

# KANT I NEOSKOLASTIKA

NAPISAO

Dr. S. ZIMMERMANN

SVEUČ. PROFESOR

I. DIO

SUSTAVNO-KRITIČKI

---

ZAGREB 1920.

TISAK NADBISKUPSKE TISKARE



*Knjazević  
Lip 1933.*

# KANT I NEOSKOLASTIKA

INSTITUT ZA FILOZOFIJU  
SVEUČILIŠTA U ZAGREBU  
ZAGREB — AVENUE SLOBODNE  
TRGOVAČKE STARIJE 31-32-33-34

NAPISAO

DR. S. ZIMMERMANN

SVEUČ. PROFESOR

I DIO

SUSTAVNO-KRITIČKI

---

ZAGREB 1920.

TISAK NADBISKUPSKE TISKARE



# SADRŽAJ.

Predgovor . . . . .	Strana 1
---------------------	-------------

## Knjiga I.

### Kritika teoretskog uma.

#### Uvod.

Problem Kantove teoretske filozofije . . . . .	5
»Uvod u Kritiku čistog uma« (po 2. izd. 1787.) . . . . .	10
§. 1. Razlika između čiste i empirijske spoznaje . . . . .	11
§. 2. Kriterij apriorne spoznaje . . . . .	19
§. 3. Razlika između analitičkih i sintetičkih sudova . . . . .	22
§. 4. Opstojnost sintetičkih sudova a priori . . . . .	26
§. 5. Opća zadaća čistog uma . . . . .	29
Razdioba Kritike čistog uma . . . . .	32

#### I.

### Transcendentalna estetika.

#### Pogl. 1. Kantova nauka o prostoru i vremenu.

§. 1. Analiza osjetne spoznaje . . . . .	32
§. 2. Metafizičko istraživanje o pomisli prostora i vremena . . . . .	35
§. 3. Transcendentalno istraživanje o pomisli prostora i vremena . . . . .	41
§. 4. Izvodi . . . . .	42

#### Pogl. 2. Skolastička nauka o prostoru i vremenu.

§. 1. Realna egzistencija izvanjskog svijeta . . . . .	52
§. 2. Realne vlastitosti izvanjskog svijeta (protežnost i aktivnost) . . . . .	55
§. 3. O prostoru i vremenu . . . . .	56

#### II.

### Transcendentalna logika.

Uvod . . . . .	59
----------------	----

## I. Dio. Transcendentalna analitika.

### Pogl. 1. Kantova nauka o izvoru i vrijednosti razumne spoznaje.

	Strana
A. Analitika pojmova.	
§. 1. Sistem čistih razumnih pojmova . . . . .	60
§. 2. Transcendentalna dedukcija čistih razumnih pojmova . . . . .	62
Opći principi transcendentadne dedukcije . . . . .	62
O mogućnosti iskustva . . . . .	63
B. Analitika znanstvenih principa.	
§. 1. Shematizam čistih razumnih pojmova . . . . .	66
§. 2. Sistem svih načela čistog razuma . . . . .	67
§. 3. O razlikovanju predmeta fenomenalnih i noumenalnih . . . . .	70
§. 4. Pobijanje idealizma . . . . .	71

### Pogl. 2. Skolastička nauka o izvoru i vrijednosti spoznaje.

§. 1. Kantove i Aristotelove kategorije . . . . .	78
§. 2. O univerzalnim pojmovima . . . . .	84
§. 3. Analiza logičke istine . . . . .	91
§. 4. Rješavanje ideološkog problema . . . . .	96

## II. Dio. Transcendentalna dijalektika.

Uvod . . . . .	115
A. Pojmovi čistog uma . . . . .	115
B. Dijalektično doumljivanje čistog uma . . . . .	116

### Pogl. I. Paralogizmi čistog uma.

§. 1. Paralogizam gledom na supstancijalnost . . . . .	117
§. 2. » » » jednostavnost . . . . .	118
§. 3. » » » osobu . . . . .	119
§. 4. » » » idealnost . . . . .	119
§. 5. Kantova nauka o nespoznatljivosti duše . . . . .	121
§. 6. Narav duše, . . . . .	125

### Pogl. II. Antinomije čistog uma.

§. 1. Prva antinomija . . . . .	129
§. 2. Druga antinomija . . . . .	130
§. 3. Treća antinomija . . . . .	130
§. 4. Četvrta antinomija . . . . .	131
§. 5. Tumačenje antinomija . . . . .	132
§. 6. O Kantovim antinomijama . . . . .	134
§. 7. O transcendentalnoj slobodi . . . . .	135

	Strana
Pogl. III. Ideal čistog uma,	
§. 1. Ontološki dokaz . . . . .	139
§. 2. Kozmološki dokaz . . . . .	139
§. 3. Fizikoteološki dokaz . . . . .	140
§. 4. Teološki problem . . . . .	141

## III.

## Transcendentalna metodika,

## Knjiga II.

## Kritika praktičnog uma.

Uvod . . . . .	149
----------------	-----

## I.

## Nauka o moralnom zakonu.

§. 1. Pojam ćudoredia . . . . .	151
§. 2. Moralni zakon i volja . . . . .	153

## II.

## Nauka o praktičnoj slobodi.

Uvod . . . . .	159
----------------	-----

## Pogl. I. Analitika praktičnog uma.

§. 1. Zbiljnost slobode . . . . .	160
§. 2. Analiza slobode . . . . .	163

## Pogl. II. Dijalektika praktičnog uma.

§. 1. O najvišem dobru . . . . .	165
§. 2. Postulati praktičnog uma . . . . .	168

## III.

## Religijska nauka.

Uvod . . . . .	169
§. 1. O radikalnom zlu . . . . .	170
§. 2. O mogućnosti dobra . . . . .	175

## IV.

## Skolastička etika.

Zaglavak . . . . .	188
--------------------	-----

10  
11  
12  
13  
14  
15  
16  
17  
18  
19  
20  
21  
22  
23  
24  
25  
26  
27  
28  
29  
30

...

... 20 ...

...

...

...

...



I. DIO: SUSTAVNO-KRITIČKI.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

## Predgovor.

Kantova je filozofija »ključ za razumijevanje moderne filozofije« (Kantstudien I, 4). I tko si je svijestan, da je proniknuo u dubine Kantovog filozofijskog duha, taj mu je u spekulativnom nastojanju morao da posveti s udivljenim priznanjem već dobar dio svog života. Ali tko opet misli, da može kritiku Kantove filozofije nadomjestiti omalovaženjem svega što nije u skladu s tom filozofijom, taj nanosi tešku nepravdu ne samo historiji filozofije, nego i težnji ljudskog duha za spoznajom istine.

Činjenica je, da u svezi s Kantovom filozofijom najviše stoji pod udarcima raznih predrasuda i borbenih ispada upravo onaj filozofijski sustav, kojemu je začetnik već Aristotel, a kojega je usvojila i dalje razvila skolastika. Tako n. pr. kad Paulsen<sup>1</sup> kaže, da je sva vrijednost skolastičke filozofije ovisna o papinskom ugledu, onda ovakova jedna fraza sama po sebi sponira objektivnu neupućenost. Jednako i R. Eucken<sup>2</sup> predbacuje skolastičkoj filozofiji, da je izgubila klasičnu veličinu Aristotelove filozofije, a postala u svojoj bitnosti ovisna o sredovječnim religijskim motivima. Ovaj prigovor upravo toliko vrijedi, kao kad bi se Kantu predbacilo, da je »Kritiku čistog uma« izgradio na temelju svojeg djela »Religija unutar granica umskih«. Kad nadalje Schopenhauer (povodeći se za Tennemanom) drži<sup>3</sup>, da glavni karakter skolastičke filozofije nije drugo nego skrbništvo »der herrschenden Landesreligion über die Philosophie«, nije se nimalo čuditi, ako je skolastika toliko zazorna kod onih, kojima je sve filozofijsko znanje ograničeno na ugled nekih imena iz povijesti filozofije.<sup>4</sup> — Isto se tako ne može uzeti za prigovor skolastičkoj filozofiji, ako se novoskolastici udaljuju u koječem od pojedinih naziranja prvog skolastičkog predstavnika Tome

<sup>1</sup> Immanuel Kant (Frommann 1899), sq.

<sup>2</sup> U spisu: Thomas von Aquin und Kant.

<sup>3</sup> Schopenhauer, W. W. 2. izd II, sv. Die Welt als Wille u. Vorstellung I, 500.

<sup>4</sup> Nakon V. Cousina definiraju skolastiku i njemački historičari filozofije kao sustav crkvene nauke pod nadzorom crkvene vlasti, tako npr. Überweg, Grundris der Geschichte d. Philos. II, A, 9, p. 154; Windelband, Geschichte der Phil. (Frbg. i. B. 1892) 209.

Akvinskog: kad je poznato, da se Kantovci zovu i oni, koji od Kantove filozofije nijesu pridržali ništa više već jedino »transcendentalnu apercepciju« (n. pr. W. Jerusalem u spisu »Kants Bedeutung für die Gegenwart«), a ipak drže da je sama supstanca Kantovog filozofijskog umovanja u sebi protuslovna i iskustvenim istraživanjem oborena. — Ako se nadalje novoskolasticima poriče poznavanje Kantove filozofije, lako je takav prigovor izdržati s obzirom na činjenicu, da je Kant svoje manjkavo i jednostrano poznavanje starije, napose peripatetično-skolastičke filozofije namaknuo u ostavštinu mnogim svojim sljedbenicima. Kad napokon Oesterreich<sup>8</sup> bez ikogij dokaza tvrdi, da je tek poslije Kanta postala skolastička filozofija sama u sebi nemoćna, pa zato da moderni duh nastoji odgonetati životna pitanja neovisno o kršćanstvu — onda je to opet očiti znak, kako je taj moderni duh jači u nefilozofijskim tvrdnjama, nego u filozofijskim dokazima.

S druge se opet strane ne smije pregledati, da skolastika i u savremenoj filozofiji nalazi odličnog razumijevanja i zasluženog priznanja. Tako primjerice E. v. Hartmann<sup>9</sup> kaže, da je skolastika »veličajno jedinstveni misaoni sustav, o kojemu može da s omalovaženjem govori samo onaj, koji još nije sviadao svoju protivnost prema njemu i vinuo se do objektivnosti«. Jednako i Paulsen<sup>7</sup> opaža u skolastičkoj filozofiji »sustav, koji je proveden dalekim pogledom i velikim oštroumljem, te koji ostavlja razumu široki djelokrug za razvitak...« A. Messer<sup>8</sup> priznaje, da je »sredovječna skolastika... u glavnim svojim sastavnim dijelovima još sada nezastarjela... Novoskolastička filozofija doista ne zaslužuje onog prezirnog ignoriranja, kojim ju većinom susreću«. Slično tome izjavljuje i Picavet<sup>9</sup>, da je »skolastička nauka, o kojoj se mislilo da je izumrla, sposobna da oživi i da se opre naukama, za koje bi bio rekao, da su već konačno pobijedile«.

Kad se je prvom polovinom prošloga vijeka pobjedonosno stala razvijati Kantova filozofija, opet se upravo u Njemačkoj snažno probudio smisao za Aristotela. Najprije Schelling<sup>10</sup>, pa Hegel<sup>11</sup> i njegova škola, nadalje Schleiernacher (davši prvi poticaj za Aristotelovo izdanje berlinske akademije) i osobito Trendelenburg<sup>12</sup> sve jače upozoruju na Aristotelovu filozofiju i njezinu

<sup>8</sup> Kant und die Metaphysik (Brln. 1906) 88 sq.

<sup>9</sup> Die Selbstersetzung des Christentums 1875.

<sup>7</sup> Philosophia militans 1901, p. 65 sq.

<sup>8</sup> Die Philosophie der Gegenwart 1916, p. 11.

<sup>9</sup> Esquisse d'une histoire generale et comparee des philosophie medievaux, Paris 1905, p. 285.

<sup>10</sup> Werke, B. X, p. 380.

<sup>11</sup> Werke, XIV, p. 416.

<sup>12</sup> Fr. Biese, Die Philosophie des Aristoteles... Brln. 1835—42.

<sup>13</sup> Isp. Log. Unters. I Predg. IX.: Kleine Schriften II, 254.

utjecaj u općenitoj kulturnoj historiji, tako te Eucken (Die Lebensanschauungen... 87 sq.) napokon priznaje, da se moderna znanost i kultura, razvitak našeg duhovnog života naprosto ne dade razumjeti bez Aristotela. Tako je Kant došao u suprotnost s Aristotelom, kojega je u savremenoj filozofiji opet novoskolastika usvojila kao sustavnu osnovku u kritičkom proučavanju Kanta. Ovdje nadovezuje i zadaća našeg rada. »Neotomizam... sabire svoje sile za navalu proti Kantu; oboriti Kanta čini se da je veliki zadatak našeg vremena.« (Fr. Paulsen, Kantstudien IV. 1.).

Zagreb, u svibnju 1920.

S. Zimmermann.



# Knjiga I.

## Kritika teoretskog uma.

### Uvod.

#### Problem Kantove teoretske filozofije.<sup>1</sup>

Povjesni razvoj filozofijskog umovanja usredotočuje se u pitanju o izvoru i vrijednosti spoznanja. Iz ove se tačke razilaze pravci za izgradnju najrazličitijih filozofijskih sustava. Platon je svoj metafizički realizam izgradio na osnovu teoretske nauke, po kojoj ideje (realne biti) premašuju (transcendiraju) pojavni bitak, te imaju upravo bezpojavnu zbiljnost o sebi. On je dakle odnemario iskustvenu vrijednost osjećajnog opažanja. Proti svom učitelju Platonu naučao je Aristotel, da su bitni oblici uzbiljeni u pojavnim pojedinkama. Po Aristotelu dakle začinje se ljudsko spoznanje razvijati putem osjetila. Ova dva suprotna filozofijska smjera nastavljaju se sve do u novije doba. Descartes i Bacon, Leibnizovo samoumstvo te nauka engleskih iskustvenjaka o samosjetstvenom (senzualističkom) spoznanju — dopire u »predkrički« perijod Kantovog umovanja. Napustivši sve te struje izveo je Kant revoluciju duhova svojim »kriticizmom«.

U opreci s metafizičkim dogmatizmom (koji pretpostavlja, da možemo znanstveno upoznati nadosjetne predmete) i pozitivističkim skepticizmom (koji svodi doseg sve naše spoznaje na osjećajnost) Kantova je filozofija kriticizam; t. j. njeno ishodište nije u pretpostavci, da naše spoznanje, u koliko je o osjetnom iskustvu neovisno, neovomno vodi do sigurnih rezultata, niti u predmnijevi, da nam je svako neosjetno spoznanje nedosežno — njena osobitost

<sup>1</sup> Isp. A. B r u n s w i g, *Das Grundproblem Kants* (1914) t—17; W i l l e m s, *Kants Erkenntnislehre* (Trier 1919).

stoji u tom, da smatra prvotnim zadatkom filozofije: istraživati vrijednost spoznanja.

U opreci s formalnim racionalizmom (koji uči, da imademo umske spoznaje neovisno o iskustvu) i senzualizmom (koji priznaje samo aposteriorni spoznajni izvor) filozofija Kantova jest transcendentni apriorizam: t. j. ona neće da ispituje mogućnost spoznanja psihološki, naine tako, da ispituje sam subjektivni izvor spoznaje — njen je zadatak, da našu spoznaju analizira, te odredi one apriorne uvjete, o kojima ovisi mogućnost znanstvene spoznaje.

Rezultat Kantovog istraživanja jest noetički idealizam (fenomenalizam), koji (proti noetičkom realizmu) svu našu spoznaju ograničuje na pojavne predmete. Budući pako da vrijednost spoznajnih oblika ne može prekoračiti pojavno-iskustvene granice, stoga je i nemoguća transcendentna metafizika t. j. spoznaja bitka kakav je po sebi (Dinge an sich).

Iz Kantovih djela razbiramo, kako je njegovo umovanje tijesno bilo vezano uz one oprečne filozofijske smjerove, koje zastupahu savremeni Wolff i Hume. Dogmatičko-racionalistička struja (Descartes, Spinoza i Leibniz do Wolffa) pokazeći deduktivnim (apriornim) putem nastojala je sve naše znanje protumačiti jedino iz razumnih pojmova i načela. Matematički eksaktne znanosti 17. i 18. vijeka bile su s metodičkog obzira ogled idealističkoj filozofiji. Descartes raspravlja o analitičkoj geometriji, Leibniz o diferencijalnom i integralnom računanju, a i Kantovi prvijenci rade o mehaničkoj fizici. Otuda je shvatljivo, te se u spekulativnoj filozofiji ustalio metodički smjer, kako bi se iz čistih pojmova, neovisno o iskustvu, mogao donijeti zbiljni poredak, njegovi zakoni i zadnji uzročnik. Racionalistička filozofija išla je poglavito za spoznajom transcendentnog bića, te ga je smatrala uzbiljenim u apsolutnom duhu. O mogućnosti nadosjetne i apriorne spoznaje nije se uopće dvojilo, već se dogmatski predmnijevalo, da je ovo umovanje matematički sigurno.

Drugim putem udariše engleski empiriste (Bacon, Hobbes, Locke, Hume). Ovi su svoja istraživanja oslonili na induktivno i aposteriorno opažanje pojedinačnih zbiljskih pojava. Sve što se u racionalističkoj filozofiji govori o nadosjetnim predmetima, susreću empirizam posve skeptički, ne priznavajući nikomu drugu, već jedino iskustvenu spoznaju kao jedino sigurnu.

Kant je opazio, da ova opreka filozofijskih nazora, ako ih definitivno ne riješimo, nužno dovodi do indiferentizma, koji je poguban za znanost — jer se u ovim filozofijskim sustavima radi o takovim pitanjima, koja nam ne mogu biti indiferentna.<sup>2</sup> Kant si je stoga stavio zadaću: ispitati racionalistički i empiristički nazor,

<sup>2</sup> Kritika čistog uma 4.



te prosuditi, koliko imade svaki od njih istine. Tako se eto nametnuo u svezi s dogmatizmom i empirizmom ovaj problem: kako je moguća iskustvena (sintetička) spoznaja čistog razuma (a priori)? Dogmatici se nijesu osobito brinuli, kako će protumačiti apriornu spoznaju iskustvenih predmeta. Za Kanta je pako glavno pitanje: kako može naš razum izricati općenite i nužne sudove o iskustvenim predmetima? Hoćemo li da apriorna spoznaja o iskustvenim predmetima bude moguća i valjana, tada nam je pretpostaviti, da su iskustveni predmeti ovisni o našoj spoznaji, da se po njoj ravnaju. Prema tome možemo imati spoznaju samo o onome, što se unutar našeg iskustva pojavljuje. Sve što god pripada iskustvenom našem znanju, uvjetovano je apriornim oblicima naše spoznaje. Ali sad se opet pita: a što sve pripada našem iskustvu? Od čega je iskustvo sastavljeno? Empiristi ističu samo osjetnu gradnju iskustvenog znanja, ali time ne uzimlju obzira na znanstveni karakter iskustva. Zar osjetna gradnja podaje općenitost i nužnost iskustvene spoznaje? Usvojimo li empirističko stanovište, da je sva naša spoznaja na iskustvo omeđena, još uvijek ostaje zadaća, da ispitamo narav iskustva. Kantovu kritičku filozofiju karakteriše dakle njeno stanovište prema dogmatizmu i empirizmu. Proti dogmatizmu ističe Kant, da je apriorna spoznaja samo onda moguća, ako pretpostavimo iskustvene predmete, koji su o razumu ovisni. Proti empirizmu opet ističe, da narav iskustvene spoznaje nije samo aposteriorna, već da je uvjetovana a priori. Zadaća je dakle Kantove kritike, da ispita samu razumnu mogućnost »obzirom na sve spoznaje, na koje ona naginje neovisno o svakom iskustvu«. Kriticismam ima odlučiti »o mogućnosti ili nemogućnosti metafizike«. On se razlikuje od dogmatskog racionalizma u tome, što racionalistička filozofija pretpostavlja metafizičku spoznaju nadosjetnih (iskustvo nadmašajnih ili transcendentnih) predmeta, dočim criticismam priznaje apriorne uvjete, ali samo za mogućnost iskustva. Kantov criticismam dobiva na taj način posrednu ulogu između dogmatizma i empirizma: on usvaja dogmatičnu metodu, a empirički određuje spoznajni opseg. Criticismam priznaje mogućnost objektivne spoznaje iz apriornih pojmova ili čistog razuma, ali taj objekat jest imanentan iskustvenom području. Kant je dakle prekinuo svezu između dogmatske metode i transcendentnog (= pojave nadmašajnog) objekta, te je zadržavši dogmatsko-racionalističku metodu poprimio empirističku nauku o spoznatljivosti predmeta. Criticismam se razlikuje od dogmatskog racionalizma time, što je granicu naše spoznaje stegnuo na iskustvene predmete — preokavši mogućnost ikakove spoznaje o nadiskustvenim ili nadpojavnim stvarima. Od empirizma se opet razlikuje u tome, što tvrdi, da je

<sup>3</sup> Kritika čistog uma 5.

sigurnost objektivne spoznaje uvjetovana a priori t. j. u čistom razumu, a ne a posteriori. Empiristička nauka, koja dovodi savkoliki svijesni naš sadržaj iz osjećajnosti, nužno zapada u skepticizam: jer po ovoj nauci ne može spoznajni subjekat doseći onih, stvari, koje pobuduju u nama osjete, koje se nalaze tako reći iza samih osjećaja. Ako je sva naša spoznaja iscrpna u osjetnom poimanju, tad je ona posve subjektivna t. j. nema vrijednosti za bitak kakav je sam u sebi. Dogmatizam je ove skeptične posljedice izbjegao veleći, da osim osjetne moći imademo još razumnu moć, kojom spoznajemo nepojavne stvari (noumena) u njihovu bivstvu: pa zato dogmatizam tumači vrijednost naše spoznaje realistički. Kantov kriticism opet ispravlja oba nazora: on priznaje mogućnost spoznaje iz čistog razuma (kao i dogmatizam), ali samo u koliko se naša spoznaja tiče pojavnih predmeta. Senzualistički empirizam mora dosljedno dovršiti dvoumljenjem o zbiljskom bitku, jer ne priznaje druge spoznajne moći osim receptivne osjetnosti. Racionalizam udaljio se od iskustvenog znanja, jer uzima spontan razum za jedini izvor spoznaje. Kant izmiruje obe ove protimbe spojivši osjećajnu moć kao samostalni spoznajni izvor, s razumnim djelovanjem.

Pitamo li iza doslije ukratko izloženoga: je li Kantova filozofija racionalistička ili empiristička — ne bi bilo ispravno odgovoriti niti u isključivo racionalističkom niti u isključivo empirističkom smislu. Ako Kantov kriticism i prijanja uz racionalističku apriornost, ali on ju tumači samo u svezi s iskustvom: pojmovi nijesu razumu urođeni, već nastaju zajedno s iskustvom, a spoznaja pomoću čistih pojmova jest moguća samo u toliko, što je s njome spojena mogućnost iskustva. Taj kriticism ne zapada posvema ni u empirizam, jer i ako drži (s empirizmom), da je spoznaja nemoguća bez osjetnog predočavanja, te da se ne proteže izvan predodžbenih predmeta (t. j. mi ne spoznajemo čisto razumne predmete ili noumena) — ipak tvrdi kriticism, da je naše iskustveno znanje osnovano na općenitim i nužnim zakonima. Kriticism dakle nije u dogmatskom smislu realističan (jer poriče pozitivnu vrijednost noumena), već je idealističan — ali opet ne u empirističkom značenju t. j. Kantov kriticism ne ispituje pojave aposteriornim putem, već putem »transcendentalnim«. Drugim riječima: Kant prihvata idealnost spoznaje, jer ju ograničuje na pojavne predmete, ali ta spoznaja je osnovana na apriornim elementima. Ovakovo istraživanje idealne spoznaje zove Kant »transcendentalno« istraživanje, pa zato se njegovo umovanje može nazvati transcendentalni ili kritički idealizam (fenomenalizam). Kriticism uči protiv dogmatizmu, da spoznaja nastaje doduše bez iskustva, ali ne vrijedi nad iskustvom: protiv empirizmu pako uči, da spoznaja ne vrijedi doduše nad iskustvom, ali izvorno postoji bez iskustva.

Dodirne tačke Kantovog kritičizma s dogmatizmom i empirizmom dale su povoda, da se Kantova filozofija — jedva tek što je osvanula »Kritika čistog uma« — stala tumačiti na najrazličitiije načine. »U nijednoj knjizi, jedino ako možda izuzmemo apokalipsu, nije se našlo toliko različitih i međusobno tako oprečnih stvari kao u Kritici čistog uma. Dogmatičari proglasili su Kritiku čistog uma skeptičkim pokušajem, koji ide za tim, da potkopa sigurnost svakog znanja, — skeptici proglasiše lu nadutom prodrzljivošću, koja hoće nad raspalim dojakošnjim sustavima izvesti opće gospodstvo dogmatizma, — supranaturalisti smatrahu je vješto zanišljenim pokušajem, da se istisnu historijske podloge za religiju i bez polemike zasnuje naturalizam — naturaliste je pak drže novim oslonom proti vjerskom propadanju, — materijalistima se pričinjala kao idealističko pobijanje tvarne zbiljnosti, — a spiritualisti drže, da se pod imenom iskustvenog područja ima prikrito razumijevati nedopušteno ograničivanje svega zbiljskoga na tjelesni svijet...«<sup>1</sup> Razna ova shvatanja imaju dakako svoj oslon u samom Kantovom umovanju, ali ne bi valjalo isticati isključivo pojedine tendence. Ako se pazi na metodološku stranu kritičizma, dodiruje se s racionalizmom, a gledamo li na spoznaju predmeta, približuje se kritičizam empirizmu, jer uči samo pojavnu, a ne realističku spoznaju (kao dogmatski racionalizam). B. Erdmann<sup>2</sup> drži, da je Kantu bila glavna svrha dokazati nemogućnost transcendentne metafizike i čitavo naše znanje svesti na iskustvo. Kritičizam hoće u prvom redu, da sa empiričkim skepticizmom Humeovim odredi granicu naše spoznaje proti dogmatizmu. »Kritika čistog uma« razlikuje se ipak od empirizma u toliko, što »a priori podvrgava cenzuri ne samo promašene dogmatske pokušaje t. j. tako reći umna fakta, već sam um u koliko znači mogućnost čistih spoznaja, te prema tome ne određuje granice našeg čistog spoznanja tek empirički iz opažanja, već kritički ispitujući prve spoznajne izvore t. j. a priori«. Po Erdmannovom shvatanju imao bi glavni karakter kritičizma sastojati u tome, da se zabaci noumenalna spoznaja. Zagledamo li pako u »Predgovor« (k prvom izdanju 1781.) Kritike čistog uma, čini se kao da Kant sâm izričito ističe ovu svrhu. Kritika čistog uma imade izreči odluku u »beskonačnim prepirkama«, koje su nastale usljed toga, što je dogmatska metafizika operirala takovim načelima, koja prekoračuju iskustvenu uporabu. Kritika čistog uma upravljena je izravno proti »zastarjelom dogmatizmu«, te hoće odrediti »opseg i granice metafizike«. Ali premda Kant zabacuje dogmatsku metafiziku, ipak on ne misli napustiti metafiziku uopće, pa usvojiti empirički skepticizam. Zadaća je Kritike čistog uma upravljena i proti Humeu upravo kao i proti Wolffu. Kritičizam u borbi proti

<sup>1</sup> Carl Leonh. Reinhold, Briefe über die Kantische Phil. (Lpz. 1790) I. 104.

<sup>2</sup> Kants Kriticismus (Lpz. 1878) 14.

dogmatskom racionalizmu ne bi mogao izbjeći empiričkom skepticizmu, da barem metodološki ne pristane uz racionalizam, te tako osnuje znanstvenu spoznaju iskustva. Ovaj momenat ističe osobito Paulsen,<sup>6</sup> te u njem nazrijeva adekvatnu svrhu Kantovog umovanja. Kritici čistog uma imala bi biti glavna zadaća, da utvrdi mogućnost općene i nužne spoznajne vrijednosti u matematici i prirodoslovlju. Budući pako da znanstvena spoznaja mora a priori, a ne tek na temelju iskustvenog opažanja biti osnovana, stoga apriorni elementi znanstvene spoznaje sami po sebi stvaraju svoj spoznatljivi predmet. Racionalistička metoda kritičizma dovodi dakle dosljedno do empirističkog shvatanja o predmetu znanstvene spoznaje, ali glavni zadatak kritičizma, veli Paulsen, ostaje ipak pobijanje (Humeovog) empiričkog skepticizma, koji nije priznavao spoznaju znanstvene vrijednosti. Osim ovog izrazito racionalističkog (Paulsen, Cohen) i empirističkog (A. Riehl,<sup>7</sup> B. Erdmann) shvatanja bilo ih je, koji su Kanta isporučili s Berkeleyem, te u Kritici čistog uma nazrijevali (n. pr. E. von Hartmann<sup>8</sup>) apsolutni idealizam, koji poriče svaki transsubjektivni ili izvanpomišljajni bitak. Ovo jednostrano shvatanje obično se modificira tako, da se u Kantovoj filozofiji kao glavna značajka ističe relativni idealizam (fenomenalizam), koji priznaje doduše, da osim naših pomisli postoje još i stvari o sebi (Dinge an sich), ali mi ih spoznajemo samo u koliko nam se pojavljuju. Sveza između pojava i stvari o sebi posve nam je nepoznata (skeptički fenomenalizam). Ali Kant je ipak, kaošto ćemo vidjeti, izričito učio realnu (metafizičku) razliku između pojava i stvari o sebi (subjektivistički fenomenalizam)<sup>9</sup> Pitamo li dakle: koji je problem Kantovog kritičizma? — to ćemo se obzirom na historijsku svezu Kantove filozofije s racionalizmom i empirizmom možda najbolje ovako izraziti: Kritičizmu je zadaća (proti racionalizmu) oboriti mogućnost transcendentne metafizike, a dokazati (proti empirizmu) mogućnost imanentne (iskustvene) metafizike. Prema ovom zadatku podijelio je Kant glavno svoje djelo »Kritiku čistog uma« u dva dijela, od kojih jedan (»Analitika«) ispituje i utvrđuje fenomenalnu, a drugi (»Dialektika«) zabacuje noumenalnu spoznaju.

## „Uvod u kritiku čistog uma“ [po drugom izdanju 1787.]

U drugom izdanju »Kritike čistog uma« znatno je promijenjen »Uvod« iz 1. izdanja (1781.). Na ovu promjenu ponukali su Kanta literarni osvrti savremenih kritičara na prvo izdanje Kritike. U

<sup>6</sup> Imm. Kant, p. 120 sq.; isp. Kantstudien, I. (1897) 9 sq., 352 sq.

<sup>7</sup> Der philos. Kriticismus (Lpz. 1876) I. 207, 311 s.

<sup>8</sup> Kritische Grundlegung des transc. Realismus, 47.

<sup>9</sup> Isp. Volkelt, Imm. Kants Erkenntnisstheorie (Lpz 1879), 80.

ovom promijenjenom »Uvodu« imade 7 odsjeka, koji raspravljaju o apriornoj spoznaji, te o mogućnosti i vrijednosti apriornih sintetičkih sudova. »Ovaj Uvod, kaže Vaihinger, jest od fundamentalne zamašnosti. Uvod sadržaje niz nominalnih definicija i aksioma ili principa, u kojima je osnovano sve daljnje izvodene... Veoma je važno ustanoviti, da je u Uvodu znatan dio Kantovog sistema kao u klici sadržan«. (Commentar zu Kants Kr. d. r. V. I. 404.)

Zato ćemo iznajprije pobliže izložiti pojedine odsjeke »Uvoda«.<sup>11</sup>

## § 1. Razlika između čiste i empirijske spoznaje.

1. Kant počinje svoje umovanje racionalističko-dogmatskim premisama, koje se nalaze u Leibnizovom spisu (proti Lockeu): »Nouveaux essais sur l'entendement humain«. U »predgovoru« ove rasprave označuje Leibniz glavno pitanje, u kome se njegov nazor razlikuje od Lockeovog. »Radi se o tom, da znamo, da li je duša, kao što Aristotel i pisac Rasprave (sc. Locke o. p.) kažu, sama po sebi posve prazna, kao još neispisana ploča (tabula rasa), i da li sve ono što je na njoj zabilježeno, potiče iz osjetila i iskustva. Ili pako duša izvorno u sebi sadržaje principe nekili pojmova i nauka, koje izvanjski predmeti smao prigodice u njoj pobuduju«. Posve analognu alternativu postavlja i Kant odmah u prvom odsjeku svog

<sup>11</sup> Navodenje Kantovog teksta brojčano označenim stranicama odnosi se na Kehrbachovo (Leipzig, Reclam) izdanje. Upotrebljujem ovo izdanje zato jer je čitocima lako pristupno, a »pravo je »izvrsno« (cf. Vaihinger, Commentar I. I. XV. »U ovom su izdanju posvuda navedene brojčano stranice prvog i drugog originalnog izdanja, te Rosenkranzovog, Hartenstemovog i Kirchmannovog izdanja, tako te se svaki citat iz Kritike može smjestiti u tim izdanjima potražiti.«) nadalje zato, jer se u novijoj znanstvenoj literaturi mnogo rabi (isp. Charles S. Brenton, Kant u. Aristoteles, Von der deutschen Kantgesellschaft gekrönte Preisschrift; S. Aicher, Kants Begriff der Erkenntnis... Gekrönte Preisschrift; A. Hegler, Die Psychologie in Kants Ethik; Messer, Kants Ethik; L. Busse, Philosophie u. Erkenntnistheorie; E. Sanger, Kants Lehre vom Glauben; J. Guttmann, Kants Gottesbegriff itd.; navedeno izdanje upotrebljuju i »Kantstudien« u pojedinim raspravama). —

»Kritik der reinen Vernunft« pokraćujući sa K. č. u. (Kritika čistog uma); citiram pako tekst prvog (1781.) i drugog (1787.) izdanja bez razlike, jer je opravdano mišljenje onih (na pr. F. Überwega, J. Volkelta i dr.: isp. o tome Überweg, De priore et posteriore forma Kantinae criticae rationis pura, Berolini 1862.), koji u prvom i drugom izdanju Kritike čistog uma ne nalaze bitne razlike. Jedino je u tome razlika, što je Kant, ponukan polemičkim prilikama, u drugom izdanju veću pažnju svratio na biće o sebi (Das Ding an sich, transubjektivna zbiljnost t. i. sve one stvari »Sachen«, koje su o našem pomišljanju neovisno, dakle koje nijesu pojavne), tako te se u prvom izdanju opaža neka tendencija u Kantovom mišljenju, koja ide isključivo za tim, da svu našu spoznaju prikaže kao subjektivnu tvorinu, dočim u drugom izdanju izbija više nužnost bića o sebi. — »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« pokraćujući sa »O« (Osnov za metafiziku čudoredja); »Kritik der praktischen Vernunft« pokraćujući sa »K. p. u.« (Kritika praktičnog uma); a »Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft« sa »R.« (Religija unutar granica umskih).

»Uvoda«. On priznaje, da imade empirizam pravo kad uči, da naša spoznajna moć ne može djelovati bez iskustva, »jer što bi inače našu spoznajnu moć pobudilo na djelatnost, ako ne oni predmeti, koji nam osjetila podražuju...?«<sup>1</sup> Naša spoznaja predmeta, koju zovemo iskustvo, sastoji upravo u tome, da isporედivanjem, spajanjem i odvajanjem »obradujemo sirovu gradnju osjetnih utisaka«. Mi ne posjedujemo dakle takove spoznaje, koja bi bila po vremenu ispred iskustvenog znanja. Ali pita se: je li logički opravdano, kad empirizam iz navedene činjenice izvodi, da svekolika naša spoznaja isključivo potiče iz iskustvenog vrela?!

Već ove početne rečenice upućuju nas na Kantovu opoziciju proti Lockeu, koji poriče spoznajnom subjektu svaku spontanost, te priznaje samo osjetnu receptivnost ili pasivnost. Prema Lockevom shvatanju imalo bi cjelokupno naše znanje izvirati iz induktivno opaženih pojedinačnosti, a Kant se pita: zar ne bi iskustveno spoznaja mogla nastati ne samo iz naše osjetnosti, već i iz drugog jednog vrela? Moguće je, veli Kant, da su osjetni utisci samo prigoda, koja nuka našu spoznajnu moć, da ona »sama iz sebe pridoda« neki dodatak, koji nije sadržan u osjetnim utiscima. (isp. *Nouv. essais*; ed. Erdmann 187. a.; 194. b.; 206. b. sq.) Empirizam je propustio istražiti upravo najodlučnije pitanje, imade li o osjetnoj »osnovnoj gradnji« neovisne spoznaje? Drugim riječima pita se: u koliko doprinosi sam spoznajni subjekat sastavu spoznaje? Ovaj spoznajni momenat, koji potiče iz subjektivnog izvora, zove Kant apriorna spoznaja, za razliku od empiričke, koja izvire a posteriori (iz iskustva).

Izraz »a priori« nema dakle kod Kanta ono značenje, što ga je prije Kanta imao u filozofijskoj porabi. Kod Leibniza se ona spoznaja zove apriorna, koja je iz općenitih pojmova izvedena; a u Aristotelovoj (i skolastičkoj) filozofiji znači apriorna spoznaja takav izvod (ili dokaz), koji polazi od onoga, što je u ontološkom redu prije (*πρῶσει πρότερον*) na ono (ad posterius), što je po naravi poslije toga (*πρῶσει ὕστερον*) n. pr. spoznaja učinka iz uzroka,

<sup>1</sup> K. č. II, 647.

<sup>2</sup> Isp. F. Ueberweg, *System der Logik* (1874) § 73. Poslije Kanta upotrebljuju i neki skolastički autori (Toungiorgi, *Inst. phil.* I, n. 146.; *Liberatore*, *Inst. phil.* ed. 10. I. 200 sq.; Palmieri, *Inst. phil.* 1874, I. 186) pojam »apriornosti« kao oznaku spoznaje neovisne o iskustvenom opažanju. Apriorni zovu se (po ovoj terminologiji) oni sudovi, kod kojih se subjekat i predikat nalaze u sadržajno nužnoj napremici. Apriorne rečenice izriču nužni sadržaj suda, koji se ne osniva na iskustvu, već je sam po sebi takav, te je apsolutno nemoguće, da bude drugo nego što jest — i u subjektivnom i u objektivnom pogledu (M e r c i e r zove ove sudove »en matiere necessaire« isp. *Logique*, 5. ed. 124 sq.). Aposteriorni sudovi bili bi prema tome oni, kojima se sadržaj osniva na opažanju iskustvenih činjenica. Neki autori (Al. Schmid u *Erkenntnisslehre*) polaze i dalje zovući općenite pojmove apriornima, ali u tom smislu, što su neovisni o uzbiljenim bićima, te vrijede i za moguća bića.

svojstva iz naravi (jer uzrok i narav su ontološki ispred učinka i svojstva). Apriornost u Kantovom smislu znači sve ono, što je osnovano u spoznajnom izvoru svijesti naše, sve ono što se u spoznajnom subjektu nužno nalazi, tako te nije aposteriornim putem stečeno, već je uvjet za mogućnost iskustva.

Kant spomirije doduše, da neke spoznaje zovemo a priori — i ako se osnivaju na iskustvu, i to zato »jer ih ne dovodimo neposredno iz iskustva, već iz nekog općeg pravila, koje smo ipak iz iskustva dobili« (K. č. u. 648). Tko bi potkapao svoju kuću, znade a priori da će se zarušiti, t. j. ne treba iskusiti porušenje svoje kuće; a ipak je došao do tog znanja putem iskustva, koje ga je poučilo, da su tjelesa teška i da panu ako im otklonimo podlogu. Kant restringira u svojoj uporabi značenje apriornosti na one spoznaje, koje su neovisne ne samo o ovom ili onom (specijalnom), već apsolutno (»schlechtdings«) o svakom iskustvu. Aposteriorni će dakle biti oni sudovi, kod kojih je snošaj između subjekta i predikata osnovan na osjetnom zamjećivanju (Wahrnehmung), a gdje to nije slučaj, tamo imamo apriorne sudove.

Premda je sam snošaj subjekta i predikata aprioran, ipak može u jednom ili drugom članu suda biti nešto empiričko »primiješano«. Tako je na pr. u apriornoj rečenici: »svaka promjena ima svoj uzrok«, pojam promjene stečen iz iskustva. Ako pak apriorno spoznaji nije ništa primiješano t. j. ako nije u njoj ništa empiričko sadržano, tad se takova spoznaja zove čista apriorna. Apriornost spoznaje označuje samo toliko, da je izvor te spoznaje u svijesti spoznajnog subjekta, i to posve neovisno o nesubjektivnom izvoru: a pazimo li kod te spoznaje na njen sadržaj, tada može on biti ili »pomiješan« ili »čist«.

2. Ako si dozovemo u svijest opreku između Lockeovog i Leibnizovog nazora o bivstvu naše spoznaje, pa ako s tim u svezi bacimo letimični pogled na Kantovu filozofiju, tad će nam historijska njena pozadina biti najbolji tumač za dublje razumijevanje. Već u prvim recima »Uvoda«, gdje se Kant osvrće na empirizam i racionalizam, moći je opreznom pažnjom razabrati prvi zametak Kantove ideje o novom filozofijskom sustavu kriticisma. Kant ne će da bude empirist (u Lockeovom smislu), jer ga je Leibniz (isp. Predgovor u Nouv. ess.) upozorio na općenitost i nužnost kao znanstveni karakter naše spoznaje. S druge strane opet ne može ni uz Leibniza bezuvjetno pristati, jer »crvotočni« (K. č. u. 4.) taj dogmatizam nije istražio samu načelnu mogućnost metafizike (isp. K. č. u. 5—6). Pred ova dva filozofijska sustava stupa Kant posve novim pothvatom. Čemu nam »beskonačne prepirke« (K. č. u. 3.) na bojnem polju metafizike? Jalovi taj posao treba zamijeniti novim načinom spoznajnog ispitivanja. Kantovo je stanovište ovo: kako ćemo ispred iskustvenog znanja, ili drugim riječima, kako

ćemo bez obzira na iskustveno naše znanje pronaći one uvjete, koji nijesu tek slučajni, već nužni uvjeti za samu mogućnost naše spoznaje? Ova metoda (transcendentna ili prediskustvenjačka)<sup>3</sup> ne istražuje sastavinu iskustvenog znanja, već ona hoće da tek pokaže mogućnost iskustvenog znanja; jer oni uvjeti, na kojima je osnovana mogućnost spoznaje, nalaze se sasvim izvan, ili bolje: neovisno o onoj izvornoj građi (»Urstoff«), što ju sačinjavaju osjetne »afekcije«. Kriticismam će dakle ispitati: što se sve iziskuje, da bude moguća spoznaja? U tu svrhu trebati će pomno razlikovati i odijeliti sve ono, što ne spada na izvor osjetne grade, da se uzinogne naći stalni i općeniti uvjeti. Poput Leibniza, koji kaže (u predgovoru za *Nouv. ess.*), da vječne zakone uma ne možemo kao u otvorenoj knjizi čitati, već ih moramo »pomoću pažnje« u nama samima otkriti — tako i Kant uči (K. č. u. 647.), da se zadaća criticisma otrsiti dade tek »dugotrajnom vježbom«. »Kakogod se ovo mjesto neznatno ističe, opaža veoma ispravno R. Zimmermann,<sup>4</sup> ipak ono sadržaje problem, u kome sastoji životna zadaća Kantovog potlivata, te koji je među njegovim nasljednicima izazvao golemi raskol i sve do današnjeg dana neizravnani razdor. Taj se naime problem odnosi na ovo pitanje: ako pretpostavimo u našoj spoznajnoj moći opstanak apriornog dodatka za iskustvo, kojim je putem moguće spoznati našu spoznajnu moć pomoću same spoznajne moći? Kad ovakog puta ne bi bilo, ili kad bismo nesigurno po njem stupali, tada i dotični apriorni dodatak za nas ne bi uopće postojao, ili bi jednako bilo, kao da ga nema, jer nikada ili barem sigurno ne bismo mogli znati, koji je dio naše spoznaje »izvorna grada«, a koji »dodatak«. — Dva su dakle gladišta, koja treba osobito pomno razlikovati u shvatanju criticisma: jedno se tiče načelne opreke između empirizma i racionalizma, a drugo se odnosi na metod. Posve je drugo nešto, ako mi ustanovimo, da je za mogućnost iskustvene spoznaje nuždan apriorni dodatak, ili ako pitamo: kako ćemo spoznati taj dodatak u spoznajnoj moći?

Kant odmah u početku razlikuje subjekat i objekat našeg pomišljanja. Jedan dio pomisli imade svoj izvor u ljudskom duhu (—Gemüt, isp. *Kantstudien* I. 1897. p. 104.), a drugi u podraživanju (»aficiranju«) izvanjskih predmeta. Ali jesmo li mi kadri istražiti: što sve ovisi isključivo o ljudskom duhu, a što je opet u osjetnoj građi sadržano? U rješavanju ovog pitanja polazi criticismam, kao što je već G. E. Schulze<sup>5</sup> primijetio, posve na dogmatskim

<sup>3</sup> Schopenhauer, *Parerga u. Paralipomena* (W. W. ed. Frauenstadt V.) 88.

<sup>4</sup> *Sitzungsberichte der Wiener Akad. der Wiss.* (Phil. hist. Klasse) 1871 B. 67. H. I. p. 4.

<sup>5</sup> *Aenesidemus* (Neudruck der Kantgesellschaft, Berl. 1911) 307 sq. Na klasičnu važnost Schulzeove kritike u prosudivanju Kantove filozofije opet je u



putem. Kantova naime filozofija stavlja u naše pomišljanje kriterij, po kome hoće potpuno upoznati i izmjeriti djelatnost ljudskog duha: ali zar je logički dopušteno, pita Schulze, te bismo otuda, što nužno pomišljamo, da su neke oznake empiričkog predmeta pripadne ljudskom duhu, izvodili, da poradi tih pomišljajnih oznaka jedan dio zbiljske spoznaje isključivo izvire u ljudskom duhu? »Takav izvod od pomišljajne nužnosti na zbiljski i realni bitak ne samo da je posve neispravan, te ne može nipošto biti dokazan, već je ujedno podloga sviju ispraznih i protuslovnih izmudrivanja (Vernünftleien) što ih je dogmatizam izmudrio... (l. c. p. 307.)«. Osim toga je i samo naše pomišljanje o iskustvu i njegovim predmetima tako nepotpuno i nesigurno, te bismo morali smatrati »hirovitom prodrzljivošću« (p. 310. törichte Vermessenheit) našeg razuma, kad bi on na temelju pojedinih oznaka, kojima pomišlja stanoviti empirički predmet, htio apodiktički otuda zaključivati, da se o dotičnom empiričkom predmetu ove oznake nikada neće i ne mogu drukčije pomišljati. Ako se dakle metoda kritizma ima sastojati u tome, da ispituje naše pomišljanje o empiričkim predmetima, te na temelju opaženih neklih momenata unutar samog našeg pomišljanja odredi pripadnost spoznaje subjektivnom izvoru, tada ova metoda nije zadosta osigurana proti skeptičnom shvatanju o vrijednosti našeg pomišljanja.

Ali s ovim čisto metodičkim nedostatkom skopčane su još kobnije posljedice. Kad je naime Kant (kao što ćemo kasnije jasno pokazati) na temelju pomišljajnih kriterija sveo neke naše spoznaje isključivo na subjektivni izvor, tada je dosljedno morao tvrditi, da empirički predmeti nijesu o spoznajnom subjektu neovisnog bitka, već da je zbiljski opstanak empiričkih predmeta uvjetovan u našem duhu. Pošto je pak nadalje proti metafizičkom dogmatizmu neosporiva istina, da djelatnost našeg duha počinje zajedno s osjetnim aficiranjem, zato je za Kantovu filozofiju jedno od fundamentalnih pitanja: a što aficira naša čutila? Koji su to p r e d m e t i, o kojima Kant odmah u prvoj rečenici Uvoda (K. č. u. 647.) kaže, da nam čutila podražuju, te tako razumu pružaju sirovu gradnju? Kriticism razlikuje takove predmete, koji se nalaze unutar granica naše spoznaje, a to su pojavni predmeti (fenomena) i opet takove (Dinge an sich), koji nijesu u opsegu naše spoznaje t. j. za koje ne vrijedi primjena naših spoznajnih oblika. »Pojave« zove Kant one predmete, za koje obično mišljenje i govor smatra da postoje izvan spoznajnog subjekta. Po teoriji kritizma jesu sve stvari, što ih osjetno predočujemo, ovisne o tom predočavanju (Wahrnehmung), tako te nemaju u sebi, apsolutnog bitka. Ali pojava se razlikuje i

novije vrijeme upozorio Dr. H. W i e g e r s h a u s e n, Aenesidem — Schulze... (Berlin 1910, Reuther).

od pojedinačnog osjeta, koji u svijesti našoj ima prolazno ili slučajno trajanje, jer pojava znači trajni objekat mogućeg predočavanja. Bitak empiričkog predmeta nije ovisan o tome, da li ga stanoviti koji čovjek baš sada osjetno zamijeti, ali kad uopće ne bi bilo subjekta, koji može imati predodžbeni sadržaj o dotičnom predmetu, tada i taj predmet ne bi egzistirao. Sav tjelesni svijet što nas okružuje, ne bi doduše prestao biti neka stvar u sebi i onda, kad se ne bi pojavljao osjetnom subjektu t. j. kad ne bi postojalo nikakovo predočavanje o svijetu, ali da savkoliki spoznajni sadržaj naše (ljudske) svijesti propane, tada i ovih predmeta, o kojima govorimo i u koliko ih spoznajemo — ne bi više bilo. Pojave dakle znače kod Kanta (što će se tijekom našeg izlaganja vidjeti) sve moguće predodžbe za svijesni subjekat uopće. Pojava se ima smatrati zbiljska i onda, kad nije u pojedinačnoj empiričkoj nekoj svijesti sadržana kao predodžba: njena zbiljnost sastoji u tom, da uopće može imati sveze s kojim predočavanjem. Pojedinačna zbiljska predodžba vrijedi samo za svoj subjekat, u čijoj se svijesti nalazi, a pojavni svijet vrijedi jednako za sve subjekte, kojima je svojstveno jednako predočavanje (pomišljanje). Medusobni su snošaji pojavnih predmeta stalno ili nepromjenivo određeni za svaku ljudsku svijest, pak se zato vrijednost tih snošaja i zove iskustveni (naravni) zakon. O onome, što se nalazi izvan dosega našeg osjetnog predočavanja, ne možemo ništa stalno izricati, to ne može biti predmet ljudske spoznaje. Kant je dakako svojom naukom o pojavama morao dosljedno pretpostavljati zbiljski bitak nepojavnih stvari (Dinge an sich) kao korelat za pojavne predmete. Kad u svezi s našim predočavanjem ne bi postojala transubjektivna realnost, tad se ne bi moglo reći, da se predodžbe tiču pojavnog objekta, već bi valjalo uzeti, da su naše predodžbe puke iluzije. Pojam transubjektivne realnosti nema dakle nikakovog pozitivnog sadržaja za nas, jer mi ne spoznajemo transubjektivnog bivstva; opstanak stvari o sebi (po sebi) znači za našu spoznaju tek puko ograničenje osjetnog iskustva.

Pita se sada: koje predmete misli Kant, kad kaže, da »predmeti, koji naša čutila podražuju... potiču naš razum na djelatnost (in Bewegung bringen), da... sirovu građu osjetnih utisaka obradi (sc. razum) do spoznaje predmeta, koju zovemo iskustvo« (647.). Je su li predmeti, koji nam sjetila (čutila) podražuju i time sirovu građu pružaju — pojavne stvari, ili stvari neovisne o našem predočavanju (Dinge an sich)? Očito je, te ne bi imalo smisla govoriti, da pojave aficiraju našu osjetnost, jer pojave opstoje tek za naše predočavanje, pa stoga psihološka egzistencija pojavnih predmeta već pretpostavlja elemente osjetnog »aficiranja«. Dosljedno dakle moramo reći, da stvari o sebi »potiču« našu spoznajnu moć. Ali i tim se tumačenjem zašlo u nerješive zapletaje. Kant pretpostavlja

ovisnost našeg pomišljanja o transsubjektivnim stvarima kao gotovu činjenicu: ali takova teorija spoznaje uz ovu pretpostavku »može samo kod onih filozofa računati na priznanje, koji se s njom već u tome slažu, da realiter postoje stvari o sebi, te nam duh aficiraju...«<sup>6</sup> Kriticismu bi dakle u prvom redu bila zadaća, da obori sve one protivnike, koji o vrijednosti rečene pretpostavke dvoje (skeptici), ili koji ju drže nemogućom (Berkeley). Što više, ova je temeljna pretpostavka criticisma u protuslovlju s cjelokupnim teoretskim sustavom Kantove filozofije. Criticismam naime u jednu ruku uči, da o nepojavnim predmetima ne smijemo izricati nikoji pozitivni sadržaj naše spoznaje, a spomenuta temeljna pretpostavka criticisma glasi: nepojavni predmeti su ona realnost, koja ima to svojstvo, da uzročno djeluje na naša sjetila. Ako pak »pojmovi egzistencije i uzročnosti imaju valjanu primjenu samo na ono, što spada promjenama naše svijesti, te se samo u njoj zbiva; ako su svi pojmovi samo oblici za mišljenje o predodžbama; tada ne može ni jednoj jedinoj pomisli u nama pripadati realna ovisnost o neosjetnim stvarima, te po tom nema nikakovog smisla, ako se ovim stvarima, koje po svojoj neosjetnosti ne mogu sačinjavati predodžbe, pripisuje egzistencija i uzročnost u svezi sa stanovitim pomislina u nama.«<sup>7</sup> Criticismam dakle odmah u prvoj svojoj tvrdnji stavlja realni osnov naše osjetne grade u neosjetni svijet; a upravo po teoriji criticisma (u koliko vrijednost naše spoznaje steže na osjetno predočavanje) oduzeti su nam oni uvjeti, kojima bismo jedino smjeli i mogli neosjetnom biću pridijevati realni upliv na naš duh. Istina doduše, da sâm pojam »pojave« pretpostavlja nešto, što se pojavljuje; ali upravo to je pitanje: je li naša spoznaja doista sadržaje pojavne predmete? Dogod se ne dokaže, da realni (transsubjektivni) bitak naš duh na djelatnost potiče, dotle nijesmo sigurni, nije li sve što god svijesno doživljujemo — tek prividno. Ako mi pomišljajući pojave nužno pomišljamo i na neosjetni supstrat tih pojava, to otuda nipošto ne slijedi realna sveza između nepojavnih predmeta i našeg duha. Paulsen<sup>8</sup> misli ovu poteškoću riješiti na taj način, da neosjetnom biću, koje aficira naša čutila, pripisuje egzistenciju i uzročnost u posve drugom značenju, nego što ga izriče naš razumni pojam egzistencije i uzročnosti. Ali, ako mi o nepoznatom transcendentnom biću (t. j. o onome što je posve neovisno o našem pomišljanju) smijemo tvrditi neku uzročnost nama nepoznatu, kako mi možemo sigurno tvrditi, da se u toj neosjetnoj uzročnosti transcendentnih bića ne nalazi realni osnov i za naše razumne pojmove? Ako naša osjetna grada imade svoj izvor u nepoznatom (transcendentnom) biću, tada mi nemamo nikakovog prava poricati, da povrh

<sup>6</sup> Schulze I, c. 288.

<sup>7</sup> Ib. 289.

<sup>8</sup> Imm. Kant 157.

osjetne građe i svi drugi spoznajni naši oblici stoje u realnoj svezi s tim bićem, koje imade nama nepoznatu uzročnost. Prema tome ne smijemo za nikoga konstitutivni dio naše spoznaje tvrditi, da je isključivo subjektivnog ili apriornog izvora. A da bi takova posljedica bila sudbonosna po čitav kriticismam jasno je otuda, jer se on upravo osniiva na razlikovanju dvostrukog, međusobno neovisnog spoznajnog izvora. Da je Kant svojom naukom o predmetima, koji nam »aficiraju« osjetila, dosljedno morao zapasti u nerješive poteškoće unutar samog svog teoretskog sustava, oštrinomno je zamijetio već Brastberger. Istražujući dvostruki spoznajni izvor pita on<sup>9</sup>: koji su to predmeti, što nas aficiraju? »Sigurno nisu stvari o sebi, koje bivstvuju izvan naše spoznaje, te za sebe postoje i ostaju, i ako prestane naša spoznaja; to ne samo da bi se protivilo sadržaju čitave Kritike, već se ne bi smjelo odmah u Uvodu s tolikom sigurnošću tvrditi kao dokazano«. Prema tome, nastavlja Brastberger, oni predmeti, koji nam sjetila aficiraju, nijesu drugo već same naše pomisli. »Ali kako se mogu ovi predmeti zvati izvor spoznaje, kad su očito oni sami ta spoznaja? kako mogu proizvesti pomisli, koje su oni sami? ... dosljedno ne mogu ovi predmeti biti pravi realni, već samo prividni izvor naše spoznaje, nama se samo pričinja, da su to stvari, koje nas aficiraju i takove pomisli proizvode...« Otuda pako što se nama nešto prividja, nipošto ne slijedi, da tako doista i jest; ne slijedi, da su ove pomišljene stvari doista zbiljski uzročnik našeg pomišljanja, da one to i ne mogu biti, kad zazbilja nijesu drugo već same pomisli. »Ali isto tako ne slijedi, da bi ono, što ove stvari ili predmeti u našoj spoznaji ne moguše proizvesti, svoj razlog moralo imati jedino u spoznajnoj moći; već nasuprot... kaošto predmeti naše spoznaje... nijesu zapravo stvari o sebi, već su (ili bi barem mogli biti) samo njeni rezultati u našoj spoznaji, isto tako je moguće, te i ono, što u našoj spoznaji moramo pomišljati, da je po subjektu, a ne više po objektu proizvedeno, imade svoj uzročni razlog barem djelomice u prabićima (Urdingen), koja leže izvan naše spoznaje, te je prema tome njihov apsolutni bitak nepomišljiv« (p. 6.). Na temelju toga izvodi Brastberger, da je razlika između empiričke i apriorne spoznaje tek prividna: »empiričko je ono, što nam se predočuje kao učinak nekog predmeta, koji nas aficira, premda je ovaj predmet, koji nas aficira, i pomisao o njemu napokon jedno te isto, tako te ovaj predmet zapravo jest ili bi mogao biti učinak, i to učinak nekog prabića, koje se nalazi izvan našeg pomišljanja; čisto ili apriorno jest naprotiv ono, što dotičnom predmetu, koji nas aficira, u našoj spoznaji predhodi, te se pričinja u spoznajnom subjektu osnovano, premda se razlog

<sup>9</sup> Brastberger, Untersuchungen über Kants Kritik d. reinen Ver. Halle 1790) 3, i 4.

da je proizvedeno u spoznajnoj moći, jednako može nalaziti posvema ili djelomice u onom prabiću«. Prva dakle pretpostavka kritičizma, naime Kantovo razlikovanje između empiričke i apriorne spoznaje, odnosno između dvostrukog spoznajnog izvora, jest posve nedokazana i sa Kantovom naukom o fenomenalnoj vrijednosti naše spoznaje — u protuslovlju.<sup>10</sup>

Noetički problem o snošaju između subjekta i objekta, kao što je glavna zadaća Kantovog umovanja, tako je i podloga za kritičko proučavanje u novokantovskoj školi. Prvi protivnici Kantovog shvatanja o transubjektivnom bitku (a to su F. H. Jacobi, G. E. Schulze, Brastberger i drugi) uplivali su pogotovo drugom polovicom 19. vijeka na filozofijski razvitak Kantovog smjera. Prvi začetnici (A. Lange, O. Liebmann i dr.) nove faze kritičizma polažu najveću važnost svojeg zadatka u revidiranje Kantove nauke o dvostrukom spoznajnom izvoru. Odtada se Kantovi sljedbenici razdvojiše u dva pravca: jedni nastoje u okviru teoretske Kantove filozofije istumačiti njegovu nauku o svezi između našeg pomišljanja i predmeta, koji nas aficiraju. A drugi opet posve zabacuju ikoje teoretsko stanovište prema stvari o sebi. Svakako se danas već i u Kantovim krugovima ističe, da Kant ovog pitanja nije riješio.<sup>11</sup>

## § 2. Kriterij apriorne spoznaje.

1. U drugom odsjeku »Uvoda« istražuje Kant one oznake, po kojima ćemo razlikovati »čistu«<sup>12</sup> od »empiričke« spoznaje. Empiričkim putem doznajemo ono, što je tek slučajne, kontingentne vrijednosti, tako te bi moglo drukčije biti, nego što jest. Neslučajnost ili nužnost biti će prema tome oznaka neempiričke ili apriorne spoznaje. Svaki dakle onaj sud, kod kojega ne možemo pomišljati, da bi i drukčije kako moglo biti, nego što taj sud izriče, jest aprioran sud. Da se kuća, ako joj potkapamo temelje, mora zarušiti, to je nužna, pa zato apriorna spoznaja. Ovdje je nužnost doduše samo

<sup>10</sup> Isp. Dr. H. Ulrici, *Das Grundprincip der Philosophie* (Lpz., 1845) I. 300 sq.; Schopenhauer, *Die Welt als Wille u. Vorstellung* (W. W. ed. II.) I. 519. sq.

<sup>11</sup> Kantstudien, VIII. (1903), 1—29, i 193—257. — Oni Kantovci, koji su dosljedni teoretskim principima kritičizma, ne samo da zabacuju razumnu spoznaju o transubjektivnim bićima, već uopće svaku svezu između spoznajnih »predmeta« i »stvari o sebi«, te zovu aficiranje pukim »prividajem« (Schein): isp. Kantstudien V. (1901), 446 sq.

<sup>12</sup> U prvom odsjeku upotrebljuje se izraz »čist« za onu apriornu spoznaju, kojoj nije ništa empiričko »primiješano«; a u drugom odsjeku znači »čista« spoznaja isto što i »neovisna o iskustvu«, dakle isto što i apriorna spoznaja uopće. Oba izraza »aprioran« i »čist« upotrebljuje Kant promiješuc zato, jer u zadnjoj stavci prvog odsjeka izričito kaže, da će izraz apriornosti upotrebljavati za oznaku one spoznaje, koja je posvema (schlechtedings) neovisna o iskustvu, tako te isključuje »primiješanost«.

relativna, jer je pad kuće, ako joj temelj uklonimo, ovisan o prirodnom zakonu teže, kojeg ne moramo pomišljati da je nuždan. Ako je pako neki sud izveden iz kojeg drugog nužnog rijeka ili uopće nije izveden, već sam u sebi nuždan, tad je takav sud naprosto ili apsolutno (»schlechterdings«<sup>13</sup>) aprioran t. j. sasvim neovisan o iskustvenom izvoru. Prema slučajnom ili nenužnom karakteru empiričkog spoznanja uzeo je Kant nužnost kao oznaku apriorne spoznaje. Promatranje iskustva dovodi ga i do druge oznake. Iskustvo je naime ograničene, uvjetovane općenitosti. Ako dakle opazimo, da nekoj spoznaji pripada u strogom smislu (bezučjetna) općenitost, tada nas općenitost ove spoznaje opet upućuje na njezin »osobiti spoznajni izvor, naime na moć spoznanja a priori«. I empiričke spoznaje imaju doduše neku općenitost, ali ta je tek komparativna (po indukciji n. pr. »sva tjelesa su teška«<sup>14</sup>), tako te možemo reći: ovo ili ono pravilo ne trpi iznimke (hipotetski) »u koliko smo doslije zamijetili«. Mi ovdje hotimično pretvaramo vrijednost većine slučajeva u vrijednost za sve slučajeve. Ako mi i kažemo: sva tjelesa su teška, tada ovaj sud nije aprioran ne samo zato, jer mi možemo kod tjelesa pomišljati i neopstojnost prirodnog zakona teže, već i zato nije aprioran, jer nije bezuvjetno općenit, t. j. mi ne moramo pomišljati, da je beziznimno svako tijelo teško. Gd'egod se dakle u spoznaji nalazi jedna ili druga oznaka: apsolutna općenitost ili nužnost (jer jedan i drugi kriterij jest »za sebe nepogrešiv«), tad nam ta oznaka jamči, da spoznaja potiče iz apriornog vrela.

Pita se: imade li takovih »čistih sudova a priori«, kojima pripada nužnost i »u najstrožem smislu« općenitost? Kant odgovara jesno, i upozoruje na »svu matematičke stavke«. Za tim imademo primjera i u najobičnijem mišljenju n. pr. rijek, da svaka promjena mora imati svoj uzrok. Sam pojam »uzroka«, veli Kant, očito sadržaje nužni spoj s »učinkom«, tako te bi tog pojma uopće nestalo, ako bismo ga htjeli (kao Hume) osnivati jedino na »subjektivnoj nužnosti«, kojom spajamo pomisli prema opetovanom slijedu događaja. Osim toga možemo, veli Kant (povodeći se za Leibnizovom metodom), i »apriornim« putem (t. j. iz samoga pojma o mogućnosti sigurnog iskustva) dokazati »zbilnost apriornih načela u našem spoznanju« (649—650). Kako bi inače, pita Kant, moglo naše iskustvo<sup>15</sup> imati sigurnu vrijednost, kad bi se ravnalo tek po slučajnim pravilima?! Empirizam doveo bi znanost do potpunog skepticizma, jer nam puko osjetno predočavanje prirodnih pojava ne bi nikada dalo

<sup>13</sup> K. č. II. 648.

<sup>14</sup> Ib. 649.

<sup>15</sup> Ovaj izraz ne rabi ovdje Kant za »sirovu osjetnu gradu«, već hoće da oznaci cjelinu naših predodžbi, u koliko su nužno i općenito (po nužnim i općenitim spoznajnim oblicima apriornog izvora) spojene. Isp. Vaihinger, Commentar I. 219.

pravo zaključivati na nužne prirodne snošaje ili zakone, kad ne bismo pretpostavili mogućnost nužne i općenite (u strogom smislu) spoznaje, koja se ne osniva na osjetnom opažanju, kao što empirizam uči, već koja ima svoj izvor neovisno o ćutilnosti t. j. a priori.

2. Ako usvojimo Kantovu pretpostavku, da naša spoznaja imade realni izvor, tada tek nastaje glavno pitanje: kako je Kant proti Lockeovom empirizmu (odnosno Humeovom skepticizmu) dokazao, da jedan dio naše spoznaje nužno pripada subjektivnom izvoru našeg duha? Kant se poziva na nužnot i općenitost kao oznake nekih sintetičkih sudova, te veli, da usljed tih oznaka ne možemo pomišljati pripadnost dotičnih sintetičkih spoznaja onome izvoru, kojim dobivamo osjetnu gradu. Ali pitamo: je li Kant ovakovim umovanjem išta dokazao proti Lockeu i Humeu? Je li se Kant i za korak udaljio od racionalističko-dogmatske metode? Nije. Jer evo kako on zaključuje (proti empirizmu): ono što nam je moguće samo na jedan jedini način pomišljati, to mora na taj način tako i biti. Minor: nužne i općenite sintetičke sudove možemo samo na taj način kao moguće pomišljati, da im postanak svedemo na subjektivni izvor i a priori određenu djelatnost. Dakle imade sintetičkih sudova, kojima je realni izvor u našem duhu i a priori određenoj mu djelatnosti. Da je u tom zaključivanju zaglavak neispravan, posve je očito, jer se hoće iz nemogućnosti da nešto na drugi način pomišljamo — izvesti, da našem načinu pomišljanja odgovara realna mogućnost. Zar je ispravno ako mi otuda, što ne možemo pomišljati, da osjetna grada imade karakter općenitosti i nužnosti, zaključujemo, te onaj dio spoznaje, koji imade karakter općenitosti i nužnosti, ne pripada realiter istom izvoru kao i osjetna grada? »Dade se naimo zamisliti, opaža izvrsno Schulze<sup>16</sup>, da svakolika naša spoznaja nastaje usljed djelatnosti realnih predmeta na naš duh, pak da i onu nužnost, koju u nekim dijelovima spoznaje nalazimo, proizvodi dotični osobiti način, kojim izvanjske stvari naš duh aficiraju, te ga na spoznaje pobuduju; i prema tome, da nužni sintetički sudovi zajedno sa svojim pomišljima ne potiču od našeg duha, već od onih istih predmeta, za koje kritička filozofija kaže, da u nama proizvode slučajne i promjenljive sudove«. Činjenica sintetičkih sudova a priori imala bi biti glavni i temeljni argument kritičizma proti empirizmu, jer na temelju te činjenice ispituje »Kritika čistog uma« sve one spoznajne oblike, kod kojih se nalazi kriterij za apriornost sintetičkih sudova. Taj kriterij opaža Kant u nužnosti i općenitosti našeg pomišljanja: ali po ovom kriteriju nikako se ne daje s pravom zaključiti, da i onaj dio spoznaje, kojemu taj kriterij pripada, ne bi mogao izvirati u realnim (transsubjektivnim) predmetima. Kant će, kao što ćemo dalje (u »Estetici« i »Analitici«) pokazati, upravo na temelju postavljenog kriterija o pomišljanju,

<sup>16</sup> I. c. 108.

nužnosti i općenitosti neke predodžbene i razumne oblike stavljati u subjektivni izvor i njegovu o iskustvu neovisnu (apriornu) djelatnost. Ali navedena neispravnost dogmatskog zaključivanja utvrđuje, da »Kritika čistog uma« doista nije dokazala nemogućnost nužne i općenite naše spoznaje iz transsubjektivnog (aposteriornog) izvora, a to bi joj upravo bila zadaća dokazati. Kao što Kant u prvom odsjeku »Uvoda« nije mogao definirati razliku između empiričkog i apriornog spoznanja, a da se ne zaplete u nejasnost i neodređenost pojma o »aficiranju predmeta«, tako i ovdje u drugom odsjeku nije dokazao, da je općenitost i nužnost oznaka spoznajne apriornosti.<sup>17</sup> Kant bi to bio dokazao tek onda, da je dokazao protuslovnost ili apsurdnost treće mogućnosti, naime da općenitu i nužnu spoznaju konstituiraju iskustveni i razumni faktor zajedno, kao što učipatetično-skolastička filozofija.<sup>18</sup> Skolastička filozofija nalazi u različnosti spoznajnog karaktera (pojedinačno-kontingentna i općeno-nužna spoznaja) kriterij za psihološku razliku između naših spoznajnih moći. Svoju pako teoriju o spoznajnom izvoru osniva skolastika (kako ćemo pokazati) na tvrdnji, da se i onaj spoznajni sadržaj, kojemu pripada karakter općenitosti i nužnosti, nalazi u pojedinačnim realnim predmetima uzbiljen. Dosljedno toj tvrdnji učipatetično-skolastička metafizika, da osjetnom moći predočujemo pojedinačne predmete, a iz ovog predočavanja, apstrahirajući pojedinačna obilježja, urazumljuju se općenite biljege, koje izriču (nužnu i općenitu) bitnost stvari. Iz snošaja općenitih biljege stvara razum općenite i nužne sudove. Općeniti pojmovi jesu dakle apstrakcijom (iz transsubjektivne zbilje) stečeni izvor znanstvene (nužne i općenite) spoznaje. Budući da Kant nije ni pokušao pobijati ovo skolastičko stanovište (o osjetno-razumnom izvoru općenite i nužne spoznaje), zato se ne možemo bez ikakvog dokaza s njim poistovjetovati u shvatanju apriornog spoznajnog izvora — ali će još biti red, da napose ogledamo ovaj *πρωτων φεδδος* Kantovog umovanja.

### § 3. Razlika između analitičkih i sintetičkih sudova.

1. Prije Kanta običavalo se sudove dijeliti obzirom na motiv, koji nas nuka na spajanje subjekta s predikatom. Pitalo se naime: je li nas razumna očevidnost ili iskustvo sili, da u pojedinom sudu spojimo subjekat s predikatom? Kant je pošao novim putem. On promatra sudove s gledišta sadržajne sveze između subjekta i predikata, te prema tome dijeli sudove u analitične i sintetičke<sup>19</sup>. —

<sup>17</sup> Isp Österreich, Kant und die Metaphysik (Brf 1906) 65—69.

<sup>18</sup> Mercier, Criteriologie générale, 6. izd. n. 116.; Metaph. gen. n. 98.; Psych. n. 169.

<sup>19</sup> K. č. u. 39.



Čini se, da je Kanta na ovo stanovište naveo opet Leibniz. Kao što se naime u Leibniza pod analizom (raščlanbom) pojma imade razumijevati izričito pomišljanje pojedinih sastavnih dijelova, što su u pojmu sadržani, tako i Kant zove one sudove analitičkima, kod kojih izvadimo sadržane u subjektu pojedine sastavne dijelove, te ih napose (izrično) pomišljamo kao predikat. U analitičkim je dakle sudovima spojen »predikat sa subjektom po istovjetnosti«. Analitičke sudove možemo nazvati i »razjašnjujući sudovi« (Erläuterungsurteile), jer oni ne izriču u i š t a n o v o, već samo raščlanjuju subjekat u djelomične pojmove, koji se u subjektu prikrivo nalaze. Tako na pr. veli Kant, izričemo analitički sud, kad kažemo: sva tjelesa su protežna, jer predikat »protežnost« ne trebamo tražiti izvan subjekta tijelo.

Ako se predikat nalazi s a s v i m i z v a n s u b j e k t a, tako da nije u njemu sadržan, tada se takav sud zove sintetički. Sintetički sud dakle nije spoj po istovjetnosti, jer predikata ne mogu dobiti raščlanbom subjekta. Ako kažemo: sva tjelesa u teška, tada ovaj predikat nije sadržan u subjektu. Taj sud zovemo sintetički ili »proširujući sud« (Erweiterungsurteil), jer spaja subjekat s novim jednim pojmom.

Svi su analitički sudovi apriorni, »jer bi nesklapno (ungereimt) bilo osnivati analitički sud na iskustvu, budući da u izricanju suda ne smijem segnuti izvan svog pojma, pa stoga ne trebam potvrde u iskustvu« (40—41). Oni su nužni zato, jer ako o subjektu izričem nešto, što je u njem sadržano, tada mu to nužno pripada kao predikat. Jednako pripada analitičkim sudovima i općenitost, jer svi predmeti, koji pripadaju pod subjekat, moraju imati ona obilježja, koja je predikat iz subjekta raščlanbom dobio. Ako je subjekat analitičkog suda i empirički, ipak je sud aprioran, jer se predikat ne osniva na iskustvu, već samo na sadržaju subjekta, iz kojega mogu predikat po rijeku protuslovlja samo izvaditi, te si time umah biti svijestau nužnostj suda, o kojoj me iskustvo i ne bi poučilo« (41).

Empirički (iskustveni) sudovi jesu svi sintetički jer oba pojma (sc. subjekat i predikat), i ako nije jedan u drugome sadržan, ipak kao dijelovi jedne cjeline, naime iskustva... jedan drugome pripadaju« (41.). Ali jesu li svi sintetički sudovi ujedno empirički ili aposteriorni?

Kad bi tako bilo, tad ne bi naše sintetičko znanje bilo od opće i nužne vrijednosti. A kad bi svi sudovi bili analitički, tada naše znanje ne bi dobivalo nikakovog novog sadržaja, jer bi se svekoliko znanje osnivalo samo na istovjetnosti pojmovnih sadržaja. Pita se dakle: ima li sintetičkih sudova a priori t. j. mogu li ja predikat spojiti sa subjektom tako, da bude spoj nuždan i općenit, a ipak da se pojam predikata ne izvodi raščlanbom iz subjekta? Matematičke znanosti, pa osobito načelo uzročnosti ponukaše Kanta, da pretpo-

stavi činjenicu sintetičkih sudova a priori. Jer ako uzmemo riječ: sve što se zbiva, imade svoj uzrok, tada se, veli Kant, pojam uzroka nalazi posvema izvan pojma zbijanja, a ipak su oba pojma općenito i nužno spojena i to neovisno o iskustvu (41.—42). Mi moramo dakle osim iskustva (na kojem se osnivaju sintetički sudovi a posteriori) i osim načela protivrječnosti (na kome se osnivaju analitički sudovi) potražiti novi jedan princip (»nepoznanicu x«), ko kojemu nastaju sintetički sudovi a priori.

Princip, po kojemu Kant razdjeljuje sudove, jest dvostruki snošaj između subjekta i predikata t. j. prema tome, da li je predikat sadržan u subjektu kao spoznana biljega ili nije sadržan. One sudove, koji se osnivaju na iskustvenom opažanju, zove Kant aposteriorima. Apriorni su oni sudovi, koji su neovisni o iskustvu. U smislu Kantove terminologije jesu dakle svi analitički sudovi, kod kojih je naime predikat formalno (kao pojam) sadržan u subjektu zajedno apriorni, te imaju svoj kriterij: nužnost i općenitost. Sintetički pako sudovi mogu biti apriorni i aposteriorni. U koliko su nužne i općenite vrijednosti, zovu se apriorni (neovisni o iskustvu), a u koliko nije predikat formalno sadržan u subjektu, jesu sintetički. Sintetički a posteriori jesu sudovi crpeni iz iskustva, kojima je vrijednost pojedinačna i nenužna.

Po skolastičkoj nauci imaju se oni sudovi zvati analitički, kod kojih se snošaj između subjekta i predikata osniva na njihovim sadržaju tako, da analitičko ispređivanje subjekta i predikata zajamčuje njihovu nužnu pripadnost. Ako poredbenom raščlanbom (analizom) subjekta i predikata uočimo njihov nužni ili apodiktički snošaj, (bilo tako, da je predikat sadržan u subjektu »formaliter«, kaošto rodovni pojam i vrsna razlika u definiciji nekog pojma; ili »virtute« n. pr. vlastitosti u naravi; ili »exigitive« n. pr. ono što nastaje, iziskuje sebi nekog uzročnika), tada je ova objektivna nužnost motiv za našu subjektivnu sigurnost. Ne pita se dakle u definiciji analitičkih sudova za postanak predikata, već se hoće samo ustanoviti, da smo kadri iz (posredno ili neposredno) raščlanjenog snošaja između subjekta i predikata imati spoznajnu sigurnost o nužnoj njihovoj spojivosti ili nespojivosti. Sintetički sudovi jesu (po skolastičkoj filozofiji) oni, kod kojih predikat ne pripada nužno subjektu, pa zato i ne može puko ispređivanje ovih dvaju pojmova dostajati, da razum uvidi istinitost njihova spoja. Ovaj nenužni (asertorni) snošaj osniva se dakle na iskustvu, a ne na razumno ispređivanju (= »a priori« u skolastičkom smislu) subjekata i predikata.<sup>20</sup>

2. Rezultat Kantove »Kritike čistog uma«, kako ćemo vidjeti, jest negacija realne metafizike. Pozitivističko stanovište, koje odbija

<sup>20</sup> P e s e l u, Instit. logicales I. n. 269.; M e r c i e r, Crit. gén. 257 sq.

metafizičku vrijednost naše spoznaje, sastoji u tom, da se sva razumska naša spoznaja ograničuje na predodžbeno-iskustveni svijet. U granicama osjećajnog iskustva dopušta i Kant metafiziku, koliko metafizičkoj spoznaji pripada karakter općenitosti i nužnosti. Kant je dakle svakako proti skepticizmu, jer priznaje znanstvenu vrijednost spoznaje, te mu je zadaća, da potraži apriorne uvjete za takovu spoznaju. Ali kad se pita: koji su predmeti znanstvene naše spoznaje, ili dokuda seže znanstvena vrijednost razumskog spoznanja? — zaustavlja se Kant u iskustvenim granicama i uči, da su nam spoznatljivi samo predodžbeni ili pojavni predmeti (fenomenalizam). Upravo na ovoj se točki odrazuje Kantova orijentacija prema Leibniz-Wolffovom racionalizmu i engleskom empirizmu. Dok se u racionalističkoj školi priznavala apsolutna vrijednost naše spoznaje za iskustvo-transcendentni (metafizički) svijet, engleski su empiristi prekinuli s metafizikom. S gledišta spoznajno-teoretskog imali su racionalisti svoje uporište u analitičkim sudovima, koji su općenite i nužne vrijednosti. Engleski su empirici kritičkim okom zapazili, da nam takovi sudovi (prema racionalističkom shvatanju) ne proširuju spoznaje, pak su — zabacivši analitičke sudove — ujedno doveli u pogibelj samu općenitost i nužnost (= znanstveni karakter) spoznaje. Kant je usvojio nazor, da analitičkim sudovima ne proširujemo našeg znanja, da ne stičemo nove spoznaje, pa zato je s njima zabacio racionalističku metafiziku, ali ne i znanstvenu vrijednost spoznaje, već je u ovakovu vrijednost nastojao bazirati na apriornim spoznajnim uvjetima. Tako je i došlo do formulacije problema: imade li sintetičkih sudova a priori? Opravdanost Kantove opozicije proti metafizici ovisna je dakle o pitanju analitičkih sudova: je li se u analitičkim sudovima nalazi kakovo proširenje spoznaje? Ako bi na ovo pitanje ispao afirmativan odgovor, onda je neispravno Kantovo mišljenje, da se u analitičkim sudovima samo objašnjuju sadržajne oznake u pojmu subjekta. Trebati će dakle u tom slučaju potražiti novu definiciju analitičkih sudova, koja će dopuštati proširivanje znanja i eo ipso omogućiti znanstvenu vrijednost metafizičke spoznaje.

Činjenica je, da je Kant preusko shvatio analitičku djelatnost razuma. Nipošto naimo ne stoji, da sva analitička spoznaja sastoji samo u objašnjavanju onih oznaka, koje se formalno u pojmu nalaze. Prava analiza nastoji, da u onim spoznajnim objektima, kod kojih smo proveli spojitbu sintetičkim putem, otkrije stanovite relacije. Analiza ide za tim, da otkrije: da li je relacija izrečena u sudu (odnosno da li je predikacija) osnovana u samim relacijama ili ne? Ako se nužnost relacije nalazi osnovana u terminima suda, onda je to očito analitički sud. Sintetičan pako sud imamo onda, ako se razlog

predikacije imade tražiti u iskustvenom opažanju.<sup>21</sup> — Pitanje je sada: je li ovi analitički sudovi doista proširuju našu spoznaju? Da o tom ne može biti nikoje sumnje, dokazuje u prvom redu matematička znanost. Što o relacijama matematičkih predmeta upoznajemo, nijesu nego analitičke spoznaje: relacije su doduše i prije bile osnovane u samim predmetima, ali analizom ih tek postepeno otkrivamo. A tko će poreći, da se ovim putem stiče novo znanje? Jednako i u prirodnim naukama dobivamo mnoge nove spoznaje analizom iskustva. Dakako da analitička djelatnost razuma može pretpostavljati, a tako i biva, sintetičku obradbu spoznajnih predmeta. U svezi sa sintezom postaje onda analiza pravo logičko sredstvo za znanstvenu spoznaju. Općenito se ova činjenica utvrđuje kod svakog onog suda, gdje iz neposredne raščlanbe subjekta nijesmo sigurni, da li mu pripada neki P ili ne. Tu treba istraživati u svezi sa subjektom neki posredni pojam, da uzmogretno pomoću njega spoznati spojivost predikata sa subjektom. Tko će poreći, da smo tim raščlanbenim istraživanjem subjekta i posrednog pojma stekli novo, prošireno znanje, a ipak se radi o spoju P sa S po načelu protuslovlja. Ovo biva i kod kauzalnog principa, pa zato se ovaj princip imade smatrati legitimnim logičkim sredstvom za proširenje i za znanstvenu vrijednost metafizičke spoznaje.

#### § 4. Opstojnost sintetičkih sudova a priori.

1. Da dokaže, kako de facto u znanostima postoje sintetički sudovi a priori, poziva se Kant u prvom redu na matematiku. Doslilje se držalo, veli Kant, da su matematički sudovi analitički, te se osnivaju na načelu protivurječja; ali tome nije tako. Matematički su sudovi sintetički a priori — i onda ako ih svodimo na načelo protuslovlja, jer i u tom slučaju treba pretpostavljati kojigod drugi sintetički sud a priori.

Čini se, da je rijek  $7+5=12$  analitičan sud, koji nastaje po načelu protuslovlja iz raščlanbe pojma o svoti  $7+5$ . »Ali, ako izbliže

<sup>21</sup> Sintetički sudovi zovu se aposteriorni ili empirički, ako suošaj P sa S nalazimo kao zbiljsku činjenicu u iskustvenom nekom predmetu. Ovakova spojība nije apodiktička, već samo asertorna. Dakako da imade i takovih sintetičkih sudova, kojima pripada karakter općenitosti i nužnosti, a da logička nužnost ovih sudova ipak ne izvire u samom spoznajnom sadržaju. Ovamo spadaju razni geometrički postulati, koji zapravo i nijesu sudovi. Ali imade opet i sintetičkih sudova, koji su nužni i općeniti, a odnose se na iskustvene predmete (npr. prirodni zakoni). Kod ovih sudova ovisi logička njihova nužnost o problemu indukcije. Svakako se sintetički sudovi (koji znače suošaj S i P prema iskustvu) ne mogu nazvati apriornima, ako se pojam apriornosti uzima u smislu neovisnosti o iskustvu. U ovom bi slučaju »sintetički sudovi a priori« značilo contradictio in adjecto. Isp. B u s s e, Philosophie und Erkenntnisstheorie I, 149 sq.; G e y s e r, Grundlagen der Logik u. Erkenntnislehre, 203 sq.

motrimo vidjeti je, da pojam svote 7 i 5 ništa više ne zadržaje, već samo spoj ovih brojeva u jedan jedini, tako te nije time nipošto rečeno, koji je taj jedini broj, što obuhvata oba ona broja<sup>22</sup>. Pojam 12 nipošto nije uključen u samom pojimanju spoja 7+5. Ovaj mi spoj naime samo toliko kaže, da broj 5 moram pridodati broju 7, ali da je ovo pridodavanje = broju 12, to nije sadržano u samom spoju obih brojeva. Ako ja hoću doznati, koji je to broj, što kao predikat odgovara spoju brojeva, tada se moram poslužiti osjetnim predočavanjem t. j. ja moram pojam 7 i pojam 5 svesti na predodžbene pomisli. Iz samog subjekta nijesam ovdje kadar stvoriti sud, jer subjekat izriče zadatak, a predikat rješenje; pojmovna pako rješidba nije već u zadatku samom sadržana t. j. predikat nije identičan sa subjektom — i ako su objektivno (kao oline) obe svote istovetne. Hoćemo li iz zadanog spoja 7+5 doći do pojma 12, moramo dodavati jednu predodžbenu pomisao do druge n. pr. jednu tačku do druge («kaošto Segner u svojoj aritmetici»).

Jednako su i načela čiste geometrije, po Kantu, također sintetički sudovi a priori, a ne analitični. Ako velimo, da je ravna crta najkraća između dvije tačke, tada je to sintetički sud, jer crta, u koliko je ravna, izriče samo kvalitativnu oznaku, a ne uključuje ništa o veličini. Udaljenost između dvije tačke jest takova oznaka, koju može samo naše predočavanje spojiti s pojmom ravne crte.

I prirodne znanosti sadržaju sintetičke sudove a priori. Uzmimo n. pr. rijek, da uza sve promjene u tjelesnom svijetu kolikoća stvari ostaje nepromijenjena. U samom pojmu stvari ne pomišljam trajnost, već samo prostornu protežnost. »Dakle doista prelazim izvan pojma o stvari, da mu nešto a priori primišljam, česa u njemu samome nijesam pomišljao« (ib.).

Napokon se i (transcendentna) metafizika u istraživanju umskih predmeta, koji nadilaze iskustvo, služi sintetičkim sudovima a priori, jer nam inače metafizika ne bi proširivala naše znanje.

2. Navedeni Kantovi primjeri ne dokazuju što bi trebali dokazati, naime da znanstveni sudovi nijesu analitički, već sintetički a priori. U pojmu 7+5 izražena je spojitba brojeva, veli Kant. Ali pitamo: zar kojagod spojitba? Ne može biti kojagod, kad ju određuju stalni brojevi 7 i 5. Ako su sastavni dijelovi subjekta (7 i 5) identični sa čitavom svotom, što ju ovi dijelovi sastavljaju (12), tada je dostatno aplicirati načelo protuslovlja, da uzmognemo nužnom spojitbom izreći cijelu svotu (12) kao predikat o sastavnim dijelovima (7 i 5) te cijele svote. Pojam subjekta kazuje nam dakle, da istu jedinicu moramo uzeti sedam, a onda pet puta, a tko to učin, taj je tu jedinicu uzeo dvanaest puta ili drugim rječima: snošaj jedinica sadržanih u predikatu istovetan je sa snošajem jedinica

<sup>22</sup> K. č. u. 651.

sadržanih u pojmu subjekta. Ako se pri tom služimo zornim prikazivanjem, tada to biva zato, da dobijemo najjednostavnije sastavne oblike, ali samo osjetno predočavanje ne može biti dostatan razlog za općenitu i nužnu vrijednost rečenog suda.

Drugi Kantov primjer također nije ispravan. Nipošto naimeno stoji, da pojam pravca (ravne crte) označuje kakvoću. Ako se kaže, da je ravna crta između dvije tačke najkraća, tada u tom sudu i subjekat i predikat izriču kolikoću, a ne kakvoću. Crta među krajnjim točkama znači neku stalnu omedenu ili ograničenu veličinu, kojoj pripada kao specifični razlićak: veća ili manja, duža ili kraća veličina. Ali, pita se: je li pojam »ravna crta« (u koliko je ravna) izriče kvantitativnu oznaku? U ravnoj crti stoje sve one tačke, koje se nalaze između određenih dviju krajnjih toćaka, međusobno i prema krajnjim svojim točkama samo u jednom kvantitativnom snošaju. Kriva se pako crta razlikuje od ravne u toliko, što su sve u njoj sadržane tačke međusobno u drugom kvantitativnom snošaju, nego što se nalaze u snošaju s krajnjim svojim točkama. Razlika između ravne i krive crte osniva se dakle na kvantitativnim snošajima njihovih toćaka. Prema tome i pojam »ravna crta«, u koliko je ravna, ne izriče nikoje druge već samo kvantitativnu oznaku, i to u poredbi s drugom kvantitativnom veličinom (krive crte). U samom subjektu (»ravna crta«) sadržan je dakle poredbeni snošaj kvantitativne veličine, što ju izriče predikat (»najkraća«): i prema tome je navedeni sud analitićan, a ne sintetićan.<sup>54</sup>

Što se tiče načela u prirodnim znanostima, to i ova načela ne mogu imati svoju vrijednost a priori t. j. neovisno o iskustvu, već se osnivaju na činjenicama, kako ih iskustveno opažamo. Metafizika pako, u koliko se osniva na principu uzročnosti, sadržaje analitićke sudove, t. j. takove sudove, kod kojih je analiza snošaja između subjekta i predikata objektivni motiv za logićku sigurnost. Princip uzročnosti naimeno glasi ovako: ono biće, koje po svojoj bitnosti ne bivstvuje (opstoji), iziskuje uzrok svojeg bivstvovanja — ako zbiljski bivstvuje. Kako ćemo dokazati, da u tom sudu izrićemo spoj između subjekta i predikata analitićki? Evo kako: pomislimo biće kontingentno, u koliko mu po bitnosti ne pripada zbiljsko bivstvovanje, i to isto biće u koliko zbiljski bivstvuje — bilo bi protuslovno tvrditi, da su oba slućaja obzirom na bivstvovanje istovetna. Ako dakle hoćemo izbjeći tome protuslovlju, valja reći, da zbiljsko bivstvovanje kontingentnoga bića iziskuje nešto izvan

<sup>54</sup> Tie demann, Theatet (1794) p. 242, sq.; Baumann, Anti-Kant, 51 sq.; Willmann, Gesch. d. Idealismus (1897) III, p. 411.; Lotze, Logik (System der Philosophie, 2.A.) p. 80, sq.; Mercier, Crit. gen. n. 118; Ulrichi, Das Grundprincip d. Phil. I. (1845) p. 305, 306.; Geysler, Das phil. Gottesproblem, 140.; Sigwart, l. c. 111.; Bergmann, Vorl. über Met. 481 sq.; ib. Gesch. d. Phil. II, I. 32—35.

same bitnosti toga bića t. j. kontingentno biće, u koliko bivstvuje, stoji u nužnoj svezi s drugim bićem — a to je tvorni uzrok. Pojam nužne ovisnosti o tvornom uzroku jest predikat, kojeg smo spojili s pojmom subjekta (= ono biće, koje po svojoj bitnosti zbiljski ne bivstvuje) na temelju uporedbe obih pojmova. Načelo uzročnosti jest dakle analitični sud (po skolastičnoj terminologiji), pa stoga može metafizika proširivati naše znanje — i bez sintetičkih sudova a priori (Mercier, l. č. 265.).<sup>24</sup>

### § 5. Opća zadaća čistog uma.

Istumačivši razliku između analitičkih i sintetičkih sudova izriče Kant općeniti problem kritičizma klasičnom formulom: »Kako su mogući sintetički sudovi a priori.«<sup>25</sup> O tom pitanju ovisi sudbina metafizike; jer upravo nepoznavanje analitičkih i sintetičkih sudova ima se smatrati jedinim razlogom »da je metafizika doslije ostala u tako labavom stanju neizvjesnosti i protuslovlja« (ib.). S druge opet strane ovisi o rješenju ovog općenitog pitanja mogućnost onih teoretskih znanosti, koje sadržavaju apriornu spoznaju o svojim predmetima, a te su znanosti matematika i fizika. Navedena dakle formula glasi u specijalnom obliku: »Kako je moguća čista matematika? Kako je moguće čisto naravoslovlje?« Kant ne pita: da li su ove znanosti moguće; on pretstavlja njihov opstanak kao nedvojbenu činjenicu, pak zato samo pita: na kojim se uvjetima a priori osniva mogućnost ovih znanosti? Što se (transcendentne) metafizike tiče, Kant ju ne smatra kao znanost, ali priznaje, da je našem duhu prirodeno baviti se metafizičkim pitanjima. Zato je zadaća Kritike, da ispita: kako nastaju u nama ona pitanja, do kojih naš um ne dolazi iskustvenim putem niti uporabom iskustvenih načela; drugim riječima: »Kako je moguća metafizika kao prirodeno nam svojstvo?« Ali obzirom na to, da je svaki odgovor na metafizička pitanja zapleten u protuslovlja, stoga nije dosta ako samo ispitujeemo metafizički izvor čistog uma, već treba da budemo sigurni, je li naš um uopće sposoban suditi o metafizičkim pitanjima ili nije. Zadaća je dakle Kritike i to, da odluči hoćemo li »naš čisti um s pouzdanjem proširiti, ili mu postaviti stalne i sigurne granice« (656). Ovo zadnje pitanje (koje je podređeno općenitoj formuli) glasi: »kako je moguća metafizika kao znanost?«

Na prvi se pogled čini ova Kantova ekspozicija jasna i jedinstvena, ali ponornom analizom vidjet ćemo, da je zadaća Kritike veoma komplicirana, a ogromna i kontroverzna literatura o samom problemu kritičizma još više otežava ispravno razumijevanje. Zadaća

<sup>24</sup> Isp. Geysler, *Naturerkenntnis und Kausalgesetz* (Münst. 1906) p. 94.

<sup>25</sup> K č. II. 654.

je Kritike, kako rekosmo, ispitati sintetičku spoznaju a priori t. j. one sudove, kod kojih neovisno o iskustvu spajamo sa subjektom takav predikat, koji nije u subjektu sadržan. Ako se ovi sudovi odnose na stvari (mi možemo naime suditi i o samim pojmovima), treba opet razlikovati između iskustvenog svijeta i neempiričkih predmeta. Na iskustveno područje spadaju matematički sudovi (u koliko su primijenjeni stvarima) i sudovi čistog naravoslovlja (ili imanentne metafizike). Transcendentna metafizika drži, da može i o neempiričkim predmetima neovisno o iskustvu izricati nove spoznaje. Sad se pita: koji su uvjeti, koje valja pretpostaviti, ako hoćemo protumačiti mogućnost takove spoznaje, koja neovisno o iskustvu proširuje sadržaj subjekta? Ovo je pitanje opet sastavljeno, jer: »mogućnost« znači 1. onu psihološku moć, iz koje navedena spoznaja izvire, a 2. znači također one objektivne pretpostavke, koje uvjetuju vrijednost dotičnih sudova. Upravo ovo potonje pitanje jest najodlučnije: kako je to moguće, da sudovi, koje izričemo neovisno o iskustvu, ipak imaju vrijednost za iskustvo? Pod kojim uvjetima mogu apriorni sudovi imati vrijednost za empiričke predmete? Drugim riječima: treba znati ne samo to, na koji je način iskustvena spoznaja subjektivno ili psihološki uvjetovana, već je u prvom redu važno istraživati, kako se apriorna spoznaja daje primijeniti zbiljskim predmetima t. j. pod kojim uvjetima i u kojem opsegu. Ovu spoznajno-teoretsku stranu kritičkog problema, t. j. pitanje: kako se ono, što a priori (u samom duhu) postoji, može primijeniti stvarima te i za njih imade vrijednost? — smatrao je Kant glavnim zadatkom »transcendentalnog problema«<sup>26</sup> U »Predgovoru« (k drugom izdanju)<sup>27</sup> izlaže Kant općenitu zamisao Kritike ovako: »Doslje se pretpostavljalo, da se sva naša spoznaja mora ravnati po predmetima; ali ovom se pretpostavkom izjalovio svaki pokušaj, da o predmetima što god a priori pomoću pojmova doznamo, tako te bi time naša spoznaja bila proširena. Zato treba pokušati, ne bismo li u zadaćama metafizike bolje uspjeli, ako pretpostavimo, da se predmeti moraju ravnati prema našem spoznanju, a to će tada omogućiti apriornu spoznaju, koja imade izricati vrijednost za predmete i prije nego im se primijeni. Ovo je upravo kao i kod prvog zamišljaja Kopernikovog, koji je pokušao — kad nije mogao istumačiti svemirskog gibanja pretpostavivši, da se zvijezde kreće oko gledaoca — ne bi li se dalo bolje uspieti, ako uzmemo, da se gledalac kreće, a zvijezde miruju. U metafizici gledom na predočavanje predmeta možemo slično pokušati. Ako se predočavanje mora ravnati prema svojstvu predmeta, tada ne vidim kako bi se o

<sup>26</sup> Riehl, Der phil. Kriticismus, I. 286. O razlici gnoseološkog (Riehl I. c. 310) i psihološkog (Franchi, Su la teorica del giudizio. Milano 1870. I p. 159.) tumačenja Kantove metode isp. C. C a n t o n i, Emanuele Kant. I 149 sq.

<sup>27</sup> K. č. u. 17.



njem dalo što god a priori doznati; a sasina lako mogu to razumjeti. ako se predmet (kao osjetni objekat) ravna prema udešaju naše zorne moći. Budući pako da se ja kod ovih predodžbi, ako hoću da one postanu spoznaja, ne mogu zaustaviti, već ih moram kao pomisli stavljati u snošaj s nečim kao predmetom, kojeg one određuju — stoga mogu ili pretpostaviti, da se pojmovi, pomoću kojih određujem predmete, ravnaju također prema predmetu, a onda smo opet u neprilici, kako ćemo što god a priori o njima doznati: ili ako uzmem, da se predmeti, odnosno što je isto, da se iskustvo, u kojem predmete spoznajem, ravna prema ovim pojmovima, to mi se odmah čini lakši izgled, jer je iskustvo takav način spoznanja, koji iziskuje razum, tako te moram u sebi, još prije nego li predmete spoznajem, dakle a priori pretpostaviti pravilo, koje je izraženo u pojmovima a priori, po kojima se dakle svi iskustveni predmeti moraju ravnati s njima biti uskladeni«.

Filozofijsku metodu, kojoj je zadaća istražiti apriorne elemente i uvjete za njihovu vrijednost u iskustvenom opsegu, zove Kant *transcendentalna* (prediskustvenjačka) metoda. »Za onu spoznaju velim da je transcendentalna, koja se ne bavi s predmetima, već s načinom spoznanja o predmetima, u koliko je ono a priori moguće (tekst je po drugom izdanju o. p.). Sustav takovih pojmova zvaó bi se transcendentalna filozofija. To bi bilo za početak previše. Budući da bi ovakova znanost morala potpuno sadržavati analitičku i sintetički-apriornu spoznaju, to bi prema našoj namjeri bilo preopširno, jer mi se kanimo s analizom samo u toliko zabaviti, u koliko je ona neophodno potrebna, da uzinognemo upoznati (što nam je jedino zadaća) načela apriorne sinteze. Ovo istraživanje, koje zapravo ne možemo zvati doktrina, već samo transcendentalna kritika, jer ne ide za tim da proširi naše spoznaje, već samo da ih ispita, i da odredi mjerilo za vrijednost ili nevrijednost svih apriornih spoznaja — evo to je naša zadaća«. <sup>25</sup>

Iz ovoga, što doslije navedosmo, dade se lako razabrati stvarna i metodička tendencija kriticizma. Svojom metodom (neempiričkom ili prediskustvenjačkom) stupa kriticizam na stranu dogmatizma (a udaljuje se od skepticizma), jer hoće transcendentalnu putem izgraditi sustav čistog razuma. Stvarni pako cilj Kritike oprečan je dogmatizmu, jer ograničuje spoznaju vrijednost na iskustvo. Time se kriticizam stvarno primakao principu skepticizma. Jer »kaošto je sadržaj kritičkog stanovišta točnije određen po glavnoj mu svrsi, nego li po metodi i arhitektonici, u jednakoj je

<sup>25</sup> K. č. 43, 44.; isp. Ewald, Kants Methodologie, 1906; Liebmann, Zur Analysis der Wirkl. II, 97, 239 sq.; Windelband, Prälud., 284; Rechl, Zur Einf. in d. Phil. der Gegenwart, 115; B. Bauch, Kantstudien XI, 2 (1906): »Transzendental heisst nach Kant die Erfahrung begründend«.

mjeri i njegova opreka prema dogmatizmu veća, nego li sveza, a srodnost sa skepticizmom bliža nego li razlika«. Skeptički princip Kantovog umovanja, t. j. princip nepremostivog jaza između našeg pomišljanja i transubjektivne zbilje, nije samo rezultat kritičkog istraživanja, već je i temeljna pretpostavka kriticisma. Kantova je filozofija propustila prije svega ispitati glavni problem: da li postoji sveza između našeg spoznajnog sadržaja i objektivnog svijeta? — pa zato ova filozofija, kao što s pravom veli Volkelt,<sup>30</sup> i ne zaslužuje predikat »eminentno kritičke« filozofije.

## Razdioba Kritike čistog uma.

Hoćemo li da ispitamo sve apriorne elemente našeg spoznanja, treba da posao istraživanja protegnemo na sve spoznajne moći. »Kritika čistog uma« raspada se — prema trostrukoj spoznajnoj moći: osjetnosti, razumu (Verstand) i umu (Vernunft) — na tri dijela: 1. transcendentalna estetika ispituje apriorne elemente na području osjetnosti, 2. transcendentalna analitika na području razuma (moć poimanja), 3. transcendentalna dijalektika na području uma (moć doumljivanja).

Transcendentalna estetika i analitika razlikuje se od transc. dijalektike u toliko, što one uistinu otkrivaju apriorne elemente našoj iskustvenoj spoznaji, dočim transc. dijalektika obara privida, da imade apriorna spoznaja, kojom bismo prešli granice iskustva.

### I.

## Transcendentalna estetika.

### Pogl. 1. Kantova nauka o prostoru i vremenu.

#### § 1. Analiza osjetne spoznaje.

1. »Na kojimod način i kojimod se sredstvima neka spoznaja na predmete odnosi, to je ipak zornost (predočavanje, Anschauung) onaj način, kojim se spoznaja (na predmete) neposredno odnosi, te se na nju (sc. zornost) sve mišljenje svodi kao sredstvo. Zornost je pako moguća samo u koliko nam se predmet nadaje (gegeben wird); a to je opet, barem u nas ljudi, samo tako moguće, da predmet aficira na neki način našu pomišljajnu moć (Gemüt). Sposobnost (receptivnost) dobivati pomisli (Vorstellungen) onim načinom kako

<sup>30</sup> B. Erdmann. Kants Criticismus, p. 17.—18

<sup>31</sup> Volkelt, Imm. Kants Erktheorie, p. 11. sq.: Harms, Die Phil. seit Kant (Berlin 1876.) p. 140

nas predmeti aficiraju, zove se osjetnost (Sinlichkeit). Putem osjetnosti dakle dobivamo predmete, i ona nam jedina naniče predodžbe, a razum o njima misli i po njemu nastaju pojmovi.<sup>1</sup>

Ovaj uvodni odlomak transcendentalne estetike izriče temeljnu pretpostavku Kantove spoznajne teorije. Kant naime uči, da »aficiranje«<sup>2</sup> tvori »most«<sup>3</sup> (E. v. Hartmann, I. c. 59.) od subjektivnog svijeta u transcendentni. Ako predmeti aficiraju naš duh, onda to nikako ne mogu biti empirijske pomisli odnosno predmeti, koji su u svijesti našoj sadržani, te kao takovi već afekcijom stečeni: pa zato moramo za mogućnost osjetnog pomišljanja pretpostaviti transcendentne predmete, koji aficiraju našu osjetnost. Opstojanje i uzročno aficiranje mnogih stvari o sebi (t. j. neovisnih o našem pomišljanju) jest dakle osnovna pretpostavka transcendentalne estetike.<sup>2</sup> — ali u protuslovlju s čitavim kriticismom. Ako mi naime, opaža oštroumno već Jacobi (David Hume über den Glauben. 1787. W. W. II. 289 sq.), o transcendentnim predmetima kažemo, da oni utječu na naša osjetila, te svojim aficiranjem proizvode osjete, tada su ovi nespoznatljiviji predmeti puki proizvod našeg pomišljanja, pa stoga opet ne možemo ništa izvjesno znati o zbiljskom aficiranju. A ipak, dodaje Jacobi, bez pretpostavke o realnoj opstojnosti i uzročnom djelovanju transcendentnih predmeta — koliko god se ta pretpostavka kosila s Kantovim spoznajno-teoretskim sustavom — ne možemo prosljediti ni jednog koraka naprijed. Već sama riječ »osjetnost«<sup>3</sup> nema smisla, ako ne znači svezu jednog zbiljskog realnog člana prema drugom zbiljskom članu, i to tako da ujedno pretpostavimo (ono što Kant poriče, a to je) transsubjektivnu vrijednost principa uzročnosti. Bez Kantovih dakle pretpostavki »ne možemo ući u njegov sistem, a s njima nijesmo kadri opstati u tom sistemu«. Kantovom filozofijskom sustavu dosljedna pretpostavka bila bi ta, da mi ne znamo, da li naše pomišljanje stoji u kakovoj svezi s transsubjektivnom zbiljom. Trebalo je, kaošto Schulze (I. c. 198, 206, sq.) veli, umah na prvoj stranici Kritike spomenuti, da predmeti, koji naša čutila aficiraju, i tako pomisli proizvode, nijesu drugo do li opet naše pomisli o stvarima izvan nas. Tako barem ne bi čitalac bio »zaveden«<sup>3</sup> držeći, da izrazom »predmeti«<sup>3</sup> imade običajno razumijevati zbiljske stvari izvan naše svijesti, a kad tamo-naknadno sazna, da i ti predmeti nijesu nego naše pomisli.<sup>3</sup>

Ovo protuslovlje između glavne pretpostavke i čitave nauke kriticisma bilo je doista razlogom, te jedna struja novokantovske škole — kojoj su začetnici O. Liebmann i F. A. Lange, a nastavljači Cohen, Stadler, Lasswitz, Natorp i dr. — zabacuje nauku o »aficiranju«<sup>3</sup> sa strane transsubjektivnih predmeta, te ovo aficiranje pri-

<sup>1</sup> K. C. u. 48.

<sup>2</sup> B. Erdmann, Kants Criticismus, 40. sq.; Volkelt, Kants Erkh., 100.

<sup>3</sup> Isp. Liebmann, Kant u. d. Epigonen, 49.

pisuje empiričkim predmetima.<sup>4</sup> Po toj bi predmijevati jedna pomisao morala drugu aficirati, ili drugim riječima: prvotne pomisli proizvode pojavne predmete, a ovi (u našoj pomišljajnoj moći proizvedeni) predmeti opet nas aficiraju, te tako proizvode osjete! Do ovakvih »apsurdnosti« (Ueberweg, *Gesch. d. Phil.* 1907. III. § 40. p 408.) dovodi prema Kantovoj nauci dosljedno shvaćena glavna pretpostavka o osjetnom aficiranju.

Ogledamo li drugu postavku Kantovu, naine subjektivnu stranu pomišljajne moći (Gemüt), opet nas Kant stavlja u nezivjesnost. Što se ima razumijevati kao pomišljajna moć, pita »Aenesidemus« (p. 116. sq.)? Je li to također bitak o sebi (transcendentni, o našem pomišljanju neovisni bitak)? Da je to isključeno, slijedi otuda, što bi tom bitku o sebi imala pripadati zbiljska uzročnost; a i zbiljski opstanak i uzročnost (po Kantovoj nauci) ne vrijedi izvan empiričkih pojava (u transcendentnom svijetu). Inri li se možda razumijevati pomišljajna moć kao noumenalno biće (inteligibilni predmet, koga samo razum pomišlja)? Budući da »noumenon« nije predmet osjetnog predočavanja, već samo razumom pomišljeno biće, zato i ne možemo, po Kantu, nikakovog znanja imati o noumenu — a dosljedno ne možemo znati, da li je pomišljajna moć kao noumenon izvor (ili princip) naše spoznaje. Isto bismo morali reći, ako pomišljajnu moć shvatimo kao »transcendentnu ideju«. Kant nam je čakle neodređenom svojom terminologijom u početku onemogućio tačno razumijevanje temeljnih pretpostavki o subjektu i predmetu pomišljanja.

2. Izloživši navedene pretpostavke, može Kant nekoliko važnih nominalnih definicija. »Učinak kojega predmeta na našu moć pomišljanja (Vorstellungsfähigkeit; sinonimni izraz sa »Gemüt«),<sup>5</sup> u koliko nas taj predmet aficira, jest osjet (Empfindung). Ona predodžba (Anschauung), koja se po osjetu proteže na predmet, zove se empirička. Spoznatljivi predmet empiričke predodžbe zove se pojava (Erscheinung.)

U pojavi zovem ono, što korespondira osjetu, materija pojave, a ono što čini, da mnogostručnost pojave uzinogne biti u stanovitiu snošajima sredena, zovem forma pojave. Budući da ono, što osjete uređuje i u stanovite forme dovada, ne može opet biti osjet, stoga nam je doduše materija svih pojava samo a posteriori dana, ali forma njihova mora da se za sve njih u pomišljajnoj moći a priori pripravna nalazi, te ju stoga možemo promatrati odijeljeno od svih osjeta.«<sup>6</sup>

<sup>4</sup> U analitici (»pobijanje idealizma«) vidjet ćemo, kako je i Kant nestalno mislio o transubjektivnim predmetima, jer govori tako, kao da izrično priznaje osim nespoznatljivih predmeta (Dinge an sich) još i takove, koji su prostorni a ipak postoje neovisno o našem pomišljanju.

<sup>5</sup> Isp. A. Hegler, *Die Psychologie in Kants Ethik* (Freib. i. Breis. 1891.) 45.

<sup>6</sup> K. č. u. 48., 49.

U ovoj posljednjoj stavci izriče Kant glavnu premisu čitave transcendentnalne estetike. Nakon što je naime pretpostavio, da postoje transubjektivni predmeti, koji nas aficiraju te tako proizvode osjete, pretpostavlja opet dalje, da su osjeti nesredena grada u našem pomišljanju, pak se zato za mogućnost uredenog ili (prostorno-vremenski) oblikovanog osjetnog pomišljanja iziskuje formalni princip u samoj ponišljajnoj moći — neovisno o osjetima. Uzmemo li dakle za višu premisu: opstojanje apriornog principa kao uvjet, koji omogućuje uredeno osjetno predočavanje, a u nižoj premisi ako se ispostavi prostor i vrijeme kao forma (poredaj) osjeta — može se s pravom zaključiti, da prostor i vrijeme postoje a priori u pomišljajnoj moći. — Ali sad se upravo pita: ako mi i usvojimo realnu (a ne samo logičku) razliku između osjeta (obzirom na njegov sadržaj) i osjetne forme, zar otuda slijedi, da ova forma mora imati posve drugi izvor, u kome se nalazi, nego li sami osjeti? Zar ne bi realiter različiti oblik i sadržaj naših osjeta mogli opstojati tako, da su ovisni o jednom te istom izvoru? Iz tvrdnje o realnoj različenosti između osjetne materije i forme ne smijemo nipošto izvesti dvostruki izvor osjetnog predočavanja, jer ako u nama predmeti proizvode osjete, zašto nam oni ne bi mogli proizvesti ove osjete u prostorno-vremenskom obliku? Tvrditi, da je osjetna forma vezana na apriorni, o empiričkim predmetima neovisni izvor — i to zato, jer nam predmeti pružaju jedino osjetni sadržaj (materiju), znači *petitio principii*.<sup>7</sup> Na ovako neobrazložnim premisama osniva se dakle transcendentnalna estetika, kojoj je zadaća ispitati apriorne forme osjetnosti (K. č. u. 50.), te koja je po mišljenju Schopenhauerovom (Die Welt als Wille u. Vorstellung I. W. W. II. 518) »toli zaslužno djelo, te bi samo za sebe dostajalo, da Kantovo ime ovjekovječi«.

## § 2. Metafizičko raspravljanje o pomisli prostora i vremena.

1. »Metafizičko raspravljanje« (Erörterung) zove Kant ono »pojmovno izlaganje«, koje ispituje apriorni karakter pomišljanja, t. j. koje ide za tim, da prikupi dokazala za apriornost neke pomisli. »Pod izlaganjem (expositio) razumijem jasnu (i ako ne iscrpivu)

<sup>7</sup> »Osjetni snošaji, njihova stalna koegzistencija i slijed, utječu na našu svijest jednako kao i sami osjeti; mi čutimo ovo utjecanje u toliko, što određenost (Bestimmtheit) empiričkih raznolikosti usilno djeluje na opažajnu svijest. Za shvatanje ovih snošaja dašto ne dostaje, da nam oni tek aficiraju svijest; ali ovo aficiranje ne dostaje nič za shvatanje samih osjeta. Ovdje se dakle ne nalazi razlika između pojavne materije i forme« (Rehl, Der phil. Kriticismus, II, 104.); isp. Stumpf, Über den psych. Ursprung der Raumvorstellung (1873.), 12 sq.; <sup>8</sup> Za ove Kantove nazore isp. O. Külpe, I. Kant (Lpzg. 1912.) 45 sq.; Trendelenburg, Log. Untersuchungen I.<sup>3</sup> (Brln 1870.) 156 sq.; G. Storring, Einf. in die Erkenntnistheorie (Lpzg 1909.); L. Nelson, Über das sog. Erkenntnisproblem (Gott. 1908.)

pomisao onoga, što spada na neki pojam; metafizičko je pako izlaganje, ako sadržaje ono, što prikazuje pojam u koliko je aprioran».<sup>9</sup>

Metafizičko dakle raspravljanje imade ispitati dvoje: 1. jesu li prostor i vrijeme apriorni, o iskustvu<sup>10</sup> neovisni uvjet osjetne spoznaje, ili su empiričkog (aposteriornog) izvora; i 2. jesu li prostor i vrijeme apstraktni pojmovi ili (osjetne) predodžbe?

»Prostor nije empirički pojam, kojeg bismo dobili na temelju izvanjskih iskustava (= opažanja,<sup>11</sup> o. p.). Jer da stanoviti osjeti dodu u napremicu s nečim izvan mene (t. j. s nečim što je na drugom mjestu prostora, nego li je ono mjesto na kojem se ja nalazim), te da ih ja uzmognem pomišljati u izvansebnom snošaju (ausser einander), dakle ne samo različno, već u različnim mjestima, u tu se svrhu već pretpostavlja pomisao prostora. Prema tome ne možemo pomisao prostora iskustvom dobiti iz snošaja izvanjske pojave, već ta pomisao tek omogućuje izvanjsko iskustvo.«<sup>12</sup>

U ovom prvom dokazivanju prostorne apriornosti ne govori se još izrično o vrijednosti prostora, već se samo hoće ustanoviti, da prostor nije aposteriornog (empiričkog) izvora. Argumenat za ovu tezu jest tvrdnja, da osjetne predmete ne možemo pomišljati (zamjećivati) u različitim prostornim oblicima (veličine, položaja, smještenosti...), ako ne pretpostavimo opću predodžbu (Anschauung) prostora. Ova predodžba mora da bude ispred pojedinačnog empiričkog opažanja: ergo je neovisna o empiričkoj građi.

Pita se: je li ovo Kantovo izlaganje ispravno? a) Ako i usvojimo Kantovu dokaznu stavku, naime da je potrebno pretpostaviti općenu pomisao prostora kao uvjet, da uzmognemo pojedinačne osjete protegnuti na nešto izvan nas,<sup>13</sup> ipak ne bi valjalo otuda izvesti, da ovaj uvjet (pomisao prostora) postoji neovisno o predmetima, koji nam osjetila aficira u. Ovakav je zaključak valjan samo onda, ako Kantov argumenat spojimo s jednom premisom, koja glasi: sve ono što moramo pretpostaviti kao uvjet za stanovito pomišljanje, postoji neovisno o tom pomišljanju. Nadovežemo li kao

<sup>9</sup> K. č. u. 51.; isp. već u disertaciji »De mundi sensibilis...« (1770.) §. 4—15.

<sup>10</sup> Izraz »iskustvo« upotrebljuje ovdje Kant u opreci s apriornim izvorom t. j. uzima ga u istovjetnom smislu sa aposteriornom spoznajnom građom (»Erfahrung oder Empfindung« K. č. u. 43.). U strogom smislu znači »iskustvo« spoznaju predmeta t. j. sastavljeni spoznaju od empiričkog i apriornog elementa (K. č. u. 18.).

<sup>11</sup> Isp. Vaihinger, *Comm.* II 185.

<sup>12</sup> K. č. u. 51. (1); analogno obzirom na apriornost vremena 58. (1).

<sup>13</sup> U prostornim oblicima neposredno pomišljamo samo vidne i tačno-tlačne osjetne kakvoće (sadržaje), dok se slušni, okusni i njušni osjeti samo u asocijaciji s vidnim i općim osjetima, dakle posredno odnose na prostorno pomišljanje. Zato se ne smije prostor smatrati općenitim oblikom za izvanjsko iskustvo, kao što Kant drži; pa zato upravo i ne može Kant protumačiti, zašto prostorni oblik neposredno vrijedi samo za navedena dva sjetila.

nižu premisu: prostor je onaj uvjet, kojeg moramo pretpostaviti za pomišljanje pojedinih osjeta u izvansebnom snošaju — s pravom ćemo zaključiti, da prostor neovisno postoji o predmetima osjetnog opažanja. Ali: zar je gornjak ovog silogizma istinit? Zar ne bi bilo moguće, da neki  $x$  — kojeg moramo pretpostaviti kao uvjet, ako hoćemo nešto pomišljati — dobivamo zajedno s tim pomišljanjem i ovisno o njemu? Otuda što je stanovita pomisao uvjetovana po drugoj jednoj pomisli, ne slijedi nipošto, da ova potonja neovisno postoji o prvoj. Ako dakle i dopustimo, da za konkretno pomišljanje empiričkih predmeta u raznim prostornim oblicima valja pretpostaviti zornu sposobnost prostornog zamjećivanja ili opću pomisao prostora, tada time još uvijek nije isključena mogućnost, da pomisao prostora dobivamo aposteriornim (empiričkim) putem kao i osjetne kvalitete. Kant dakle nije dokazao apriornost prostornog oblika, jer je pregledao jednu mogućnost, naimo da ono što je uvjet za pomišljanje, ne mora ipak nastati neovisno o tom pomišljanju. Drugim riječima: u Kantovom je dokazivanju uključen *circulus* (Ueberweg, *Gesch. d. Phil.* 1907. II. g 34. p. 336.), jer Kant hoće dokazati apriornost prostornog oblika na temelju njegove priornosti, a tvrdnja o prostornoj priornosti (kod pomišljanja pojedinačnih prostorno-osjetnih snošaja) već pretpostavlja neovisnost o osjetnim predmetima — što bi upravo trebalo dokazati.<sup>11</sup>

b) Da je pomišljanje prostora uistinu vezano na osjetne predmete, a da nije apriornog izvora, kao što uči Kant, slijedi otuda, što po ovoj Kantovoj nauci nijesmo kadri istumačiti prostorne različenosti i one stalnosti u konkretnim prostornim snošajima, koje smo usiljeni jednako opažati. Kao što o predmetima imademo najrazličitije pojedinačne osjete, tako isto nalazimo osjetne predmete u različitim i stalno određenim prostornim snošajima. A kako može čisti (o iskustvu neovisni) predodžbeni oblik uvjetovati različiti prostorni poredak osjetnih predmeta, ako u samim osjetnim predmetima nema nikakvog prostornog poretka? Po ovoj bi Kantovoj nauci dosljedno svi naši spoznajni predmeti morali biti ili subjektivni proizvod. Pa ako ćemo biti dosljedni, trebalo bi reći, da je i sve razlikovanje subjektivnih naših spoznajnih moći tek subjektivno. Tako smo i opet doprli do potpunog idealizma novovječne filozofije, koja svodi cjelokupni bitak na jedan jedini izvor: bilo naše svijesti (Reinhold), bilo jastva (Fichte), bilo prirode (Schelling), bilo logične ideje (Hegel).

2. Drugi Kantov dokaz glasi ovako: »Prostor je nužna pomisao a priori, na kojoj se osnivaju sve izvanjske predodžbe. Mi ne možemo nikada pomišljati, da ne bi bilo prostora, premda možemo

<sup>11</sup> Isp. Vaihinger, *Commentar zu Kants kritik d. reinen Vernunft*, II. 171. sq.; Geysler, *Lehrb. d. allg. Psychologie* (1912.); 415.; J. Baumann, *Anti-Kant*, 10. sq.

posve dobro pomišljati, da u njemu nema nikakvog predmeta. Prostor dakle smatramo kao uvjet za mogućnost pojava, a ne kao nešto što bi ovisno bilo o pojavama, i stoga je prostor apriorna pomisao, na kojoj se nužno osnivaju izvanjske pojave.<sup>15</sup>

Gdje je u ovom dokazivanju vis probandi? Kant veli, da možemo pomišljati prostor i bez predmeta t. j. prostor nije nužno vezan na predmete. Ali mi nijesmo kadri, da ne pomišljamo prostora: kad smo sav osjetni sadržaj prostoru oduzeli, još nam ostaje pomisao prostora. Prostor je dakle neovisan o osjetnim predmetima, jer na osjetne predmete ne moramo pomišljati, dočim na prostor moramo vazda pomišljati. »Ako bismo htjeli ne pomišljati na prostor i vrijeme, tada bi ne samo empirički svijet otpao, već ujedno i naš razum, da i naše jastvo... Ja ne mogu spoznajnom subjektu oduzeti pomisao prostora i vremena, a da sâm subjekat ne uništim...<sup>16</sup> Nužnost prostornog pomišljanja znači dakle (u ovom drugom argumentu), da prostor nema karakter slučajnosti kao empirički (osjetni) sadržaj našeg pomišljanja, već je od apsolutne nužnosti, tako da naša pomišljajna moć ne može u sebi sadržavati nijednog izvanjskog predmeta, koji bi bio bez prostora. Razlika između prvog i drugog argumenta sastoji dakle u tome, što prvi dokaz ističe, da je pojedinačna prostornost osjetnih sadržaja uvjetovana općim prostornim oblikom i zato da ova opća pomisao prostora u subjektu postoji posve neovisno o osjetima; a drugi argument tvrdi, da je spoznajni subjekat tako ovisan o prostornom obliku, te ne može uopće pomišljati štogod bez prostora t. j. ljudska pomišljajna moć nije bez pomisli o prostoru.

Ali i ovaj drugi Kantov dokaz nije bez pogreške. Prije svega mi ne možemo predmijevati, da se u predodžbenoj svijesti nalazi prostorni oblik bez ikoje osjetne grade.<sup>17</sup> Ako pak uz tu gradnju nužno pomišljamo prostorni oblik t. j. ako i ne možemo u pojavama ne — pomišljati prostora, zar je slobodno otuda izvoditi, da je prostor nešto o pojavama neovisno, da je nešto što postoji samo u misaonom subjektu? Zašto mi nužno pomišljamo prostor? Zato jer štogod smo mi uopće kadri izvanjskim načinom predočavati, jesu tjelesne pojave; a »prostor i vrijeme reprezentiraju mogućnost tjelesa«.<sup>18</sup> Ako dakle pomišljamo pojave samo u koliko su moguće, tada ih nužno pomišljamo u prostoru i vremenu. Nužnost prostorno-vremenskog pomišljanja ne dokazuje dakle prostorno-vremensku neovisnost o pojavama, već nasuprot njihovu ovisnost. Upravo zato, jer prostor i vrijeme ovisi o pojavama, koje možemo osjetno

<sup>15</sup> K. č. u. 51. (2).

<sup>16</sup> Libmann, Kant u. d. Epig. 21.

<sup>17</sup> isp. Richl, Krit. II., a. 101. sq.

<sup>18</sup> Herbart, Psych. als Wissenschaft II, §. 144; W. W. ed Hartenstein (Lpzg 1880.) 354. sq.: — isp Drobisch, Psych. §. 23.; Logik §. 103.



pomišljati, zato je već u pomišljanju nužno uključen prostorno-vremenski oblik. Tko bi pak tvrdio (Liebmann, l. c. 21.), da mi moramo imati pomisao prostora i onda, kad ne pomišljamo nikakove pojave, taj bi time već pretpostavio neovisnost prostornog oblika o pojavama, a to je petitio principii.

3. Dojakošnje izlaganje ticalo se pitanja o izvoru prostorno-vremenskog oblika. Sad prelazi Kant na pitanje, da li je pomisao prostora predodžbena ili pojmovna tvorina. Predodžbenu n a r a v prostora (i vremena) dokazuje Kant negativno i pozitivno. a) Kad bi naime pomisli prostora i vremena bile općeniti pojmovi, tada bi pojedinačne prostorne-vremenske pomisli bile posebnim razlikama označene prema općenitom pojmu. Ali takove prostorne oznake nema, kojom bi se jedan prostor od drugoga razlikovao.

»Prostor nije diskurzivni, ili kako se veli općeniti pojam o snošajima stvari uopće, već čista predodžba (zornost). Jer ponajprije mi možemo samo jedan jedincati prostor pomišljati, pa ako se govori o mnogim prostorima, to se pod otim razumijevaju dijelovi jednog te istog prostora. Ovi dijelovi ne mogu pretjecati jedincatog sveopsežnog prostora kao njegovi sastavni dijelovi (koji bi njegovu sastavbu omogućili), već se mogu samo u njemu pomišljati. On je po bitnosti svojoj jednovit (einig), a mnogostručnost njegova, te po tom i općeniti pojam o prostorima uopće, jest puko ograničavanje.«<sup>19</sup>

U ovom argumentu nastoji Kant dokazati, da je pomisao prostora predodžbena (zorna), a ne razumna. Opći se pojam može primijeniti pojedinkama, koje su mu podređene, ali on ne sadržaje u sebi pojedinačnih određenja. Pomisao pako prostora ne može se primijeniti pojedinim prostornim dijelovima, koji bi prostoru bili podređeni kao pojedinke, već su u samom prostoru t. j. sačinjavaju sam prostor. Pojedinačne prostore nadalje dobivamo tek odijeljenjem od jedincatog (enzig) i jednovitog (jedinstvenog, enig) prostora; drugim riječima: mi moramo pomišljati sveobuhvatni (apsolutni) prostor prije nego ćemo pojedine dijelove pomišljati, tako da tek ograničivanjem apsolutnog prostora dolazimo do prostornih dijelova. Kod pojmova pako prije pomišljamo dijelove, koji pojam sastavljaju, tako da od tih dijelova dobivamo cjelinu, kojoj su dijelovi podređeni. Prostor (i vrijeme) jest dakle predodžbeni oblik, a ne pojam, jer se po svom sadržaju od pojma razlikuje.

b) Uočimo li pozitivnu vlastitost prostora i vremena, naime pomišljajnu neograničenost, tad je to pozitivni argument, da su prostor i vrijeme zorni oblici, jer pomisao neograničenosti ne može biti pojmovna oznaka.

»Prostor pomišljamo kao beskonačnu veličinu. Mi moramo doduše svaki pojam smatrati kao jednu pomisao, koja se nalazi (kao

<sup>19</sup> K. č. II. 52. (a).

zajednička oznaka) u beskonačnom mnoštvu raznih mogućih pomisli, tako da ili ona pod sobom sadržaje: ali nijedan pojam, kao takav, ne možemo pomišljati, da u sebi sadržaje beskonačno mnoštvo pomisli. Prestor pako pomišljamo na taj način (jer svi dijelovi prostora do u beskonačnost jesu zajedno). Dakle je prvotna pomisao prostora predodžba a priori, a ne pojam.<sup>20</sup>

U ovim izvodima nastoji Kant predodžbeni karakter prostora (i vremena) dokazati na temelju nekih vlastitosti apsolutnog prostora, koje pokazuju da taj prostor ne može biti objekat općenitog pojma, već pojedinačne, predodžbene pomisli. Apsolutni prostor jest jedincat i (sadržajno) jednovit (homogen, einig) t. j. on nije univerzalan objekat, koji bi apstrahiran bio od pojedinačnosti. Nadalje, apsolutni prostor sadržaje svoje dijelove u sebi, a nipošto mu ti dijelovi nijesu podređeni, tako te bi se apsolutni prostor mogao o njima prediciirati. Napokon ove dijelove ne možemo pomisliti, a da prije ne pomišljamo apsolutnog prostora. Općeniti pako pojam nije jedincat, budući da je apstrahiran od različitih pojedinačnosti: mi ga izričemo o pojedinkama, koje su mu podređene, a nijesu u njemu sadržane; napokon pojmovne oznake (kao dijelove općenitog pojma) treba da pomišljamo prije nego što nam je poznat čitav pojmovni objekat. Ergo apsolutni prostor nije predmet univerzalnog pojma.

Što ćemo na ovu Kantovu argumentaciju? Otuda što je apsolutni prostor jedincat i jednovit t. j. otuda što moguće i zbiljske prostore pomišljamo sadržane u jedincatom prostoru, ne slijedi nipošto da o prostoru nemamo pojmovne, već samo predodžbenu tvorbu. Svaki pojam, koji u jedinstvenoj svijesti našoj nastaje na osnovu jednolikih elemenata, jest nužno jedincat. Ova vlastitost ne vrijedi samo za prostor (i vrijeme), već i za druge pojmove (o sili, tvari, realnosti itd.). Apsolutni prostor kao takav doista ne možemo primijeniti pojedinim iskustvenim prostornim dijelovima. Isto je tako istinito, da prostorni dio, i to kao dio apsolutnog prostora, ne možemo pomišljati bez apsolutnog prostora. Ali da mi ne bismo mogli djelomičnog prostora iskustveno opažati bez obzira na apsolutni prostor, jest upravo tako krivo kao kad bi se reklo, da ne možemo ograničeni bića uopće poznati bez obzira na neograničeno biće, pa stoga da je ovo neograničeno biće apriorna predodžba (isp. E. v. Hartmann, l. c. 156). — Napokon upravo poradi pozitivne svoje vlastitosti (neograničenosti) ne može apsolutni prostor biti predodžbeni objekat: jer kolikogod pozitivnim pojmom shvatamo prostor uopće, ipak moramo kod toga zanijekati ili isključiti granice (isp. E. v. Hartmann, Transc. Realismus 157). Ako je prostor neodređen (spatium indefinitum), onda pomišljamo ograničene pro-

<sup>20</sup> K. č. II. 53. (i) prema drugom izdanju.

storne dijelove uz refleksiju, da dijelove možemo dodavati u beskonačje. Svega toga nijesmo kadri izvesti predočavanjem, bez logičke sposobnosti razuma. Prostor i vrijeme jesu dakle pojmovi, koji »imadu svoju empirički-realnu podlogu u snošajima osjetne raznolikosti, a idealni osnov u logičkoj sposobnosti našeg uma« (R i c h l. l. c. II, 107.).

### § 3. Transcendentalno raspravljanje o pomisli prostora i vremena.

U »metafizičkom raspravljanju« nastojao je Kant dokazati prostorno-vremensku apriornost. »Transcendentalno raspravljanje« mora pokazati, da su matematičke znanosti moguće jedino ako pretpostavimo rezultat metafizičkog raspravljanja.

Kad bi naime pomišljanje prostora bilo empiričko, ne bi matematički principi imali apodiktične vrijednosti, već samo empiričku.

»Na ovoj apriornoj nužnosti osniva se apediktička sigurnost svih geometričkih načela i mogućnost njihove apriorne konstrukcije. Kad bi naime pomisao prostora bila a posteriori stečeni pojam, crpljen iz općenitog izvanjskog iskustva, prvotna načela matematike ne bi bila drugo već puko opažanje.«<sup>21</sup>

Uzmemo li da su prostor i vrijeme razumni pojmovi, a ne predodžbe, tad matematika ne sadržaje sintetičke spoznaje.

»Geometrija je znanost, koja određuje vlastitosti prostora sintetički, a ipak a priori. Što mora dakle da bude pomisao prostora, da ovakova spoznaja o njemu bude moguća? On mora izvorno biti predodžba: jer iz pukog pojma ne možemo izvoditi rečenice, koje prelaze doseg pojma, a to ipak biva u geometriji. (Uvod V.)«<sup>22</sup>

Apodiktički i sintetički karakter matematičkih znanosti jest dakle moguć samo uz pretpostavku, da su prostor i vrijeme čisti predodžbeni oblici. Zornost prostorno-vremenskog oblika naime omogućuje, da nekim predikatom proširimo sadržaj subjekta — i tako dobijemo sintetički sud; a apriornost prostora i vremena omogućuje apodiktičnost sintetičkog suda. Nasuprot kad bi prostor i vrijeme bili pojmovi, ne bi matematika sadržavala sintetičke sudove; a kad bi pomisao prostora bila a posteriori, ne bi matematički teoremi bili nužni i općeniti.

Što ćemo na to? Peričemo, da su matematički sudovi sintetički a priori. Matematički sudovi su analitički (kao što smo vidjeli u Uvodu), jest stoga nije potrebno da pretpostavimo predodžbenost prostora i vremena u tu svrhu, da možemo spojiti sa subjektom predikat, koji nije u subjektu uključen. Opće teoreme o prostornim vlastitostima (na pr. o trostrukoj dimenziji) dobijemo raščanboni samog pojma o prostoru: jednako se i geometrički teoremi iz pro-

<sup>21</sup> K. č. u. 52 (a) u I. izdanju.

<sup>22</sup> K. č. u. 53

stornili likova (svota kuteva u trokutu), a aritmetički ( $7+5=12$ ) iz samog pojmovnog snošaja dadu analizom izvesti. — Što se pako tiče apodiktičnosti matematičkih aksioma, to je ova apodiktičnost moguća i onda, ako su matematički aksiomi iz iskustva stečeni. Ako oni i vrijede bez iskustva, otuda još ne slijedi, da moraju biti ispred iskustva (po značenju predodžbene apriornosti). Kant je u transcendentalnom raspravljanju prostora i vremena u tome pogrešio, što nije opazio razlike između logičke apriornosti (apsolutne vrijednosti) matematičkih teorema i predodžbene apriornosti. Ovdje je dakle opet pregledana jedna mogućnost, naime: ako i pretpostavimo predodžbenu apriornost prostornog oblika, ipak još otuda ne slijedi, da ova predodžbena apriornost uvjetuje logičku apriornost matematičkih principa. Kant bi trebao tek dokazati (što mu očito ne bi uspjelo), da subjektivna nužnost predodžbene naše moći pogledom na prostorno oblikovanje t. j. da relativna apriornost prostornog pomišljanja imade ujedno apsolutnu vrijednost.<sup>23</sup>

#### §. 4. Izvodi.

1. Prostor i vrijeme nijesu dakle stvarna bića ili njihove vlastitosti, već oblici vanjskog i unutaršnjeg (usebnog) osjećanja (Sinn).

»a) Prostor ne predstavlja nikakove vlastitosti bilo kojih stvari o sebi ili njihove međusobne snošaje t. j. nikakovog određenja, koje bi na samim predmetima bilo i ostalo, kad bismo apstrahirali od svih subjektivnih uvjeta zornosti. Jer ni apsolutna ni relativna određenja stvari ne možemo predočavati prije njihovog bitka, dakle a priori.

b) Prostor nije drugo već samo forma svih pojava izvanjskih osjetila, t. j. subjektivni uvjet osjetnosti, koji nam jedino omogućuje izvanjsko predočavanje. Budući pako, da receptivnost subjekta, u koliko nas predmeti aficiraju, nužno pretječe sve predodžbe ovih predmeta, stoga je razumljivo, da se forma svih pojava prije svih zbiljskih zamjećaja (Wahrnehmungen), dakle a priori u pomišljanju moći nalazi, te da ona kao čista predodžba, u kojoj moraju svi predmeti biti određeni, sadržaje načela za snošaje predmeta pred svakim iskustvom.«<sup>24</sup>

Budući da su prostor i vrijeme osjetni oblici, zato:

a) pomisli prostora i vremena imadu objektivnu vrijednost obzirom na osjetne predmete t. j. bez prostorno-vremenskih oblika nema osjetne spoznaje. Prostor i vrijeme imadu dakle empiričku realnost t. j. objektivnu vrijednost obzirom na pojave:

<sup>23</sup> Isp. R. Zimmermann, Das math. Vorurteil, p. 15 sq.; K ü l p e, l. c. 53. sq., 73 sq.; G e y s e r, Allg. Philosophie des Seins u. der Natur (Münster 1915.), 277 sq.

<sup>24</sup> K č .u 54—55 (isto vrijedi za vrijeme 60—61.).

b) prostor i vrijeme jesu subjektivni uvjet (zakon) osjetne spoznaje, a nijesu uzbiljeni u predmetu koji bi bio neovisan o našoj spoznaji: njima pripada transcendentálna idealnost.

»Našim istraživanjem uglavljena jest dakle realnost (t. j. objektivna vrijednost) prostora gledom na sve ono, što može biti izvanjski predmet, ali ujedno idealnost prostora gledom na stvari, ako ili samo umno promotrimo t. j. bez obzira na udešenost naše osjetnosti. Mi tvrdimo dakle empiričku realnost prostora (gledom na svako moguće izvanjsko iskustvo) i ujedno transcendentálnu idealnost t. j. da on postaje ništa, čim oduzmemo uvjet za mogućnost /svakog iskustva, te ga smatramo kao nešto, što se nalazi u samim stvarima o sebi.«<sup>25</sup>

2. Na temelju premisa o apriornosti prostornog predočavanja, zaključuje Kant, da prostor nema transsubjektivnog bitka t. j. da nije niti svojstveno (apsolutno) niti snošajno (relativno) određenje (Eigenschafts-Verhältnissbestimmung) na bićima, koja postoje neovisno o našem pomišljanju. A zašto? Ako prostor nije transsubjektivan zato, jer je aprioran, tad moramo pretpostaviti (u gornjoj premisi), da se sve ono što (transsubjektivno) spada stvarima o sebi, ne može a priori nalaziti u našem predočavanju; odnosno: sve ono što mi a priori predočujemo, ne može imati transsubjektivnog bitka. Apriornost dakle služi Kantu kao kriterij za vrijednost pomišljanja. On veli, da apriorna pomisao ne može zajedno biti transsubjektivna t. j. ona vrijedi samo za pojavne stvari, a ne vrijedi za stvari o sebi.

Da je ovaj Kantov zaključak od pomišljajne apriornosti na njenu subjektivnost logički nepotpun, isticalo se već ubrzo nakon što je osvanula Kritika čistog uma. Tako Brastberger<sup>26</sup> usvajajući Kantovo stanovište o apriornosti pomišljanja obzirom na predmete, u koliko se ovi predmeti »isključivo u našoj spoznaji nalaze« (51.) — dodaje odmah: »ali otuda ne slijedi, da mora naša pomišljajna moć biti neovisni korjen i izvor tog pomišljanja, bez ikojeg drugog realnog osnova (Realgrund), koji bi se izvan nje (pomišljajne moći) nalazio«. Ako prostorne odredbine i nijesu »empirička data« u našoj svijesti, tako te bi naša pomišljajna moć u pomišljanju prostora bila ovisna o prostornim predmetima, zar otuda slijedi, da pomišljajna moć mora biti posvema neovisna o nepojavnim stvarima? »Prostor i vrijeme, kaže naš filozof, ili su zbiljska bića, stvari o sebi ili odredbine (Bestimmungen) drugih stvari,

<sup>25</sup> K. č. u. 55—56.

<sup>26</sup> Untersuchungen über Kants Kr. d. R. Vernunft (Halle, 1790, bei Johann Jacob Gebauer). — Isp. Untersuchungen über Kants Kr. d. prakt. Vern. (Tübingen 1792) gdje se Brastberger u Predgovoru osvrće na recenziju, što je izašla u Litteratur zeitung (br. 222).

i to tako, da pripadaju bilo samim tim stvarima, bilo samo zornom obliku tih stvari, tako te se a priori u pomišljajnoj moći nalaze. Ova razdioba pojma nije potpuna, pa stoga i ne može dati valjane zaključke. Stvari o kojima se ovdje govori ili su od nas zbiljski pomišljane, kako se nalaze u našoj spoznaji, u našoj svijesti, ili su pako stvari, koje uistinu za sebe postoje, te bivstvuju kao zbiljska, realna podloga naših pomisli i spoznajnog sadržaja izvan naše spoznaje... Lako je uvidjeti, da se ovaj ispušteni član (fehlerdes Glied) ovdje još ne smije izostaviti, jer da mi nipošto ne smijemo pretpostaviti ovakova prabića (Urdinge) — to bi morao naš filozof tek dokazati, a ne već ovdje bez dokaza prihvatiti« (45).

Da Kantova argumentacija o subjektivnosti našeg pomišljanja ne isključuje mogućnost racionalističke hipoteze o spoznajnoj vrijednosti, opazio je već i G. E. Schulze (I. c. 114.). Ako naime i pretpostavimo, da se pomisli i pojmovi a priori u nama nalaze, ipak se daje lako zamisliti, da naše pomišljanje može i na koji drugi način biti u snošaju sa zbiljskim predmetima, a ne da sačinjava jedino (isključivo) uvjet i oblik spoznaje o predmetima. »Pomisli i pojmovi a priori mogli bi također po nekoj preformiranoj harmoniji između učinaka naše spoznajne moći i objektivnih vlastitosti na stvarima izvan nas biti u snošaju s tim vlastitostima«. Prema ovoj harmoniji mogla bi pomišljajna moć svojim apriornim oblicima pretpostavljati (»repräsentirati«) vlastitosti izvanpomišljajnih bića, te na taj način pomišljati nešto, što nije ili subjektivne vrijednosti. Da ova hipoteza o prestabiliranoj harmoniji između apriornih pomisli i objektivne zbilje nije sama po sebi apsurdna, slijedi otuda, što Kantova nauka o apriornosti ne isključuje mogućnost, da se je priroda poskrbila, te naše »pomisli a priori sadržaju i ono, što bi nam podale objektivne vlastitosti stvari o sebi, kad bi njihov upliv na naše pomišljanje bio moguć« (I. c. 115.). Apriorni oblici mogli bi dakle biti u skladu s transsubjektivnim (izvanpomišljajnim) oblicima, te prema tome nikako ne valja iz pomišljajne apriornosti zaključiti, da se u transsubjektivnoj zbiljnosti ne nalazi ništa, što bi odgovaralo sadržaju naše spoznaje. Kantovo zaključivanje o subjektivnosti prostora osniva se na disjunkciji: »prostor je ili objektivan (transsubjektivan) ili subjektivan. Ako je objektivan, tada mora biti supstanca ili akcidens ili apstraktni pojam; ali prostor nije nijedno od toga, dakle je isključivo subjektivan«<sup>27</sup>. Ovakovo podjeljenje nije potpuno (»nicht ohne alle Lücken«; isp. p. 46. »eine nicht unbedeutliche Lücke«), jer bi trebalo prije toga ispitati, da li ne bi mogao prostor biti »akcidens na predmetima i akcidens u nama, dakle zajedno subjektivni i objektivni akcidens«. Glavna je Kantova zablude u tome, što je svojim transcendentalnim (noetičkim) distink-

<sup>27</sup> D. Tiedemann, Theäitet (Frankfurt a/M, 1794.), 84 85.

cijama neopazice podao metafizičko značenje. Ako se naime za istraživanje spoznajnih uvjeta iziskuje, da moramo pomišljati nepremostiv jaz između spoznajne moći i stvari o sebi, to ne bi valjalo otuda izvesti, da naša spoznajna moć i neovisno o našem pomišljanju (t. j. sama po sebi, a ne u koliko ju mi pomišljamo), nema ništa zajedničko sa stvarima o sebi. Po kritičkoj metodi ne bi se smjelo ništa apodiktički izricati o transsubjektivnom (izvanpomišljajnom) području, jer čim pretpostavimo, da se teoretski ne sinije prezirati granice pomišljan'a. tada ne smijemo potpunu nepoznatljivost izvanpomišljajnih stvari shvatiti tako, da su te stvari posve različite od našeg spoznajnog sadržaja. Princip apsolutnog skepticizma, što ga Kant primjenjuje na transcendentnu metafiziku, isključuje svako, pa i negativno znanje o stvarima izvan našeg pomišljanja. Prema tome, kada Kant u transcendentalnoj estetici dokazuje, da se prostor (a isto vrijedi i za vrijeme) nalazi u subjektu, u koliko je on (prostor) naša pomisao, tada time još nije rečeno, da izvan subjekta uopće nema prostora. H. Cohen<sup>28</sup> drži, da je subjektivnost prostora dokazana time, što se u »transcendentalnom raspravljanju« pokazuje, da prostor kao apriorni oblik u subjektu omogućuje tvorbu empiričkih predmeta. Ali to je, kao što dobro primjećuje Volkelt<sup>29</sup> »prenagli zaključak«, jer »i ako je prostor, u kojemu nam se pojavljuju objekti, konstruiran po formalnoj vlastitosti subjekta, zašto ne bi bilo ujedno prostornog oblika, koji pripada stvarima o sebi?« Ovu mogućnost »ignorira« Kant, te se »kreće u alternativni, da prostor, vrijeme i kategorije kao izvorne forme pripadaju ili isključivo subjektu, ili isključivo objektu« (I. c. 66.). Na toj se zapravo alternativni osniva Kantova teoretska filozofija, jer joj je glavna zadaća pokazati, kako se »predmeti moraju ravnati po našem spoznanju (K. č. u. 17.). Kant je dakle zapao u ekskluzivni subjektivizam, jer je odnemario ispitati ovu »treću mogućnost«, da neki oblici i zakoni mogu izvorno pripadati pomišljanju i ujedno stvarima o sebi. A da ova »treća mogućnost« doista postoji t. j. da ju Kant nije smio ignorirati, slijedi otuda, što po Kantovom (skeptičkom) principu, ne smijemo ništa, ni pozitivno ni negativno, izricati o transcendentnom bitku.

U pitanju o navedenoj »trećoj mogućnosti« razvila se između Trendelenburga i K. Fischera kontroverza, koju su oni sami, a i njihovi sljedbenici po više puta obnovili.<sup>30</sup> Budući da se

<sup>28</sup> Kants Theorie der Erfahrung (Brl. 1871.) 48. sq.

<sup>29</sup> Imn. Kants Erklh 46.; isp. Überweg, Logik § 44.; Zeller, Vorträge u. Abh. III (1884.) 225. sq.

<sup>30</sup> Trendelenburg je u svom djelu »Logische Untersuchungen« (1840.) 124. su prvi puta podvrgao kritici Kantovu teoriju o subjektivnosti našeg predočavanja. To je ponovio i u 2. izdanju istog djela (1862. p. 186. sq.), a na to je ustao u obranu Kantove nauke K. Fischer u svom djelu: System der Logik und Meta-

ona pitanja, o kojima raspravljahu ova dva odlična umnika, mogu danas već smatrati riješena,<sup>31</sup> ne ćemo ih detaljno prikazivati, već ćemo se samo još osvrnuti na prigovore, što ih Vaihinger (*Commentar*, II. 134. sq.) iznosi proti Trendelenburgu.

Izloživši Kantove argumente o apriornosti i subjektivnosti prostorno-vremenskog predočavanja, dodaje Trendelenburg ovu primjedbu: »Ako i dopustimo, da ovi argumenti prikazuju prostor i vrijeme kao subjektivne uvjete, koji u nama pretiču (vorangelien) zamjećivanje i iskustvo: to ipak nije ni jednom riječi dokazano, da ne bi oni ujedno mogli biti i objektivni oblici. Kant je jedvice pomišljao na mogućnost, da su jedno i drugo zajedno. Kad je već odijelio subjektivnost od objektivnosti, bacio je stvari bilo na jednu ili drugu stranu«. »Nipošto dakle ne smijemo na stvarima zaniijekati prostor i vrijeme, jerbo ih je Kant našao u mišljenju. Oboje se ne isključuje...<sup>32</sup> Istu misao ponavlja Trendelenburg u »Historische Beiträge zur Philosophie« (III. 1867. p. 222.), gdje veli, da je nepotpun disjunktivni sud, ako se kaže, da je neki pojam n. pr. »pojam trokuta ili subjektivan ili objektivn, jer manjka još treći član, naime zajedno subjektivan ili objektivn«. Tako imadu i prostorno-vremenski oblici svoj izvor »u djelatnosti našeg duha, te ih kao oblike toga izvora primjenjujemo: u toliko su subjektivni. Ali to ne priječi, da im nešto u stvarima odgovara... Prema tome razlikuju se posve oštro tri nazora. Jer drugo je nešto, ako držimo, da je prostor i vrijeme nešto lih objektivno, kao što empirizam prilivača i dovodi pomisao prostora i vremena tek iz izvanjskog svijeta — i proti toj mogućnosti ustao je Kant: drugo je opet, ako držimo, da je prostor i vrijeme samo nešto subjektivno, tako da nijesu ništa nego oblici, koji se pripravno nalaze u duhu — i ovaj nazor zastupa Kant: ili napokon ako prostor i vrijeme smatramo, kao što »Logička istraživanja« izvode, da su nešto subjektivno i objektivno zajedno na taj način, da nastadoše zajedničkom izvornom djelatnošću duha i stvari, te da imadu subjektivno i objektivno znamenovanje« (1. c. 223.). Kantova se teorija osniva na »razdiobi, u kojoj je mogućnost za shvatanje prostora ovako raščlanjena: prostor je ili objektivn, budi kao zbiljsko biće, budi opet kao određenje na zbiljskom biću, ili prostor pripada samo subjektivnom uredjenju naše pomišljajne moći. Na treću se mogućnost nije pazilo« (227.).

physik (2. izd. 1865. p. 175. sq.). Trendelenburg je uzvratio opširno u: »Hist. Beitr. zur Phil.« (III. 1867. p. 215 sq.). Protiv toga je opet istupio Fischer u »Gesch. d. neuen Phil.« (III. 2. izd. 1869. predg. IV.—XVI. i p. 315. sq.). Na to je Trendelenburg odgovorio u brošuri: *K. Fischer und sein Kant*, 1869., a Fischer se osvrnuo duplikom: *Anti-Trendelenburg*, 1870.

<sup>31</sup> Kako je glasovito i dalekosežno ovo raspravljanje donijelo Trendelenburgu stvarni uspjeh proti Fischeru (odnosno Kantu) ispr. Vaihinger, *Comm.* II. 310. —

<sup>32</sup> Log. Unters. 3. izd. II 164. 165.



Da ovo Trendelenburgovo izlaganje obori, razlikuje Vaihinger dvostruku vrijednost: »Ili imaju prostor i vrijeme realnu vrijednost za stvari o sebi t. j. oni su objektivni i realni; ili (prostor i vrijeme) ne imaju realne vrijednosti, a tada imaju samo idealnu vrijednost t. j. pripadaju samo subjektu t. j. samo su subjektivni, a ne realni. Ova disjunkcija nije unatoč Trendelenburgovog prigovora »nepotpuna«... Treće mogućnosti ne može ovdje ni biti: objektivno i subjektivno zajedno značilo bi: prostor jest prvo nešto realno, a drugo nešto nerealno, to znači dakle: bio bi A i zajedno non — A. To je dakle potpuno protuslovlje« (I. c. 136.).

Vaihinger se čudi, da je autor »Logičkih istraživanja« mogao ovakovu logičku pogriješku počinuti. Ali »pomnom lektirou« kuša Vaihinger potražiti izvor Trendelenburgove zablude. On veli: »Trendelenburg je izmijenio dva posve heterogena problema, dva pitanja, koja se protežu na posve različita područja, naime pitanje koje ovdje dolazi jedino u obzir, a to je pitanje o vrijednosti — s drugim pitanjem, koje ne dolazi ovdje u obzir, a to je pitanje o izvoru«.

Ova zabludna izmjena nastala je radi termina »subjektivno«. Ovaj terminus upotrebljuje Trendelenburg promiscue za vrijednost (Beitr. 225.227.) i za izvor (Beitr. 223.226). U prvom slučaju znači »subjektivan« isto što i idealan (= vrijedi samo za subjekat), a u drugom znači aprioran. Na temelju toga, veli Vaihinger, nalazi Trendelenburg tri mogućnosti: 1. prostor je objektivan, 2. prostor je subjektivan, i 3. prostor je zajedno subjektivan i objektivan. Po ovoj trećoj mogućnosti imalo bi značiti, predbacuje Vaihinger Trendelenburgu, da je prostor po svojoj vrijednosti zajedno realan i nerealan (= idealan) — a to je očito protuslovlje. Ispravno jest dakle jedino, ako se kaže ovako: prostor je apriornog izvora doduše, ali imade realnu vrijednost. Konačna dakle Vaihingerova optužba glasi: Trendelenburg se je ogriješio o važno logičko pravilo, t. j. o jedinstvo diobenog principa.

Da vidimo dakle: 1. koji je status quaestionis, i 2. je li se Trendelenburg ogriješio o jedinstvo diobenog principa. Podloga u našem raspravljanju ima biti Kant. On (kao što smo vidjeli u Uvodu) poistovetuje pretpostavku o aposteriornom postanku našeg pomišljanja sa pretpostavkom o transsubjektivnoj zbiljnosti »predmeta«, ili drugim riječima: otuda što osjeti u nama nastaju »afekcijom« iz aposteriornog izvora, pretpostavlja Kant, da »predmetima«, koji nas »aficiraju«, pripada transsubjektivni (realni) bitak, ili opet drugim riječima: naš pomišljajni sadržaj u koliko je aposteriornog izvora, pripada transsubjektivnom biću, t. j. imade realnu vrijednost. A što je s apriornim postankom našeg pomišljanja? Vidjesmo, da Kant i ovdje pretpostavlja apriorni postanak pomišljanja zajedno sa idealnom (sc. samo subjektivnom, a ne realnom) vrijednošću pomišljanja.

ili drugim riječima: otuda što su pomišljajni oblici apriornog izvora (t. j. iz subjekta), pretpostavlja Kant, da ovi oblici pripadaju samo svom (subjektivnom) izvoru t. j. imaju samo subjektivnu (idealnu) vrijednost. Kant je dakle spojio izvor i vrijednost našeg pomišljanja na osnovu jednog kriterija, t. j. na osnovu pitanja o pomišljajnom karakteru (pojedinačno-nenuždan ili općeno-nuždan).

Trendelenburg osvrće se na ove Kantove pretpostavke, te veli, da Kant nije nigdje pobijao jednu treću mogućnost. A koja je to »treća mogućnost? Trendelenburg odgovara (246), da ova treća mogućnost »pripisuje prostoru i vremenu aprioran izvor (postanak) u pomišljanju, ali ujedno vrijednost u stvarima«. Što dakle hoće Trendelenburg da kaže protiv Kanta? On kaže, da nije ispravna Kantova disjunkcija: pomišljanje imađe vrijednost ili u aposteriornom izvoru ili u apriornom — već preina tome kakovog je karaktera. A to zato nije ispravna, jerbo bi pomišljajni oblici, koji su općeno-nužnog karaktera, te stoga imaju svoj izvor a priori (t. j. samo u subjektu) — mogli vriediti i izvan svog izvora. Trendelenburg dakle upućuje ovdje Kanta, da ne valja konfundirati izvor i vrijednost pomišljanja na temelju jednog kriterija. Mogla bi naimé vrijednost pomišljanja biti ne samo: 1. u aposteriornom izvoru, ako je pomišljanje pojedinačno-nenužnog karaktera, ili 2. u apriornom izvoru, ako je pomišljanje općeno-nužnog karaktera već i 3. izvan apriornog izvora — i onda ako je pomišljanje općeno-nužnog karaktera.

Proti ovim izvodima, koji imaju tek »prividno logičku pregnantnost« (Vaihinger, I. c. 136.), obara se dakle Vaihinger objedivši Trendelenburga, da konfundira izvor i vrijednost pomišljanja, pa stoga da navodna »treća mogućnost« i ne postoji.

Izgleda kao da je Vaihinger zamijenio naslov, te upravlja na Trendelenburga ono što spada na Kanta. Analizujmo Trendelenburgov tekst. Trendelenburg kaže ovako: Empiristi uče, da je pomišljajni izvor objektivna (= aposterioran), te da je pomišljajna vrijednost objektivna (= realna): Kant uči, da je izvor subjektivna (= aprioran), a vrijednost da je subjektivna (= idealna). Trendelenburg govori o dvostrukom izvoru, u kojemu nalazi dvostruku vrijednost. A sada dodaje Trendelenburg: izvor može biti na temelju općeno nužnog karaktera i subjektivna (= aprioran), a vrijednost ipak objektivna (= realna). Pita se eto ovo: ima li Trendelenburg pravo postaviti ovaj treći član? Čini se da nema, jer i tu i tamo govorimo o realnoj vrijednosti u opreci s idealnom, te bi po tom doista Kantova disjunkcija bila točna i Vaihinger bi imao pravo. A ipak nije tome tako. Evo zašto. Totum divisionis kod Vaihingera jest vrijednost, a fundamentum divisionis: nosilac vrijednosti. Zato kaže Vaihinger: ili je vrijednost 1. samo u subjektu pomišljanja (subjektivna ili idealna vrijednost), ili se vrijednost

pomišljanja nalazi ne samo u subjektu već i 2. i u transubjektivnoj stvari (objektivna ili realna vrijednost). Po Trendelenburgu pako fundamentum divisionis nije nosilac vrijednosti, već kriterij vrijednosti. Trendelenburg dakle uzima isti fundamentum divisionis kao što i Kant, t. j. karakter pomišljanja. Pomišljajni bitak, koji je pojedinačno-nenužnog karaktera, postaje a posteriori, i imade transubjektivnu vrijednost t. j. 1. pada u opseg transubjektivnog izvora (empirički realizam): ako je pomišljajni bitak općeno-nužnog karaktera, tada je apriornog postanka i imade vrijednost idealnu (subjektivnu) t. j. 2. pada u opseg subjektivnog izvora. Ovako Kant. A Trendelenburg dodaje treći član veleći: ako je pomišljajni bitak općeno-nužnog karaktera, te stoga apriornog postanka, može ipak imati i transubjektivnu (realnu) vrijednost t. j. 3. može pripadati izvan subjektivnog izvora. Obzirom na pomišljajni karakter moguća je dakle trostruka vrijednost: 1. obzirom na pojedinačno-nenužni karakter vrijednost realna, 2. obzirom na općeno-nužni karakter vrijednost idealna i 3. obzirom na općeno-nužni karakter vrijednost realna.

Pitamo sada: je li ova »treća mogućnost« valjano postavljena ili nije? Ona ne bi valjana bila onda, kad fundamentum divisionis ne bi bio ispravan. A da treba baš ovaj fundamentum divisionis (sc. pomišljajni karakter) uzeti, slijedi otuda, što Kant poistovetuje izvor i vrijednost na temelju pomišljajnog karaktera, pa zato je prije svega valjalo postaviti pitanje o mogućnosti pomišljajne vrijednosti obzirom na Kantov kriterij za tu mogućnost. Je li time Trendelenburg konfundirao izvor i vrijednost? Da je konfundirao, ne bi mogao postaviti izvan-izvornu vrijednost. Je li oborio Kantovu disjunkciju? Bezuvjetno jest, jer je osim vrijednosti u transubjektivnom izvoru i osim vrijednosti u subjektivnom izvoru, dodao treću mogućnost: vrijednost izvan izvora. Trendelenburg ne bi pobio Kanta samo onda, da je uzeo isti fundamentum divisionis koji i Vaihinger, ali budući da je Kant dijelio vrijednost prema karakteru, zato ga je Trendelenburg ispravio postavivši moguću vrijednost izvan nosioca pomišljajnog karaktera. Ima li dakle Vaihinger pravo? Nema, i to zato ne može imati, jer predbacuje Trendelenburgu, da je konfundirao izvor i vrijednost — nu to je konfundirao Kant (nepotpunom disjunkcijom) a ne Trendelenburg: nema dakle Vaihinger pravo ni onda, kad predbacuje Trendelenburgu, da je povredio logičko pravilo o jedinstvu diobenog principa — nasuprot vidjesmo, da je Vaihinger u svom shvatanju uopće minoišao Trendelenburgov diobeni princip. Ne konfundira dakle Trendelenburg, već Vaihinger i Kant.<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Kako lagano mogu nastati kontroverze uslijed toga, što manjka međusobno razumijevanje, dokazuje također A. Riehl. On predbacuje (Der phil. Krit. I 325.) Überwegu, da ne shvaća Kantove nauke ako drži, da po toj nauci ni-

Protiv svega što rekosimo, mogao bi Vaihinger samo jedno odvratiiti. On bi mogao reći, da se Trendelenburgov diobeni princip oslanja na svezu između vrijednosti i pomišljajnog izvora t. j. Trendelenburg hoće da kaže, rekao bi Vaihinger, kako ne valja iz apriornosti prostorno-vremenskih oblika izvoditi subjektivnu vrijednost, tako te subjektivna vrijednost njihova izvire (nastaje) na osnovu apriornosti. Ovaj krivi Kantov izvod osuđuje i Vaihinger (l. c. 141.), te stoga daje u tom Trendelenburgu pravo. Ali ovo pitanje, mogao bi reći Vaihinger, već ne spada na pitanje o Kantovoj disjunkciji pomišljajne vrijednosti.. — Što ćemo dakle na to? Na ovaj prigovor odgovorio je već sam Trendelenburg. Da je Kant igdje u »Kritici« pertraktirao pitanje o pomišljajnoj vrijednosti napose t. j. odijeljeno i neovisno o pomišljajnom izvoru (odnosno karakteru), tada bi Kant — dokazavši neobjektivnost prostora — mogao reći: prostor je samo subjektivan. Ali budući, da je Kant pitanje o vrijednosti doveo u svezu s izvorom našeg mišljenja, a taj izvor je dvostruk, s toga se i pitanje o mogućoj vrijednosti imade raščlaniti prema karakteru pomišljajnog izvora. Kantova se dakle disjunkcija imade shvatiti i postaviti u svezi s onom argumentacijom, kojom Kant izvodi pomišljajnu vrijednost iz izvora. A da je i Trendelenburg (postavljajući proti Kantu svoju disjunkciju) inao na umu Kantovu nauku o pomišljajnom karakteru, to on izričito spominje, kad navodi Kantovu nauku: »Prostor i vrijeme su a priori, jer su nešto nužno i općenito, a budući da su a priori, s toga su nešto i subjektivno, dakle samo subjektivno. U tom slučaju jest nepotpunost (Lücke) očevidna. Jer samo po sebi nema zapreke, te bi nužnost i općenitost, kojima se zaključuje na apriorni izvor, mogle nužno pripadati i stvarima« (228. isp. 245.).

Prema svemu što sino doslije razložili, proizlazi konačno, da i Vaihingerov napadaj protiv Trendelenburga nije uspio s formalnog gledišta upravo tako, kao što ni Fischerov napadaj u stvarnom pogledu. Preporna se pitanja ne rješavaju na onaj način, kojim

jedna empirička spoznaja nema karaktera stroge općenitosti. Naprotiv, veli Riehl, Kantova nauka imade upravo taj zadatak, da pokaže kako su mogući iskustveni sudovi, kojima pripada karakter općenitosti. Ovaj Riehllov prigovor u svezi je s dvostrukim značenjem riječi »empirijska.« Kantova filozofija ide za tim, da pokaže, kako naša spoznaja, u koliko joj pripada vrijednost u granicama iskustva, imade karakter stroge općenitosti. Ova zadaća kriticizma poznata je Überwegu ne manje nego i Riehlu. Ali kad Überweg kaže, da po Kantovoj nauci naša spoznaja, u koliko je empirička, nema karaktera općenitosti — tada on očito misli (kao što i Kant) na empirički (aposteriorni) izvor. Pa kada nadalje Überweg proti Kantu tvrdi, da »logičkom obradom iskustvene grade može nastati općenita, a ipak ujedno empirička spoznaja«, tada to ništa nije »ponavljanje« (l. c. 326.) Kantove nauke, već je to nešto posve protivno od onoga, što Kant uči, jer Überweg ovdje kaže, da spoznaja može biti općenita — i u koliko je aposteriornog (empiričkog) izvora, drugim riječima: općenitost ne mora biti kriterij apriornog izvora.

Vaihinger hoće braniti Kanta veleći: »Tko novu filozofijsku teoriju hoće da postavi, ne gleda u svojoj revnosti i zanosu ni desno ni lijevo; oni putevi, koji desno ili lijevo leže, čine mu se već odnapred krivi; umjesto da drugima dovikne, te su na krivim putevima, kroči; veliki muž opravdanom jednostranošću genija vlastitim putem — i ako mora onim drugima pričiniti se krivim. Ova bezobzirnost (Rücksichtslosigkeit) jest povlastica genijalnih priroda« (1. c. 142).<sup>34</sup> Ako Vaihinger drži, da u pobijanju Trendelenburga imade pravo pozivati se na »povlastice« — a mi opet držimo, da Ueberweg (System der Logik § 137.) nije nepravedno prosudio Kantovu »genijalnost« kad kaže, da je opća i temeljna pogreška Kantovog mišljenja, što u premisama postavlja nepotpune disjunkcije, te take na najodlučnijim tačkama svoje filozofije »pregleda treću mogućnost«.

## Pogl. 2. Skolastička nauka o prostoru i vremenu.

### § 1. Realna egzistencija izvanjskog svijeta.

1. »Na pragu filozofije budućnosti nalazi se problem realnosti« (Kölpe, Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland, 5. izd. 136). Ovaj se problem počelo sustavno rješavati zapravo tek u novovječnoj filozofiji — od Descartesa. U glavnom su dva pitanja: da li neovisno o našoj svijesti eksistiraju kakovi predmeti (ne samo tjelesni) i koja im je narav? Ovo potonje pitanje: da li možemo upoznati i kako upoznajemo narav (bit) realnih (o svijesti neovisnih) predmeta — ovo se pitanje ima da rješava u vezi s razumnom spoznajom: jer kao što Kant uči, da tek razumom spoznajemo predmete, tako je nauka i skolastičke filozofije, da pomoću osjetne spoznaje nijesmo kadri upoznati samu narav stvari (S. Thomas, S. th. I. q. 57. a. 1. ad 2; ib. q. 78. a. 3.; de Verit. q. 10. a. 4.). Ovdje nas sada zanima pitanje samo o egzistenciji izvanjskog svijeta, kojeg opažamo u prostorno-vremenskom obliku. Ako »izvanjski svijet« uzmemo u značenju cjelokupnosti svih pojavnih ili stvari (zajedno ili izvan našeg fenomenalnog tijela), onda će egzistenciju ovog izvanjskog svijeta priznati skeptički fenomenalizam i dogmatski idealizam. Ako se naime osim samosvijesti, koja obuhvata pripadnost usebnih stanja jastvu, još priznae i takove predmete, koji se našim izvanjskim osjetilima pojavljuju, a nijesu tek naše umisllice (Einbildungen) ili puki prividaj (Schein), onda se

<sup>34</sup> I Schopenhauer uzima (W. W. II. 490. Die Welt als Wille und Vorstellung) za motto svoje kritike o Kantovoj filozofiji Voltairovu riječ: C'est le privilège du vrai génie et surtout du génie qui ouvre une carrière, de faire impunément de grandes fautes.

eo ipso priznaće eksistencija izvanjskog svijeta. Ali ovim izrazom »izvanjski svijet« razumijevamo ni zapravo samo one tjelesne predmete, koji su ne ovisni o našoj predodžbenoj svijesti t. j. koji sami o sebi ili za sebe eksistiraju. (Dinge an sich), a ne samo ovisno o subjektivnoj osjetnoj udezbí. Pak se prema tome pita: da li izvanjskom (tjelesnom) svijetu pripada o svijesti našoj neovisna ili realna eksistencija?

Proti Lockeovom realizmu uči Kant (kako smo vidjeli u izvršnim izvodima transcendentalne estetike), da prostor i vrijeme nijesu objektivna određenja na stvarima o sebi, već su samo subjektivni način osjetnog našeg opažanja kao i osjetne kakvoće (boje, glasovi, toplina...). Pa dok ove potonje sačinjavaju osjetnu gradu ili aposteriorni elemenat, koji je individualno različit ili promjenljiv, prostorno-vremenski oblik odnosi se na pojavne predmete a priori t. j. on je nužni uvjet za predočavanje. Ovaj se transcendentalni idealizam Kantov razlikuje i od Leibniz-Wolffovog nazora, da su prostor i vrijeme relativna određenja na stvarima; jer apriorne oblike nikako ne možemo prenesti na stvari o sebi. »Izvanjski su predmeti (tjelesa) samo pojave, pa zato ništa drugo već jedna vrst mojih pomisli, tako da predmeti ovih pomisli ništa nijesu ako ih odijelimo od samih pomisli. Dakle postoje izvanjske stvari kao što i ja sam što postojim, i to oboje po neposrednom svjedočanstvu moje samosvijesti, tek s tom razlikom: što se pomisli o mom jastvu, kao mislećem subjektu, protežu samo na unutarne sjetilo (Sinn), a pomisli, koje označuju protežne biti, također na izvanjsko sjetilo. Obzirom na zbiljnost izvanjskih predmeta upravo tako nije potrebno da zaključujem, kao što i gledom na zbiljnost predmeta mojeg usebnog sjetila (mojih misli), jer na obe strane nemamo drugo nego pomisli, kojima je zbiljnost dostatno zajamčena neposrednim opažanjem (sviješću).«<sup>1</sup> Polazeći ovako s gledišta prostorno-vremenske fenomenalnosti nije Kant ipak sasvim zabacio stvari o sebi kao realne uzroke prostorno-vremenskih pojava. Mi ćemo vidjeti (u »Pobijanju idealizma«) kako je Kant svoj idealizam uzeo u obranu osobito proti Berkeleyevom dogmatskom idealizmu kao što i proti Descartesovom. Ovdje dolazi u diskusiju s Kantom samo pitanje o realnoj vrijednosti prostora i vremena. Ali ispred toga se iziskuje s metodičkog obzira, da riješimo pitanje o samoj spoznatljivosti realne eksistencije tjelesa.

Dok je na stanovištu dogmatskog idealizma logički nemoguća svaka realna eksistencija, naivni opet realizam drži, da je i ne treba dokazivati, jer je neposrednim opažanjem zajamčena. Zadaća je noetike, da detaljno dokazuje neodrživost naivnog realizma, a nama je ogleđati u prvom redu skola stičko mišljenje.

<sup>1</sup> K. č. u. 314.

Skolastička nauka o osjetnom opažanju imade onaj znanstveni karakter, kojeg joj je dao već Aristotel.<sup>2</sup> Ona psihološkom analizom nastoji ispitati snošaj između opažanja i opažajnih predmeta, za koje već pretpostavlja da realno eksistiraju. Pod uplivom osjetnih predmeta nastaje u svijesti našoj osjetni oblik (*είδος αισθητόν*), koji je sličan stvarnoj kakvoći, jer bez ove sličnosti ne bi opažajna spoznaja odgovarala stvarima. Ovaj nematerijalni (intencionalni) opažajni sadržaj nazvali su skolastici *species sensibilis*. Moglo bi se misliti, da je ova *species sensibilis* neposredni predmet opažanja, tako da u njoj kao u slici upoznajemo stvarne kakvoće na predmetima kako su o sebi. Ali skolastici se većim dijelom oslanjaju na primitivno iskustvo, koje drži da neposredno upoznajemo same stvari kako su o sebi: a u drugu ruku opet čini se da pretpostavka o posrednom opažanju realnih predmeta dovodi k idealizmu. Zato uče ovi skolastici, da *species sensibilis* nije objekat (*objectum quod*) našeg opažanja, već je zapravo princip (*medium quo*) opažajnog čina. Budući naime da je osjetno-opažajna moć trpna (pasivna), zato je potrebno da ju neki predmet determinira, a to upravo biva pomoću osjetnog oblika, koji tek usposobljuje osjetnu moć na aktualno opažanje. Proces osjetnog opažanja otpočinje dakle time, da predmet determinira osjetnu moć u koliko ona priimi u sebe osjetni oblik, a pomoću ovog »utisnutog« oblika onda nastane gotovi opažajni sadržaj ili *species sensibilis expressa*. Niti ovaj sadržaj -- ovako uče većinom skolastici, a možda i sv. Toma\* — nije *objectum quod* našeg opažanja, nego *medium in quo*, jer izvanjske (realne) predmete opažamo neposredno. Dakako da prema ovom skolastičkom tumačenju nije lako shvatiti, kako je moguće izravno opažanje tjelesa, a ipak opažajni sadržaj (*species sensibilis expressa*) nije drugo nego zajednički učinak tjelesa i osjetno-opažajne moći. Ako mi gledamo, slušamo... razne kakvoće, a ne same predmete, kako su u sebi, onda je očito da su *objectum quod* neposredno gledamo, slušamo... upravo ove kakvoće kao akcidentalna određenja realnih tjelesa, a ne sama tjelesa. Budući pako da su opaženi sadržaji ujedno učinak realnih stvari, zato neizravno upoznajemo po njima i same stvari. Sad se pita: kako mi na temelju osjetno-opaženih sadržaja (*species sens. expr.*) dolazimo do spoznaje o realnoj eksistenciji tjelesa?

2. Ako se ograničimo samo na osjetno opažanje, očito je da unutar ove sfere ne možemo naći odgovora na pitanje, da li su opaženi predmeti samo fenomenalni ili ujedno o svijesti neovisni (realni). Ako je naime neispravna postavka naivnog realizma, da realne predmete neposredno opažamo, onda je očito da je nepo-

<sup>2</sup> Isp. C. I. B ä u m k e r, Des Aristoteles Lehre von den äusseren u. inneren Sinnesvermögen (Lpzg. 1877).

<sup>3</sup> Isp. Phil. Jahrbuch 12, 2. (1899) 130 sq.

sredno opaženi bitak samo usvijestan (fenomenalan), pak nam do-  
 sljedno ne može da bude nešto neposredno u svijesti poznato. Što  
 nije u svijesti, nego je izvan nje ili neovisno o njoj. Mi govorimo o  
 realnom svijetu tjelesa, o njihovom zbivanju i njihovim zakonima,  
 a o svemu tome nam neposredno opažanje ništa ne kaže. Osjetno  
 nam iskustvo samo za sebe ne pruža nikog jamstva, da postoje o  
 njemu neovisne fizičke stvari; pa zato nas osjetna spoznaja topo-  
 gledno ostavlja u skeptičkom fenomenalizam. Kojim dakle putevi  
 dolazimo od opažajnih (svijesnih) sadržaja do svijest našu transcen-  
 dentnih (realnih) predmeta? Na prvi mah čini se ovaj prelaz omo-  
 gućen samo onda, ako u opažanju otkrijemo neke momente ili neka  
 data, koja će nam služiti kao osnov, da pomoću kauzalnog principa  
 logički izvedemo realni uzrok opaženih sadržaja. Ali činjenica jest  
 opet i to, da su već djeca, a i skeptici osvjedočeni o realnosti tje-  
 lesnog svijeta; pa je otuda opravdano predmijevati, da za realnu  
 egzistenciju tjelesa doznajemo i bez donmljivanja (folgerndes Den-  
 ken). Najvjerojatnije je, kako uči sv. Toma,<sup>1</sup> da se uz opažanje  
 neposredno nadovezuje sud, kojim postavimo svijesni o izvan-  
 opažajnom bitku. Dakako da je sad zadaća znanstvene kritike, da  
 ovo tako reći instinktivno mišljenje o realnosti izvanjskog svijeta  
 obrazloži t. j. da analizom osjetnog opažanja iznade one momente,  
 koji pomoću kauzalnog principa nužno upućuju na realni svijet.  
 Koji su to momenti?

Činjenica je, da kod jednog te istog predmeta nužno razliku-  
 jemo između osjetnog opažanja, koje nastaje podraživanjem nazoč-  
 nog predmeta, i između pomisli o tom predmetu kad je nena-  
 zočan. Ova se činjenica ne da inače protumačiti, već ako pretpo-  
 stavimo transubjektivnu uzročnu zbilju, koja proizvodi u nama opa-  
 žajne sadržaje. Što više: mi možemo unutarne naše pomisli o  
 nekom predmetu svojom voljom izazvati i opet potisnuti —  
 dočim su osjetni sadržaji o nazočnom predmetu necessitirani  
 t. j. izvan doseg našeg voljnog uplivanja. To je opet znak, da  
 je nazočni predmet realan; to više, što predmeti i proti mojoj volji  
 (na tjelesni moj agens) otporno djeluju. A pita se nadalje: što biva  
 onda s predmetima, ako duže vremena nijesu u mojoj svijesti? Ako  
 ja ne mislim na gibanje svemirskih tjelesa, zar se onda ono i ne  
 zbiva? Ili se može bit zbiva u mojoj »mogućoj« svijesti, neovisno  
 o zbiljskoj svijesti? Tko bi još takove apsurdnosti držao, ne smije  
 govoriti o prirodnim naukama i o povjesno-kulturnom razvoju  
 uopće. Skeptički fenomenalizam nužno dakle dovodi do solipsizma i  
 iluzionizma. Ako dogmatski idealizam hoće ipak priznati realnost  
 mnogih spoznajnih subjekata, tada je nedosljedan kad ne priznaje  
 realnost i drugih predmeta (tjelesa). Jer ako mnogi subjekti o

<sup>1</sup> Q. disp. de pot q 3. a. 7 c.



jednom te istom predmetu izriču isti sud, što to onda znači? Zar možebit to, da se predmet u toliko primjeraka nalazi koliko je subjekata, tako da jedan subjekat izriče sud o tuđim subjektivnim promisljima? Ovakovo fantastično shvatanje nije kadro nikako istumačiti kako to, da mnogi subjekti izriču sud o jednom te istom predmetu. Sve nas to dakle upućuje, da se naše osjetno opažanje odnosi na svijest našu transcendentne ili realne predmete.<sup>5</sup>

## § 2. Realne vlastitosti izvanjskog svijeta (protežnost i aktivnost).

1. Pojedina pitanja o naravi tjelesnih vlastitosti spadaju u kozmologiju, pa zato ćemo ovdje izložiti samo općenite pojmove, da uzmognemo (proti Kantu) prikazati skolastičku nauku o eksistenciji tih vlastitosti (na kojima se osniva prostor i vrijeme).

Prvotna vlastitost, koju na tjelesima opažamo, jest njihova kolikoća. Promatrajući kolikoću na konkretnom predmetu kaže Aristotel (Met. V, 13.), da predmetu pripada kolikoća, jer je fizički djeliv, tako da svaka odijeljena čest opet za sebe sačinjava potpunu supstancijalnu cjelinu (*Προσὸν λέγεται τὸ διαίρετόν εἰς ἐνπάρχοντα, ὅν ἐκάτερον ἢ ἑκάστον ἔν τι καὶ τοῦτε μί λέγουκεν εἶναι*). Kolikoća dakle pripada predmetu u toliko, što se u njemu formalno nalaze dijelovi, i što ovi dijelovi mogu zasebno kao supstancije eksistirati. Ako ovi dijelovi nemaju vlastitih svojih granica, već su sadržani pod jednim zajedničkim ograničenjem, tada se ova vrst kolikoće u skolastici zove quantum continuum (npr. kuglja, koja svojom površinom obuhvata mnoštvo djelivih česti). Ako se dijelovi vlastitim svojim granicama dodiruju, nastaje quantum contiguum (npr. svako doticanje dvaju predmeta). Napokon dijelovi, između kojih postoji razmak, zovu se quanta distantia. Dijelovi bez zasebnih granica (= continuum) mogu da budu permanentni i sukcesivni, prema tome da li ti dijelovi zajedno postoje ili bez prekida slijede. U prvom slučaju je govor o kolikoći, a u potonjem o gibanju ili sukcesivnoj promjeni.

Gibanje, kaže Aristotel, jest čin nekog bića koliko je to biće u mogućnosti za taj čin (*ἢ τοῦ δυνατοῦ, ἢ δυνατὸν ἐντελέχεια φανερόν ὅτι κίνησις ἐστίν*). Kod gibanja (ne samo lokalnog, već kod svake sukcesivne promjene) nije dakle biće još potpuno određeno, već je na putu da dostigne ovo stanje neke određenosti:

<sup>5</sup> Isp. o tom pitanju: Külp e, Die Realisierung I.; Geys er, Allgemeine Philosophie de Seins und der Natur (Münster 1915) 38 sq. i 161 sq.; A. Sch mid, Erkenntnislehre (Frbg 1890) 134 sq.; Mercier, Critériologie gén. 5. ed. 359 sq.; Balm es, Fundamentalphil. II, 19 sq.; Volkelt, Die Quellen d. mensch. Gewissheit (München 1906) 36 sq., Erfahrung u. Denken (1886) 151 sq.; Zeller, Vorträge u. Abh. (1884) III, 225 sq.; T. Pesch, Die Haltlosigkeit d. mod. Wissenschaft (1877) 112 sq.; Richl, Phil. Criticismus II, 2 (1887) 128 sq.; Freytag, Der Realismus und das Transcendenzproblem i die Erkenntnis der Aus-senwelt.

Pretpostavivši činjenicu, da u izvanjskom svijetu doista opažamo gibanje, nastaje na osnovu kauzalnog principa pitanje: koji je uzrok gibanja? Proti ekstremnom mehanizmu, koji uči, da u anorganskom svijetu nema osobitih sila, i proti okazionalizmu, koji drži da isključivo Bog djeluje preko stvorenih bića, uči skolastička kozmologija, da gibanje u svijetu iziskuje odgovarajuće sile, kao tvorne principe gibanja. Ali za našu svrlu (u pitanju o vremenu) dostatno je, što smo upozorili na samu činjenicu gibanja: pa je sada pitanje: kakovu eksistenciju imade kolikoća i gibanje?

2. Da tjelesa doista imadu izvansebnne dijelove (*partes extra partes*) t. j. da su protežna (za razliku od jednostavnosti), doznajemo neposredno osjetnim opažanjem. Upravo tako očevidnom sigurnošću, kojom znademo da postoje tjelesa, jednako opažamo da su ta tjelesa protežna. Kad bi ovaj iskaz osjetnog opažanja bio neosnovan, onda nemamo većeg jamstva ni za koju utvrđenu istinu. To više, što i ostale vlastitosti tjelesa (boja, toplina...) ne bi mogle postojati bez protežnosti, pa kad protežnost ne bi pripadala tjelesima, ne bismo mogli opažati na njima nikojih svojstava uopće. Nadalje nas i svijest naša upućuje, da razna stanja smještamo u pojedine dijelove tijela. A napokon subjektivna percepcija protežnosti ne bi imala nigdje svog dostatnog razloga, ako ne pretpostavimo, da sama protežna tjelesa aficiranjem osjetnih organa proizvode perceptivni sadržaj. Sve ovo vrijedi ne samo za protežnost, već i za gibanje. Budući pako da tjelesa imadu realnu eksistenciju (kaošto smo u predidućem paragrafu dokazali), zato valja reći, da protežnost i gibanje također postoje neovisno o našem opažanju. Ovo je glavna pretpostavka za rješenje pitanja o spoznajnoj vrijednosti prostora i vremena.

### § 3. O prostoru i vremenu.

1. Pitanja o prostoru spadaju među najteže probleme u filozofiji. Aristotel o prostoru nigdje potanko ne govori, pa zato su i skolastički prvaci malo pažnje posvetili tom pitanju. Za nas ovdje dolazi u obzir samo spoznajno-teoretsko stanovište, a u tom se podudaraju svi skolastici.

Za tjelesa u koliko su protežna, kažemo da su na određenom mjestu i da ispunjavaju stanoviti prostor. Aristotel kaže za mjesto, da je granica (površina) obuhvatnog tijela prema obuhvaćenom.<sup>6</sup> To je t. zv. izvanjsko mjesto, koje nije istovetno s prostorom. Mjesto je nešto izvan samog tijela, koje se na određenom mjestu nalazi, pa zato mjesto pripada drugom jednom tijelu, koje ono prvo (tijelo) obuhvata i s njegovom se površinom dodiruje.

<sup>6</sup> *Τὸ τὸν περιέχοντες (αἰματός) μέρος ἀπέχεται ἀπὸ τοῦ, τοῦ ἐπιπέδου ἢ ἐπιπέδου* (212, a 20).

Unutarnje mjesto (ili prostor), što ga neko tijelo zauzima, jest sadržano unutar površine samog tijela, tako da odgovara njegovoj protežnosti. Prema tome je prostor nešto takovo što se podudara s dimenzijama stanovitog tijela, a opet je od tog tijela različno, jer isti prostor može obuhvatiti i drugo koje tijelo s istim dimenzijama. Prostor dakle na neki način prima u sebe stanovito tijelo ili je barem kadar primiti. Ovaj prostor, koji je doista ispunjen tijelom t. j. razmak koji se nalazi između površine tijela, zove se realni prostor; mogući je onaj prostor, koji nije zbiljski okupiran nijednim tijelom, ali je kadar da primi koje tijelo: dočim apsolutni prostor znači protegu bez granice, za sva moguća tjelesa.

Iz rečenog se razbira, da tjelesa i fizička njihova protežnost nijesu istovjetna s prostorom. Drugim riječima, prostor koliko ga zamišljamo kao nešto penetrabilno, što biva tijelom ispunjeno i po tom različno od samog tijela, ne postoji neovisno o razumu (= realno), pa je zato »enš rationis«. Ali nikako se ne može reći, da je prostor puka umisljica, već je cum fundamento in re, a taj temelj realni jest sama realna protežnost tjelesa. To vrijedi za realni prostor, a isto je tako s mogućim i apsolutnim prostorom, jer pojam i mogućem i apsolutnom prostoru osniva se na (ograničeno ili neograničeno) mogućim telesima.

2. Vrijeme definira Aristotel: broj gibanja obzirom na prije i poslije<sup>7</sup> t. j. vrijeme jest gibanje, kod kojeg razlikujemo dijelove obzirom na njihov slijed, i po tom jest vrijeme sukcesivno trajanje. Pojedino realno gibanje po svom trajanju sačinjava realno vrijeme: trajanje nekog mogućeg gibanja jest moguće vrijeme, a apsolutno vrijeme znači nužni slijed, koji jednolično teče bez početka i konca.

Medu skolasticima je kontroverzno pitanje, da li pojam vremena formaliter (a ne fundamentaliter) i adaequate sadržaje samo sukcesivno trajanje neke stvari t. j. da li sadržaje samo dijelove gibanja, u koliko su ti dijelovi objektivno brojivi — ili se za potpuni pojam vremena iziskuje još i aktualno brojenje. Sv. Toma (a po njemu i neki noviji skolastici npr. Schiffini, Remer, Urraburu, Schaaf) zastupa ono prvo mišljenje, dočim većina sadašnjih skolastika (Farges, Nys, Pesch...) slijedeći Aristotela<sup>8</sup> usvaja potonji nazor. Tomisti drže, da vrijeme ne znači ništa drugo, nego određeni način bivstvovanja, naime sukcesivno trajanje. Kad bi se za potpuni smisao vremena tražilo i aktualno mjerenje objektivnog trajanja, onda bi trebalo reći, da neko tijelo, koje se giba, nije u vremenu, ako nikoga nema, koji bi brojio ili mjerio dijelove toga gibanja. Potpuno je dakle određen pojam vremena, ako uzmemo, da

<sup>7</sup> ὁ χρόνος ἀριθμὸς ἐστὶ κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον (220, a 24.)

<sup>8</sup> 223, a 25.

sastoji u objektivnom djelivom gibanju ili sukcesivnom trajanju. Budući pako da gibanje realno postoji (u nama i u drugim stvarima), zato se i vrijeme formaliter nalazi u samim stvarima, a ne samo u mišljenju. Isto tako i pojam mogućeg vremena imade objektivnu vrijednost, jer mu odgovara sukcesivno trajanje mogućih gibanja; dočim se kod apsolutnog vremena pretpostavlja neograničeni nastavak u trajanju.

3. Da završimo skolastičku nauku o prostoru i vremenu. Kako nastaju pomisli o prostoru i vremenu, da li »a priori« ili iz iskustva? Skolastička filozofija uči, da spoznajne naše moći (osjetna i razumna) za aktualno spoznanje moraju biti disponirane ili determinirane. Ovakova spoznajna determinanta (»species impressa«) usposobljuje moć za djelovanje i po tom ova determinanta tvorno sudjeluje kod nastanka spoznajne činitbe. Nadalje je skolastička nauka, da osjetne species proizvode u nama sami osjetni predmeti, a razumne species proizvodi tvorni razum (intellectus agens) iz osjetnih sadržaja. Prema tome species impressae posreduju između predmeta i spoznajnih moći, te uspostavljaju među njima formalni sklad. Ovu principijelnu nauku primjenjuje skolastika pitanju: kako u nama nastaje pomišljanje prostora i vremena? Sigurno je toliko, da te pomisli našim spoznajnim moćima nijesu urodene, tako da bismo neovisno o iskustvenom opažanju mogli pomišljati protežnost i trajanje, prostor i vrijeme, već nam ove pomisli ulaze u svijest iskustvenim putem.

Kojoj spoznajnoj moći pripada pomišljanje prostora i vremena? U prvom redu vidnim i tačnim čutilom zamjećujemo protežna tjelesa. Sjetila dakako ne spoznaju protežnost kao takovu (izvansebnost dijelova), niti spoznaju međusobne snošaje tjelesa. Upravo s tog razloga, što osjetila ne zamjećuju relacije, ne možemo nikojim osjetilom opaziti prostora: jer prostor doduše pomišljamo kao nešto protežno (i pronicavo), ali tako da je kadro primiti u sebe tijelo, a time već pomisao prostora izriče relaciju. Isto tako ne može osjetna moć (niti uobrazilja) pretstaviti si apsolutni (zbijski neograničeni) prostor: jer neograničenost zamišljamo tako, da ograničenom zamijećemo granice, a toga ne možemo osjetilima. Otuda slijedi, da je samo razum kadar poimati protežnost (kao takovu), prostor (kao takav) i apsolutni prostor. Osjetilom zamjećujemo protežni objekat, za tim razumom uvidamo, da taj objekat imade izvansebne dijelove, i tako apstrahiramo općeniti pojam protežne stvari ili protežnosti. Što se vremena tiče, ono nastaje usebnim i izvanjskim opažanjem sukcesivnog trajanja. Ali osjetnim opažanjem ne upoznajemo vrijeme kao takovo, jer osjetila ne mogu znati za snošaj dijelova u gibanju. Isto tako osjetilno ne opažamo neograničenog vremena. Relacije i refleksije pripadaju samo razumnom spoznanju.

Koja je objektivna vrijednost prostora i vremena? Protežnost tjelesa, na kojoj se osniva pojam prostora, nalazi se neovisno o razumu. Realni prostor (po navedenom shvatanju) jest *ens rationis cum fundamento in re*. Ovaj temelj jest protežnost, i to realna kod realnog prostora, moguća za mogući prostor, a kod apsolutnog prostora se pretpostavljaju moguća tjelesa s neograničenom protegom. — Gibanje jest realno, a po tom se i vrijeme (koliko znači brojive dijelove gibanja) nalazi u realnom svijetu formaliter i adaequate. Apsolutno vrijeme jest *ens rationis cum fundamento in re*, a taj temelj jest mogućnost beskonačnog produljenja u trajanju.

## II.

## Transcendentalna logika.

## UVOD.

Transcendentalna estetika bavila se ispitivanjem onih uvjeta, koji omogućuju apriornu spoznaju; transcendentalna logika ima zadatak, da ovo istraživanje nastavi. Naša naine spoznaja ne sastoji samo u osjetnom predočavanju, kako senzualistički empirizam uči, već je ona ovisna i o razumnoj funkciji. Pomišljajnu gradnju primamo putem osjetnosti, tako te bi za nas bila nemoguća svaka spoznaja, kad nas predmeti ne bi osjetno aficirali. Ali da uzmognemo o toj primljenoj gradnji imati takovu spoznaju, koja će biti općenite i nužne vrijednosti, moramo aposteriornu gradnju stavljati u snošaj s apriornim elementom razumne moći. Nije dakle dostatno, da ispitujemo samo uvjete za receptivnost pomišljanja, već treba također ogleđati, kako je udešeno posredno pomišljanje ili moć spajanja pomisli (= razum). Jedan i drugi misaoni momenat jest jednako važan, jer »samo time što se ujedinjuju, nastaje spoznaja«. Razum ne bi imao predmeta o kojemu da misli, kad mu ga osjetnost ne bi pružala, a puke predodžbe o predmetu ne sačinjavaju potpune iskustvene spoznaje. »Misli bez sadržaja su prazne, a predodžbe bez pojmova su slijepe«.<sup>1</sup>

Otuda već razbiremo, da se vrijednost razumne spoznaje ograničuje na pojavne predmete (= narav). A budući da se spoznaja svih pojavnih predmeta zove iskustvo (u strogom smislu), stoga će biti zadaća transcendentalne logike izražena u formuli: kako je moguće čisto naravoslovlje ili iskustvena spoznaja?

<sup>1</sup> K. č. u. 77.

»Očekujući da možda imade takovih pojmova, koji bi se a priori<sup>2</sup> odnosili na predmete, ne kao čiste ili osjetne predodžbe, već jedino kao činidbe čistog mišljenja, dakle pojmovi, koji nijesu ni empiričkog ni estetskog porijekla, to već unapred stvaramo ideju o znanosti čistog razuma i umske spoznaje, kojom pomišljamo predmete posve a priori. Takova znanost, kojoj je zadaća ispitati izvor, opseg i objektivnu vrijednost takovih spoznaja, imala bi se zvati transcendentalna logika, jer joj se baviti jedino zakonima razuma i uma, ali samo u koliko se na predmete proteže a priori, a ne kao općenita logika, koja se odnosi na empiričke i čiste umske spoznaje bez razlike«.<sup>3</sup>

Transcendentalna logika razlikuje se dakle od općenite logike (koja promatra samo suvezicu naših pomisli, bez obzira na predmete) time, što transcendentalna logika istražuje snošaj našeg pomišljanja sa predmetima, da tako utvrdi vrijednost razumne spoznaje.<sup>4</sup>

U prvom dijelu logike, u transcendentalnoj analitici rješava se pitanje o mogućnosti iskustvene spoznaje. Drugi dio transcendentalne logike (transcendentalna dijalektika) pokazati će, da je jalov pokušaj protegnuti razumnu spoznaju preko granice iskustva (K. č. u. 82. — 85.).

## 1. Dio. Transcendentalna analitika.

### Pogl. 1. Kantova nauka o izvoru i vrijednosti razumne spoznaje.

#### A. Analitika pojmova.

1. Zadaća je razuma, da spozna poprimiteljnu osjetnu gradju. Spoznaja osjetnih predmeta zove se iskustvo; zadaća je dakle razuma, da stvara iskustvenu spoznaju. Prema tome, ako hoćemo ispitati uvjete za mogućnost razuma, ujedno smo time ispitati uvjete

<sup>2</sup> Kako neodređeno i nejasno Kant ovaj pojam rabi isp. Vaihinger, Commentar II. 89.—101.

<sup>3</sup> K. č. u. 80.

<sup>4</sup> Da je Kantovo razlikovanje između formalne i transcendentalne logike neispravno, uvidaju i sami Kantovci (isp. Cohen, Commentar zur Kr. d. r. Vernunft, Lpzg. 1907, p. 43, i Logik der reinen Erkenntnis, Brln. 1902, p. 12 sq.); jer transcendentalna se logika ne može baviti drugim oblicima mišljenja, već jedino onim istima, koje je otkrila formalna logika, i koji se po Kantovom shvaćanju odnose na a posteriori stečenu materiju spoznanja. (Denken, misliti, znači subjektivno stvaranje pojmova, sudova i domaka; a erkennen, spoznati, znači stavljati mišljenje u napremicu s predmetima). Na ovoj krivoj pretpostavci upotrebljuje Kant formalnu logiku kao kriterij za svoju nauku o kategorijama.

za mogućnost iskustva. Iskustveni su sudovi sintetički<sup>5</sup>, jer spajaju opažene činjenice. Ako opažene pojave spajamo po osjetnoj svojoj naravi, tada je ovakav spoj čisto subjektivan ili individualan, te tvori opažajni sud, koji ne vrijedi općenito ni nužno. Nasuprot ako spojimo pojave neovisno o osjetnoj individualnosti, tada imade ovaj spoj objektivnu vrijednost, t. j. on vrijedi općenito i nužno; samo ovakovi spojevi čine iskustvene sudove. Pita se: pod kojim uvjetima nastaje objektivno — iskustvena spojidba opaženih pojava?

Uzmimo Kantov primjer.<sup>6</sup> Kadgod opažamo, da sunčani traci padau na kamen, opažamo ujedno, da se kamen ugrije. Obe ove pojave spojene su dakle u našem opažanju. Da ova spojidba uzimogne biti objektivna ili općenito nužna t. j. neovisna o inom osjetnom opažanju, ne valja reći, da toplina kamena slijedi iz a (nakon) osvjetljenja sunčanih traka, već da proizlazi iz samog sunčanog svjetla kao svog uvjeta ili uzroka. Subjektivno opažajni sud postane dakle objektivan tako, da naše osjetno opažanje oslonimo na neki razumni pojam. Ovaj pako razumni pojam, ovako nastavlja Kant, ne predočuje nikakvog osjetnog predmeta; njegova je funkcija u tome, da spaja neposredno (osjetne) pomisli. Iskustvena dakle spoznaja osniva se na neempiričkim (čistim) spojitbenim pojmovima, koje Kant zove kategorije.

Transcendentalna analitika, koja ispituje uvjete za mogućnost iskustva, mora dakle u prvom redu istražiti kategorije. Pošto su pako kategorije subjektivne činitbe, koje uvjetuju objektivnu vrijednost iskustvene spoznaje, zato će biti daljni zadatak, («transcendentalna dedukcija»), da se ispita način, kako iz kategorija nastaje objektivna vrijednost spoznaje. Budući pak da se u iskustvu nalazi i osjetni element, koji subsumirano pod kategorije, zato je opet jedno pitanje («shematizam»): kako možemo kategorije pretvoriti u osjetni oblik? Kad su ova pojedina pitanja riješena, onda je tek riješena zadaća transcendentalne analitike, kojoj je ispitati uvjete za mogućnost iskustva. Po tom će se vidjeti, da je iskustvo zaista osnovano na čistim pojmovima (kategorijama), te su stoga čisti pojmovi principi ili načela iskustvene spoznaje.

2. Kategorije su, rekosmo, čisti pojmovi, a ne empirički. Empiričkim pojmovima pomišljamo predmete, dočim čisti pojam spaja pojedine pomisli. Čisti pojam jest dakle istovetan, po Kantu, s formalnom činitbom sudjenja. Ako empiričke sastavine (pomisli) suda oduzmemo, ostaje nam čisti oblik (forma) suda, odnosno čisti pojam. Kako ćemo dakle iznaći čiste pojmove? Logička nauka o sudu biti će onaj princip, po kojem ćemo odrediti broj kategorija. Kakovih dakle oblika možemo razlikovati u svakom sudu? Prema opsegu subjekta, određen je opseg suda: pazimo li na predikat,

<sup>5</sup> K. č. u. 94 i 95.

<sup>6</sup> Pröl. §. 22.

u koliko je po njemu odredjen subjekat, imamo kakvoću suda. U spoju subjekta i predikata nalazimo logički oblik relacije suda: a napokon napremnica ovog spoja prema našoj spoznaji čini modalnost suda. Prema tome možemo ovom čituljom to predočiti (K. č. u. 89.):

	1. Opseg sudova općeniti počesni pojedinačni.	
2. Kakvoća jesni niječni neograničeni (limitativni)	4. Modalnost mogući (problematični, sumnjivi) zabijljni (asertorni) nužni (apodički)	3. Relacija kategorički uvjetni (hipotetički) rastavni (disjunktivni)

Prema ovoj čitulji izvedena je čitulja kategorijska (K. č. u. 96.)

#### Čitulja kategorijska.

	1. Opsega jednota mnoštvo sveukupnost.	
2. Kakvoće Zbiljnost Negacija Limitacija.	4. Modalnosti mogućnost — nemogućnost bitak — nebitak nužnost — slučajnost.	3. Relacije Inherencija i subsistencija (substantia et accidens) Kauzalnost i ovisnost (uzrok i učinak) Uzajmičnost (uzajmično djelovanje me- đu tvornim i trpnim bićem).

## §. 2. Transcendentalna dedukcija čistih razumnih pojmova.

### Opći principi transcendentalne dedukcije.

Kad smo u čistom razumu pronašli sve apriorne pojmove, treba dalje ispitati: kako je moguće, da apriorni pojmovi dolaze u odnošaj s predmetima: otkuda im objektivna vrijednost? Iskustvom stečeni pojmovi imaju vrijednost u iskustvenoj primjeni («empirička dedukcija»); ali kako će apriorni pojmovi omogućiti objektivnu vrijednost sudjenja? Tu zadaću riješava transcendentalna dedukcija.

»Ono razjašnjavanje, koje se bavi načinom, kako se pojmovi a priori protežu na predmete, zovem transcendentalna dedukcija i razlikujem ju od empirijske dedukcije, koja označuje samo kako je neki pojam nastao putem iskustva i refleksije o njemu, te



se prema tome ne tiče pravovaljanosti (Rechtmässigkeit), već samo činjenice o postanku.«<sup>7</sup>

Transcendentalno raspravljanje o prostoru i vremenu pokazalo je, da čisti zorni oblici omogućuju opstojnost empiričkih predmeta, te zato i vrijede za empiričku zbiljnost. Time pako još nije rečeno, da su zorno zamijećene pojave primjerene uvjetina našeg razuma.

»Jer da predmeti osjetnog predočavanja moraju biti primjereni onim formalnim uvjetima osjetnosti, koji se a priori nalaze u pomišljajnoj moći, jest otuda jasno, što inače ne bismo pred sobom imali predmete, ali da oni moraju osim toga još biti primjereni onim uvjetima, koje treba razum u sintetičkom djelovanju mišljenja, ovo ne slijedi baš tako jasno.«<sup>8</sup>

Da riješimo ovaj problem o apriornom snošaju čistih razumnih pojmova s predmetima, valja pokazati da su čisti razumni pojmovi a priori uvjet za mogućnost iskustva t. j. tako da su iskustveni predmeti ovisni o čistim pojmovima. Tada će apriorni pojmovi imati zbiljsku vrijednost za iskustvo baš tako, kao što prostor i vrijeme imaju po'avnu vrijednost time, što tvore pojavne predmete.

»Transcendentalna dedukcija svih pojmova a priori inade dakle princip, po kome se mora sve istraživanje ravnati, naime ovo: mi ih moramo spoznati kao uvjete a priori za mogućnost iskustva.«<sup>9</sup>

Promotrimo li samu bitnost čistih razumnih pojmova, dolazimo do istog rezultata. Uzmemo li naime, da čisti razumni pojmovi ne stoje u nikakvoj svezi s iskustvom, to se oni ne bi mogli uopće protezati na osjetne predmete, već bi bili tek logički oblik poimanja. Ako e dakle nužno zadržati svezu medju čistim razumnim pojmovima i iskustvom, jasno je, da ne može iskustvo uvjetovati čiste razumne pojmove: jer tad ne bi bili čisti, već empirički. Protivno je dakle utvrđeno: čisti razumni pojmovi uvjetuju iskustvo.

### O mogućnosti iskustva.<sup>10</sup>

Osjetna moć, koja prima raznoliku spoznajnu gradju, ne može uvjetovati iskustva zato, jer iskustvena spoznaja nastaje tek onda, kad se raznolike pojavne sastavbe u jedinstvenoj općeno-nužnoj cjeloti predoče. Iskustvena spoznaja dakle nastaje tako, da razumna sinteza (ujedinitba, sastavba) spoji mnogočesno zorno (prostorno-vremensko) opažanje. Budući da ova razumna sinteza nije sadr-

<sup>7</sup> K. č. u. 104.

<sup>8</sup> Ib. 107.

<sup>9</sup> K. č. u. 110.

<sup>10</sup> Ovaj je odsjek znatno preraden u drugom izdanju i puno shvatljiviji nego u prvom izdanju.

žana u osjetnoj gradnji, već tek omogućuje iskustveni predmet (pojavu), zato je ona čista ili transcendentalna sinteza.

Pita se: na koji način dolazimo do nužne i općenite ujedinidbe mnogostručno osjetnih elemenata? Da uzmogne nastati predodžbeno jedinstvo, iziskuje se da mnogostručne sastavne dijelove predodžavanja pregledamo i saberemo. Ovu činidbu zove Kant čista sinteza aprehenzije, bez koje ne bi moguća bila apriorna pomisao prostora i vremena. Spajanje novo pridošlih pomisli s predjašnjima pretpostavlja transcendentalnu sintezu uobrazilje, koja vraća u svijest predodžbene predmete i onda kad nijesu nazočni. Ovo doživljanje starih pomisli u svijest zove se reprodukcija (uobrazilje). Napokon moramo ove povraćene stare pomisli spoznati kao identične s pridošlim pomislama: ova opetovna spoznaja zove se rekognicija pridošlih pomisli u povraćenima, a zbiva se u samom pojmu (sudu). Ova trostruka funkcija razumne sinteze uvjetuje ili omogućuje postanak iskustvene t. j. općenito-nužne spoznaje pojavnih predmeta.<sup>11</sup>

Nastaje novo pitanje: kako može nastati razumna sinteza rekognicije? Drugim riječima: što se iziskuje, da uzmognemo spoznati istovetnost nazočnih pomisli sa prijašnjima? Naša empirička svijest (»empirička apercepcija«) mijenja se svaki čas, kaošto se mijenjaju i osjetna stanja. Budući da je empirička svijest u svezi s unutrašnjim doživljajima neprestano prekidana, zato nam ona ne može jamčiti, da li je nova pomisao istovetna s kojom minulom. Mi smo dakle usiljeni prihvatiti, kao uvjet za mogućnost rekognicije, neku čistu nepromjenljivu svijest, koju zove Kant »transcendentalna apercepcija«. S ovom čistom apercepcijom istovetno je naše trajno jedinstveno jastvo. To je najviša točka, u kojoj su ujedinjene sve pomisli tako, da ih pripisujemo samima sebi.

»Ovo: ja mislim mora da bude moguća pratnja svih mojih pomisli; jer inače bih ja nešto pomišljao, o čemu ne bih mogao ni misliti, a to znači toliko, da bi pomisao bila uopće nemoguća, ili barem za mene ne bi bila ništa. Ona pomisao, koja je uopće prije mišljenja moguća, zove se predodžavanje. Dakle sva mnogostručnost predodžavanja nužno je u savezu s ovim: ja mislim, u istom subjektu u kojem nalazimo tu mnogostručnost. Ova je pako pomisao čin spontanosti t. j. ne možemo ju smatrati, da spada na osjetnost. Ja ju nazivam čista apercepcija za razliku od empiričke, ili također izvorna apercepcija, jer naznačuje onu samosvijest, koja proizvodi pomisao ja mislim, te prati sve ostale pomisli, a u svakoj svijesti je jedna te ista i ne može imati svoju posebnu pomisao pratilicu. Njenu jednotu nazivam također transcendentalna jednota samosvijesti, da po njoj označim mogućnost spoznaje a priori.«<sup>12</sup>

<sup>11</sup> K. č. u. 115.

<sup>12</sup> K. č. u. 659.

Transcendentalna apercepcija jest uvjetujuća pretpostavka empiričke svijesti, pratilice pojedinačnih pomisli<sup>13</sup>. »Jerbo empirička svijest, koja prati različite pomisli, jest sama po sebi rastrešena i bez sveze (Beziehung) s identičnošću subjekta. Ova sveza dakle ne nastaje time, što svaku pomisao svijesno prati, već time što jednu drugoj pridodajem, te si budem svijestan njihove sinteze. Dakle samo na taj način, da mnogostručne pomisli spojim u jednu svijesti, nastaje mogućnost, da si predstavim (pomislím) i d e n t i č n o s t i svijesti u ovim pomislíma, t. j. a n a l i t i č k a jednota apercepcije jest moguća samo ako pretpostavimo neku sintetičku jednotu.«<sup>14</sup>

Budući da je empirička svijest promjenljiva i individualna, a čista je svijest nepromjenljiva i u svih ljudi identična, stoga je u ovoj čistoj svijesti izvor općenito-nužne ili objektivne spoznajne vrijednosti. Budući nadalje da ova transcendentalna svijest imade spontani, a ne receptivni karakter, stoga je njena funkcija sadržana u pojmu ili sudu. Čisti su pojmovi dakle uvjet, koji omogućuje općeno-nužnu iskustvenu spoznaju.

»Ono što osjetnin predočavanjem mnogostručno primamo, spada nužno na izvornu sintetičku jednotu apercepcije, jer samo ona omogućuje jednotu predočavanja. Ona pako razumna činidba, koja uopće svodi mnogostručnost naših pomisli (bile one zorovi ili pojmovi) na apercepciju, jest logička funkcija sudjenja. Dakle ovu mnogostručnost, koja je sadržana u empiričkom predočavanju, određuje koja od logičkih funkcija sudjenja, te ju uopće dovadja u našu svijest. Kategorije pako i nijesu drugo već baš ove funkcije sudjenja, u koliko određuju mnogostručnost predočavanja. Dakle mnogostručnost neke predodžbe potpada takodjer nužno pod kategorije.«<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Transcendentalna apercepcija kao čista svijest odnosi se prema empiričkoj svijesti kao čisti razumni pojmovi prema empiričkima. Čisti razumni pojmovi jesu naime transcendentalni uvjet empiričkih pojmova (K. č. u. 135) baš tako kao čisti zorni oblici prema empiričkom osjetu.

<sup>14</sup> K. č. u. 660. »Tko si hoće Kantov nazor o jastvu simboličkom slikom pretstaviti, neka ovako radi: neka naznači stanoviti broj točaka bez ikakvog reda, pa onda neka oko svake točke opiše kružić. Sada je dobio simbol prvotnog stanja naše svijesti, naime bezredne mnogostručnosti naših pomisli, od kojih je svaka praćena svojom vlastitom svijesti (kružićem). Sada neka spoji ove točke uzduž i popreko ortama, da karakteriše asociativne spojitbe među pomislíma. Tada mu ova slika predočuje »empiričko jastvo« i ujedno asociativno-psihološko shvatanje duše. Na to neka oko čitave slike povuče kružnicu. Ova mu kružnica pretstavlja najvišu svijesnu jednotu ili transcendentalnu apercepciju. Ako sada još unutar zajedničke obodnice opiše kružnice oko nekolicine pojedinih kružića, tada su i kategorije simbolizovane. Samo ono što je unutar zajedničkog okruga, jest moje predočavanje, koje možemo subsumirati pod kategorijske krugove. Zato neka se na slici napokon naznače izvan velikog okruga još po nekoliko upitnika, da ne uzmanikaju i simboli transcendentnog jastva ili samosebne duše«. Geysler, Lehrbuch d. allgem. Psych. 100.

<sup>15</sup> K. č. u. 666.

Rezultat ovih istraživanja jest to, da prirodne zakone daje naš razum (K. č. u. 680).

## B. Analitika znanstvenih principa.

Izloživši u prvoj knjizi analitike svoju nauku o čistim razumnim pojmovima, prelazi Kant u drugoj knjizi na pitanje: kako iz čistih razumnih pojmova nastaju zakoni za pojavni svijet.

Nadovežemo li naše istraživanje na utvrđenu činjenicu, da su kategorije oblici, koje primjenjujemo osjetnim, to jest kategorijama heterogenim elementima, glasi gore postavljeno pitanje ovako: Koji su to uvjeti zajednički području osjetnosti i razumnosti, i kako omogućuju kategorijsku spoznaju predmeta? Na ovo pitanje o kriterijima razumne djelatnosti odgovara »Shematizam čistih razumnih pojmova«. Kad je ovaj posao obavljen, treba da na temelju kategorija izvedeno najopćenitije sintetičke sudove a priori ili »načela čistog razuma«.

### §. 1. Shematizam čistih razumnih pojmova.

»Kod svake supsumcije nekog predmeta pod neki pojam moraju pomisli predmeta i pojma biti jednolične, t. j. pojam mora sadržavati ono, što pomišljamo o predmetu, koga valja supsumirati, jer upravo to i znači izraz: neki predmet sadržan je pod nekim pojmom.... Čisti pako pojmovi razuma, ako ih usporedimo s empiričkim (uopće s osjetnim) predočavanjem, posve su različiti, te se nikako u predočavanju ne mogu nalaziti. Kako je dakle moguća supsumcija predodžbi pod pojmove, odnosno kategorijska primjena na pojave, dočim se ne može kazati, da n. pr. uzročnost osjetno zamjećujemo i da je u pojavi sadržana? ...

Jasno je, da mora biti nešto treće, što je u jednu ruku s kategorijom, a u drugu s pojavom jednolično, te omogućuje primjenu kategorije na pojavu. Ova posredna pomisao mora biti čista (bez išta empiričkog), a ipak dijelom intelektualna, dijelom osjetna. Takova pomisao je *transcendentalni shemat*.<sup>16</sup>

Odredivši ovako karakteristiku transcendentalnog (jer je uvjet za iskustvo) shemata, pita se: koji je to shemat? Dotični shemat mora odgovarati, rekosmo, pojmovima t. j. mora a priori biti u svezi s pojavama, a opet mora biti jednoličan s osjetnom naravi našeg predočavanja. Takav oblik jest jedino vremenski oblik, u kojem se nalaze sva data unutrašnjeg i izvanjskog opažanja. U vremenu teku ne samo naši osjeti i sve naše pomisli, nego i tjelesna gibanja te sve promjene. Zato nam samo vremenski oblik može da pruža kriterije za cjelotu mogućeg iskustva. Uporaba ovih kriterija i pri-

<sup>16</sup> K. č. u. 142.—143.

lagodba razumnoj djelatnosti namijenjena je uobrazilji, koja kao osjetno-razumna naša sposobnost posreduje između osjetnosti i razuma.

»Razumni pojam sadržaje uopće sintetičko jedinstvo mnogostručnosti. Vrijeme, kao formalni uvjet za mnogostručnost unutarnjeg čutila, i prema tome za sastavu pomisli, sadržaje mnogostručnost a priori u čistoj zornosti. Transcendentalna pako vremenska odredba jednolična je s kategorijom (koja sačinjava njenu jedinstvenost) u toliko, što je općenita, te se osniva na apriornom pravilu. U drugu ruku jednolična je s pojavom u toliko, što je vrijeme sadržano u svakoj empiričkoj pomisli mnogostručnosti. Zato je kategorijska primjena na pojave moguća pomoću transcendentalnog vremenskog određenja, koje kao shemat razumnih pojmova omogućuje supsumciju pojava pod kategorije.«<sup>17</sup>

»Ovaj shematizam našeg razuma, gledom na pojavu i njihovu čistu formu, jest tajnovito umjeće u dubinama ljudske duše, te ćemo onu pravu izvedbu teško kada u naravi otkriti i posve jasno predložiti. Toliko samo možemo reći; slika jest proizvod empiričkog djelovanja produktivne uobrazilje (Eimbildungskraft). S h e m a t osjetnih pojmova (kao likova u prostoru) jest proizvod i ujedna monogram čiste uobrazilje a priori, i po ovom shematu su tek omogućene slike, koje s pojmom posvema ne kongruiraju, te moraju s njim biti spojene po označenom shematu. Nasuprot je shemat čistoga razumnog pojma takovo nešto, što nije kadro biti slikovito, već je samo čista sinteza po pravilu pojmovne jednote izražene kategorijom, te je transcendentalni proizvod uobrazilje...«<sup>18</sup>

Na pojedinim ćemo primjerima upoznati zadaću shemata. Općenitost, mnoštvo i pojedinačnost pojava sastoji u tome da su brojive: dakle se broj (dodavanje vremenskih jedinica) može smatrati kao kriterij za primjenu kategorijama kolikoće. — Realnosti i negaciji odgovara ispunjeno i prazno vrijeme: kauzalnost odgovara redovita sljedovnost, a nužnosti opet trajna nazočnost u vremenu. Kadgod pomislim vremenski neki sadržaj — recimo tjelesno gibanje — postaje time uporabiva kategorija realnosti. Nadalje, ako uzmemo jednu redovnu ili pravilnu (ne slučajnu) sljedovnost (sukcesiju) npr. sunčano osvjetljivanje i ugrijanje kamena — predleži nam primjena za kategoriju uzročnosti. Nužni su napokon svi geometrički snošaji, jer su vrijedni za svako vrijeme odnosno jer su uopće o vremenu neovisni.

## § 2. Sistem sviju načela čistog razuma.

1. Općeniti i nužni karakter spoznaje našao je Kant u njezinoj apriornosti. Proširivanje znanja moguće je samo u sintetičkoj

<sup>17</sup> K. č. u. 143.

<sup>18</sup> K. č. u. 145.

funkciji, koja pretpostavlja predodžbene elemente. U ovim opet predodžbenim sastavinama razlikovala je »transcendentalna estetika« osjetne kakvoće (predodžbenu »materiju«) kao aposteriorni element, a prostor i vrijeme (predodžbeni »oblici«) postali su apriorni zato, jer je Kant (kao već i Descartes) opazio, da prostorno-vremenski snošaji imaju stalnu i općenitu vrijednost. Osim predodžbene moći mora da u duhu ljudskom postoji i spontana (»razumna«) sposobnost, koja predodžbeni (primljeni) materijal sintetizuje. Sintetičke funkcije razuma moraju da su apriorne, jer tvore općenitu i nužnu spoznaju. Takovih sintetičkih funkcija ili misaonih oblika imade dvanaest. Ali kako mogu o iskustvu neovisni oblici da vrijede za iskustvene predmete? Ovu svezu između kategorijâ i empiričkog svijeta uspostavlja vremenski oblik, koji obuhvata sve predmete (pojave) empiričkog svijeta. Tako je Kant (u »shematizmu«) premostio dva heterogena svijeta: apriorni (subjektivni, o iskustvu neovisni) i empirički svijet.

Time što je shematizam omogućio kategorijama (pomoću vremenskog oblika) njihovu primjenu na empiričke predmete, dobili su i svi apriorni sintetički sudovi empiričku vrijednost: jer svi ovi sudovi sastoje od kojeg apriornog misaonog oblika i osjetne (predodžbene) grade, koja je sadržana u vremenskom obliku. Sad je još Kant samo htio da pronade ona najopćenitija misaona načela (aksiome), koja obuhvataju sve sintetičke sudove a priori i tako su osnov čitavog iskustva. Pošto dakle sva ova načela moraju da sastoje od kategorijskih i predodžbenih elemenata, zato najviši princip za sva načela glasi: »Svaki je predmet ovisan o nužnim uvjetima sintetičkog jedinstva predodžbene mnogostručnosti u mogućem iskustvu.«<sup>19</sup> To će reći: svaki je spoznajni predmet ovisan o kategorijama, koje imaju vrijednost samo u »mogućem iskustvu« t. j. samo za pojave. Koja su dakle ta načela? Kant ih nastoji otkriti polazeći opet sa gledišta razredbe sudova prema kolikoći, kakvoći, relaciji i modalitetu.<sup>20</sup>

Kolikoći odgovaraju aksiomi zornosti, a njihov princip glasi: »Sve pojave (predodžbe) jesu protežne veličine« (ib. 159) t. j. takove veličine, kod kojih pomisao dijelova omogućuje da pomislimo cjelinu. Na ovom se principu osnivaju svi matematički i geometrički aksiomi.

Obzirom na kakvoću imademo anticipacije zamjećivanja (osjetnog opažanja), kojima je princip: »U svim pojavama ima ono realno, što je predmet osjeta, intenzivnu veličinu ili stepen« (ib. 162). Ovaj realni bitak znači ovdje materiju pojave t. j. one vlastitosti (boja, toplina, težina), koje odgovaraju osjetima.

<sup>19</sup> K. č. II. 155.

<sup>20</sup> Ib. 157.

S kategorijama relacije stoje u svezi a n a l o g i j e i s k u s t v a, koje potpadaju pod svoj opći princip: »Iskustvo je moguće samo uz ponisao nužne veze među opažajima (Wahrnehmungen, ib. 170).« Tako npr. neki opaženi vremenski slijed može da postane iskustvena (znanstvena) spoznaja samo na temelju nužne veze, koju omogućuju apriorni oblici. Ove su dakle analogije iskustva kao neka pravila, koja nas upućuju kako treba da mislimo o zamijećenim (opaženim) pojavama. — Navedeni princip obuhvata opet tri načela: o trajnosti supstancije (174), o sljedovnosti (Zeitfolge) po kauzalnom zakonu (180) te o uzajmištvu (Wechselwirkung, Gemeinschaft, 196).

Kategorijama modalnosti odgovaraju postulati empiričkog mišljenja u opće. Prema ovim je postulatima samo ono moguće, što se podudara s formalnim uvjetima iskustva (sc. s prostorom, vremenom i kategorijama); zbiljsko je ono što je u svezi s materijalnim uvjetima iskustva (= s opažajnim sadržajima): a nužno je napokon sve ono što je u svezi sa zbiljskim po općim uvjetima iskustva (ib. 202).

2. Načela čistog razuma, na kojima se osnivaju svi sintetički sudovi a priori, dokazuju da opstoji znanost o iskustvu. Time je Kant oborio Humeov skepticizam, koji uči da nam opetovani opažaji (= iskustvo) ne pružaju općenite i nužne t. j. znanstvene spoznaje. Uvjeti za mogućnost znanstvene spoznaje (= općenitih i nužnih sudova) o iskustvu nemaju se tražiti, veli Kant, u iskustvenim predmetima, već u duhu ljudskom. Načela koja izvire u čistom razumu, jesu pravila za objektivnu uporabu kategorija, a to znači, da se izvinjska priroda ili iskustveni svijet ravna po prirodi duha ljudskog. Po ovim pravilima mi nužno spoznajemo sve predmete u prostoru i sve promjene u svezi uzročnosti. Da li bi na taj način spoznavala i ona bića, koja spoznaju čistim zrenjem, pa i ona koja su vezana na osjetnu zornost, ali bez prostorno-vremenskog oblika — toga mi ne znamo. Otuda slijedi, da je općenitost i nužnost spoznaje samo antropološka ili relativna t. j. da vrijedi samo za duševnu našu organizaciju, a ne možemo reći, da joj je vrijednost apsolutna t. j. za svako moguće misaono biće. Nadalje, ako se sva spoznajna vrijednost osniva na zakonima duha, onda je očito, da njihova upotreba ne prekoračuje granice iskustva, a po tom naša spoznaja nema transcendentnu ili realnu, već samo empiričku vrijednost t. j. ona ne vrijedi za stvari o sebi, već samo za pojave. Kant zabacuje dakle realizam, po kojem priroda (svijet stvari o sebi) nameće duhu zakone: njegovo je stanovište, da duh postavlja zakone prirodi, koja ne znači stvari o sebi, već pojave u svijesti. Tako je Kant i u Analitici, kaošto već prije u Estetici, dosljedno proveo transcendentni idealizam.

### § 3. O razlikovanju predmeta fenomenalnih i noumenalnih.

1. Kritika je pokazala, da se kategorije protežu na predmete samo pomoću osjetne zornosti. Otuda slijedi, da kategorije imaju samo empiričku, a ne transcendentalnu (zapravo transcendentnu) vrijednost.<sup>21</sup>

Tako je sva naša znanstvena (nužna i općenita) spoznaja samo iskustvena, jer se ograničuje samo na zorne pojave (Gegenstände der Anschauung, fenomena).

Ovaj pozitivni rezultat Kritike iskazuje ujedno, da su nepojavni predmeti nespoznatljivi. Ali, i ako je spoznaja, koja seže izvan granica osjetne pojavnosti, kritički neopravdana i neosnovana, ipak nam povjest filozofije pokazuje, da se ta neosjetna spoznaja faktički afirmira. Kako je to protumačivo?

Kad bi naša spoznajna moć bila samo osjetna, ne bismo uopće mogli pomišljati neosjetnih predmeta. Izvor pomišljanja neosjetnih predmeta mora dakle da je u čistom razumu: čisti razum hoće da satvori sebi predmet neovisno o osjetnosti. Tim putem nastaje mogućnost, da naš razum pomišlja nezorne (inteligibilne) predmete (noumena).

Nezorni predmeti nijesu dakako pojave, nijesu ovisni o našoj spoznaji, pa zato ih zovemo stvari (bića) o sebi (Das Ding an sich).

2. Vidjeli smo, da su pojave zajednički predmet dviju bitno različitih spoznajnih moći: osjetnosti i razuma. Iz aposteriornog elementa (naime iz osjetâ) satvaraju zorni oblici pojave, a ove pojave spaja i ujedinjuje razum u spoznajni predmet. Ako se dakle kaže, da naš razum pomišlja predmete onakove kakovi jesu, a ne kako se pojavljuju, onda to znači samo toliko, da je razumna spoznaja nužna, dočim je zorna spoznaja neujedinjenih pojava nenužna (K. č. u. 237).

Ali pita se: mogu li pojave i stvari o sebi biti zajednički spoznajni predmeti? Dogmatski metafizičari (Leibniz) učahu, da je jedan te isti predmet fenomenon gledom na našu osjetnost, a noumenon obzirom na razum. Osjetno i razumno pomišljanje istog predmeta razlikuje se samo po stupnju jasnoće: razumu spoznaje jasno, dakle stvari o sebi, a osjetnost nejasne pojave.

Ovu nauku zabacuje Kant u čitavoj svojoj Kritici. Osjetnost i razum su dvije bitno različne moći, pa zato i nije stvar o sebi tek nekakova neosjetna pojava, jer pojava bez osjetnosti nije ništa, a ne stvar o sebi.

<sup>21</sup> »Transcendentalna uporaba nekog poima u načelu jest ta, da ga prećemo na stvari uopće i kako su o sebi, a empirička je uporaba, ako ga prećemo samo na pojave, t. j. na predmete mogućeg iskustva«. (K. č. u. 223).



Čisti pojmovi našeg razuma inogu imati samo empiričku (immanentnu) primjenu (na pojave), a ne transcendentnu<sup>22</sup> (izvanempiričku) primjenu (na biće o sebi).

3. Empirička primjena čistih pojmova (empirički su oni pojmovi, koji primaju svoj predmet iz osjetnosti) sastoji u tom, da čisti pojmovi spajaju pojave t. j. one predmete, koje im pružaju osjetnozorne pomisli. Ako čisti pojmovi (koji ne izvire iz empiričkih predmeta) hoće da neposredno (bez shemata) pomišljaju predmet, koji je posve neovisan o iskustvu, dakle nepristupan našoj osjetnoj zornosti, to je takav predmet noumenon u negativnom smislu, kao »korelat naše apercipcije jednote«. Budući da naš razum nema moć neposrednog pomišljanja predmeta, već je to funkcija naše osjetnosti, zato bi za pomišljanje noumena u pozitivnom smislu bio nuždan intuitivni razum ili intelektualna zornost (K. č. u. 685). Da li takav razum postoji, toga mi ne znamo, dakle i ne možemo znati, je li uopće postoji pomisao bića o sebi — ona je za naš razum problematična. Za nas nijesu bića o sebi predmet mogućeg pomišljanja.<sup>23</sup>

»Konačno mi nijesmo kadri uvidati mogućnosti kakovit noumena i opseg izvan pojavne sfere jest (za nas) prazan, t. j. mi imamo takav razum, koji problematički presiže pojave, ali nemamo zornosti, da niti pojma o mogućoj zornosti, koja bi nam pružala predmete izvan osjetnosti tako, da bismo obzirom na njih mogli razum a sertorno upotrebljavati. Pojam noumena jest dakle tek ogranični pojam (Grenzbegriff), da prodrzljivost naše osjetnosti ogradi, pa je zato samo od negativne uporabe. Ipak nije svojevoljno ishitren, već je u svezi s ograničavanjem naše osjetnosti, a da ipak ne izriče ništa pozitivno izvan opsega osjetnosti.«<sup>24</sup>

#### § 4. Pobijanje idealizma.

1. God. 1787. izdao je F. H. Jacobi svoje djelo »David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus« sa prilogom o »transcendentalnom idealizmu« — gdje tvrdi, da ovaj potonji priznaje samo pomišljanje, a ne priznaje stvari izvan nas. Bivstvo-

<sup>22</sup> Čisti pojmovi su transcendentni u koliko nijesu iz iskustva erpljeni, već pretiču iskustvo kao uvjer iskustva.

<sup>23</sup> Apsolutni skeptici (n. pr. G. E. Schulze u svom Aenesidemu i F. A. Lange. Gesch. d. Mat. II. Anl. B. II 36, 49, 128), koji zabacuju svaku sigurnost o transubjektivnoj zbilji, poriču mogućnost i negativnog izricanja o biću kako je o sebi, pa zato ne tvrde ni neprimjenjivost naših spoznajnih oblika na biće o sebi. Ovaj princip apsolutnog skepticizma vodio je i Kanta u njegovom shvatanju bića o sebi, ali veoma nedosljedno, osobito u drugom izdanju Krinke čistog uma u dodatku o »Pobijanju idealizma«, isp. J. Volkelt. I. Kants Erkenntnis-theorie Absch. III.

<sup>24</sup> K. č. u. 235.

vanje stvari izvan nas možemo prilivati samo na osnovu vjerovanja. Nekoliko mjeseci iza toga osvrnuo se je Kant na ovu nauku u 2. izdanju svoje Kritike čistog uma, i to u Predgovoru i u posebnoj umetku »Pobijanje idealizma«, gdje je nastojao da dokaže realnost izvanjskih stvari.

»Idealizam (razumijevam materijalni idealizam) jest teorija, koja smatra bivstvovanje predmeta u prostoru izvan nas ili samo dvojbeno i nedokazano, ili neispravno i nemoguće; onaj prvi jest problematski idealizam Kartezijev, koji drži da je samo jedna empirička tvrdnja (assertio) nedvojbeno, naime: ja jesam; drugi jest Berkeleyjev dogmatski idealizam, koji smatra prostor, sa svim stvarima (kojima kao neodvojivi uvjet pripada), kao nešto, što je samo po sebi nemoguće, pa zato i stvari u prostoru smatra pukim umislicama (Einbildungen). Dogmatski idealizam je neizbježiv ako smatramo prostor kao vlastitost, koja bi imala pripadati stvarima o sebi; jer tada je prostor, sa svim onim čemu on služi kao uvjet, nebiće ili ništa (Unding). Temelj ovog idealizma oborismo u transcendentalnoj estetici. Problematski idealizam, koji o tome ništa ne tvrdi, već samo ističe, da ne možemo neposrednim iskustvom dokazati kakovo bivstvovanje izvan našega, jest razborit i pokazuje temeljito filozofijsko mišljenje; naime ne dopušta, da se izrekne odlučni sud dogod se ne nade dostatan dokaz. Dotični dokaz mora dakle pokazati, da inademo i o izvanjskim predmetima iskustvo, a ne puko umišljanje; a to će biti na taj način moguće, ako dokažemo, da je i naše u sebi iskustvo, koje je za Descartesa nedvojbeno, moguće samo uz pretpostavku izvanjskog iskustva.«<sup>25</sup>

Proti Descartesu dakle valja dokazati, da i unutarnje iskustvo (opažanje) nije drukčije moguće, već jedino u koliko je uvjetovano vanjskim iskustvom. Evo toga dokaza.

Unutarnje je iskustvo uvjetovano vremenskim oblikom; u vremenu nema ništa trajno: bez nečesa što je trajno, ne možemo spoznati promjene pojava, dakle ni predmet unutarnjeg iskustva. Ono što je trajno nalazi se samo u prostoru kao predmetu izvanjskog iskustva: dakle unutarnje iskustvo pretpostavlja sigurnost izvanjskog iskustva.

»Ja sam si svijestan, da je moje bivstvovanje u vremenu određeno. Sve vremensko određivanje pretpostavlja nešto trajno u predočavanju. (Ovo što je trajno, ne može biti u meni: jer ovo tek određuje moj bitak u vremenu.)<sup>26</sup> Dakle je opažanje (predoč-

<sup>25</sup> K. č. u .208.

<sup>26</sup> Ovu rečenicu, koju smo stavili u zaporku, promijenio je Kant u primjetbi, koju je dodao svom Predgovoru za drugo izdanje. Ta primjetba glasi ovako: (K. č. u. 31) »Povećanje (sc. drugog izdanja) i to samo obzirom na način dokazivanja, jest zapravo samo moje novo pobijanje psihološkog idealizma i strogo

vanje) ovog trajnog bitka moguće samo po nekoj stvari (biću) izvan mene, a ne po pukoj pomisli neke stvari izvan mene. Prema tome je određenje mojeg bivstvovanja u vremenu moguće samo ako opstoje (bivstvuju) zbiljske stvari, koje izvan sebe opažani. Svjesnost pako u vremenu nužno je spojena sa sviješću o mogućnosti vremenskog određenja: dakle je nužno spojena i sa bivstvom vanjem (opstankom) stvari izvan mene u koliko su uvjet vremen-

(po mom mnijenju i jedino moguće) dokazivanje za objektivnu zbiljnost izvanjske zornosti. Ako se možda idealizam i čini posve bezazlen (što zapravo nije) gledom na bitne ciljeve metafizičke, ipak je sablazan za filozofiju i zdravi razum, da samo na temelju vjerovanja moramo prihvatiti bivstvovanje stvari izvan nas (koje nam ipak namiču svu spoznajnu gradnju, pa i za naše unutarnje osjetilo) te ako se nekogod prohtije o tome podvojiti, da ne dobije od nikuda dovoljnog dokaza. Budući da su izraz mojeg dokazivanja od trećeg do šestog retka nešto nejasni, stoga molim, da se taj period ovako promijeni: »Ovaj trajni bitak ne može biti neka zornost u meni. Jer sve ono što je kadro moje bivstvovanje odrediti, a u meni se nalazi, jesu pomisli, te kao takove iziskuju nešto trajno. Što se od njih razlikuje i što je kadro odrediti njihovu izmjenu, a prema tome i moje bivstvovanje u vremenu, u kome se pomisli izmjenjuju«. Možda će tkogod proti ovome dokazu reći: Ta ja sam si neposredno svjestan samo onoga što je u meni, t. j. svoje pomisli o izvanjskim stvarima; stoga nije još riješeno, da li ovoj pomisli nešto izvan mene korespondira ili ne. Ali ja sam si svjestan svog bivstvovanja u vremenu (dosljedno i odredivosti tog bivstvovanja u vremenu) na temelju usebnog iskustva, a to je više nego da sam si svjestan tek svoje pomisli, a ipak je isto što i empirička svijest o mom bivstvom vanju, koja je određiva samo na temelju napremice s nečim, što je izvan mene u svezi s mojom eksistencijom. Ova svijest o mom bivstvom vanju u vremenu jest dakle istovetno skopćana sa sviješću o snošaju s nečim izvan mene, te je stoga iskustvo, a ne izmišljotina, osvjeđenje a ne maštanje, koje nerazdvojivo spaja izvanjsku zbilju s mojim usebnim osjetilom: jer izvanjsko je osjetilo samo po sebi napremica zornosti s nečim zbiljskim izvan mene, a realnost njegova, za razliku od umišljanja osniva se na tom, što je izvanjsko osjetilo nerazdvojivo spojeno s usebnim iskustvom kao uvjet iskustvene mogućnosti — i taj je slučaj ovdje. Kad bih ja s intelektualnom sviješću o svom bivstvom vanju (u pomisli ja jesam, koja pomisao sve moje sudove i razumne činidbe prati) mogao spojiti određenje mog bivstvovanja po intelektualnoj zornosti, tada ne bi bila nužna svijest o snošaju s nečim izvan vremena. Intelektualna svijest mora doduše biti prethodna, ali budući da je unutarnja zornost (opažanje), koja jedino određuje moje bivstvovanje, osjetiva i na vremenske uviete vezana, a budući da ovo određivanje, te prema tome i samo unutarnje iskustvo, ovisi o nečemu trajnome, čega nema u meni, već u nečemu izvan mene, tako da se s time moram smatrati u suvezici; stoga je realnost izvanjskog osjetila sa realnošću usebnog osjetila nužno skopćana, da se uopće omogući iskustvo: t. j. ja sam si upravo tako sigurno svjestan, da postoje stvari izvan mene, koje su u svezi s mojim osjetilom, kao što sam si svjestan, da ja vremenski određen opstojim. Kojim predodžbama zaista korespondiraju izvan mene objekti, koji dakako spadaju na izvanjsko osjetilo, tako te ili valja njemu pripisati a ne umišljanju, to se mora u svakom pojedinom slučaju odrediti prema pravilima, po kojima uopće razlikujemo iskustvo (i unutarnje) od umišljanja, a kod toga uvijek vrijedi načelo, da zaista postoje izvanjsko iskustvo. Teme još možemo dodati: pomisao o nečemu, što je u bivstvom vanju trajno, nije isto što i trajna pomisao; jer pomisao može biti vrlo prolazna i promjenljiva, kao što sve naše pomisli, dapače i pomisao

skog određenja: t. j. svijest mojeg vlastitog bivstvovanja jest ujedno neposredna svijest o bivstvovanju drugih stvari izvan mene.<sup>27</sup>

2. Budući da Descartes priznaje samo neposrednu sigurnost usebnog iskustva (opažanja), posve je naravno, da će se Kantovo dokazivanje osnivati na psihološkoj analizi samosvijesti. On kaže, da je empirička svijest o postojanju vezana na osjetne pomisli. Ove pako osjetne pomisli nijesu učinak uobrazilje, već pripadaju izvanjskom osjetilu, koje zamjećuje prostorne predmete. Ali gdje nam je kriterij, po kome ćemo razlikovati osjetne pomisli od pukih umislica? Jer »otuda, što se za mogućnost stanovite samosvijesti iziskuje bitak izvanjskih predmeta, ne slijedi, da svaka zorna pomisao o izvanjskim predmetima uključuje ujedno bitak ovih predmeta, budući bi dotična pomisao mogla vrlo lako biti puki učinak uobrazilje (u sanjama kao i u mahnitaju)...«<sup>28</sup> Na ovaj prigovor odvrća Kant, da si uobrazilja uopće ne bi mogla umišljati (einbilden) izvanjska osjetila, kad tih osjetila ne bi zbiljski bilo: jer umišljanje baš u tome sastoji, da umišljajne predmete opažamo kao osjetno zamjećene. Uobrazilja dakle pretpostavlja izvanjska osjetila, jer već »puko umišljanje kojeg izvanjskog osjetila mora uništiti takovu zornu moć, koju bi imala uobrazilja određivati (K. č. u. 210. opaska). Ova se razlika između osjetne zornosti i uobrazilje osniva na tome, što je karakteristična oznaka one prve receptivnost, a ove potonje spontanost. Svaka pojedina umislica, koja je spontani učin uobrazilje, pretstavlja nam recipirani predmet, t. i. takav predmet, koji je nastao osjetnim utiskom (Sinneseindruck): ako nas dakle uobrazilja vara, tad je to samo u tom slučaju moguće, ako pretpostavimo zbiljska izvanjska osjetila, obzirom na koja se varamo. Otuda zaključuje Kant, da doista opstoje izvanjski predmeti kao uvjet za mogućnost samosvijesti.

Jesu li ovi Kantovi izvodi valjani? Ako mi pretpostavimo dvostruki, međusobno različni način pomišljanja: osjetnu zornost i uobrazilju, možemo s pravom reći, da nas u pojedinom slučaju uobrazilja vara u toliko, što njezin predmet ne odgovara zbiljskom predmetu izvanjskog osjetila. Ovakav dakle pojedinačni slučaj doista pretpostavlja osjetno pomišljanje izvanjskih predmeta. Ali u tome upravo sastoji petitio principii, da se pretpostavlja zbiljska

---

materije, a ipak se proteže na nešto trajno, što je različno od svih mojih pomisli, te stoga mora da bude izvanjska stvar, koja imade svoj opstanak nužno uključen u određivanju mog vlastitog bivstvovanja, te tako sačinjava jedno jedino iskustvo, koje ne bi moglo biti usebno, kad ne bi (djelomično) bilo izvanjsko. Kako to biva? ne možemo dalje ovdje istumačiti, kao što uopće tek pomišljamo stalnost u vremenu, koja ostaje, a drugo prolazi te tako stvara pojam promjene«

<sup>27</sup> K. č. u. 209.

<sup>28</sup> K. č. u. 211.

razlika između izvanjske osjetnosti i uobrazilje, što bi tek trebalo istraživanjem učinaka dokazati. Jer zašto ne bi mogao učinak uobrazilje biti baš to, da mi tek prividno primamo osjetne utiske, a bez ikakove pasivne osjetne moći?<sup>29</sup> Dogod pako nismo sigurni, da zbiljski postoji pasivna izvanjska osjetnost, dotle ne može biti govora o tome, da je »pobit« Descartesov idealizam, koji uči, da nismo neposredno sigurni o izvanjskom iskustvu. Tek na ovoj dokazanoj pretpostavci moglo bi se onda opet dalje proti Berkeley-u dokazivati, da postoje stvari o sebi, koje u našoj pasivnoj moći proizvode osjetne utiske. Kantovo »pobijanje« dakle nije oborilo ni Descartesa ni Berkely-a. »Jer da zbiljski postoje predmeti izvan mene, razbirem samo otuda, što se moje pomisli izmjenjuju, te prema tome one ne mogu biti trajni bitak (das Beharrliche), kojeg iziskuje vremensko određenje. Time je pak jedino rečeno, da moje pomisli nijesu predmeti, a unatoč tome mogu pomisli, koje mi drugo neko biće saopćuje, ipak imati trajni bitak. Jer da takove pomisli nemaju ništa trajno, tko će se poduzeti da to zaniječe? Po Berkeley-u su ove pomisli, što ih neki drugi duh u nama proizvodi, naši jedini predmeti, pa zato on nije time ni pošto pobit.«<sup>30</sup>

Ako se Kant u potvrdu naše osjetne receptivnosti pozivlje na samosvijest, tada bi morao priznati: 1. da mi spoznajemo zbiljski subjekat, koji je receptivan i 2. morao bi priznati kauzalno afficiranje o subjektu različenog, o njemu neovisnog bića. Nijednoga od oba uvjeta ne može Kant usvojiti, a da se ne odrekne svog idealizma. Kant naime, kao što smo čuli, zaključuje ovako: moja empirička svijest ne može postojati bez izvanjskih stvari, dakle izvanjske stvari zbiljski opstoje. Ali šta je ta samosvijest po nauci transcendentnog idealizma? Mi ne možemo realni bitak vlastitog jastva upoznati, jer smo vezani na vremenski oblik usebne osjetnosti. Samosvijest, izražena u sudu: »ja jesam«, nije drugo nego pratilica (»Vehikel« K. č. u. 297.) mojeg pomišljanja o pojavnim predmetima. Mi možemo dakle na temelju pomišljajnog jastva zaključiti samo na pomišljanje izvanjskih predmeta (čega i Berkeley ne poriče), ali zar nam pomišljajno jastvo daje pravo zaključivati na nešto, što postoji izvan tog jastva neovisno o našem pomišljanju? Pojavna samosvijest nam dopušta samo toliko, da pomišljamo izvanjsko trajno biće t. j. pojavna samosvijest omogućuje nam samo sigurnost o pojavnim izvanjskim predmetima, ali da ova pojavnost manifestira zbiljske stvari o sebi — to ostaje problematično, dogod transcendentni idealizam poriče spoznaju realnog jastvenog (sopstvenog) bitka. Bez spoznaje o realnom jastvu ne možemo dakle tvrditi.

<sup>29</sup> Ch. S e n t r o n l. Kant u. Aristoteles (1911.) 165. sq.

<sup>30</sup> T j e d e m a n n. Theatet, 483.; isp. K. F i s c h e r, Gesch. d. neu. Phil. 5. izd. 4. sv. 479.; Ü b e r w e g. Gesch. d. Phil. 10. izd. 347.

da se za mogućnost samosvijesti iziskuje realnost izvanjskog trajnog bitka.

Da uzmogne pobijati Descartesov i Berkeley-ev idealizam, morao bi Kant ne samo pretpostaviti spoznaju zbiljskog, nepojavnog jastvenog bitka, već bi ujedno morao priznati, da načelo uzročnosti imade o našem pomišljanju neovisnu vrijednost. Kako će Kant dokazati, da zbiljski postoji stvar o sebi? Jedino tako, da uspostavi uzročnu svezu između osjetne receptivnosti i transubjektivnog bitka. Ali pita se: je li ta uzročna sveza zbiljska ili samo pomišljajna? Moglo bi se naime činiti, da Kant pripisuje stvarima o sebi neku uzročnost samo u toliko, što je takova pretpostavka nužni uvjet, da uzmognemo shvatiti i istumačiti narav ljudske spoznaje. Mi znamo, da apriorni oblici pripadaju svim pojavnim stvarima bez razlike, a ipak pojavne stvari pokazuju znatne razlike. Otkuda to? Da uzmognemo shvatiti specifičnu razliku stvari, koje pomišljamo, moramo pretpostaviti, da ovu razliku određuje stvar o sebi. Ali kad se radi o tome, da se dokaže zbiljski bitak o sebi, tada se ne pita, da li je naša spoznajna moć tako udešena, te smo usiljeni pomišljati, da je prostorno predočavanje predmeta u svezi s bićem o sebi, tako da ideju bića o sebi valja pretpostaviti kod pomišljanja o mogućnosti osjetne grade; već se pita: ima li nešto izvan našeg pomišljanja, što o pomišljanju neovisno (realno) postoji i da li ovo realno biće stoji u uzročnom snošaju s našim predočavanjem (Aenesidemus, 231.). Kad bi stvar o sebi imala jedino značiti nužni način našeg pomišljanja, tada ne bismo mogli reći, da subjektivna svijest stoji u zbiljskoj svezi s nekim transubjektivnim bitkom, a dosljedno tome valjalo bi poricati, da naša svijest sadržaje pojave. Jer otkuda pojave, ako se ne može dokazati, da postoji nešto što se pojavljuje? Dakle mora postojati zbiljska uzročna sveza između naše osjetnosti i stvari o sebi. Ali, budući da po Kantovom idealizmu nema uzročnost nikakve vrijednosti izvan našeg pomišljanja, stoga opet ne smijemo tvrditi, da stvarima izvan pomišljanja pripada uzročnost.

Moglo bi se doduše odvratiti (B. Erdmann, Kants Criticismus, 44. sq.), da Kant ne priznaje fenomenalnu (osjetnu) kauzalnost izvan pomišljanja, ali dopušta inteligibilnu ili noumenalnu. Prema tome naše osjetne pomisli mogu nastati noumenalnim uzrokovanjem izvanpomišljajnih predmeta. Ali velimo: i s ovim odgovorom ne bi bio Kant dosljedan svojoj nauci. Jer: 1. i noumenalni uzročnik (ili transcendentalna sloboda), u koliko ga mi spoznajemo, nije nego primjena razumnog pojma uzročnosti na nepojavni supstrat, a 2. što nam dopušta, da pojmove iz osjetno-razumnog iskustva prenosimo na umsko područje, gdje vladaju drugi principi, nego što su naši razumno-iskustveni. Ako je to dopušteno, tad ne znamo ima li uopće granice između fenomenalnog i noumenalnog svijeta. — Riehl (Der phil. Krit. I. 432. sq.) također razlikuje pojam i načelo

(zakon) uzročnosti. Načelo uzročnosti jest primjena pojma (uzročnosti) na vremenski slijed. Ovo načelo, veli Riehl, dakako ne vrtjedi za stvar o sebi, ali pojam uzročnosti jest primjeniv i na stvar o sebi, jer taj pojam sam za sebe (bez osjetnosti) i onako ne znači gotovu spoznaju — i prema tome ne uključuje primjena pojma uzročnosti na stvar o sebi ujedno spoznaju stvari o sebi. Ako ovo Riehlovo tumačenje pravo razumijemo, imala bi se primjena pojma uzročnosti na stvar o sebi shvatiti isključivo kao pojmovno primjenjivanje t. j. kao primjena jednog pojma (uzročnosti) drugome pojmu (stvari o sebi). Ali »stvar o sebi« jest korelat za materijalni elemenat izvanjskih pojava (jer nam stvar o sebi »aficiranjem« pruža osjetni sadržaj); pa ako pojam uzročnosti vrijedi za stvar o sebi (u koliko ona znači snošaj aficiranja između nepomišljajnog bića i naše osjetnosti), tada nije korelat naših pojava drugo, već puki pojam bez osjetnog predočavanja. A je li tome tako, tada se stvar o sebi imade pomišljati istovetna s noumenalnim bićem, koje je predmet razumne zornosti. Kaošto je pako bitak noumenalnog predmeta problematičan (jer je i zorni ili predodžbeni razum problematičan), tako bi valjalo reći, da je i bitak stvari o sebi problematičan — a onda je nestalo i zadnje sigurne podloge za Kantovu nauku o empiričkoj realnosti našeg pojavnog pomišljanja. Kakogod dakle tumačili Kantovo »pobijanje« idealizma, moramo ustvrditi, da je ovdje Kant nedosljedan svom kritičkom idealizmu, a to znači toliko, da zapravo nikoga nije »pobio«.

Uočimo li gore navedene pretpostavke, koje su Kanta usilile na realističko shvatanje, vidimo da su iste kaošto u drugom izdanju Kritike čistog uma, tako već i u prvom izdanju osnovka, na kojoj Kant izgradije čitavi sistem. Ova fundamentalna pretpostavka jest naime receptivnost osjetne moći. U svezi s ovom pasivnošću osjetne moći jest Kantovo ograničivanje svega našeg znanja na pojave. Ako postoje pojave, tada mora postojati nešto izvan našeg pomišljanja, što se pojavljuje, a to su stvari o sebi.<sup>31</sup> Ovo je, veli Leibmann (I. c. 25.) *πρότων φεῖδος* Kantovog umovanja. Nauka o postanku našeg osjetnog pomišljanja sili Kanta, da prizna izvanpomišljajnu (transubjektivnu) vrijednost svim razumnim kategorijama, a ako to Kant dopusti, tad mu se izjalovilo »kopernikansko« otkriće. Kant je dake u prvom i drugom izdanju Kritike čistog uma realist, ali u protuslovlju s čitavim svojim idealizmom. Ovo protuslovlje prikazuje na umni način O. Willmann, kad veli: »Glede tih stvari o sebi možemo lako s čitavim transcendentelnim aparata-

<sup>31</sup> Jednostrano tumače Kanta oni, koji shvataju stvar o sebi lih kao imaginarnu tvorbu, kaošto na pr. Cohen, *Begründung d. Ethik* 2. izd. 44. sq. i *Kants Theorie d. Ehr.* 2. izd. 611. sq.; Lange, *Gesch. d. Mat.* 2. 2. izd. II, 48. sq.; St. Chamberlain, *I. Kant*, itd.

tom postaviti četiri pravcate antinomije:<sup>22</sup> kvantitativna antinomi-  
mija. Teza: inade mnoštvo stvari o sebi. Dakaz: bez ove pretpo-  
stavke ne bismo mogli istumačiti mnogostručnost pojava. - Antiteza:  
samo je jedna stvar o sebi. Dokaz: broj jest kategorija, te ju smi-  
jemo primijeniti samo na pojave. Primjedba: zapravo je jednota  
također kategorija, te ju stoga ne smijemo primijeniti na stvar o  
sebi: dakle stvar o sebi niti je jedna niti ih je mnoštvo, te bi bile  
nužno za njenu oznaku pronaći poseban izgovor, koji nije ni u sin-  
gularu, ni u dualu, ni pluralu.

Kvalitativna antinomija. Teza: stvari o sebi imadu kakvoće.  
Dokaz: inače ne bismo mogli istumačiti kakvoće na pojavama.  
Antiteza: stvar o sebi nema kakvoće. Dokaz: kakvoća je katego-  
rija, dakle se ne može primijeniti na stvar o sebi. Primjedba: bu-  
dući da je bivstvovanje svrstano pod kakvoću, stoga moramo i  
bistvovanje poreći za stvar o sebi, a budući da je i nebitak svrstan  
pod kakvoću, zato moramo i to poreći za stvar o sebi.

Antinomija relacije. Teza: stvari o sebi djeluju na nas. Dokaz:  
pojave uopće tumačimo tako, da su stvari o sebi njihovi uzročnici.  
Antiteza: stvar o sebi ne djeluje. Dokaz: uzročnost je kategorija,  
dakle je ne možemo primijeniti na stvar o sebi. Primjedba: budući  
da stvar o sebi nije uzrok, stoga ne može da bude niti razlog, te  
ne smijemo uopće pretpostavljati stvar o sebi.

Antinomija modalnosti. Teza: stvari o sebi jesu moguće, da  
zbiljske, da nužne. Dokaz: one omogućuju naše iskustvo. Anti-  
teza: stvar o sebi nema nijednog tog predikata, jer su svi ti predi-  
kati kategorije. Primjedba: stvar o sebi nije nemoguća ni nezbilj-  
ska, jer su i to kategorije.

Rješenje antinomija: stvar o sebi jest kao jednota i ujedno  
mnoštvo, *ποῖόν - ἅποιον*, razlog i bezrazložnost, mogućnost i nemo-  
gućnost, tako protivurječna kimeru, da i ono mišljenje, koje do toga  
dovodi, mora biti protuslovno i bez ikoje istinitosti« (W i l l m a n n,  
Gesch. d. Idealismus. III. 450.).

## Pogl. 2. Skolastička nauka o izvoru i vrijednosti spoznaje.

### § 1. Kantove i Aristotelove kategorije.

1. Da osim sjetilnog opažanja, koje imade nestalnu i poje-  
dinačnu vrijednost, postoji takova spoznaja, koja je nužna i općenita  
— ovo stanovište zastupaju oba umnika, Aristotel i Kant. Ovakova  
spoznaja, kao logička cjelina, sastoji u spajanju pomisli (K. č. u. 114).  
Ali spoznaja nije samo kompleks usebnih (immanentnih) funkcija, ona  
se uvijek odnosi na neki pomišljeni predmet (ib. 682.). U tom se

<sup>22</sup> Liebmann, (l. c. p. 27.) zove ih »Antinomije Kantovog uma«.



takoder slažu Aristotel i Kant, pa zato temeljni spoznajno-teoretski problem obuhvata snošaj između misaonog subjekta i objekta. Još je jedna zajednička pretpostavka, naime da spoznajne objekte dobivamo iz osjetnog opažanja. A budući da kod spoznajnih objekata nema osjetne pojedinačnosti i nenužnosti, nastaje pitanje: kako je moguća općenita i nužna spoznaja osjetnih predmeta?

Nužnost, kojom naše pomisli odnosimo na nešto izvan nas (na neki predmet), ne izvire rekosmo u osjetnom opažanju (iskustvu), pa zato treba drugdje potražiti uvjete za tu nužnost. Aristotelov realistički duli uočio je odmah, da ovi uvjeti ne mogu biti isključivo na strani misaonog subjekta, jer općenita i nužna spoznaja, koja bi kao takova imala svoj izvor samo u svijesti našoj, ne bi imala odnosa na osjetne predmete, koji postoje neovisno o svijesti. O činjenici realne egzistencije osjetnog svijeta nije dakako Aristotel nimalo sumnjao. S ovog se stanovišta otvorio Aristotelu vidik za rješavanje spoznajnog problema: osim osjetne postoji još jedna spoznajna moć (*νοησις*), koja putem osjetnog opažanja upoznaje ono, što uza svu izmjenu osjetne pojavnosti ostaje trajno i nepromijenjeno. Nužnost između naših pomisli i predmeta osniva dakle Aristotel na tom principu, da predmeti, koji neovisno o svijesti (= realno) postoje, uplivaju preko osjetnosti na spoznajnu (razumnu) moć i tako ovu moć potiču na aktualno pomišljanje, koje imade općenitu i nužnu vrijednost. Ovakove pomisli (pojani), koje izvire iz osjetnog opažanja (iskustva), ali nisu osjetna tvorina (već su produkt razumne funkcije), dakako da su adekvatne s predmetima, jer predmeti sami određuju razum na aktualno primanje. Odredbeni princip u predmetima nijesu osjetne vlastitosti, već sama bitnost predmeta, pa zato predmet upoznajemo *ὅταν τὸ τί ἦν εἶναι ἐκείνου πρόμαρ<sup>1</sup>* ili *ὅταν τῆν ἢ αὐτῶν οἰόμεθα γινώσκειν δι' ἧν τὸ πράγμα ἐστίν.<sup>2</sup>* Razumni dakle oblik (pojam) imade nužnu svezu s predmetom zato, jer je pojam logički istovetan s bitnim oblikom.

2. Aristotel je protumačio objektivnu vrijednost spoznaje time, što je djelovanje razumne moći učinio ovisnim o utjecaju predmeta. Ako sam predmet određuje pomišljajnu (zapravo razumnu) moć, onda je lako shvatljivo, da ta moć u svojim tvorinama (pojmovima) sadržaje predmete. Na uplivu predmeta osniva se dakle sveza poimanja s tim predmetom i tako poimanje dobiva objektivnu vrijednost. Ali još je jedan način, kako pomišljanje može da bude u skladu s predmetima: ako naime pretpostavimo, da pomisli same u sebi proizvode svoje predmete (kaošto je kod Božjeg spoznanja). Ove dvije mogućnosti lebdile su i Kantu pred očima, pa dok ovu potonju bezodvlačno odbija, Aristotelova mu se nauka o uplivanju predmeta čini također neprihvatljiva. Aristotel ima doduše pravo,

<sup>1</sup> 1031, b. 6.

<sup>2</sup> 71, b. 9.

da predmete dobivamo iz osjetnog opažanja (iskustva), ali općenita i nužna spoznaja o tim predmetima mora da bude sasvim neovisna o opažanju. Tu je fundamentalna razlika između Kantovog i Aristotelovog shvaćanja o svezi mišljenja s predmetima. Za Kanta glasi problem: kako je neovisno o sjetilnom opažanju (i po tom neovisno o predmetima) t. j. kako je a priori moguća općenita i nužna spoznaja, ili po Kantovom formuliranju: kako su mogući sintetički sudovi a priori?

Uvjeti za općenitu i nužnu spoznaju ne nalaze se u osjetnom opažanju, već u razumu — to je Aristotelova i Kantova pretpostavka. Ovi uvjeti nijesu samo u razumu, jer onda ne znamo pronaći vezu razuma s predmetima, koji su o njemu neovisni — to je Aristotelovo rješenje. Kant ne priznaje, da se spoznaja ravna prema predmetima, već obratno, pa zato se uvjeti za spoznaju nalaze samo u razumu. Predočavanje je također spoznajni faktor, ali ono se (unatoč formalnog svog elementa) kreće unutar osjetnosti, koja nam pruža samo pojedinačne sadržaje. Ali predodžbene sadržaje nalazimo u svijesti ujedinjene, pa zato se pita: koji je princip te ujedinjbe? Predodžbeni oblici očito nijesu, jer oni zapravo rastavljaju pojedine očute, da se ne stapaju ujedno, pa zato su ovi oblici većma rastavbeni nego ujedinjitbeni princip. Otuda slijedi, da predodžbenu vezu proizvodi razum, koji pojedine predodžbe svodi u pojmovno jedinstvo i time stvara spoznajni objekat. Funkcije kojima razum povezuje predodžbe u jedinstveni objekat, zovu se čisti pojmovi ili (kao logički uvjeti za mogućnost općenite i nužne spoznaje) — kategorije.

3. Izloživši ukratko Kantov i Aristotelov nazor o svezi spoznaje s predmetima, lako ćemo otuda osvjetliti razliku između Kantovog i Aristotelovog shvaćanja o kategorijama. Za Kanta su kategorije oni apriorni (o predodžbenoj gradnji neovisni) uvjeti, koji omogućuju spoznaju predmeta. Budući da se na ovim apriornim razumnim oblicima osniva sva općenita i nužna spoznaja, zato je Kant izveo kategorijski sistem iz logičke nauke o vrstama sudjenja. Kod Aristotela također znače kategorije iznajprije opće načine izricanja ili predikate. Prema tome su i Aristotelu govorni oblici (načini sudjenja) služili kao heuristički princip za sistematizovanje kategorija. Ali uz ovaj logički karakter<sup>3</sup> imaju kategorije u prvom redu ontološku vrijednost. Sudjenje naime (kao što kopula pokazuje) ovisno je o predmetima: jer mi spajamo subjekat i predikat izričući o subjektu ono što subjekat jest, pa prema tome izričemo predikatu neki objektivni bitak o subjektu. Hoćemo li dakle iznaći kategorije, kojima možemo podrediti sve predikate, valja se osloniti na ontološki

<sup>3</sup> Ovo značenje Aristotelovih kategorija ističe Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre* (Brln 1846.) 11—13; *Elementa logicae Arist.* (Brln. 1845.); *De Aristotelis categoriis* (Brln. 1833.).

moment t. j. treba ogledati kakav je sam bitak. Budući naime da pojmovi svakog suda izriču objektivni bitak, a funkcija sudenja ovisi o pojnovima, zato će svi mogući pojmovi biti podređeni pojmu bitka (kao takovog). Kategorije su dakle u jednu ruku najopćenitije oznake svih predikata, a u drugu opet najviša određena spoznajnih objekata.<sup>1</sup> Takovih kategorija navodi Aristotel deset\* (a najvećma ih spominje samo prve tri). Ove su kategorije izvedene iz pojma o bitku, pa zato su one na viši rodovni pojmovi svih predikata, kojima znanstveno određujemo bitak. Ne može se dakle poreći Aristotelu (kao što čini Kant u K. č. u. 97.), da nije imao nikogjeg principa kod sistematizovanja svojih kategorija.

Sasvim drugo stanovište zastupa Kant. Njegove su kategorije formalno logičkog karaktera. Budući da (po Kantovoj nauci) pojmovi nisu drugo nego sintetičke funkcije razuma, zato će njihova razredba biti adekvatna s funkcijama sudenja. Razlika dakle između Kanta i Aristotela jest ta, što Aristotel uči, da su naši pojmovi ovisni o zbiljskom objektivnom bitku, a o pojnovima ovisi sud; dočim Kant uzima, da sintetička razumna funkcija stvara pojmove, o kojima ovisi javni bitak. Ova će nam fundamentalna razlika između Kantovog i Aristotelovog filozofijskog sustava kasnije još jasnija biti, kad obrazložimo Aristotelov spoznajni objektivizam; a sada ćemo još ukratko po unutarnjim kriterijima ogledati Kantovu nauku o kategorijama.

4. Kantovu (idealističku teoriju o kategorijama izvršno pobija O. Külpe<sup>2</sup> i navodi protiv njoj sedam prigovora. Prije svega se raznolikost kategorijalnih određenja ne može izvesti iz same naravi našeg mišljenja. Kad bi naše kategorije bile pukih misaoni oblici, tad bi se po njima mogla odraziti samo konstrukcija razuma i njegovih funkcija. A iz svih razumnih operacija (sinteze, apstrakcije, sudenja...) nijesmo nikako kadri izvesti ono što mišimo t. j. same misaone objekte: jer kod sinteze već pretpostavljamo mnogostručne elemente, kod apstraktivne činitbe pretpostavljamo izvjesnu oznaku, a sudenje se oslanja na nosioce raznih snošaja. Kod svake dakle razumne djelatnosti pretpostavlja se nešto gotovo, nešto takovo što se ne može deducirati iz same d'elatnosti, pa zato sama narav razuma ne dostaje kao princip za izvedbu svih kategorija (ib. 36-46).

Nadalje je očito, da kategorije ne upotrebljavamo posve jednako, već da je područje njihove uporabe (Geltungs-

<sup>1</sup> Ch. Sentroni, L'objet de la metaphysique selon Kant et selon Aristote (Louvain 1905.); 123.; ib. Kant und Aristoteles (Kösel 1911.) 194 sq.; Maier, Die Syllogistik des Aristoteles (Tübingen 1896.—1900) II, 2, 297, sq.; Geysler, Grundlagen der Logik und Erklehre (Münster 1909) 140, i 385 sq.

<sup>2</sup> 103, b 21: τί ἐστὶ, ποῖόν, ποῖόν, πρὸς τί, ποῦ, ποῖ, κείθεν, ἔχον, ποῖόν, ποῖόν. isp. Ind. Arist 378, a 20 sq.

<sup>3</sup> Zur Kategorienlehre (München 1915.) 36 sq

bereich) različno. Tako n. pr. sličnost, jednakost, različnost vrijede za sve parove misaonih objekata, dočim se kauzalnost i supstancijalnost daje upotrebiti samo na realne objekte. Ovo raznoliko upotrebljavanje kategorija shvatljivo je samo na taj način, ako pretpostavimo, da se vlastitosti i određenja misaonih predmeta različito razilaze. Kaošto se dakle raznoličnost misaonih oblika (= kategorija) ne može protunačiti iz same naravi razuma, tako nas i različna kategorijska upotreba upućuje na neki princip izvan razuma (ib. 46—52).

Uzmemo li (s idealističkog stanovišta) da kategorijska određenja izvire iz razuma, onda je pogotovo neshvatljivo, zašto neku kategoriju primjenjujemo upravo stanovitim nekim predmetima. Kad o predmetu izričemo neku kategoriju, mi smo upravo tako sigurni da ova kategorija predmetu doista pripada, kaošto smo neposredno sigurni, da mu pripadaju empirijske njegove vlastitosti (osjetne kakvoće). S realističkog stanovišta je to posve razumljivo, jer kategorijsko određenje znači zbiljsku vlastitost na predmetu, znači konstantnu oznaku, kojom se neki predmet uza sve različne i promjenljive oznake razlikuje od ostalih predmeta. Primijenjivati kategoriju na određeni predmet znači, da smo na tom predmetu našli i upoznali ono što mu primjenjujemo. Jer ako na samim predmetima nema određenih vlastitosti, koje su logički kriterij za kategorijsku primjenu, onda ne znamo na temelju česa se jedan predmet prilagođuje stanovitoj kategoriji, a drugi ne. Ako predmeti sami po sebi nisu kvantitativni, ako nisu realni ni irealni, niti supstancije niti uzroci ili učinci — onda ne znamo, kako mogu to u njima proizvesti same misaone funkcije. Na taj bi se način predmetima nešto nametnulo, što se u njima doista ne nalazi, a kako se može reći da takove kategorije imaju vrijednost za predmete, kad im u samim predmetima ništa ne odgovara? Spoznaja ne obuhvata samo subjektivne tvorine po produktivnim zakonima razuma, ona sastoji u pronicanju zbiljske naravi, ona se ravna prema predmetima, pa zato u samim tim predmetima treba tražiti uvjete za primjenu kategorija. Ako se pak u predodžbenim predmetima nalaze uvjeti za kategorijsku primjenu, onda se u tim predmetima nalaze uvjeti i za postanak kategorija t. j. naše mišljenje se mora u tvorbi pojmova osloniti na predodžbenu gradnju. Uzmemo li da u iskustvenoj gradnji (u aposteriornom spoznajnom elementu) nema nikoje podloge za tvorbu kategorija, gdje nam je onda dostatan kriterij za njihovo prediciranje? Kategorije kao apriorne forme tako su bez sadržaja i općenite, da u njima samima nema kriterija, po kojemu bismo im našli odgovarajući predmet. Da uzmognemo protunačiti pravilnu primjenu kategorija, moramo u samim predmetima pretpostaviti bitnu svezu između osjetnih vlastitosti i kategorijskog određenja. Otuda slijedi, da se spoznajno naše istraživanje, koje otpočima kod

osjetnih data, ne smije zaustaviti ispred neosjetne zbilje, već mora nastojati da odredi i ono, što je našem osjetnom opažanju nepristupno (56).

Do jednakog rezultata dolazimo, ako se uzme u obzir sveza između apriornih (kategorijskih) i aposteriornih (osjetnih) određenja (60—66). Realistički nazor nema tu nikakvih poteškoća, jer on jednako prosuduje sva objektivna određenja, bila ona kolikomudrago različna i slučajna ili nužna, općena ili pojedinačna, bitna ili nebitna. Tako n. pr. postoji interobjektivna sveza između visine, intenzivnosti i boje glasa, te njegove realnosti. Ali idealizam ove sveze između objektivnih određenja ne priznaje, pa zato ih istovetuje s misaonim funkcijama. Nikako se pak ne može reći, da misaone funkcije same po sebi iziskuju svezu s konkretnim predodžbenim određenjima.

Realizam, koji uči da su kategorije objektivna određenja, može lako sistematizovati kategorije prema razredbi predmeta. Svaka naime znanost (psihološka, naravoslovna, matematička...) imade svoje kategorije, koje se razlikuju prema svojim predmetima. Ali idealizam, koji kaže, da su kategorije samo misaone funkcije, ne može nikako istumačiti ovisnost u razdelbi i modifikaciji kategorijskih sistema o raznovrsnom području predmeta (66—69).

Nadalje, ako kategorije podvrgnemo logičkoj analizi, vidjeti je da one (u koliko su osnovni pojmovi) izriču upravo tako objektivne odredbine kao što i pojedinačni pojmovi (podređeni stanovitoj kategoriji). Sadržaj kategorije (upravo kao što i pojedinačnog pojma) osniva se na predmetu (n. pr. različnost između crvene i zelene boje), a nipošto ne uključuje samu misaonu funkciju. Prema tome ne smijemo kategorijska određenja istovetovati s misaonim funkcijama. To se već i otuda razbire, što od pojedinačnog pojma možemo uzlaziti do najopćenitijih ili osnovnih pojmova (kategorija), pa je neshvatljivo zašto bi tvorba ovih najopćenitijih pojmova bila načelno različna od pojedinačnog poimanja t. j. zašto bi generalizaciju i apstrakciju morala zamijeniti posve izvorna ili »čista« razumna funkcija. Iskustvo je osnov realizovanja, a razumna djelatnost ne sastoji u primjeni inmanentnih oblika, već u odjelbi različnih i spojiti pripadnih elemenata, u konstatiranju zbiljskog bitka i u zaključivanju od pozuatih data na ono što je nepoznato. To isto vrijedi za spoznaju supstancialnih i kauzalnih odnošaja (75).

Napokon i sa psihološkog gledišta utvrđuje se realistički nazor o kategorijama. Kad bi naime kategorije bile misaone funkcije, morali bi se psihološki razlikovati, tako te bi se na pr. kauzalna i supstancialna misaona činitba morala upravo tako razlikovati kao recimo htijenje i čuvstvovanje. Ali psihologija naprotiv

pokazuje, da su kategorije misaoni predmet, a ne činitba mišljenja, da određenja što ih kategorije izriču, pripadaju predmetima, a ne mišljenju.

Iz svih ovih argumenata, što ih moderna filozofija iznosi proti idealističkom nazoru o kategorijama, proizlazi opravdanost Aristotelovog (odnosno skolastičkog) realizma, koji uči da se kategorije osnivaju na objektivnom (a po tom i na realnom) bitku. Ako je pako Kantova nauka o kategoriama neodrživa, kaošto doista jest, onda je otklonjeno glavno uporište fenomenalizma, koji spoznajnu vrijednost ograničuje na pojavne predmete. Razum ne konstruira misaone predmete po izvornim svojim oblicima (kategorijama), već je sposoban (pomoću kategorija) upoznati i ona realna određenja, koja nisu našoj osjetnosti pristupna (89.) — a time je otvoren znanstveni put metafizičkoj spoznaji.

## § 2. O univerzalnim pojmovima.

1. U svim ideološkim sustavima glavno mjesto zapada pitanju o univerzalnim pojmovima. Epikurov skepticizam, pa sredovječni nominalizam (koji se nastavlja u Lockeovom i Condillacovom senzualizmu sve do škotskog empirizma) zabacuje univerzalne pojmove, te svu našu spoznajnu vrijednost stavlja u opća imena. Konceptualizam (kojeg zastupa i Kantov idealizam) priznaje doduše univerzalne pojmove, ali zabacuje realnu zbiljnost, koja bi odgovarala tim pojmovima. Pretjerani realizam Platonov (kojemu se približuje univerzalni bitak Spinozinog panteizma, te apsolutni identitet Schellingove i neosobni um Hegelove filozofije) tvrdi, da univerzalnim pojmovima odgovara adekvatna, t. j. univerzalna realnost. Skolastička pako filozofija zastupa s Aristotelom umjereni realizam, koji uči, da se univerzalni misaoni predmeti nalaze uzbiljeni u pojedinačnoj (individualnoj) realnosti.

Pod uplivom Sokratove induktivne metode, polazeći od pojedinačnih osjetnih opažaja do općenitih pojmova, već je Platon (u Teetetu) razlikovao dvije spoznajne moći: osjetnu i razumnu. Od svog učitelja Sokrata pošao je Platon za jedan znatni korak naprijed pitajući: u kojem snošaju stoji subjektivni spoznajni činilac s ontološkim redom? Pod uplivom elejske škole odgovorio je Platon na postavljeno pitanje, da je naša spoznaja adekvatno uređena prema ontološkom redu. Trajni ontološki bitak, kao adekvatni korelat naše spoznaje, prelazi granice osjetnih predmeta, on sačinjava suzbistentna, našim pojmovnim oznakama obilježena bića — ideje.

Kaošto Platon, tako je i Aristotel jednako smatrao, da u osjetnosti samoj nije prava spoznaja. Osjetno opažanje odnosi se na pojedinačna bića, a ono što je općenito, nije sjetilima opažajno. Bez općenitosti nema prave spoznaje. Aristotel dakle na temelju čine-

nice o općenitom našem spoznanju tvrdi, da osim osjetne moći imademo još i razumnu moć.

Platonovo shvatanje o napremnici između spoznajne moći i ontološkog reda napustio je Aristotel. Prema Aristotelovoj nauci izrazuju opći pojmovi onu bitnost (*τὸ τί, οὐσία, τὸ τί ἦν εἶναι*), koja je sadržana u osjetnim predmetima.<sup>7</sup>

2. Slijedeći Aristotela uče skolastici sa sv. Tomom, da osim osjetnog, pojedinačnog spoznanja imademo općenite pojmove (*«universalia»*), koji izriču samu bit ili narav stvari,<sup>8</sup> tako da se formalna jednota ove biti zbiljski nalazi, ili se barem može nalaziti u mnogim stvarnim pojedinkama.<sup>9</sup> Ova bitnost ne može biti osjetno spoznatljiva, jer osjetilima spoznajemo samo pojedinačnosti, pa zato općenite pomisli stvara razum.<sup>10</sup> Premda se dakle sav empirički sadržaj općenite (razumne) naše spoznaje nalazi ostvaren u osjetnim predmetima, ipak su osjetna i razumna moć bitno različite.<sup>11</sup> Osjetnj sadržaj služi nam samo kao sredstvo, pomoću kojega razum stvara općeniti pojam.<sup>12</sup> Sv. Toma tumači Aristotelovu nauku o svezi našeg razumnog spoznanja sa osjetnim predmetima ovako: opazimo li u pojedinačnim predmetima oznaku, koja je svima zajednička (bilo da ona spada na bitnost tih predmeta ili ne), tada ovu

<sup>7</sup> Za Aristotelovu i Kantovu nauku o spoznaji isp. S. Aicher, *Kants Begriff der Erkenntnis...*, Brln. 1907.

<sup>8</sup> . . . oportet quod essentia significet aliquod commune omnibus naturis, per quas diversa entia in diversis generibus et in diversis speciebus collocantur, sicut humanitas est essentia hominis, et sic de alijs . . . S. Thom. De ente et essentia, c. 1.

<sup>9</sup> In I. Peri herm lec. 10. n. 2. » . . . universele est quod est aptum, natum de pluribus praedicari, singulare vero quod non est aptum natum praedicari de pluribus sed de uno solo . . . » In qualibet autem re singulari est considerare aliquid quod est proprium illi rei, in quantum est haec res, sicut Socrati vel Platoni in quantum est hic homo; et aliquid est considerare in ea, in quo convenit cum alijs quibusdam rebus, sicut quod Socrates est animal, aut homo, aut rationalis, aut risibilis, aut albus. Quando igitur res denominatur ab eo, quod convenit illi soli rei in quantum est haec res, huiusmodi nomen dicitur significare aliquid singulare; quando autem denominatur res ab eo quod est commune sibi et multis alijs, nomen huiusmodi dicitur significare universale, quia scilicet nomen significat naturam sive dispositionem aliquam, quae est communis multis (In n. 4).

<sup>10</sup> Cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores, cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei. S. th. II. II. qu. 8. a. 1. Intellectus est universalium, et non singularium. Contra Gent I c. 44.; ib. c. 47.

<sup>11</sup> C. Gent. II. 66.

<sup>12</sup> Cognitio intellectiva aliquo modo a sensitiva primordium sumit. Et quia sensus est singularium, intellectus autem universalium, necesse est quod cognitio singularium quod nos prior sit quam universalium cognitio. S. th. I. q. 85. a. 3. — Id quod cognoscit sensus materialiter et concrete, quod est cognoscere singulare directe, hoc cognoscit intellectus immaterialiter et abstracte, quod est cognoscere universale. S. th. I. 86. a. 1. ad 4.

oznaku, u koliko ju izravnim ili neposrednim razumnim činom poimamo, zovemo »universale directum«. <sup>13</sup>

Motrimo li Sokrata i Platona i mnoge druge, u koliko se bijelom puti ne razlikuju, imademo akcidentalni (pripadni) »universale«, a uzmemo li njihovu jednakost obzirom na razumnost, dobili smo vrsni »universale«. Ali kako može iz opažanja pojedinačnih predmeta nastati »universale« t. j. zar je moguća sveza između osjetnog i neosjetnog sadržaja? Postanak općenitih pojmova iz osjetno opaženih predmeta nije nemoguć zato, jer osjetno opažanje sadržaje ne samo pojedinačne (individualne) oznake, već i zajedničke. Tako osjetno opažamo Kaliju ne samo u koliko je ovaj čovjek, već uopće opažamo čovjeka. <sup>14</sup> Općenite dakle pojmove sačinjavaju one nekonkretne ili neindividualne oznake, koje nastaju

<sup>13</sup> U skolastičkoj se filozofiji uči razlikovati dvostruki »universale«: directum i reflexum. One oznake, kojima je definiran neki predmet (t. j. koje čine taj predmet jasan u sebi i razgovjetan u razlici prema drugim predmetima) zovu se »universale directum«. U koliko pak mi na sam taj čin razumne spoznaje (obzirom na definirani predmet) reflektiramo, zove se ovaj potonji čin »universale reflexum« (ili intentio secunda). Universale directum ne izriče sam po sebi nikakve napremice (snošaja) sa realnim bitkom odnosno s množtvom realnih bića, u kojima se može nalaziti ostvaren. Ako mi taj universale directum primjenjujemo ili stavljamo u snošaj s onim bićima u kojima objektivno egzistira, tada je to već relativni universale (»reflexum«). Universale directum ne izriče dakle ništa drugo, nego one formalne oznake definiranog predmeta, koje smo shvatili (apstrahirali) na temelju stanovitih snošaja definiranog predmeta s drugim predmetima. Ovoj definiciji predmeta može pripadati općenitost samo u toliko, što predmet ove definicije primjenjujemo na pojedinke; ali sama definicija (kao takova) ne zahtijeva množstvo pojedinačnih subjekata, na koje (sc. subjekte) bi imala biti dotična definicija primjenjiva. Tek onda ako mi universale directum motrimo kao formalnu jedinicu, u koliko je općenito primjenjiva (t. j. ako tu općenitost uzmemo reduplikativno), tada smo time izrekli universale reflexum. Skolastici podijeliše universale reflexum na pet praedicabilia t. j. na pet različitih načina, po kojima se može objekat općeg pojma na pojedinke primjenjivati, ali sam universale kao takav (reflexum) jest dakako neprimjenjiv na pojedinke.

<sup>14</sup> In II, Post. Anal. II, 20. »Si accipiantur multa singularia, quae sunt indifferentia quantum ad aliquid unum in eis existens, illud unum secundum quod non differunt, in anima receptum est primum universale, quicquid sit illud, sive scilicet pertineat ad essentiam singularum, sive non. Quia enim invenimus Socratem et Platonem et alios esse indifferentes quantum ad albedinem, accipimus hoc unum scilicet album, quasi universale quod est accidens. Et similiter, quia invenimus Socratem et Platonem et alios esse indifferentes quantum ad rationabilitatem (i. e. non differere) hoc unum, in quo differunt, scilicet rationabile, accipimus quasi universale, quod est differentia.

Qualiter autem hoc unum accipi manifestat consequenter (Aristoteles). Manifestum est enim quod singulare sentitur proprie et per se; sed tamen sensus est quodammodo et ipsius universalis. Cognoscit enim Calliam, non solum in quantum est Callias, sed etiam in quantum est hic homo. Et inde est, quod tali acceptione in sensu praesistente, anima intellectiva potest considerare hominem in utroque. Si autem ita esset, quod sensus apprehenderet solum id quod est particularitatis, et nullo modo cum hoc apprehenderet universale in particulari, non esset possibile, quod ex apprehensione sensus causaretur in nobis cognitio universalis.



iz osjetnog opažanja, pa zato ima sadržaj općenitih pojmova svoi ontološki osnov u transubjektivnoj zbilji, kao što i predodžbeni sadržaj.

Nastaje pitanje: koji je psihološki proces kod postanka općenitih pojmova?

Budući da je sadržaj općenitih pojmova ostvaren u osjetnim predmetima, stoga je intelektualna moć sama po sebi (bez osjetne grade) indiferentna za zbiljski spoznajni sadržaj t. j. ona nije sama po sebi izvor općih pojmova, već stvara općenite pojmove jedino pomoću osjetnosti.<sup>15</sup> Pita se: kako? Ona čini to, kojom razum iz osjetnih sadržaja (»phantasmata«) stvara inteligibilne predmete, zove se apstrakcija.<sup>16</sup>

»Ono što određuje vrsnu oznaku neke stvari n. pr. kamena, čovjeka, konja, možemo motriti bez obzira na individualna obilježja, koja ne spadaju na vrsnu odredbnu. I to upravo znači apstrahirati univerzalnu oznaku od pojedinačne, odnosno urazumljeni lik (»speciem intelligibilem«) od pomišljajnog (»a phantasmaticibus«) — t. j. da motrimo vrsnu narav ne gledajući na individualna obilježja, što ih pomišljajno predočujemo.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Intellectus humanus est in potentia respectu intelligibilium et in principio est »sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum« ut Philos. dicit in 3. de Anima. Quod manifeste apparet ex hoc quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficiuntur intelligentes in actu. S. th. I q. 79 a. 2; isp. Qp. disp. quaest. de mente, a. 6. . . . . phantasmata ex virtute intellectus agentis reduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. S. th. I q. 85. a. 1. ad 4. Quum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura, cui accidit vel intelligi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi, vel abstrahi vel intentio universalitatis est in intellectu. Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi, sine eius odore. Si ergo quaeratur ubi sit color, qui videtur sine odore, manifestum est quod color qui videtur, non est nisi in pomo. Sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus; in quantum in visu est similitudo coloris et non odoris. Similiter humanitas, quae intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine, sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati secundum quod percipitur in intellectu, in quo est similitudo naturae speciei et non individualium principiorum. I q. 85. a. 2. ad 2. Isp. K e n t g e n, Philos. der Vorzeit I, A. 1, Haupts. 4; D e h o v e, Essay critique sur le Réalisme Thomiste . . . (Lille 1907.) 136. sq.

<sup>17</sup> S. th. I. q. 85. a. 1.; q. 79. a. 3.; De verit. q. 10. a. 8. ad 1. — Da uzmognemo ovu nauku sv. Tome o apstrakciji pravo razumjeti, treba ju poglavito od jednog prigovora obraniti. Čini se se naime, da je apstraktna tvorba nemoguća; jer da uzmogne razum apstrahirati svoj objekt, morao bi mu taj objekt biti nazočan. Ništa pako ne može biti razumu nazočno, ako toga razum ne shvata; a shvatiti ne može razum ništa, što nije inteligibilno i prema tome već apstrahirano — eto dakle circulus, Medutina ovaj se prigovor osniva na jednoj krivoj pretpostavci. Ne valja naime držati, da apstrakcija pripada nekoj djelatnoj moći, koja bi bila drugo nešto nego li je sama razumna moć. Razum može promatrati raznovrsne predodžbene predmete ne pazeći na individualna

4. Pretpostavivši činjenicu, da razumne pojmove stvaramo iskustvenim putem,<sup>18</sup> uči skolastička filozofija, da je razum u trpnom stanju, u koliko može iz iskustva primati pojmovni sadržaj. Obzirom na to, što naš razum nema u sebi urodene pojmove, već je podoban da ih tek iskustvom u sebe prima, zovu ga (razum) skolastici s Aristotelom (*νοῦς παθητικός* ili *δυναμικός*) »*intelectus passibilis*« ili »*possibilis*«, trpni ili moguć razum. Ovo trpno stanje razuna ne može se promijeniti u zbiljsku spoznaju, ako neki agens ne determinira razum na spoznaju stanovitog predmeta. Pita se: kako dobiva trpni razum one oblike ili »determinante«<sup>19</sup> (*species intelligibiles*), bez kojih ne može nastati aktualna spoznaja? Mogu li *species intelligibiles*, koje su sadržane u osjetnom opažanju (*in phantasmatibus*), dospjeti u razum (t. j. može li ih primiti razum) bez razumnog djelovanja? Premda je svaki naš pojmovni sadržaj nastao u svezi s iskustvenim predmetima, tako te ne može biti razumne spoznaje bez osjetnog opažanja, ipak ova moć osjetnog pomišljanja ne može biti jedini tvorni princip onih razumnih oblika, koji determiniraju razum za zbiljsku spoznaju stanovitog predmeta. Pomišljajna (osjetna) moć mogla bi stajati u izravnoj uzročnoj svezi s našim razumnim oblicima samo onda, kad bi razumna funkcija bila upravo tako vezana na osjetne organe kaošto je pomišljajna moć. U tom bi slučaju razum spoznavao samo konkretne oznake na predmetima. Ali budući da u svijesti nalazimo nekonkretne ili neindividualne spoznajne forme, stoga ih moramo smatrati u uzročnoj svezi s neosjetnim principom. Taj neosjetni princip, u koliko iz osjetnog

obilježja tih predmeta, a oduzimajući im ono, što je svima zajedničko. Posljedak ove apstraktivne radnje jest pojmovna spoznaja. Apstrakcija dakle nije čin, koji bi vremenski preticao pojmovnu spoznaju, već je nasuprot sama razumna činidba apstraktivna obzirom na inteligibilni svoj objekat. Budući naime, da se oznake inteligibilnog objekta nalaze sadržane u osjetnom (predodžbenom) objektu, zato ne može inteligibilni objekat postati općenito primjenivi spoznajni predmet, ako ne reprezentira samo one oznake, koje su individualno diferenciranim predmetima zajedničke. A taj način inteligibilnog obiectiviranja zovemo apstrakcija. Evo kako to uči sv. Toma (Opusc. 63 De potentiis animae, c. 6): »Ne valja uzeti, da je ova apstrakcija realna, već logička (*secundum rationem*). Kaošto naime vidimo kod osjetila, da i ako su neki predmeti realno spojeni, ipak može vid ili koje drugo osjetilo jedan od tih spojenih predmeta shvatiti (*apprehendere*), a da drugoga ne shvati: kaošto vid zamjećuje boju jabuke, a da ne osjeti mirisa, koji je spojen s bojom; tako se može s većim pravom kod razuma desiti. Jer premda se vršni i rodni principi nalaze samo u pojedinkama, ipak se može shvatiti jedno, a da se ne shvaća drugo. Tako možemo shvatiti živo biće bez čovjeka, magarca i koje druge vrste: isto tako možemo misliti na čovjeka, ne misleći na Sokrata ili Platona; na meso i kosti i dušu, a da ne mislimo na stanovito meso i kosti; i tako razum uvijek poima apstraktivne oblike t. j. općenitije bez pojedinačnih (osebityh). Unatoč tome nije ovo poimanje neštinito, ier razum ne sudi da je (zbiljski) jedna stvar bez druge, već shvata i sudi o jednoj ne sudći o drugoj«.

<sup>18</sup> S. th. I, q. 84, a. 3. i a. 7.

<sup>19</sup> Mercier, Psych. n. 177.

sadržaja proizvodi neosjetnu pojmovnu determinantu (kao formalni uvjet zbiljske spoznaje), zove se u skolastičkoj filozofiji »intellectus agens«. Pomišljajna pako moć, koja sudjeluje s tvornim razumom, jest pomoćni uzrok (causa efficiens instrumentalis). Budući da su species intelligibiles sadržane u osjetnim predmetima, a ipak te species intelligibiles osjetilno ne opažamo, stoga se one nalaze u osjetnom pomišljanju kao boje u tami. Pa kaošto ove »moguće boje (u tami) postanu »uzbiljene« za osjetno oko pomoću svjetla, tako i bitnost stvari sadržana potcijalno u osjetnim pomišljanju, postaje zbiljski spoznatljivi predmet, ako ju osvjetli neko neosjetno duševno svjetlo. Ovo duševno svjetlo jest intellectus agens (*νοός ποιητικός*).<sup>20</sup>

Budući da su species intelligibiles uvjet, koji omogućuje zbiljsku spoznaju (id quo intelligimus), a nijesu sam spoznani predmet (id quod intelligimus), stoga one i ne mogu biti sadržaj našeg svijesnog opažanja. Unatoč tome valja ih pretpostaviti, ako hoćemo da pravo istumačimo postanak intelektualne spoznaje. Čim je najme nepobitno dokazano, da pojmovi nisu u razumu sadržani bez osjetnog iskustva, eo ipso je sigurno, da je naš razum receptivna moć obzirom na predmet općenitih pojmova. Razum je dakle po svojoj naravi u stanju mogućnosti (in potentia) obzirom na zbiljsko (aktualno) posjedovanje pojmova. Kako će razum iz ovog (trpnog, pasivnog) stanja preći u zbiljski spoznajni čin? Bilo bi protuslovno reći, da se razum — u koliko je u trpnom stanju — sam determinira (određuje) na zbiljsku spoznaju stavovitog upravo predmeta: jer bi to značilo, da je razum obzirom na jedno te isto (sc. spoznajni predmet) u stanju pasivne mogućnosti i opet da nije u tom pasivnom, već aktivnom stanju. Pojmovno determiniranje pretpostavlja dakle osim trpnog neosjetnog principa još jedan drugi, tvorni princip.<sup>21</sup> Taj je tvorni

<sup>20</sup> »oportet ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem«. S. th. I, q. 79, a. 3. »Phantasmata quum sunt similitudines individuorum et existant in organis corporis, non habent eundem modum existendi quem habet intellectus humanus, et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem. Sed virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversatione intellectus agentis supra phantasmata, quae quidem est representativa eorum, quorum sunt phantasmata solum quantum ad naturam specierum«. I, q. 85, a. 1, ad 3. — C. gent. II, 76.; De verit. q. 10, a. 6, i a. 8, ad 11. — Isp. Arist. III, 223. (430, a. 14 *καὶ τὸ αὐτὸ ὁ αἰὲρ τοιοῦτος νοός τῶ πᾶσι πνεύματι. ὁ δὲ τῶ πᾶσι ποιεῖν, ἢ τῆς τῆς. ὁλοῦ τῶ πᾶσι* . . . Kletggen, Phil. d. Vorzeit I, 118. sq.; Brentano, Psych. des Aristoteles, p. 7. sq.

<sup>21</sup> Isp. Meccier, Psych. n. 187. — Sv. Toma uči (S. th. I, 79, a. 2.), da je razum pasivan ili receptivan u toliko, što ne nalazi li ne otkriva spoznajne predmete sam u sebi (t. j. uzbiljene u svojoj naravi), već je sposoban da zbiljski spoznao samo onda, ako ga inteligibilni objekat potakne na spoznajnu djelatnost. Pomoću tog inteligibilnog objekta nastaje u razumu aktualna spoznaja, za koju je razum sam po sebi (bez inteligibilnog objekta) bio tek u mogućnosti. Intellectus possibilis ne znači dakle ništa drugo, nego spoznajni (razumni) princip, u koliko je in potentia za predmete aktualnog spoznanja. »Cum inveniamur quan-

stičkoj terminologiji zovu species intelligibiles expressae. Budući da njegovog uplivanja na trpni princip apstraktne i stoga neosjetne spoznajne tvorine. Ove spoznajne tvorine u trpnom razumu (t. j. zbiljski pojmovi) imaju reprezentativni karakter, pak se stoga u skolastičkoj terminologiji zovu species intelligibiles expressae. Budući da se ove species intelligibiles expressae nalaze u (trpnom) razumu samo zato, jer ih je tvorni princip pomoću osjetnog pomišljanja tako reći utisnuo u trpni razum, zato i učinak te djelatnosti tvornog razuma zovemo u skolastičkoj filozofiji species intelligibiles impressae.

Iz ovih u kratko spomenutih principa skolastičke noetike moći je razabrati ono, što je za nas (proti Kantovom fenomenalizmu) glavno, a to je da naši razumni pojmovi izvire iz iskustva, pak zato da imaju vrijednost za objektivnu realnost. Rekosmo naime, da su predmeti općenitih pojmova sadržani materijalno u predmetima osjetnog opažanja. Osjetni pako sadržaj svijesti naše pretpostavlja neki bitak izvan same svijesti t. j. transcendentni bitak. Razumna je dakle spoznaja u svezi s transubjektivnim bićima o sebi.<sup>22</sup> Da apstraktni predmet doista izriče smisao, koji vrijedi za objektivnu realnost, očito je otuda, što mi apstraktnim predmetima pridajemo iste predikate kao i pojedinim osjetnim stvarima. Tako kažemo n. pr. tijelo je teško, životinja osjeća itd. U tim primjerima izričemo o subjektu, u koliko je apsolutni spoznajni objekat, ono isto što pripada i opstojećim pojedinkama, koje osjetno opažamo. Isto tako kad o pojedinkama izričemo opće pojmove (n. pr. Sokrat je čovjek), tada ovi sudovi ne bi bili istiniti, kad onaj bitak, koji je u općem pojmu objektivno sadržan, ne bi bio istovetan s bitkom, koji

doque intelligentes in actu, quandoque in potentia, necesse est ponere aliquam virtutem, per quam sintus intelligentes in potentia... et propter hoc vocatur intellectus possibilis...» (Oq. disp. questio de spiritali creatura a. 9.). Primivši u sebe inteligibilni oblik (što ga je djelatni ili tvorni razum na temelju osjetnog sadržaja satvorio) postaje intellectus possibilis sposoban za gotov spoznajni čin: »intellectus possibilis est, quo hic homo formaliter intelligit« (In III. de anima I. VII.). Inteligibilni oblici nalaze se samo u trpnom razumu, a ne u tvornom: »formae intelligibiles in actu non sunt per se existentes, neque in phantasia neque in intellectu agente, sed solum in intellectu possibili« (q. de mente, a. 8 ad 11.). Tvorni i trpni razum ne znače dakle da imamo dvije spoznajne moći s dvostrukom spoznajom, već je samo jedna spoznajna moć (intellectus possibilis), koja ne može djelovati ako ih ne potakne na djelatnost inteligibilni predmet. Budući pako da se inteligibilni predmeti nalaze sadržani u osjetnom našem predočavanju, stoga je potrebno da od pojedinačnih osjetnih oznaka oduzmemo neosjetne (općenite) oznake, a ta činidba oduzimanja (apstrakcija) pripada tvornom razumu. »Non esset necesse ponere intellectum agentem si universalia, quae sunt intelligibilia actu per se subsisterent extra animam, sicut posuit Plato. Sed quia Aristoteles posuit ea non subsistere nisi in sensibilibus, quae non sunt intelligibilia actu: necesse habuit ponere aliquam virtutem, quae faceret intelligibilia in potentia esse intelligibilia actu abstrahendo species rerum a materia et a materialibus conditionibus; et haec virtus vocatur intellectus agens (q. de spir. creat. n. 9.).

<sup>22</sup> Mercier, Critér. génér. n. 140.

spada na konkretni subjekat. Isto tako napokon, kad u silogizmu izričemo nešto o apstraktnom pojmu (n. pr. čovjek je smrtan), tada ovaj predikat vrijedi za pojedinačni sub'ekat (Sokrata) samo onda, ako je u tom konkretnom subjektu realni bitak objektivno istovetan s predmetom apstraktnog pojma. Kad ne bi objektivna realnost određivala našu spoznajnu moć u njenoj sigurnosti, već kad bi čovjek bio siguran samo u spoznavanju vlastitih pomisli, tada bi i razlika između istinite i neistinite spoznaje (a ova razlika i jest upravo predmet spoznajne sigurnosti) samo u toliko vrijedila, koliko je mi pomišljamo — a to znači: ta razlika bi mogla neovisno o našem pomišljanju i ne vrijediti uopće, a to opet znači: mi smo skeptici.<sup>23</sup>

To je eto ona točka, s koje se razilaze filozofijski nazori. Ako mi našim pojmovima ne spoznajemo izravno same stvari, onda ili treba poricati objektivnu istinu, pa se zadovoljiti subjektivnom »formalnom« istinom (Hume, Kant), ili treba ustvrditi da naš razum stvara cio svemir (Fichte, Hegel pa Schopenhauer itd.), ili da su nam spoznaje urodene odnosno harmonički stabilizirane (Platon, Descartes, Leibniz, Malebranche, Berkeley itd.), ili da ih intuitivno iz ideje Boga ili bića kao takovog dobivamo (Spinoza, Schelling, Gioberti, Rosmini itd.), ili treba svesti našu spoznaju na prirodenu vjeru (Reid, Jacobi itd.), ili na tradiciju (Bonnetty, Bonald, Lammenais), ili na neko besvjesno stanje.

### § 3. Analiza logičke istine.

1. Sastavljenu činitbu našeg mišljenja zovemo sudenje. Svako mišljenje imade svoj sadržaj ili smisao i svoj predmet. Ako fantazijom pomislim kojugod sliku, ili ako si predstavim više slika u međusobnom snošaju, mogu odmah izreći sud, da u mojoj fantaziji takova slika ili snošaj postoji. Za ovu sliku ili snošaj velimo, da je predmet našeg mišljenja, a misao o tom predmetu je sadržana u samoj činidbi mišljenja. Da ovaj sadržaj mišljenja t. j. sam sud o nazočnom predmetu nije istovetan sa predmetom, slijedi otuda, što predmet može biti u meni ili izvan mene, tako da ga drugi ljudi pomišljaju, može o meni biti ovisan, ili ne biti ovisan, dočim misao o predmetu može biti samo u meni i o meni ovisna, a površ toga može biti istinita ili neistinita.

I ako se misao, kao sadržaj naše svijesti, odnosi na osjetne predmete, ipak je ona neosjetna (nezorna) činitba. Smisao našeg sudjenja (n. pr. izrečenu različnost dvaju osjetnih predmeta) nijesmo kadri osjetnom slikom opet predočiti.<sup>24</sup> Ova iskustvom stečena

<sup>23</sup> Kleutgen, Phil. d. Vorzeit I. A. 1.; Williams, Inst. Phil. I, 103, sq.; esd, također O. Külpe, Imm. Kant (Lpzg, 1907.) p. 80.

<sup>24</sup> Geysler, Lehrbuch d. allg. Psych. 2. Auf. br. 394.; u br. 402, izvodi otuda Geysler duhovnost naše duše t. j. sposobnost duše, da i neovisno o osjetnom mehanizmu stvara svijesne sadržaje.

analiza našeg unutrašnjeg doživljavanja potvrđuje ispravnost skolastičke nauke, koja osim pomišljanja osjetnih predmeta uzima još i nezorne misli (»species intelligibiles«). Ako n. pr. dvije boje međusobom razlikujemo, onda ova različenost nije treći očitni predmet, kojega bismo mogli osjetilom gledati, već je novi spoznajni sadržaj, koji izriče snošaj između percipiranih boja. Budući pako da smo si ovog snošaja upravo tako neposredno svijesni kao što i primljenih očitnih sadržaja, zato kažemo, da je navodna različenost između dviju boja evidentna (t. j. mi ju »gledamo« kakšto i same boje). Naše mišljenje dakle počima primanjem zornih pomisli, a nastavlja se nezornom funkcijom isporođivanja nazočnih (primljenih) zornih sadržaja. Upotrebimo li za sve zorne (osjetne) pomisli izraz »phantasmata«, tada je skolastika s Aristotelom u pravu kad uči (a to je načelno i Kantova nauka: Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu), da razumna spoznaja nastaje samo pomoću fantasmata.

Kad smo već po više puta stekli neku »misao« t. j. nezorni svijesni sadržaj, koji izriče kakav snošaj (n. pr. jednakost, različenost) između više pomisli, tada dobiva misao općenitu vrijednost, t. j. postane neovisna o pojedinačnim osjetnim predmetima. Na taj način možemo ovu apstraktnu misao primjenjivati pojedinih predmetima osjetnog pomišljanja. Ovim primjenjivanjem nezornog (misao-nog) sadržaja na pojedini predmet teži naš razum, da spozna dotični predmet. U skolastičkoj se filozofiji ovaj momenat, kojim se razumna misao odnosi na pojedine zorne predmete, zove »intentione«. U ovoj intenciji stoji bitnost našeg sudjenja o predmetima. Motrimo li samu misao za sebe, kao nosilicu intencije, ali bez te intencije, zovemo ovu svijesnu jedinicu pojam. Pojam se dakle razlikuje od zornih pomisli time, što on izriče refleksijom stečeni snošaj između zornih pomisli. Ispravnost ove psihološke analize u činu našeg poimanja i sudjenja ne obara ni ta okolnost, što u opažajnom sudu (Wahrnehmungsurteil) pridajemo nekom opaženom objektu očitnu pomisao. Po tom bi naime izgledalo, da spoznaju o pojedinom predmetu stičemo ne samo na taj način, da mu pojami primjenjujemo (intendiramo), već je dostatno da dotični predmet intendiramo svojom očitnom pomisli (n. pr. ova boja jest crvena). Ali promotrimo li izblize ovu okolnost, vidjeti je, da ona baš potvrđuje ispravnost našeg tumačenja o primjenjivanju pojma na predmet. U takovom opažajnom sudu pridajemo naime osjetnu pomisao nazočnom predmetu samo zato, jer stavljamo ovaj predmet u snošaj jednakosti s drugim predmetima, za koje ista očitna pomisao vrijedi. Odnosaj jednakosti jest pako nezorni spoznajni sadržaj ili pojam. Mi možemo dakle izricati konkretni, individualni sud o nekom predmetu n. pr. kad izričemo različenost dviju boja, tako da je

ova individualna različnost ipak pojmovni sadržaj našeg mišljenja, a nije tek osjetna pomisao.

2. Istraživanje o postanku našeg mišljenja dovelo nas do pojma intencije. Budući pako da u činu intencije stavljamo misaoni sadržaj u snošaj s njegovim predmetom, stoga je predmet misaon rilo ili norma, po kojoj se naše mišljenje ravna. Ako misao intendira svoj predmet onako, kako predmet jest (= objektivna istina) t. j. tako, da je s njim uskladena, tada se ovakav sud zove istinit; u protivnom slučaju t. j. ako ne intendira onako kako predmet jest, sud je neistinit. Gore postavljenu definiciju o sudu (= intencijonalna misao) možemo dakle ovako promijeniti: sud je onaj spoznajni sadržaj, što ga normira neki predmet. Svaki predmet suda imade dakle svoj normativni karakter, neovisno o sadržaju našeg mišljenja. Ako nam neposredna evidencija jamči, da je misao naša izjednačena sa svojom normom, t. j. sa svojim predmetom, onda smo sigurni, da istinito sudimo. Istinitost dakle ne može pripadati samom pojmu, jer pojam sam po sebi bez intencije ne izriče nikakvog odnošaja uskladenosti sa predmetom. Otuda opet vidimo kako je ispravna skolastička nauka, koja kaže, da se logička istinitost nalazi u činidbi sudjenja, te da sastoji u skladu suda sa predmetom (*adaequatio intellectus et rei*).<sup>25</sup>

3. Ako je sadržaj suda uskladen sa svojim predmetom, rekosmo, da se ovakav sud zove istinit. Ovime smo pako došli pred najodlučniji problem: Što omogućuje ili što uvjetuje istiniti sud? Je li istinitost suda osnovana u razumnoj spojidbi subjekta i predikata (kaošto hoće Kant)<sup>26</sup> ili pako istinitost nastaje neposrednim opažanjem (očevidnošću) objektivnog snošaja? Drugim riječima: Je li intendirani predmet ovisan o našem misaonom sadržaju (antropologizam), ili je pako razum u spajanju subjekta i predikata (po njihovoj istovetnosti ili po pripadnosti) ovisan o predmetu t. j. tako, da misaoni sadržaj pripada predmetu i neovisno o našem sudenju (objektivizam)? U potvrdu noetičkog objektivizma moramo dokazati dvoje: prvo, da imade predmeta, koje neposredno opažamo,<sup>27</sup> i drugo, da opaženi sadržaj možemo ustanoviti kao odredbinu predmeta. Da neposredno predmete opažamo, to

<sup>25</sup> Ovdje se »res« uzima kao objektivni snošaj (= objektivna istina); isp. Mercier, *Criter.* 6. Ed. p. 19 sq.; Geysler, *Erkenntnislehre i Einführung in die Psychologie der Denkvorgänge* 66 sq.; Ch. Sentrout, *Kant, u. Arist.* 32 sq.

<sup>26</sup> Napose marburška novokantovska škola ističe, da razum sâm spoznatičnom svojom funkcijom stavlja (prenosi) snošaje u (među) spoznajne predmete.

<sup>27</sup> Ovdje valja upozoriti, da se od našeg shvatanja objektivne očevidnosti (= neposredno-svjesno opažanje) razlikuje t. zv. psihološka očevidnost ili čuvstvo istinitosti, što ističu antropolozi n. pr. Volkelt, *Die Quellen d. menschl. Gewissheit* § 18.; Jerusalem, *Einl. in d. Phil.* 35.; Lipps, *Phil. u. Wirklichkeit*; Sigwart, *Logik*, i drugi.

je nedvojbeno. Posve je sigurno, da neposredno opažamo osjetne sadržaje u našoj zornosti, nadalje čuvstva, težnje i misli. U koliko je dakle stalno, da imade predmeta, koje neposredno opažamo, ostaje ipak još neriješeno, da li mi u predmetu neposredno opažamo i sam intencijonalni sadržaj, t. j. da li mi možemo u samom predmetu neposredno otkriti naš intencijonalni sadržaj o dotičnom predmetu? Zagledamo li поближе u to pitanje, vidi se, da je ono zapravo već riješeno s prvim pitanjem. Jer ako mi neposredno opažamo predmet, pita se: što time eo ipso opažamo? Svakako neke oznake, koje sačinjavaju predmet, ili s kojima je predmet u snošaju. Tako se n. pr. može neposredno pokazati nazočnost (opstojnost) predmeta, ili njegovog snošaja (jednakost, različnost) s drugim predmetima (bijelo nije crveno, dva i dva jest četiri). Ove oznake, što ih u predmetu samom ili u njegovom snošaju neposredno opažamo, sačinjavaju upravo misaoni sadržaj, kojeg o predmetu intendiramo — i time stvaramo o njemu istinit ili neistinit sud. Dakle se istinitost suda ili intencijalnog misaonog sadržaja osniva na neposrednom (očevidnom) opažanju o pripadnosti tog misaonog sadržaja predmetu. Ako mi svojim sudom intendiramo predmet i time izričemo o predmetu neki sadržaj, zato ovaj sadržaj ipak ne gubi svoju objektivnu (apsolutnu) vrijednost, t. j. on vrijedi za kojegod misleće biće, a ne možda samo za ljudski duševni ustroj. Što nam pako daje to pravo, da tvrdimo n. pr. različnost u samim objektivnim terminima, neovisno o našem misaonom sadržaju? Evo upravo to, što različnost, kad ju sudom izričemo o nekim opaženim predmetima, i nije drugo već intencija misaonog sadržaja prema njegovom predmetu, a nije nikakav novi predmet, kojega bismo opažali samog za sebe. Kad bi dakle dotični opaženi predmeti (bijela ili crvena boja), o kojima mi izričemo različnost, bili predmet kojeg drugog mislećeg bića, a ne ljudskog, pa kad bi to biće zaniijekalo različnost između opaženih predmeta, tada bi se ovo nijekanje odnosilo na različnost: ili 1. u koliko je ona u određenom bitku predmeta osnovana ili 2. u koliko je u našem mišljenju sadržana. Ako ono prvo, tada se time već priznaje neovisnost objektivnog određenja o mišljenju uopće t. j. neovisnost objektivne istine: ako ovo potonje, morali bismo reći, da je različnost, kao sadržaj našeg mišljenja, zasebni objekat, koji imade svoje oznake, i te oznake mogu opet biti različne od drugih objekata — a to je apsurd. Neposredno evidentna istina naših sudova osnovana je dakle u objektivnim snošajima, pa zato imade apsolutnu, o spoznajnom procesu uopće neovisnu vrijednost.<sup>28</sup> Ako je ova psihološka analiza o objektivnom osnovu i kriteriju za istinitost našeg mišljenja ispravna, a neoborivo jest ispravna, tada

<sup>28</sup> E. Husserl, *Log. Unters.* I. 110 sq. (Halle 1900); Mercier, *Critér.* 237 sq.; Geysler, *Erkenntnislehre*.



uopće ne postoje Kantovi sintetički sudovi a priori, jer je samo ovo dvoje moguće: ili je istinitost suđenja osnovana (uvjetovana) u spoznajnom objektu ili ne. Mi smo oborili ovo potonje, a Kant je i sam priznao, da je oboren čitav njegov filozofijski sustav, ako se dokaže, te uopće ne postoje sintetički sudovi a priori.

Na ovo naše izlaganje mogao bi odvratiti Kant, da su naši sudovi, ako su osnovani u objektivnim snošajima, tek analitički, a ne sintetički.<sup>29</sup> Znanosti pako sadržaju proširujuće, novo znanje, dakle znanstveni sudovi ipak nijesu u svom postanku osnovani na objektivnom snošaju.

Ovaj je Kantov prigovor u svezi s nepotpunim njegovim slivatanjem o formalnom objektu suđenja. Kant drži, da mi činiteljom suđenja izričemo posebni formalni objekat, kao predikat, o čutilnom našem opažanju (kao o subjektu). Ako je dakle sud općenito nuždan, a ta je općenitost i nužnost osnovana u objektivnom snošaju, tada to toliko znači, da je predikat nužno sadržan u subjektu. — a to je analitički sud. Međutim Kant je ovdje promašio bitnu oznaku suda, a to je kopula ili intencija. Ona nam očito kaže,<sup>30</sup> da sudovi imaju ne samo posebne formalne objekte, već i jedan opći formalni objekat, a to je bitak kao takav. Budući pako da bitak kao takav uvjetuje proširivanje znanja, zato su i naši sudovi — i ako se osnivaju na objektivnim snošajima — ipak proširujući (resp. sintetički). Znanosti su dakle moguće i onda, ako je spoznajna općenost i nužnost osnovana (uvjetovana) u objektivnim snošajima. Ali otuda slijedi i drugi važni posljedak: ako je bitak kao takav opći formalni objekat mišljenja, tada se na njemu jednakom sigurnošću osniva ne samo iskustveno-znanstvena, već i metafizička spoznaja, koju bi Kant htio baciti.

4. Kad smo ovako istumačili u čemu sastoji istinita spoznaja, lako ćemo doznati, na kojim se formalnim zakonima naše mišljenje osniva.<sup>31</sup>

Sadržaj našeg suđenja ne bi mogao izricati nešto što jest, odnosno što nije, kad ne bi vrijedio općeniti zakon, da ono što jest, ne može zajedno u istom pogledu ne biti. Kad bi namne onaj objektivni bitak, što ga prihvata u svom sadržaju naše suđenje, mogao biti i zajedno ne biti — tada bi naše suđenje odgovaralo svom predmetu, da li ga mi prihvatili jesno ili niječno. U tom slučaju ne bismo bili logički vezani na koji predmet t. j. u opće ne bismo izricali sudove. Budući pako da mi faktički sudimo, a moguće

<sup>29</sup> »Analitički« i »sintetički« ina se uzeti u Kantovom smislu: za spoznajnu tautološku, kojom se ne proširuje znanje i opet za spoznajnu proširujuću (sintetičku).

<sup>30</sup> Sentroul, o. c. p. 313.

<sup>31</sup> Sposobnost naše duše, da upravlja i ravna pomišljajni mehanizam prema spoznajnim zakonima, upućuje nas opet na duhovnu narav duše (isp. Geysler, Psych. n. 421.).

nani se suditi samo pod tim uvjetom, da principium contradictionis imade općenitu vrijednost, zato je taj princip u misaonom subjektu uzakonjen tako, da mu ne možemo vrijednost zapravo dokazati, jer ga u svakom dokazivanju već pretpostavljamo, a upravo zato ga i ne trebamo dokazivati.

Uočimo li поблиže narav našeg sudenja, opaziti ćemo, da principium contradictionis nije jedini formalni zakon našeg mišljenja. Jesni sud mora svojim sadržajem priricati nešto svom predmetu tako, da mu ne poriče onoga što taj predmet sačinjava. Niječni pako sud mora poricati o svom predmetu ono, što taj predmet nikako ne sadržaje. Kad ovaj zakon (principium identitatis) ne bi imao vrijednosti, tada ne bismo mogli izricati valjane sudove.

Kad se ispostavilo, da mi u svom sudenju ne smijemo o predmetu ustvrditi nešto i ujedno zanijekati, već moramo jedno smatrati za istinu, a drugo za neistinu — to slijedi otuda, da se naše mišljenje oslanja na još jedan zakon: principium rationis sufficientis. Mi hoćemo naime u svojim sudovima da izričemo ono što predmet jest, odnosno što nije. Usljed toga ne smijemo samovljno izricati sudove, već ih moramo svesti na spoznanu neku pretpostavku. Ovo svadanje zovemo obrazloženje: a spoznanu pretpostavku zovemo logički razlog obzirom na otuda dovedeni sud — kao posljedak. Između posljedka i razloga postoji djelomična ili posvemašnja istovetnost, te stoga ne možemo zanijekati posljedak, ako smo već prihvatili njegov razlog. Obrazloženje naših sudova sastoji dakle u tome, da ih spoznamo sadržane u kojoj nedvojbenoj pretpostavci. Konačno obrazloženje sudenja osnovano je dakle u pretpostavkama, koje ili nijesu sudovi, ili su apsolutno sigurni sudovi. Ono prvo biva onda, ako je predmet neposredna činjenica našeg opažanja. Objektivna istinitost takovih sudova dovodi se iz neposredne spoznaje one činjenice, koja tvori predmet sudenja. Na drugi način opet može nastati objektivna istinitost sudenja, ako neposredno ispodređujemo sastavne dijelove u sudu. Takovi sudovi izriču općenitu vrijednost, jer nijesu opažajni, već pojmovni sudovi. Ako obrazloženje nekog suda biva posrednim putem, tada se to posredno obrazlaganje zove d o u m l j i v a n j e.

Ovo su osnovni principi, na kojima skolastička kritika osniva svu svoju nauku o postanku i vrijednosti našeg mišljenja.

#### § 4. Rješavanje ideološkog problema.

1. Na pitanje o snošaju između misaonog subjekta i pomišljajnih predmeta moguće je podati trostruk odgovor: ili je sav naš poznajni sadržaj ili a posteci uvjetovan (kaošto uči empirizam), ili je općeni i nužni karakter (znanstvene) spoznaje a priori (neovisno o iskustvenom opažanju) osnovan (kaošto uči Kantov idealizam), ili su

napokon u opsegu naše svijesti sadržane i takove tvorine, koje nijesu nastale jedino aposteriornim putem, već ujedno neosjetnom aktivnošću misaonog subjekta — ali tako, da su oblici ove neosjetne (razumne) djelatnosti osnovani u onim predmetima, koji se osjetila naših doimlju. Ovo je potonje nauka skolastičkog realizma. Hoćemo li na čistac izvesti ovo fundamentalno pitanje — do kojega u prvom redu stoji ne samo obilježje i vrijednost pojedinih filozofijskih sustava, već i poznavanje specifično čovječjeg bića uopće — valja uzeti u pretres dva, i ako ne posve odjeliva, a ono ipak različna pitanja: 1. možemo li u spoznajnoj našoj svijesti iznaći takovih tvorina, koje po svojoj naravi nijesu vezane na osjetne funkcije i 2. jesu li te spoznajne činidbe obzirom na svoj sadržaj nastale isključivo od misaonog subjekta bez ikakve sveze s transubjektivnim faktorom, ili su pako nastale na temelju osjetnih, aposteriornih uvjeta — i kako su nastale? Ovo je potonje pitanje u svezi s historijskom kontroverzom između nominalista i realista. Pita se naime: kako mi dolazimo do općenitih pojmova? Imadu li, i u koliko imadu općeniti spoznajni sadržaji (pojmovi) vrijednosti za iskustvenu realnost? I Kantov kritičizam ide konačno za tim, da riješi problem o vrijednosti razumnih oblika (koji su općenitijeg karaktera) za iskustvene predmete (koji imadu pojedinačnostenuju »gradu«). Ali Kantova je glavna pogreška,<sup>32</sup> što je u rješavanju zadanog problema načelno odvojio razum i osjetnost, ne priznavajući obim područjima zajedničkog sadržaja. Razumu je dosudio samo sintetičke sudove, koji se odnose ili na zorne (predodžbene) sadržaje. Tako je nastalo pitanje: kako su mogući sintetički sudovi a priori? — umjesto da se prije svega pitalo: kako su mogući pojmovi, sastavni članovi svakog suda? Kant uči, da su razumne funkcije apriorni uvjet za mogućnost iskustva t. j. naša iskustvena spoznaja imade općeniti i nužni značaj samo zato, jer iskustveni predmeti nastaju isključivo na temelju razumnih uvjeta. Otuda neposredno slijedi, da naša spoznaja obuhvata iskustvo samo kao pojavne predmete. Ali čitava ova nauka osniva se na pretpostavci, da spoznajni sadržaji, koji su općeniti i nužne vrijednosti, ne mogu biti osnovani također a posteriori, već isključivo samo a priori. Ako se dokaže, da općeniti pojmovi nastaju iskustvenim putem t. j. da vrijede za predmete neovisno o našem sudu, tada je time proti Kantu dokazano, da mogućnost iskustvenog suda nije samo a priori uvjetovana, već ujedno a posteriori i dosljedno da se iskustveni predmeti ne ravnaju samo po našem razumu (kao pojave), već da se naši sudovi ravnaju po predmetima općenitih pojmova. Budući da peripatetično-skolastičku filozofiju poglavito obilježuje njeno realistično shvatanje o postanku i vrijednosti poj-

<sup>32</sup> Utrici, Das Grundprincip d. Phil. I 313.

movna, stoga je prosuđivanje Kantovog idealizma u nužnoj unutrašnjoj svezi s poznavanjem skolastičkog realizma.

2. U povjesnici je filozofije začetnik sustavno provedenog noetičkog realizma Aristotel. U duhu grčke naravoslovne i spekulativne filozofije uči i Aristotel, da je naša spoznaja adekvatno usklađena s realnom zbiljom. Otkako je Sokrat proti subjektivističkom slivatanju sofistickog skepticizma dokazao, da su etički pojmovi općenite i nužne vrijednosti, prestalo se u grčkoj filozofiji uopće dvojiti o mogućnosti općenito vrijedne spoznaje. Na ovom je principu gradio Platon i Aristotel svoju nauku o spoznaji, kolikogod se inače njihovi filozofijski sustavi međusobno razlikovali. Platon je naime bio tog ninijenja, da se naši općenito vrijedni pojmovi odnose na bića (ideje), koja transcendiraju sve promjenljive pojave osjetnog svijeta. Aristotel pako u jednu ruku priznaje, da je objekat spoznaje nepromjenljiv i općenit,<sup>33</sup> ali u drugu opet dopušta realno postojanje samo pojedinačnim stvarima, koje se dašto bez prekida mijenjaju. Otuda nastaje za Aristotela važno pitanje: koji je objekat općih i nepromjenljivih pojmova, ako realno postaje samo promjenljiva, pojedinačna bića? Odgovor na ovo pitanje nalazi Aristotel u svojim metafizičkim pretpostavkama. Budući da se spoznaja odnosi na realne predmete, stoga je njezin cilj iznaći samu bitnost stvari t. j. ono, što je neka stvar (*τὸ τί ἔστιν*).<sup>34</sup> Drugim riječima: spoznaja ide za tim, da otkrije konačni uzrok sve promjenivosti na stvarima.<sup>35</sup> Ovaj uzrok, koji je trajni i nepromjenivi oblik pojedinačnih realnih bića, adekvatan je sa predmetom općenitih pojmova. Sve istovrsne pojedinke imaju pojmovno isti oblikovni princip, koji podaje jedinstvo čitavoj vrsti. Sve pako raznolikosti unutar jedne vrste potječu od materijalnog principa.<sup>36</sup> Ali i ovo se metafizičko rješenje čini na prvi pogled protuslovno. I ako je naime formalni princip nešto trajno i nepromjenivo u realnim bićima, ipak se čini, da substancijalni oblik ne može biti spoznajni temelj (Erkenntnisgrund), jer on postoji samo pojedinačno uzbiljen, a pojmovi nijesu pojedinačni već općeniti. Ali ova se poteškoća otklanja time, što formalni princip unaša u pojedinačna bića takove razlike (vrstu i rodovnu razliku), koje ne postoje samostalno i neovisno o pojedinačnim stvarima (kao što je mislio Platon), već u samim tim promjenljivim stvarima, a ipak su nešto što je općenite vrijednosti t. j. što je numerički doduše umnoživo, ali je pojmovno jedna općenita i nepromjenljiva forma.

<sup>33</sup> Sv. III. 217 (417. b. 23).

<sup>34</sup> III. 488. (996. b. 15. sq.).

<sup>35</sup> III. 482. (983. a. 25. *ὅτι γὰρ εἶναι πάντων ἑκαστον ὄντων τὴν πρώτην αἰτίαν οὐδέμεθα γνωρίζειν*).

<sup>36</sup> III. 40. (73. b. 10).

Općeniti dakle pojmovi imaju realni osnov (Realgrund) u pojedinačnim stvarima.

Prema naravi spoznajnih predmeta podijelio je Aristotel i zadaću spoznajne naše moći. Naša spoznajna moć mora biti tako uređena, da može proniknuti u samu bit stvari. Mi moramo dakle osim osjetnog opažanja, koje ne dostaje za polučenje spoznajnog cilja, pretpostaviti takovu moć (razum), koja spoznaje realne neproizvoljne biti. Ove dvije moći upravo su tako nerastavljive kao što formalni i materijalni princip realnih bića. Kao što je substancijalni oblik uzbiljen samo u pojedinkama, tako je i razum djelatatan samo pomoću osjetnog opažanja, koje zamjećuje pojedinačna svojstva stvari.<sup>87</sup> Osjetno opažanje ima se dakle smatrati kao konstituirajući činilac u spoznajnom našem djelovanju.

Ove su pretpostavke dovele Aristotela do karakteristične njegove nauke o načinu spoznajnog procesa. Ako je naime razum u svojim tvorbama ovisan o osjetnoj moći, tad je njegovo stanje u začetku spoznajne djelatnosti pasivno ili receptivno (*ῥοδὲς παθητικὸς*). Što se pak otuda daje izvesti za sam pojam spoznaje? Ako razum iz empiričkih predmeta prima u sebe sadržaj njihovih biti, tada spoznaja nije ništa drugo, već reprezentativni otisak (*εἶδος νοητόν*) realnog bitka. Takav otisak sa pojedinačnim, konkretnim biljegama nalazi se već u osjetnoj moći (*εἶδος αἰσθητόν*), a ostaje u njoj i onda, kad je osjetni predmet nenazočan (*φαντασμάτα*). Iz ovih osjetnih sadržaja, koji ostaju trajnom svojinom naše svijesti i bez nazočnih predmeta, prima trpni razum neosjetne otiske predmeta. Budući pako da razum ne može biti pod neposrednim uzročnim uplivom ovih osjetnih sadržaja, stoga je nužno posredovanje aktivne razumne energije, nazvane *ῥοδὲς ποιητικὸς* (ovaj se izraz u pridjevnom obliku ne nalazi u Aristotela, već je kasnije satvoren prema glagolskom obliku) ili *δυναμικός*. — Kad je dakle spoznajna naša radnja otpočela osjetnim opažanjem, pak na temelju pomišljanja doprla do razumnog poimanja, tada je dovršen spoznajni čin. Ali naš razum ne samo da je u prvom početku svog djelovanja ovisan o osjetima, već se on u svakom pojedinom činu oslanja na osjetne pomisli — jer su duh i tijelo jedinstveni princip.

3. Prije nego pokušamo izlagati iskustveni način istraživanja noetičkih problema, valja istaknuti, da su poglavito idealističke tendence u tumačenju ovih problema odlučan razlog za nužnost empiričke (psihološke, a ne metafizičke i transcendentalne) metode. Idealističko naime stanovište odbacuje pasivnu svezu razuma s osjetnim opažanjem, pa pridaje razumu isključivo spontanu djelatnost. Razum nije doduše posve ocijepljen od osjetnih sadržaja, ali dok po peripatetičko-skolatičkom realizmu osjetno opažanje

<sup>87</sup> III. 44. 81. a. 38. sq.

determinira razumni sadržaj, po idealističnoj nauci naprotiv razum svojim, o iskustvu neovisnim (apriornim), oblicima uređuje osjetnu gradu. Osjetna »materija« znači po Kantovom shvatanju neodređeni, neoblikovani kaos, koji ne sadržaje nikakov formalni momenat spoznaje. Mnogostručnost osjetne grade primaju osjetni (prostorno-vremenski) oblici, a razum tada po neosjetnim svojim spojnim oblicima svrstava dobivenu gradu u jedinstvenu cjelinu. Zorne snošaje i misaone sveze ne dobivamo dakle iskustvenim putem, već nasuprot naš duh stvara iskustvo tako, da mnogostrukim elementima podaje prediskustvene svoje oblike. Prema tome je sav raznoliki poredaj spoznajnih predmeta tek proizvod apriornih principa. U samim predmetima nema nikakove »forme«, koja bi kao realni bitak preticala našu spoznaju i određivala spoznajni sadržaj. Između našeg razuma i onih predmeta, koji svojim »aficiranjem« namiču našem opažanju osjetnu gradu, ne postoji nikakav vez. Razumna spoznaja, koja imade općenitu i nužnu vrijednost, ne može a posteriori nastati, pak zato i nema vrijednosti za predmete kako su u sebi. Tu je eto pukao jaz između noetičkog realizma skolastičke filozofije i Kantovog idealizma. Izreći kritički sud u ovoj najfundamentalnijoj opreci filozofijskog mišljenja moguće je samo onda, ako se držimo najsigurnijeg vodiča, a to je samoopažanje i kušnja.

Usporedimo li Kanta s Aristotelom vidjeti je, da oba umnika prilivataju bitnu različnost u naravi osjetne i razumne moći. Ovo im je zajednička pretpostavka, koja će tek onda biti opravdana, ako nadamo za nju potvrdu u našoj svijesti. Prvo nam se dakle nameće pitanje: ima li u našoj spoznajnoj svijesti takovih sadržaja, koji presišu opažajne pojave, sadržane u osjetnoj našoj svijesti? Drugim riječima pita se: je li sva naša spoznajna djelatnost ograničena na osjetno predočavanje? Da se u prvom redu iziskuje rješavanje ovog pitanja, slijedi otuda, što je psihološki senzualizam Lockeov porekao specifičnu razliku između osjetnog opažanja i razumnog poimanja. Zabacivši racionalističku nauku o urođenim idejama, uči Locke, da smisao općih imena nastaje iz iskustvenih »ideja« t. j. iz zornog sadržaja. Jednostavni osjetni sadržaji sastaju se u skupne pomisli, kojima pomišljamo individualne predmete. Od ovako udruženih pomislenih skupina apstrahiramo općenite pomisli. Ali kako? Lockeova apstrakcija nema se u tom smislu uzeti, kao da bismo njoj te proizvodili neosjetne spoznajne sadržaje; apstraktivna funkcije znači samo toliko, da mehaničkim odvajanjem individualnih pomisli rastavljamo kompleksne zorne sadržaje u sastavne česti. Na unutarnju protuslovnost ove Lockeove teorije upozorio je već Berkeley.<sup>38</sup> Jer 1. što nam još preostaje od zornog (pre-

<sup>38</sup> Abhandlung über die Prinzipien der menschl. Erk. p. 11. XIII (4. izd. prev. Fr. Überweg, Lpzg.). Lockeov princip, da sve ono što god mi imenično izričemo, samo onda zbiljski smisao imade, ako je u osjetnom poimanju sadržano.

dodžbenog) sadržaja, ako mu oduzmemo sve individualne oznake? A 2. kako možemo pukim predodžbenim sadržajem izricati općenito vrijedni spoznajni smisao?<sup>39</sup> Neindividualne, apstraktne predodžbe — jest absurd. Zato, veli Berkeley, apstrakcija ne stoji u tome, da sve individualne biljege odijelimo ili izvadimo iz predodžbenog sadržaja, već mi ispoređujemo mnoštvo pojedinačnih pomisli, stavljamo ih u snošaje, te tako otkrivamo u tim snošajima jednake i različite momente. U koliko pako pojedina pomisao (na pr. ovog konkretnog trokuta) izriče ono, što je svini istovrsnim pomislama zajedničko, u toliko svaka pojedina pomisao dobiva općenitu (reprezentativnu) vrijednost za sve istovrsne pomisli (Berkeley 1. c. 9. XII.). Apstrakcija dakle nije drugo (po Berkeleyvu) nego distinkcija, kojom razum zajednički momenat (na pr. tri stranice koje se sijeku) razlikuje od individualnih oznaka — ali taj zajednički momenat jest sastavni dio u samom predodžbenom sadržaju, a nije posebni urazumljen objekat bez individualnih oznaka (1. c. 23. V.). Da je ovo Berkeleyvevo tumačenje o osnovnom činu logičke svijesti, naime o ispoređivanju percipiranih elemenata, psihološki veoma ispravno, biti će zgodno umah vidjeti. Mi se ipak od Berkeleyvog nominalizma u velike razlikujemo, jer tvrdimo da se ispoređivanjem pojedinačnih pomisli, odnosno opažanjem očutno sadržajnih snošaja, dolazi do nezornih spoznajnih sadržaja, na kojima se tad osniva svekoliko naše sudenje.<sup>40</sup> Ako mi naime ispoređujemo u našoj svijesti sadržane očutne predmete, nastaje važno pitanje: je li svijesno opaženi snošaj između pojedinih pomisli tek posljedak onih sjetilnih podražaja, koji su proizveli u našoj svijesti pomisli? — ili je možda ovaj opaženi snošaj između osjetnih pomisli novi jedan svijesni sadržaj, koji ne može nastati činom osjetnog pomišljanja? Ebbinghaus (Grundzüge d. Psych. 2. izd. I. § 42.)<sup>41</sup> zabacuje neočutne svijesne sadržaje i tvrdi, da »predodžbu sličnosti i različitosti dobivamo zajedno s pojedinim oćutima, a bez posebnog ispoređujućeg čina. Upravo tako, veli Ebb., kaošto sjetila čovjeku namiču boje i glasove, tako isto opažamo pomoću tih sjetila različitost osjetne grade. Postavljajući ovu odlučnu tvrdnju propustio je Ebb. uzeti u obzir drugu jednu mogućnost, naime da bi opažanje pomišljajnih snošaja moglo iz svijesti izostati, makar nam bili i poznati oćutni sadržaji. Mi znamo, da se uz ispunjene podražajne uvjete

primijenio je Hume na dušu i time zasnovao t zv. asocijativnu psihologiju (Traktat über die menschl. Natur, 1 svez. 1740, prev. Th. Lipps, 1895). Njegovi su sljedbenici poglavito Ebbinghaus, Ziehen, Paulsen, Mach i dr.

<sup>39</sup> H u s s e r l, Log Untersuchungen, II, 166. sq.

<sup>40</sup> Ib. p. 176. sq. (isp. 183. sq. dubokomnu studiju o Humeovoj teoriji apstrakcije).

<sup>41</sup> Slično uči i B e r d m a n n, pa zato i odbija (Logik, 2. izd. I. p. 65.) arist.-skolast. nauku o apstrakciji.

nužno javlja u svijesti oćutni sadržaj. Ali se ipak dešava, da se uza sve podražajne uvjete u našoj svijesti ne nalazi opažanje pomišljajnih snošaja. To je pak bezuvjetno dokaz, da se za postanak ovog opažanja iziskuje povrh oćutnog pomišljanja još posebni jedan psihički učin. Do tog veoma važnog rezultata dovela su najnovija istraživanja eksperimentalne psihologije, pak ćemo se stoga ukratko na njih osvrnuti.

4. Početna eksperimentalna nastojanja, koja su znatno uplivala na daljni razvoj u tom pravcu, objelodanio je K. Marbe.<sup>42</sup> Prema njegovim je uputama nastavio Henry J. Watt,<sup>43</sup> a usavršio je predašnje August Messer.<sup>44</sup> On nije svojim eksperimentalnim postupkom kušao objasniti sam postanak prvobitnog mišljenja, već se njegova istraživanja tiču poglavito nauke o sudu. Istom K. Bühler<sup>45</sup> otpočeo je u vireburškom laboratoriju ispitivanjem: što se zbiva, kad začinjemo misliti? Ali ni Bühler nije svojom metodom posve uspio, jer je odraslim i obrazovanim ljudima davao na promišljanje oteško gradivo. Na taj se način doduše dalo ponekle upoznati reprodukovano mišljenje, ali do jednostavnih se elemenata nije moglo doprijeti. Bühler ipak dolazi do rezultata, da se misaoni naš razvoj osniva na jednostavnim elementima (koje on zove »misli«, Gedanken), koji se u svijesti mogu nalaziti posve osamljeno bez ikakve sveze s oćutnim pomišljanjem. Bühler se po tom od Aristotelove nauke ne malo udaljuje, jer dočim Aristotel priznaje neoćutni misaoni sadržaj, ali uzato opet ističe svezu s oćutnim spoznanjem — Bühler ovo potonje poriče. I ako dakle Bühler previše izvodi iz svojih podataka, ipak je znatna činjenica, koja je njegovim istraživanjima utvrđena, naime da se i memorativno naše mišljenje osniva i razvija na poznavanju raznih snošaja. Psihološki problemu relacije tek je u najnovije vrijeme primakao rješenju A. A. Grünbaum.<sup>46</sup> On je nastojao istražiti sve moguće načine, kako dolazimo do spoznaje jednakosti između dva ćutilno opažena predmeta. Pošto je naime snošaj jednakosti i različnosti prvotna sastavljena pojava naše svijesti, stoga će moderna nauka o spoznanju na prvo mjesto refleksnih kategorija postaviti kategorije jednakosti i različnosti. Već Wundtovim ispitivanjem (Psychol. Studien, II. p. 358. sq.) o apstrakciji počelo se buditi zanimanje i za apstraktni snošaj jednakosti. Apstraktivnu zadaću shvata Grünbaum (oslanjajući se na Husserla I. c. II. p. 218.) kao posebično isticanje i promatranje jednog svijesnog elementa (pozitivna ap-

<sup>42</sup> Experimentell-psych. Untersuchungen über das Urteil (Lpzg. 1901).

<sup>43</sup> Archiv für die ges. Psychol. 1905. IV. 3.

<sup>44</sup> Archiv für die ges. Psychol. 1906. VIII. 1. 2.

<sup>45</sup> Archiv für die ges. Psychol. 1907. IX.

<sup>46</sup> Archiv für die ges. Psychol. 1908. XII.



strakcija)<sup>17</sup> ne uzevši obzira (negativna apstrakcija) na druge elemente. Grünbaum je postupao ovako. Dvije grupe sadržavale su nacrtane različite figure, tako da je u svakoj grupi bila po jednaka figura. Trebalo je u najkraćem vremenu konstatirati jednakost figura, te paziti kako se kod toga zbiva unutarnje opažanje. Kod raznih osoba razvijala se spoznaja jednakosti na razne načine. Ukratko ćemo ove načine spomenuti, jer su instruktivni za nauku o svijesnom opažanju relacija. Početnici u istraživanju doznawali su snošaj jednakosti na taj način (*per exclusionem* p. 275.), da su svaku pojedinu figuru svake grupe međusobom isporođivali. Drugi stupanj bio je *prepoznavanje* jednake figure, tako naime da je dotična osoba jednu grupu pregledala, pa onda u drugoj grupi opet opazila figuru, koju je već u prvoj grupi zamijetila jednako kao i sve druge figure (*Sukzessive Wanderung ohne Hervorhebung*). Na trećem stupnju napose se istakne jednaka figura, i to opet na razne načine. Kadikad se istakne i pobudi pažnju dotična figura, koja je jednaka s drugom figurom u drugoj grupi, a da osoba i ne opaža te jednakosti, jer je rastrešena (377.). Nadalje opet kod nekih osoba upliva svijest o izvršenju zadaće tako, te zamijete doduše jednake figure, ali još uvijek te osobe nijesu svijesne jednakog snošaja. Napokon je treći način prepoznavanja skopčan s nekim dvojbennim sudom, da bi opažene figure mogle biti jednake. Savršeniji način upoznavanja jest simultano ili naglo isporođivanje jedne i druge jednake figure bez obzira na ostale (379.). Iz ovih raznih podataka najvažnija je činjenica, da jednake figure već prije nego li je snošaj jednakosti svijesno opažen, pobuduju napose pažnju, kao da jedna drugu pojačava u našoj svijesti (430.). Tako je Grünbaum došao eksperimentalnim putem pred najvažniji problem: o svezi između našeg opažanja jednakosti i opažanja pojedinih u svijesti sadržanih elemenata. Na temelju mnogobrojnih iskaza, što ih je Grünbaum analizirao, dolazi on do zaključka, da psihički momenat, kojim konstatiramo jednakost, nije nipošto istovetan s opažanjem pojedinih sadržaja. Kadikad se naime desi, da osoba opazi jasno (*intuitivno* 379.) samo jednu figuru, koja je jednaka drugoj jednoj — i već je svijesna opažene jednakosti. Što više, ima slučajeva, gdje osoba opazi jednakost i prije nego si je svijesna za opaženi sadržaj jednakih figura. Napokon se ispostavilo, da se kadšto opaze točno obe jednake figure, a ipak nije opažena jednakost među njima (447.). Grünbaum dolazi konačno do zaključka (448.), da nije psihološki nužno, te bi konstatiranje jednakosti bilo skopčano s percepcijom obih jednakih elemenata. Percepcija obih sadržaja i svijest o njihovom snošaju (= apersepcija) jesu u nekom smislu me-

<sup>17</sup> *Isp. Bericht über den I. Kongress für exper. Psychologie*, Dr. F. Schumann, Lpzg. 1904. p. 61.: *Kreibig, Die intellektuellen Funktionen* (Wien 1909), p. 96.

dusobno neovisni — u toliko naim. da percepcija sadržaja ne znači jošte svjesno poznavanje snošaja. Percepciji oćutnih sadržaja mora još nešto pridoci, naim. posebna djelatnost, koja se s njome ne pokriva (449.). Time je oboren Ebbinghausov nazor, da apercepcija ili opažanje relacije (Relationswahrnehmung) nije takovo djelovanje, koje bi specifićki različito bilo od same percepcije oćutnih sadržaja. Budući da je ustanovljeno, da relacija može biti opažena (apercipirana) prije ili poslije percepcije relativnih elemenata, i nadalje, budući da može percepcija biti posve jasna, a za relaciju možemo istodobno biti posve nesigurni, stoga se imaju obe ove djelatnosti (percepcija sadržaja i opažanje relacije) smatrati posebnim psihićkim tvorevinama. Opažanje relacije nije dakle psiho-fizićkim uvjetima dostatno istumaćeno, već se iziskuje posebno isporodujuće svjesno djelovanje. Ovo je isporodivanje (zajedno s refleksnim konstatiranjem opstojecih svjesnih sadržaja) najelementarniji zaćetak mišljenja, jer se na opažanju relacije osniva sudenje. Za poćetak i razvoj našeg mišljenja ne dostaje dakle sjetilno podraživanje i njime skopćani osjetni sadržaj, već se iziskuje posebna djelatnost (apercipija), koja je neoćutnog karaktera. Sam svjesni snošaj jednakosti ili razlićnosti nema nikakvih biljega, koji bi bili zajednićki s osjetnim elementima i ako valja reći, da se opažanje relacije osniva na osjetnim sadržajima. Time je eksperimentalno utvrđena glavna teza arist.-skolastićkog realizma, da postoji o ćutilnom poimanju specifićki različito (razumno) znanje, koje je svagda oslonjeno na oćutne pomisli (intellectus nil intelligit nisi convertendo se ad phantasmata).

Dojakošnje naše izlaganje možemo dakle svesti na slijedeće formule: 1. znanje o snošaju razlićnosti (ili jednakosti) saćinjava u svijesti našoj sadržaj, koji nije istovetan s obim oćutnim relacijama (dokaz za ovu formulu vidjesmo u Grünbaumovim eksperimentima); 2. znanje tih relacija jest neposredno opažanje, jer nastaje na temelju neposrednog opažanja osjetnih sadržaja; 3. relacije kao opažajni sadržaj jesu neosjetne naravi. Samu razlićnost naim. između jedne boje i jednog glasa ne vidim i ne ćujem t. j. ja ne mogu ni vidnim ni slušnim ćutilom konstatirati razlićnost između oba ćutilna objekta — jer bi sama razlićnost kao svjesni sadržaj, koji nije istovetan s opaženim ćutilnim objektima, ipak bila jednakih svojstava kao i ćutilni objekti t. j. imala bi boju i glas, a to je apsurdno. 4. Opažene relacije ne nastaju živćanim djelovanjem, jer mi mnogo puta ne opažamo relacije i onda, kad su nam poznati oćutni predmeti, koji su nastali živćanim podražajem. Unatoć tome nastaje spoznaja relacije u ovisnoj svezi s oćutnim sadržajem. Apstraktna spoznaja relacije sastoji u tome, što mi relaciju možemo razlikovati (a ne odijeliti) od oćutnih sadržaja. Do općenite pako vrijednosti dolazi apstraktna spoznaja tako, da

više relacija međusobno isporučimo. Uzmemo li dva oćutna objekta kao podlogu za aperepciju jedne relacije razlićnosti, pa opet druga dva objekta kao osnov za poimanje druge razlićnosti, te sada isporučimo oba sadržajna snošaja međusobno, to ćemo opaziti da su oba snošaja jednaka. Svaki pojedini nosilac snošaja jest doduše individualno razlićan od drugih relata, ali budući da je razlićnost među njima novi svijesni sadržaj, koji možemo razlikovati (distinctio rationis) od samih relata, stoga taj sadržaj ostaje u našoj svijesti sam sobom istovetan ili nepromijenjen uza svu oćutnu raznolikost opaženih predmeta. Apstraktna tvorba snošajnih sadržaja sastoji dakle u tome, da se ne osvrćemo na individualne momente, a svratimo pažnju liš na sam snošaj. Apstrakcija nije dakle nikakovo mehanićko odjeljivanje (kaošto ući Locke) jednog zornog sadržaja od drugog, već je promatranje relacije, tako da ovo promatranje (intencija) postoji u našoj svijesti neovisno o opažanju individualnih oćutnih objekata.<sup>48</sup> Isto tako kaošto snošaj između oćutnih predmeta dobivaju apstrakcijom općenitu vrijednost, tako možemo i kod samih oćutnih predmeta apstrahirati ono, u ćemu su jednaki s ostalim predmetima, od onoga što je njima individualno. Uzmemo li naime oćutnu koju pomisao (u općenitijem shematskom obliku), pak joj sadržaj isporučujemo s ostalim pomislima, tada ćemo između ostalih razlića isporučbom upoznati i zajednićki koji momenat, te će nam ovaj momenat imati vrijednost za izricanje o svakom pojedinom predmetu (stvari, djelovanju, stanju itd.). Pridavanjem ili primjenjivanjem zajednićkog apstrahiranog momenta pojedinim predmetima stvaramo definicije o predmetima, a time ujedno dolazimo u posjed općenitih pojmova.

5. Iz dojakošnjih izlaganja vidjeti je, da mi razlikujemo sadržaj mišljenja od dotićnog predmeta, o kome sadržaj možemo izricati.<sup>49</sup> Da predmet i sadržaj nijesu istovetni element, slijedi otuda, što misaoni sadržaj nastaje tek mojim djelovanjem, koje ne može biti svojina drugih ljudi, doćim predmet može biti o men-neovisan, a drugim ljudima poznat. Moje mišljenje o predmetu može biti istinito ili lažno, doćim predmet sam u sebi nije lažan. Kad ne bi sadržaj mišljenja bio u svezi s predmetom, ne bismo uopće mogli izricati sudove, jer u tom baš i sastoji sudenje, što pojmovni sadržaj s nekim predmetom stavljamo u svezu. Svakim našim sudom naime izrićemo neku spoznaju o predmetu, a to je moguće samo na taj naćin, da o predmetu intendiramo misaoni sadržaj. Naša dakle spoznaja, koja poćinje neoćutnim svijesnim sadržajem (= znanje o snošaju oćutnih predmeta), usavršuje se tako, da s tim sadržajem stavljamo u svezu (= intendiramo) neki

<sup>48</sup> A. Messer, *Empfindung u. Denken* (Lpzg. 1908.) 119. sq.

<sup>49</sup> Husserl, *Log. Unters.* II. 322. sq.

predmet. Mi dolazimo dakle do potpune spoznaje na taj način, da o nekom objektu intendiramo svijesni sadržaj. Ova nauka moderne psihologije (Husserl, Messer, Külpe, Geysler...) slaže se sa skolastičkom naukom o spoznaji, kao intenciji predmeta, pak je stoga nužno da ispitamo: što je predmet našeg mišljenja. O rješenju ovog pitanja ovisi uopće vrijednost našeg spoznajnog mogućstva. Ako se naime bitni, konstituirajući momenat našeg sudjenja sastoji u tom, da apercipiranim sadržajem intendiramo stanoviti predmet, tada ovaj predmet dobiva normativni karakter za naš misaoni sadržaj. Budući da mi intendiramo predmet, stoga ili odgovara apercipirani sadržaj tome predmetu ili ne odgovara, jer po logičkom načelu protivrječja<sup>50</sup> ne smijemo isti predikat dodati subjektu i oduzeti ga. U ovoj dvostrukoj mogućnosti izvire pojam istine kao uskladenosti apercipiranog sadržaja s objektom (*veritas est adaequatio intellectus et rei*).<sup>51</sup> Sad se pita: što imamo razumijevati riječju »predmet mišljenja«? Naivni realizam pretpostavlja, da se naša spoznaja odnosi na transubjektivne predmete, te prema tome shvata predmete mišljenja u metafizičkom smislu. U logičkom pako značenju može se ovaj izraz upotrebiti ispravno samo tako, da njime označimo sve ono (fizičku stvar, psihičku pojavu, djelovanje, stanje, snošaj...), što god može biti svijesni sadržaj. Sve ovo dakle, što se u nekoj spoznajnoj moći može nalaziti kao njen sadržaj, odnosno što god može stupiti u vezu s nekim spoznajnim subjektom, zovemo u logičkom pogledu objektivni bitak. Sve što naša spoznajna moć s formalnog gledišta dosiže, jest objektivni bitak: u tom smislu naime da i ljudska, kao što svaka moguća spoznajna djelatnost, pretpostavlja nešto što je spoznatljivo. Ako je dakle i jasno, da što god neki subjekat spoznaje, nužno spoznaje kao nešto što jest, što imade bitak (četverokutni okrug ne može nitko spoznati), ostaje još uvijek neriješeno: po čemu se pojedini spoznatljivi bitak razlikuje od drugog kojeg spoznatljivog bitka? Drugim riječima: čovjek spoznaje neki objekat ne samo obzirom na to, što spoznajni objekat imade bitak uopće, već ga spoznaje obzirom na neki određeni, osebiti bitak, koji nije jednak bitku drugih spoznatljivih objekata. Ovo se pitanje dakle ne tiče spoznajnog opsega t. j. ne ide za tim da istraži koji su (u materijalnom pogledu) predmeti pristupni našem spoznanju, da li samo oćutni ili ujedno i neoćutni, već se pita: što je neposredni formalni objekat ljudske spoznaje? Budući da je naše mišljenje u svom

<sup>50</sup> Ovo je načelo zadnji reduktivni princip skolastičke filozofije proti skepticizmu. Upravo zato, jer principium contradictionis imade logičku vrijednost t. j. vrijednost za misaone predmete, a nije tek psihički zakon (kao što učj moderni psihologizam), stoga su misaoni predmeti ona norma, s kojom stoji misaoni subjekat u snošaju.

<sup>51</sup> K ü l p e, Imm. Kant (Lpzg. 1907.) p. 90. sq.

postanku i razvitku fiziološki uvjetovano. te na osjetne sadržaje (pomisli) vezano, stoga će neposredna spoznaja crpsti svoje predmete unutar osjetnog opažanja. Ali: je su li, pita se, oni predmeti, što ih oćutnim putem upoznajemo, u svijesti našoj nužno obilježeni konkretnim, individualnim oznakama, ili se pako u svijesti našoj nalaze sadržani i takovi predmeti, koji su bez pojedinačnog obilježja? Da ovo pitanje uzmognemo (proti senzualizmu riješiti), valja se pitati: imade li takovih spoznajnih predmeta, koje bismo mogli (u nepromjenivom smislu) primjenjivati svim opaženim pojedinačnim (individualnim) subjektima?<sup>52</sup> Ako ih ima, a samo-opažanje svakom ćovjeku jamći, da ih dosta ima, tada ih ne ćemo smjeti izjednaćiti s pojedinačnim (oćutnim) pomislama, koje ne možemo u istom smislu predićirati o mnogim istovrsnim predmetima. Berkeley, osnovatelj psihologistićke metode, svodi svekoliko naše znanje na jednostavne pomišljajne elemente. Ove elemente, veli Berkeley,<sup>53</sup> možemo raznolićno spajati i odvajati, ali ih nikako nijesmo kadrić predoćiti bez pojedinaćnih oznaka. Ideja ćovjeka mora uvijek predstavljati rećano bijelog ili crnog, malenog ili velikog ćovjeka. Mi ne možemo zamisliti gibanja, koje ne bi bilo brzo ili sporo, u ovom ili onom smjeru — a tako biva sa svim idejama. Apstraktne ideje postoje samo u tom smislu, da možemo na pomišljajnim predmetima pojedine sastavne ćesti i vlastitosti odijeliti, ako su u samom predmetu odjeljive. Nipošto pako, veli Berkeley, ne možemo od pojedinaćnih, konkretnih predmeta apstrahirati ideje tako, te one ne bi izricale nikojih individualnih oznaka. »Zapravo postoji jedna apstrakcija, za koju sam sposoban; ona sastoji u tome, da razne dijelove od neke ćjelote ili razne vlastitosti na nekom predmetu promatram jedno bez drugoga, ako su ovi dijelovi ili vlastitosti, premda zbiljski zajedno egzistiraju, ipak medusobno odjeljivi. Ali ja porićem, da mogu odijeljeno shvatiti dijelove, koji ne mogu odijeljeno egzistirati. Āi da mogu na taj naćin apstraktnom ćinidbom satvoriti općenitić pojam«. Upitamo li naše samopažanje, ono nam oćito govori proti ovom Berkeleyevom shvatanju.<sup>54</sup> Āinjenica je najme, da ja mogu razlikovati u svojoj svijesti općenitić misaoni predmet od pojedinaćnih pomisli t. j. ja mogu zamisliti na pr. ćovjeka tako, te ono što mislim, može in concreto biti raznolićno: crno, bijelo, veliko ili maleno. Kad pako (po Berkeleyevom shvatanju l. c. 6. X.) ne bih mogao zamisliti ćovjeka inaće, već u nekom konkretnom obliku, tada ne bih

<sup>52</sup> Što je pojedinaćno, veli Aristotel (Anal. pr. l. c. 27.), u. pr. Kleon. Kallias, ne može preuzeti funkciju predikata, ali ono što je općenito, izriće tvrdnju o pojedinaćnom ili manje općenitom subjektu na pr. ćovjek o Kalliji ili živo biće o ćovjeku. Isp. Mercier. Psych. n. 168.

<sup>53</sup> Abh. über d. Principien der menschl. Erk. (Phil. Bibliothek. Einleitung).

<sup>54</sup> Mercier. Psych. n. 171.; Messer. l. c. 130.

ovog konkretnog oblika mogao nikako prediciirati mnogim (odnosno svim) pojedinim ljudima. Drugim riječima: kad bi općenito ime »čovjek« dobilo svoj apstraktni smisao na taj način, da u pojedinačnoj predodžbi o nekom (konkretnom) čovjeku razlikujem od individualnih biljega (pomisli) one sastavne (predodžbene) dijelove, koji izriču zajednički momenat za sve ljude, tada bi ovaj opažani zajednički momenat (iako ga i razlikujem od individualnih oznaka) ostao predodžbenog karaktera t. j. bio bi neodvojiv od individualnih oznaka. Takav pako zajednički momenat, koji sa drugim individualnim pomislama sačinjava (kompleksni) predodžbeni sadržaj, ne može imati onog općenitog smisla, koji bi se dao primijeniti svim individualnim predmetima, u kojima se nalazi dotični zajednički momenat. Kad bi »čovjek« kao misaoni moji predmet bio označen n. pr. bijelom bojom, onda ja nikako ne bih ovim misaonim predmetom mislio nešto takovo, što može i ne biti bijelo — dogod jedno te isto mislim (naime bijela čovjeka). A ipak je naprotiv nedvojbeno istina, da ja mogu misleći na čovjeka o jednom te istom misaonom predmetu izreći, da može biti ili bijel ili crn. Sam misaoni predmet po sebi (čovjek) nema dakle oznake ni bijele ni crne boje, jer dogod bi bio jedno od obojega, ne bismo mogli reći, da to jedno može i ne biti ono, što jest (bijelo), već da može biti nešto drugo (crno). Činjenica, da imade misaonih predmeta, koje možemo u istom smislu pridavati individualnim, konkretnim slučajevima, dokazuje dakle, da su ovi predmeti bez pojedinačnih biljega, te prema tome, da ovi općeniti spoznajni predmeti (= universalia) ne pripadaju području očutnog pomišljanja, već drugoj moći, koju zovemo razum. Do razumne dakle spoznaje dolazimo tako, da primamo (intellectus possibilis) spoznajne predmete iz osjetnog iskustva, i to tako primamo, da isporođivanjem raznih predodžbenih sadržaja oduzmemo (apstrahiramo) onaj zajednički momenat, koji je primjeniv svim istovrsnim pojedinkama. Apstraktivna funkcija iziskuje dakle razlikovanje trpnog i tvornog razumnog principa u činu spoznaje. Ovo pak razlikovanje uključuje, da »species intelligibiles« determiniraju razum.

Ali moglo bi se prigovoriti: i ako općenitost ne pripada pojedinačnoj pomisli, to ipak ona može pripadati množtvu ili skupini sličnih pomisli, te prema tome ne treba za općenitost pretpostaviti takovu misaonu tvorinu, koja bi bila specifički različna od osjetnog pomišljanja. Što ćemo na to? Ako u sebi izgovaramo lagano n. pr. riječ životinja ili trokut, lako možemo opaziti razliku pomišljajnog i pojmovnog shvatanja. Hoćemo li da si u čutilnom obliku predodžbino životinju ili trokut, tad nam se u svijesti neodređeno i neizvjesno nameću razne konkretne oznake; ali mi smo osim toga kadri u svijesti našoj snisao jedne i druge riječi točno definirati, a da pri tom ne tražimo nikakove konkretne slike. Kadikad može se

desiti, da neki misaoni objekat uopće nijesmo kadri pomišljajnom slikom predočiti (n. pr. stanoviti mnogokutnik).<sup>55</sup> a ipak ga točno poznajemo. Između pomišljajnih slika i apstraktnih predmeta postoji dakle takova razlika, te smo usiljeni proti senzualističkom i nominalističkom naučanju prihvatiti osim pomišljajnih predmeta još i razumne predmete.

6. Kako iz dojakošnjeg opažanja mogosmo razabrati, prvotni naši pojmovi (o osjetnim stvarima) nastaju ovisno o čutilnom pomišljanju, a nijesu neovisni o iskustvu. Razum nema dakle sam po sebi dostatne uvjete za stvaranje iskustvene spoznaje. Otuda slijedi, da je razum, prije (u psihološkom smislu) nego će koji pojam uzbiljiti, ovisan (= pasivno stanje) o nekoj determinanti, koja mu iz oćutne grade podaje spoznajni sadržaj.

Ali time je mnogostručno sastavljena razumna djelatnost tek započeta. Prvotne pojmove (simplex apprehensio, *νόησις*) o oćutnim predmetima stavlja razum međusobno u svezu spojivosti ili nespojivosti. Ova se sveza može temeljiti na analizi pojnovnih sadržaja ili na sintezi. Analitičke relacije osnovane su na samom sadržaju obih relata, tako da relacija nužno slijedi iz samog isporodivanja obih relata. Osim toga mogu dva relata biti takovog sadržaja, da taj sadržaj ne iziskuje nužno pomišljanje neke relacije t. j. i ako poznajemo sadržaj obih relata, nijesmo ipak pukim isporodivanjem usiljeni, da ih stavimo u neku relaciju. Tek onda ako pridode neki spoljašnji momenat (na pr. naša volja ili iskustvo), tada možemo oba relata na temelju tog spoljašnjeg uvjeta staviti u međusobni snošaj. Takovu relaciju zovemo sintetička relacija, jer se ne osniva na sadržanoj isporodbi obih relata. Ako nas na pr. iskustvena činjenica upućuje na (empirički ili aposterijorni) snošaj dvaju relata, tad je to sintetička relacija (na pr. prostorno-vremenski snošaj).

Razdioba sudova u analitičku i sintetičku skupinu jest fundamentalne važnosti za postanak i vrijednost znanstvene spoznaje. Ova je podjela, veli Kant, upravo »klasična« za nauku o spoznanju (Proleg. § 3.). Po Kantovu su shvatanju samo oni sudovi analitički, koji tek objašnjuju spoznajni sadržaj, a da ga ne proširuju. U potonjem slučaju imali bismo sintetički sud. Motiv za razlikovanje analitičkih sudova od sintetičkih jest sadržajnost predikata u subjektu. Kod analitičkih sudova (po Kantovoj podjeli) dolaze samo oni predikati u obzir, koji su tako skopčani sa sadržajem subjekta, te bi protuslovno bilo pomišljati taj sadržaj oduzevši mu oznaku predikata. Zato ispravno kaže Wundt: »Kant sigurno nije pregledao, da oznaku težine u pojmu tijela svakako možemo supomišljati. On je ipak htio samo one sudove smatrati kao analitične,

<sup>55</sup> P j a t, L'Idée, p. 193

kod kojih se nužno i općenito mora pojam predikata pomisljati zajedno sa subjektom. Misli na tijelo bez protežnosti jest nemoguće, ali kod pomisli o tijelu ne trebam misliti na težinu.<sup>54</sup> Za Kantovo shvatanje analitičkih sudova jest dakle odlučno pitanje: kako razumijeva Kant analizu subjekta? Drugim riječima: koji sadržaj subjekta smatra Kant u svezi s činom analize? Budući da analitički sud spaja predikat sa subjektom po neposrednoj istovetnosti, stoga po Kantovom shvatanju »analizirati« znači u smisao imeničnih riječi stavljati koju od onih oznaka, bez kojih ne bismo imali pojma o predmetu. Po Kantovom je dakle nazoru analitički sadržaj subjekta istovetan s predmetom, pa zato se i posebnim izricanjem kojeg sadržajnog člana (oznake) o čitavom subjektu ništa ne proširuje naše znanje o predmetu. Analitičku spoznaju ograničuje Kant na puko objašnjenje onih oznaka, koje sačinjavaju pojedini pojmovni smisao. »Analitički sudovi, prinjećuje Paulsen,<sup>55</sup> pretpostavljaju, da su pojmovi stalne bitnosti, koje razum gotove nalazi, te ih analizom objašnjuje«. Kant je dakle (kao što dodaje Paulsen) usvojio racionalistički nazor o naravi pojma,<sup>56</sup> te po ovom nazoru dosljedno tvrdi, da analitički sudovi ne proširuju našeg znanja. Po ovom Kantovom stajalištu, koje je podloga cjelokupnom njegovom filozofskom sustavu, može se izreći odlučni sud, ako ispitamo: je li mi samo onakav predikat možemo zvati analitički, kojeg neposrednom analizom opažamo formalno u sadržaju subjekta, ili pako mi možemo analizirati subjekat u svezi s nekom sintezom, tako te bi valjalo reći, da analitički sud proširuje naše znanje? Kant je prekinuo unutrašnju vezu između analitičke i sintetičke djelatnosti, te je za proširenje znanstvene spoznaje pridržao samo sintetičke sudove, koji u prediskustvenom momentu (a priori) dobivaju opću i nužnu vrijednost. Po Lockeu i Humeu imadu pravu vrijednost samo sintetički sudovi iz iskustva (a posteriori), a ideal Leibnizove filozofije jesu analitički sudovi a priori. U »predkritično« doba bili su za Kanta »analitičan« i »a priori«, »sintetičan« i »a posteriori« zamjenični pojmovi, ali bi Kantova genijalnost<sup>57</sup> imala biti upravo u tome, što je obreo, da se ovi pojmovi ne pokrivaju, već da postoje i sintetički sudovi a priori. Ako dakle dokažemo, da analitičke relacije nastaju analizom subjekta, ali tako, da je ta analiza u svezi sa sintezom, tada treba reći, da se analitičkom operacijom dolazi do novih spoznajnih sadržaja, koji su opće i nužne vrijednosti; a otuda slijedi, da su sintetički sudovi a priori posve neosnovani. Naša dakle teza glasi ovako: dekuktivnim i induktivnim umovanjem dolazimo do analitičkih sudova, koji proširuju

<sup>54</sup> Logik (1906) 161.

<sup>55</sup> Imm. Kant (1904.) p. 150.

<sup>56</sup> Trendelenburg, Log. Unters. II. (1870.) p. 263. sq.

<sup>57</sup> Vaihinger, Kommentar, I. 289.



naše znanje. Da ovu tezu dokažemo, pitajmo se prije svega: zašto Kant zabacuje svaku vrijednost silogizma? Očito zato, jer poriče, da bi nam iskustvo podavalo nužne i općenite spoznaje.<sup>60</sup> Prema ovom Kantovom stanovištu ne može gornjak (viša premisa) silogizma izricati općenite zakonitosti među pojavama, i dosljedno tome: ne može gornjak uvjetovati primjenu te zakonitosti na pojedinačni slučaj, koji je sadržan u zaglavku silogizma. Za dokazivanje naše teze dobivamo dakle ovu formulu: je li općenita zakonitost u premisi silogizma osnovana na induktivnom poznavanju realne zbilje, ili pak a priori t. j. neovisno o transsubjektivnom poretku? Drugim riječima: kako možemo iz iskustvenog opažanja stvarati takovu spoznaju, koja je općenitog i nužnog karaktera? U ovoj formuli riješavao se problem o metodi znanstvene spoznaje počam od Aristotela sve do Kanta. Aristotel je u »aktivni razum« stavio silu, koja iz iskustvenog opažanja apstrahira pojmove, na kojima se osniva uskladenost naše spoznaje s metafizičkom istinom. Racionalizam tumačio je spoznajnu nužnost pomoću urođenih ideja, a Kantov idealizam<sup>61</sup> ide za tim, da dokaže kako je znanstvena vrijednost spoznaje uvjetovana a priori.

Napomenusmo već, da po Aristotelovoj nauci (upravo kao i po Platonovoj) objekt razumne spoznaje mora biti općenit i nepromjeniv. Pita se: kojim putem dolazimo do tog objekta? Usvojivši pretpostavku, da općeniti predmet naše spoznaje sačinjavaju one ideje, koje smo u predtjelesnom životu zorno poimali, učio je dosljedno Platon, da do općenite spoznaje dolazimo sjećanjem ili opominjanjem. Osjetne stvari, što ih u ovom životu zamjećujemo, tek su sjene, koje nas podsjećaju na transcendentne bične ideje. Aristotelov iskustvenjački duh razilazi se ovdje u nazoru svog učitelja. Predmet spoznaje sadržan je, po Aristotelu, u osjetnim pojedinkama, pak je stoga zadaća znanstvene spoznaje, da svoj predmet eruiira iz osjetnih različnosti. Koja je, pita se, sveza između nepromjenivog bitka u realnim pojedinkama, te spoznajnog subjekta? Nepromjenivi bitak, koji vrijedi općenito za sve istovrsne pojedinke, jest bitni, tvorni princip pojavnih mijena. Budući pako, da realnom (ontološkom) redu mora adekvatno odgovarati (ako hoćemo izbjeći skepticizmu) spoznajna (idealna) strana, stoga je realna bitnost onaj logični osnov (razlog), na temelju kojega izvodimo i objašnjujemo pojedine spoznaje. Cilj metodičkog spoznavanja sastoji dakle u tome, da pojmove o realnim bitima odredimo po njihovom sadržaju i opsegu, te ovako obrađene pojmove sastavimo u snosaje, koji će odgovarati ontološkoj istini.

<sup>60</sup> K. č. u. 648.

<sup>61</sup> Poput Kanta uči i volutarist Sigwart (Logik, II, p. 23), da iskustveni bitak nema uzročne sveze sam po sebi, već da naš razum iz sebe unese u prirodne pojave načelo uzročnosti.

Kolikogod je ovo Aristotelovo stanovište jasno, ipak se čini, da je zapleteno u circulus vitiosus. Rekosmo, a to je nauka Aristotelova,<sup>62</sup> da pojedinačna spoznaja dobiva svoju nedvojbenu vrijednost tek na temelju (općenitih) pojmova o realnoj zbilji. Osjetno opažanje nije dakle samo po sebi dostatno, da satvori spoznaju općenite i nužne vrijednosti. Do takove spoznaje možemo doći samo deduktivnim putem t. j. primjenjivanjem općenitih pojmova i načela na pojedinačnost. Na ovom se deduktivnom putu osniva svekoliko znanstveno dokazivanje. Ali odkuda nam općeniti pojmovi? Zar nijesmo rekli, da nastaju na temelju osjetnog predočavanja pojedinih predmeta? Osjetno pako opažanje ništa nam stalno ne iskazuje o realnoj bitnosti osjetnih predmeta: ono tek zamjećuje promjeniva svojstva, a ne može ispitati: koja su svojstva tako nepromjeniva i općenita, te sačinjavaju vrsno jedinstvo. Moglo bi se doduše u prvi mah činiti, da su nam neki općeniti pojmovi (barem oni, koji su sadržani u općim zakonima mišljenja) urođeni. Ali tu predimnjivu odbija Aristotel, jer bismo si bezuvjetno morali biti svjesni takovog znanja i neovisno o iskustvu.<sup>63</sup> Sve dakle naše znanje dolazi iz osjetnog iskustva. Kako? Budući da opći pojmovi ne mogu inače nastati već isporodbom predodžbenih elemenata, stoga smo usiljeni pretpostaviti ispred razumnog djelovanja drugu jednu moć<sup>64</sup>, koja spajanjem i odvajanjem unaša jedinstvo u osjetnu mnogostručnost. Tako nastaje neka općenitost, koja je preduvjet za nastanak općenitih pojmova. Sva se dakle naša razumna spoznaja osniva na induktivnom putu, koji od predodžbenih pojedinačnosti uvodi u općenitost: *ἀδύνατον δὲ τὰ καθόλου θεωρῆσαι μὴ δὲ ἐπαγωγῆς, ἐπεὶ καὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως (=apstrakcija) λεγόμενα ἔσται δὲ ἐπαγωγῆς<sup>65</sup> γνῶρισμα ποιεῖν* (*Αναλ. ὄστ. I. c. 18.*)

Indukcija imade tu zadaću, da utvrdi prve principe, na kojima se osnivaju premise deduktivnog doumljivanja. Ali pita se: je li ta zadaća potpuno provediva? Kad bismo induktivnim putem mogli upoznati sve pojedinačnosti (na primjer sve vrste nekog roda), tad bismo na temelju ovako potpuno utvrdenog znanja o pojedinačnim predmetima mogli isticati općenitu spoznaju. Ali u najviše slučajeva ostaje nam osjetno opažanje svih pojedinačnosti nedosežno, pak je zato opet nerazumljivo: kako se može iz nepotpunog znanja izvoditi potpuno sigurna spoznaja? Budući da indukcija sama po sebi ne može dostajati za opstanak općenitih pojmova i principa, stoga joj Aristotel pridaje misaonu moć (*νοῦς*), koja u induktivnoj građi ih u predodžbenom sadržaju neposredno

<sup>62</sup> III. 27 (49, b, 37 sq.).

<sup>63</sup> III. 55 (99, b, 27).

<sup>64</sup> III. 55 (99, b, 35).

<sup>65</sup> Ovdje se *ἐπαγωγῆς* uzima u širem smislu, naime kao uvjet za stvaranje pojmova; isp. T. P e s c h, *Instit. logic. I. p. 439, nota 1.*

otkriva najopćenitije pojmove, na kojima se osnivaju prvi principi svega našeg znanja<sup>66</sup>. U koliko *νοῦς* pomoću indukcije, odnosno u koliko neposrednim uvidom u induktivni materijal prima pojmove oblike — veli se da je pasivan (pa zato i ne može samo shvatanje pojmova biti istinito ili neistinito). Ova pasivnost znači zapravo primanje ili poistovjetovanje<sup>67</sup> sa spoznajnim objektom. — a time je gotov spoznajni čin. Iz svega toga opet proizlazi, da ontološki i idealni zakoni paralelno teku, tako te realne biti, u koliko su u induktivnim predmetima sadržane, tek pobuduju našu spoznajnu moć (*νοῦς*), da se razvije prema svojim zakonima. Upravo zato, jer je našoj spoznajnoj moći prirodno, da traži ono što je općenito i nepromjenivo u realnoj zbilji, zato joj je dostatna i nepotpuna indukcija, te se uzmogne dovinuti do potpuno obrazložene spoznaje.<sup>68</sup> Budući da je *νοῦς* po naravi svojoj upućen na realne biti, stoga može iz pojedinih, neposredno u predodžbenom sadržaju opaženih elemenata razlikovati nužne i općenite oznake od promjenivih, te od bitnih oznaka sastaviti redni pojam i vrsnu razliku. Pitamo li dakle: koju važnost za postanak spoznaje imade induktivno predočavanje, a koju opet razumna djelatnost? — tada možemo u tom pogledu i za Aristotelovu nauku primijeniti Kantov princip: razum bez predodžbi jest prazan, a predodžbe bez razuma su slijepe. Time pako, što indukcija tvori most između našeg razuma i transcendentnog bitka, dobiva sve znanstveno dokazivanje (u silogističkom obliku) metafizičku vrijednost.<sup>69</sup>

Iz svega ovog razbiramo, gdje je glavna razlika između Aristotelovog i Kantovog shvatanja o znanstvenoj spoznaji. Općenito vrijednost (nužnost, zakonitost) naše spoznaje svodi Kant isključivo na subjektivni izvor, dočim ju Aristotel osniva na svezi naše spoznaje s realnim bitkom (Anal. post. I. I. c. 2; I. II. c. 2.). Budući da su naši spoznajni razlozi realno osnovani, stoga možemo na temelju realne zakonitosti (Gesetzmässigkeit) deduktivnim (silogističnim putem) proširivati našu spoznaju.<sup>70</sup> Na svezi s realnom

<sup>66</sup> *νοῦς* . . . ἐπιστήμης ἀρχή III. 55 (100, b, 15).

<sup>67</sup> III. 223 (430, a, 3).

<sup>68</sup> III. 48 (87, 6, 28 sq.). Ovo klasično mjesto glasi ovako: *ὅτι δὲ οἱ αἰσθησεῶς εἶναι ἐπιστάται. εἰ γὰρ καὶ εἶστιν ἡ αἰσθησις τοῦ τοιοῦτου καὶ τοιοῦτοί τινος, ἀλλ' αἰσθάνεσθαι γε ἀναγκαῖον τοῦτο εἰ καὶ τοῦ καὶ οὐκ. τὸ δὲ καθόλου καὶ ἐπὶ πάντων ἀδυνατὸν αἰσθάνεσθαι· οὐ γὰρ τοῦτο οὐδὲ νῦν· οὐ γὰρ ἂν ἦ καθόλου (universale)· τὸ γὰρ αἰεὶ καὶ πανταχοῦ καθόλου φαμὲν εἶναι. ἐπεὶ οὖν αἱ μὲν ἀποδείξεις (demonstrationes) καθόλου, ταῦτα δ' οὐκ εἶστιν αἰσθάνεσθαι, φανερόν ἐστι οὐδὲ ἐπιστάσθαι· οὐδ' αἰσθάνεσθαι εἶστιν . . . Αἰσθάνεσθαι μὲν γὰρ ἀνάγκη καθ' ἕνασιν, ἢ δ' ἐπιστήμῃ τῷ καθόλου γνωρίζειν ἐστίν . . . (88, a, 4) Ἐκ γὰρ τῶν καθ' ἕνασιν πλείονων τὸ καθόλου δῆλον, τὸ δὲ καθόλου τίμιοι, οὐ δηλοῖ τὸ αἰτιον (causam) . . .*

<sup>69</sup> Isp Maier, Die Syllogistik des Aristoteles (Tübingen 1896—1900) II. 2. 149. sq.

<sup>70</sup> Pripominjemo ovdje, da je doista sredovječna filozofija s tehničke strane kultivirala Aristotelovu silogistiku u tolikoj mjeri, te je ostalo gotovo neopaženo

zakonitosti osniva se također znamenovanje indukcije kao logičke forme, koja proširuje našu spoznaju zajedno s deduktivnim domišljanjem. »Puka je predrasuda, ako jednu ovu formu po znanstvenoj vrijednosti zapostavimo drugoj, jer niti je isključivo silogistički postupak dostatan za dokazivanje (budući da se najviši sudovi, koje već ne možemo silogistički izvoditi, u koliko njesu identični i analitični, dadu znanstveno utvrditi jedino pomoću indukcije), niti s druge strane indukcija sama promiče našu spoznaju, a silogizam da bi imao služiti lih za raščlanbu, objašenje i pripočivanje već poznatog znanja. Oba domna načina (Schlussweisen), premda s formalnog gledišta u protimbi, osnivaju se, što se tiče spoznajne vrijednosti, u bitnosti na istom temelju (Überweg I. c. § 129). Naša spoznaja naime dobiva općenito nužnu vrijednost iskustvenim putem, toliko, što nas neka iskustvena činjenica ili pojava, koju opazismo na jednome ili na više predmeta, upućuje, da se njezin (se, te pojave) razlog nalazi u samoj vrsnoj ili rodnoj bitnosti dotičnih predmeta. Onaj dakle princip, koji opravdava, ili na kome se temelji logički postupak, kojim iz iskustvenog opažanja izvodimo spoznaju općenito nužne istinitosti (vrijednosti) — jest jednako s vrsnog i rodnog određenja u stvarima. Ako na kojem slučaju opazimo, da se neka pojava ne osniva na individualnoj, već na specifičnoj ili generičnoj naravi stvari, tada će biti opravdan zaključak, da ta pojava imade vrijednost općenitu, za sve one predmete, koji spadaju istoj vrsti ili redu. Induktivni dakle postupak ide za tim, da putem iskustvenog opažanja istraži realne, dostatne razloge. Poznavajući ove realne razloge (na kojima je osnovana kauzalna zakonitost prirodni pojava) možemo deduktivnim putem za svaki pojedini slučaj izvesti siguran zaključak. Deduktivno dakle i induktivno dokazivanje ne osniva se na općenitom opsegu svih pojedinih slučajeva (što se redovno i ne može ustanoviti), već na realnim razlozima, koji se nalaze u samoj naravi stvari. Tko bi poricao, da se sintetičke razlike iskustvenih pojava osnivaju na onim nepromjenivim snošajima, na koje su vezana prirodna bića, taj bi uopće poricao opstanak i mogućnost prirodni znanosti. »Prirodna znanost jest spoznaja onih prirodni zakona i snošaja, koji ravnuju zbiljskim bitkama, ili uopće nije nikakova znanost. Dašto da o smislu pojma »naravni zakon« postoje znatno različna mišjenja. Ali je sigurno, da taj pojam postaje puka riječ bez vrijednosti, ako mu ne priznemo obilježje trajnosti u konstatiranoj suvezici (Zusammenhang) pojava. Prihvatiti, pak, trajnost jest protuslovno, ako se

glavno pitanje o istinitosti silogizma ali, i ako je topogledno prigovor opravdan, ipak postaje izdrtan u usnama onih, koji sami koliko je moguće i s većim previde one dublje momente, te svoju vlastitu slavu i prednost pred skolastikom tek u tome traže, da na onim način tehničku stranu omalovaže i površno b-  
raše (Überweg, Syst. der. Logik, §. 101.).

ujedno ne prihvati, da nešto ovoj suvezici podaje nužnost.«<sup>71</sup> Sve sintetičke relacije, što ih u iskustvu nalazimo, nisu dakle apriorne, kaošto uči Kant, već su osnovane u realnom bitku prirodnih bića.

## 2. Dio. Transcendentalna dijalektika.

### UVOD.

1. Osjetna je moć izvor prave spoznaje, ako je podređena razumu; ali ako osjetnost upliva na razumne funkcije, rad je spoznaja varava, prividna. Ovu transcendentalnu prividnost (Schein) pronaći, zadaća je transcendentalne dijalektike. Transcendentalnoj se dijalektici valja osvrnuti na metafizičke zasade i pokazati, da je njihova transcendentalna (a ne empirička) uporaba kategorija nedozvoljena, jer vodi do sofističkog (dijalektičnog) doumljivanja.

Ali time još ne će biti odstranjena transcendentalna prividnost; jer i ako mi kritici podvrgnemo metafizičke (transcendentne) zasade, ostaje ipak čisti um vrelo transcendentalnog prividanja, dočim svoja subjektivna načela uzima kao da su objektivna i na taj način dolazi do metafizike (K. č. u. 260 q).

2. Naš um bavi se uopće samo s principima. Njegova funkcija stoji u tom, da razumu funkciju (spajanje pojava) svodi na zadnje moguće jedinstvo (K. č. u. 264 sq.).

Kod logičke uporabe doumljivanja radi se o posrednom, a ne o neposrednom sudenju. Za razumno neposredno sudenje dosta je pravilo, ali kod umskog djelovanja treba posebni pojam. Logička dakle uporaba, svada razumnu spoznaju na dalnje njezine ujedinjujuće uvjete.

Uzmemo li um u transcendentalnom pogledu, glasi pitanje o ujedinjivanju razumne spoznaje pod viša načela: ima li um sintetičke sudove a priori? Paralelno s logičkom uporabom uma proteže se i transcendentalna neposredno na razumnu spoznaju: te kaošto logički um tako i transcendentalni traži u razumnoj uvjetovanoj spoznaji njene uvjete. Transcendentalna dijalektika bavi se dakle cjelinom svih spoznajnih uvjeta t. i. sa neuvjetovanošću. (K. č. u. 264 sq).

### A. Pojmovi čistog uma.

Umski se pojmovi, rekosmo, protežu na neuvjetovanost (Das Unbedingte), dakle na nešto što nije iskustveni predmet, nije

<sup>71</sup> Geyser, Grundlagen der Logik u. Erklehre (Münster 1909.), p. 369 (isp. oštroomne izvode od p. 351.—374); isp. Mercier, Logique (5. Ed. p. 273, sq.) n. 142 sq.

predmet dosežan našim pomišljanju, već je substrat transcendentálnim idejama<sup>1</sup>

Pita se: možemo li odakle transcendentálne ideje izvesti onako, kako smo čitlju kategorija otkrili pomoću logičkih oblika sudjenja? Kant postupa i ovdje analogno s analitikom, te logičke oblike doumljivanja uzima kao heuristički princip za transcendentálne ideje.

Kategorijski doumak (u prednjaku izriče se pripadnost vlastitesti substancijalnom subjektu) vodi k ideji apsolutne jedinstvenosti misaonog subjekta (racionalna psihologija); hipotetski doumak (ako ina jedan fenomen, mora bti i cjelina) upućuje na uvjetujuće jedinstvo u nizu svih pojava (racionalna kosmologija); a disjunktivni doumak (ili je bitak kontingentan ili je nuždan) vodi nas k uvjetujućem jedinstvu svih predmeta našeg mišljenja (racionalna teologija).<sup>2</sup>

## B. Dijalektično doumljivanje čistog uma.

### Pogl. I. Paralogizmi čistog uma.

1. Nauka o transcendentálnoj apercepciji (koja je raspravljena već u Analitici) u neposrednom je savezu s psihološkim problemom jastva.

Kao uvijek, treba i ovdje zadržati na umu sistematiku Kantove spekulacije. Osnovno značenje za teoretsku filozofiju kritičizma imade Kantovo shvaćanje o znanstvenoj spoznaji. Prvo se pitanje odnosi na same predmete spoznaje. Kant na ovo pitanje odgovara s empiristima, da naša spoznaja obuhvata samo one predmete, koje nalazimo u izvanjskom i usebnom iskustvu. U čemu pak sastoji spoznaja tih empiričkih predmeta? U oćutnom našem zamjećivanju nemaju predmeti stalne povezanosti niti općenite vrijednosti: oni slučajno ulaze u svijest pojedinih ljudi, a nemaju karaktera svijesne nužnosti niti općenitosti, pa su zato u »kaotiĉnom« stanju. Naprotiv znanstvena spoznaja sadržaje upravo misaonu nužnost i općenitost; pa je po tom oćito, da ovakove spoznajne sveze ne primamo putem oćutnog zamjećivanja, već da se u tu svrhu iziskuje spontana spoznajna djelatnost. Tome odgovarajuća moć ili sposobnost zove se razum, a razumska funkcija jest mišljenje ili sudjenje. Pojam znanstvene spoznaje pretpostavlja dakle recep-

<sup>1</sup> »Pojam može biti ili empirički ili ĉisti, i ĉisti pojam, u koliko imade svoj izvor jedino u razumu (ne u ĉistoj slici osjetnosti), zove se notio iz notia sastavljeni pojam, koji prekoraćuje mogućnost iskustva, jest ideja ili umski pojam« (K. ĉ. u. 278.).

<sup>2</sup> K. ĉ. u 288. sq.

tivnost (za objektivni momenat spoznaje) i aktivnost (= formalni momenat) spoznajnog subjekta. Aktivnost (spontanost) sudenja sastoji u tom, da empiričke predmete spajamo u takove sveze, koje svagda vrijede za svakoga. Ujedinjivanje empiričke grade biva supsumcijom pod aprične razumske oblike ili kategorije. Potpuna je dakle spoznaja kategorijalno ili sintetičko spajanje osjetnih predmeta. Ovo razumsko spajanje zove Kant »sintetičko« zato, jer ga ne dobivamo analizom osjetnih sadržaja, već ga sâm razum iz sebe proizvodi i u empiričku gradnju unosi. Sintetičko ujedinjivanje raznih pomisli pomoću neke kategorije zove Kant »transcendentalna apercepcija«. Ona je dakle najviši logički uvjet za mogućnost znanstvene spoznaje. Ovo najviše »izvorno« jedinstvo izričemo kad kažemo: ja mislim, pa zato transcendentalnu apercepciju zove Kant ujedno »transcendentalno jastvo«. Kao što našem mišljenju, tako i transcendentalnom jastvu pripada trajno jedinstvo; ali iz ovog logičkog jedinstva ne smijemo izvoditi realno jedinstvo onog subjekta (= transcendentnog jastva), koji svojom činitbom omogućuje misaono jedinstvo. Kant doduše priznaje, da se transcendentalna apercepcija osniva na spontanoj djelatnosti razuma, ali niti dopušta da se na temelju ove sintetičke djelatnosti dade dokazati opstojnost realnog jastva (duša), koje tu djelatnost proizvodi, niti priznaje realnog jastvenog jedinstva. Sva argumentacija racionalne psihologije o realnoj supstancijalnosti, jedinstvenosti... duše jest »paralogistična«, jer se osniva na zamjeni realnog s transcendentalnim subjektom svih pomisli (K. č. u. 296).

### § 1. Paralogizam gledom na supstancijalnost.<sup>3</sup>

Prvi paralogizam glasi ovako: »Ono o čemu je pomisao apsolutni subjekat naših sudova, te stoga neuporabivo kao određenje koje druge stvari, jest supstancija.

Ja, kao misaono biće, apsolutni sam subjekat svih mojih mogućih sudova, i ova pomisao o meni ne može služiti kao predikat za ikoju drugu stvar.

Dakle sam ja, kao misaono biće (duša) supstancija.«<sup>4</sup>

Posrednjak (M) u ovom domku, koji veže pojam sopstva s pojmom supstancije, jest: »apsolutni subjekat naših sudova«. Ako ovaj posrednjak nije u obe premise istoznačan, biti će i domak nevaljan (quaternio terminorum).

»Subjekt naših sudova« može značiti dvoje: realni subjekat, kao spoznajni predmet našeg suda, i logički subjekat (mislilac), koji

<sup>3</sup> U drugom izdanju je čitavi traktat o paralogizmima posve na kratko preraden (K. č. u. 688 sq.)

<sup>4</sup> K. č. u. 297.—298.

izriče sud. Pod pojmom supstancije može biti samo realni subjekat (trajni predmet predočavanja), dočim logički subjekat nije zorno spoznatljiv, pa zato ne može biti izrican pojmom supstancije.

Ovo dvostruko značenje posrednjaka uvuklo se u prvi doumak racionalne psihologije. U gornjaku (gornjoj premisi) imade »apsolutni subjekat« značenje realnog subjekta, za koji vrijedi supstancija, a u donjaku ima značenje logičkog subjekta, za koji ne vrijedi pojam supstancije; dakle zaglavak ne dokazuje da je duša (sopstvo) supstancija.

## § 2. Paralogizam gledom na jednostavnost.

1. Drugi paralogizam glasi: »Ono biće, kod kojeg ne smijemo njegovu činitbu smatrati kao sudjelovanje mnogih djelujućih bića, jest jednostavno.

Duša pako, ili misaono jastvo, jest takovo biće: dakle etc...<sup>5</sup>

Ovaj »Ahiles svih dijalektičnih zaglavaka čistog dušoslovlja« izvodi iz jednostavnosti naše misli jednostavnost mišljača (duše); jer kad bi više mislećih subjekata imalo sudjelovati da nastane misao, ne bi ona više bila jedinstvena (kaošto i pojedine riječi kao takove ne čine stiha). Ali i to je pogrešno doumljivanje, jer se pretpostavlja, da je sopstvo spoznatljiv predmet, a pokazali smo, da to nije.

2. Iz jednostavnosti duše hoće racionalna psihologija da izvede njenu nedjelivost, i po tom bitnu različnost od materijalnih tjelesa. Medutim ta se bitna razlika ne da ustanoviti i ako pretpostavimo jednostavnost duše. Jer »mi smo u transcendentalnoj estetici nedvojbeno dokazali, da su tjelesa puke pojave našeg izvanjskog osjeta, a ne stvari o sebi.«<sup>6</sup> Tjelesna bića jesu predmet izvanjskog zornog osjetila, dočim duša nije osjetna pomisao. »To znači toliko: na izvanjske pojave ne mogu nikad misaona bića kao takova spadati, ili, mi ne možemo njihove misli, njihovu svijest, njihove težnje itd. izvana opažati; jer sve to spada na unutarnje osjetilo.«<sup>7</sup> Ova različnost između duše i tijela ne tiče se njihovih biti, već subjektivne udežbe našeg pomišljanja, jer »ono nešto, na čemu se izvanjske pojave osnivaju, i što naše osjetilo tako aficira, da ono uzmogne imati pomisli o prostoru, materiji, obliku itd., ovo nešto, posmatrano kao noumenom (ili bolje; kao transcendentalni predmet), moglo bi ipak biti ujedno subjekat mišljenja, premda mi na onaj način, kojim je izvanjsko osjetilo aficirano, nemamo predodžbe o pomislama, htijenju itd., već samo o prostoru i njegovom određenju. Ovo pako »nešto« nije protežno, nije nepro-

<sup>5</sup> K. č. u. 300.

<sup>6</sup> K. č. u. 304.

<sup>7</sup> Ib.



nicavo, nije sastavljeno, jer se svi ovi predikati tiču samo osjetilnosti i njenog predočavanja, u koliko nas ovakovi (inače nam nepoznati) objekti aficiraju. Ovim pako izrazima nipošto ne spoznajemo kakav je to predmet: već samo da mu kao takovom, u koliko ga posmatramo o sebi bez saveza s izvanjskim osjetilima, ne smijemo pridati predikate izvanjskih pojava. Predikati usebnog osjetila, pomisli i mišljenje, ne protuslove mu. Stoga mi ljudsku dušu, uza svu naravnu jednostavnost, ako ju (kao što treba) jedino kao pojavu smatramo, ne možemo dostatno razlikovati od materije obzirom na njihov supstrat.<sup>8</sup>

### § 3. Paralogizam gledom na osobu.

»Ono što si je svijesno brojne istovetnosti samog sebe, u različitom vremenu, jest u toliko osoba:

Duša je pako etc.

Dakle je duša osoba.<sup>9</sup>

Na ovaj paralogizam odgovara Kant ovako. Mi možemo spoznati identičnost nekog subjekta uza sva njegova promjenjiva stanja samo onda, ako vidimo da taj subjekat trajno opstoji. Trajnost je pako predmet izvanjskog osjetila; dakle identičnost subjekta usebnih činidbi nije spoznatljiva na osnovu trajnosti.

Iz samosvijesti također ne proizlazi, da je duša osobna supstanca, jerbo jastvo nije spoznajni predmet, već spoznajni uvjet.

»Budući da nemani, ako hoću da samo jamstvo u izmjeni svih pomisli posmatram, nikakvog drugog korelata za moja isporođivanja; već opet samog sebe, s općim uvjetima moje svijesti, stoga mogu samo tautološki odgovarati na sva pitanja, tako da svoj pojam i njegovu jednotu podmetnem vlastitostima, koje meni kao objektu pripadaju, te pretpostavim ono što se tek trebalo doznati.<sup>10</sup>

### § 4. Paralogizam gledom na idealnost.

I. »Ono u čemu zaključujemo, da postoji samo u koliko je uzrok našeg opažanja, imade tek dvojbenu eksistenciju:

Sve su pako izvanjske pojave takove, da njihovog bivstvovanja ne možemo neposredno opažati, već ih jedino možemo upoznati u koliko su uzrok našeg opažanja:

Dakle je opstanak svih predmeta izvanjskih osjetila dvojbeni. Ovu nesigurnost nazivam idealnost izvanjskih pojava, a nauka ove idealnosti zove se idealizam, dočim se tvrdnja, da je moguća sigurnost o predmetima izvanjskih osjetila, zove dualizam.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> K. č. u. 305.

<sup>9</sup> K. č. u. 307.

<sup>10</sup> K. č. u. 311.

<sup>11</sup> Ib.

Posve je jasno, da ćemo bitak jednog predmeta to sigurnije spoznati, što neposrednije ga zamjećujemo. Ako se za neku spoznaju valja poslužiti posrednim pojmovima, tad je spoznaja tog predmeta većma dvojbena. Racionalna psihologija kaže, da je sopstveni bitak jedino siguran, jerbo neposredno spoznajem svoje usebne činitbe (cogito, ergo sum). Izvanjski predmeti kao uzroci unutarnjeg opažanja — dvojbena su bitka. Dvojbeno je dakle, da li su »t. zv. izvanjske predodžbe tek igra unutarnjeg osjetila ili se protežu na izvanjske zbiljske predmete, kao na svoj uzrck« (K. č. u. 312).

2. Kant razlikuje dvostruki idealizam: transcendentalni i empirički. »Pod t r a n s c e n d e n t a l n i m i d e a l i z m o m svili pojava razumijevam onu nauku, po kojoj smatramo pojave kao puke pomisli, a ne kao stvari o sebi, te su prema tome vrijeme i prostor samo osjetni oblici našeg predočavanja, a nijesu za sebe postojeća određenja, ili uvjeti objekata kao stvari o sebi. Ovome je idealizmu oprečan t r a n s c e n d e n t a l n i r e a l i z a m, koji smatra vrijeme i prostor kao nešto o sebi postojeće (neovisno o našoj osjetnosti). Transcendentalni realist pretstavlja si dakle izvanjske pojave (uzevši njihovu zbiljnost) kao stvari o sebi, koje opstoje neovisno o nama i našoj osjetnosti, te bi izvan nas bile i po čisto razumnim pojmovima. Ovaj transcendentalni realist zapravo preuzima tada ulogu empiričkog idealiste i — pošto je krivo prepostavio o osjetnim predmetima, da moraju, ako hoćemo da budu izvanjski, imati o sebi opstanak i bez sjetila — s toga gledišta nijeće, da bi naše osjetne pomisli bile kadre zajamčiti nam izvanjsku zbiljnost.«<sup>12</sup>

Transcendentalni idealizam dokazao je, da prostor i vrijeme nijesu izvan nas, već da su subjektivno-zorni oblici: prema tome i prostorno-vremenski predmeti, t. j. pojave, nijesu bića izvan naših pomisli.

Ako se kaže, da je transcendentalni idealist kao empirički realist ujedno dualist, to onda znači (nasuprot materijalizmu), da transcendentalni idealist može »uzeti opstanak materije oslanjajući se jedino na samosvijest, i ne pretpostavivši ništa drugo, već jedino sigurnost pomisli u meni, naime cogito, ergo sum. Budući naime da on ovu materiju i njenu unutarnju mogućnost smatra samo kao pojavu, koja nije ništa, ako ju od naših sjetila odjelimo: stoga je za njega materija samo jedna vrst pomisli (predočavanja), koje se zovu izvanjske, ne kao da bi bile u svezi sa izvanjskim predmetima o sebi, već zato, jer naše opažanje stavljaju u svezu sa prostorom, u kome je jednob izvan drugoga, a samo je on (prostor) u nama.«<sup>13</sup>

»Što nam onda treba dušoslovlje na osnovu čistih umskih principa? Nedvojbena prije svega u toj namjeri, da naše misaono

<sup>12</sup> K. č. u. 313.

<sup>13</sup> Ib.

sopstvo sigurna proti pogibli materijalizma. To se pako postizava onim umskim pojmom o našem misaonem sopstvu, kojeg smo mi pokazali. Jer ne samo da taj umski pojam isključuje svaki strah, kao da bi mišljenja pa i opstanka svih mislećih bića nestalo, kad bismo oduzeli materiju, već on jasno pokazuje: da sav tjelesni svijet, ako oduzmemo misaono jastvo, mora nestati, jer nije ništa nego pojava u osjetnosti našeg subjekta i jedna vrst njegovih pomisli.<sup>14</sup>

Paralogizam racionalne psihologije sastoji dakle u tom, što uzima izvanjske predmete u tom smislu, da oni imaju svoj bitak neovisno o našem pomišljanju.

Iz čitavog razlaganja vidimo, da su i Kant i Descartes idealisti: Kantov idealizam je transcendentalan, a Kartezijev empirički. Obzirom na razliku između duše i tijela jest Kantov dualizam kritički (smatrajući dušu i tijelo kao naše pomisli), a Kartezijev dualizam jest dogmatski, jer drži, da duša i tijelo opstoje supstancijski, neovisno o našoj spoznaji.

### § 5. Kantova nauka o nepoznatljivosti duše.

1. Kritičko istraživanje u problemu jastva pretpostavlja neke osnovne pojmove iz opće psihologije. To su dakako svi oni pojmovi, koji će nam omogućiti odgovor na pitanje: da li realno postoji duša ljudska i koja je njezina narav? Jer ako smo uopće kadri polučiti filozofijsku spoznaju o duši, očito je da je takova spoznaja samo posredna t. j. da se oslanja na neke činjenice, iz kojih logičko umovanje izvodi konačni odgovor. Koje su to činjenice? Da u prvom pitanju metodički prosljedimo, treba nam svratiti pozornost na sam predmet psihologije. Samo one činjenice ili predmeti, koji neposredno padaju u sferu psihološke znanosti, te ju diferenciraju prema ostalim znanstvenim granama, služiti će nam kao sigurna podloga daljnje argumentacije.

Već primitivni čovjek razlikuje dva svijeta: fizički i duševni. Filozofijskoj refleksiji nametnuta je zadaća, da opravdanost i smisao ovog razlikovanja ispita i utvrdi. Po čemu su dakle fizički predmeti našeg iskustva karakterizovani prema duševnim činjenicama? Prirodne nauke (fizika, kemija...) bave se prostornim gibanjem, bojama, glasovima i uopće samo takovim predmetima, koje našim osjetilima opažamo ili zamjećujemo. Ali iskustveno naše znanje nije ograničeno na ove osjetne sadržaje, jer mi u našem iskustvu nalazimo i takovih predmeta, kojih osjetilima ne opažamo, već za koje znademo bez osjetnog posredovanja (na pr. misli, čuvstva, hotnje...). Sve ove neposredno opažene predmete našeg iskustva zovemo — za razliku od fizičkih predmeta — duševni

<sup>14</sup> K. č. u. 323.

sadržaji, i oni sačinjavaju materijalni objekat psihologije. Dok su osjetno-iskustveni sadržaji pristupačni svim ljudima, ostali predmeti našeg iskustva, koliko ih ne opažamo osjetilima, poznati su neposredno samo pojedinačnom subjektu, koji ih doživljuje. Ovi potonji predmeti (neposrednog iskustva) postaju drugim ljudima poznati onet samo osjetnim posredovanjem. Samoindividualna opažajnost nekih predmeta podaje ovim predmetima psihički karakter za razliku od fizičkih predmeta. Ili drugim riječima, u duševni naš svijet spada sve ono, što je sadržano u samom činu našeg opažanja.

Kaošto smo karakter psihičnosti odredili činjenicom neposredno opažanja ili znanja, tako je na ovoj fundamentalnoj činjenici osnovan i pojam svijesti ljudske. Općeniti svoj smisao dobiva izraz »svijest« upravo po tom i u toliko, što smo kadri znati za nešto, neposredno opažati nešto. Ovo neposredno znanje o iskustvenim predmetima tvori formalnu stranu svijesti naše, pa je ova centralna psihička činitelja i terminološki fiksirana u novijoj filozofiji (svijesnost, die Bewusstheit).<sup>15</sup> Uzmemo li pak obzira na sve ono što čovjek svjestito opaža, dakle na objektivnu stranu neposrednog našeg znanja, onda se jedinstvena cjelina svega onoga što je u našem opažanju sadržano, može nazvati svijest u objektivnom (materijalnom) i najopćenitijem smislu. U ovom potonjem značenju obuhvata »svijest« sve one duševne sadržaje, koji sačinjavaju iskustveni materijal neposrednog našeg znanja.

Svijesni sadržaji, kolikogod su raznolični, ipak su povezani u neko jedinstvo, pa nam se otuda nameće u prvom redu pitanje o razlogu tog svijesnog jedinstva. Jednostavno iskustvo pruža nam jasan odgovor. Ako ispodređujemo na pr. dvije boje, očito je, da ćemo do svijesne relacije »različnosti« među opaženim bojama doći samo uz postavku, da nije dvostruk nego posve jednovit onaj opažajni (svjestiti) čin, kojim obe boje opažamo. Jer kad bi opažajnost obih objekata iziskivala dvostruke, međusobno odjelite opažajne čine, ne bismo uopće kadri bili išto izricati o jednom objektu obzirom na drugi opaženi objekat. Jedinstvo u mnogostručnoj građi svijesnog iskustva osnovano je dakle na jednoti neposrednog opažanja.

2. Ovaj naš zaključak služio bi nam sada kao čvrsto uporište za daljnje istraživanje. Odmah nam se naime nameće pitanje: jesu li svijesni sadržaji inherentni u jednovitoj svjestitosti kao u svom realnom supstratu? Nadalje, ako tijekom svijesnog zbivanja iziskuje svoj uzrok: je li se u svezi s jednom svjestitosti imade

<sup>15</sup> Isp. osim Geysera (Lehrbuch d. allg. Psych., Münster 1912.) također St. Witasek, Grundlinien d. Psychologie (Lpzg. 1908.) 61; E. Dürr, Die Lehre von der Aufmerksamkeit (Lpzg. 1907.) 11.

tražiti i realni uzrok svijesnih sadržaja? Ali sva ta pitanja otpadaju onim mahom, ako se zabaci naša temeljna postavka o jednosti individualne svjestitosti kao realnom razlogu svijesnog jedinstva. Ovu postavku doista zabacuje Kant. On ne poriče svijesnog jedinstva, jer je ovo jedinstvo uvjet za mogućnost svake pa i znanstvene spoznaje. Budući da spoznaja sastoji upravo u jedinstvenom shvaćanju raznolikih pomisli, očito je da se za mogućnost spoznaje iziskuje jedinstvo svijesti naše. Ali tu se sada razilazi Kantovo naziranje od racionalne psihologije. Kant naime uči, da je spoznaja i uopće svijesno jedinstvo uvjetovano logički, a ne psihološki. To će reći, Kant ne priznaje svjetitost kao psihički osnov svijesnog jedinstva, nego svodi ovo jedinstvo svijesnih (napose pomišljajnih) sadržaja na razumne »funkcije« kao logičku sintezu mnogostručnosti.<sup>16</sup> Odlučno je dakle pitanje: da li se jedinstvo svijesti (kao uvjet za mogućnost spoznaje) osniva na logičkom ili na psihičkom jedinstvu? Da na ovo pitanje odgovorimo, treba pobliže upoznat! Kantov nazor.

Iskustveno naše znanje obuhvata mnogostručnu recipiranu gradu. Svi ovi sadržaji sačinjavaju empiričku svijest ili »empiričko jastvo«. Od pomišljajnih sadržaja u ovoj svijesti nastaje spoznaja ili sud na taj način, da razum sâm iz sebe kaotičnu empiričku gradu svede u jedinstvo. Ali takav jedinstveni oblik empiričkih sadržaja još je uvijek samo individualan, a kritički problem Kantove teoretske filozofije upravo glasi: što omogućuje znanstveni karakter naših sudova? Ili drugim rječima: gdje nam je kriterij, koji će opravdati, da su naši sudovi općenite i nužne vrijednosti? Svaki naš sud može da postane općenito i nužno istinit samo onda, ako se predikat, kojeg o nekom S izričem, doista nalazi u predmetu suda. Ali u samom predmetu, koliko bi on bio neovisan o misaonoj svijesti — nastavlja Kant — ne može se nalaziti gotovo jedinstvo, kojeg bismo analitički upoznali, jer nam predmeti necvisno o svijesti uopće nijesu spoznatljivi. Dakle da se uzmogne konstruirati mogućnost objektivne spoznaje (t. j. takove, koja imade karakter općenitosti i nužnosti), treba pretpostaviti jednu općenitu svijest, koja je konačni izvor spoznajnog jedinstva. Ovo »izvorno« jedinstvo, koje moramo pretpostaviti kao uvjet za mogućnost svake razumne sinteze, zove Kant »transcendentalna apercepcija«. Znanstveni karakter svakog našeg suda ovisi o tom, da li je predmet ovog suda sadržan u općenitoj svijesti.<sup>17</sup> Dakako da transcendentalna svijest nije nikakav realni bitak, već je samo jedna logička supozicija. Ona je najapstraktniji pojam, koji ništa drugo ne izriče osim općenitog jedinstva. Ništa drugo nego ovo jedinstvo hoćemo

<sup>16</sup> K. č. u. 94 sq.

<sup>17</sup> Proleg § 20 sq

da označimo kad kažemo: ja mislim t. j. kad svu našu spoznaju dovodimo u svezu s jednim jastvom. Zato Kant zove transcendentálnu apercepciju također »transcendentálno jastvo«. Samo njemu pripada trajna jednota kao osnov svijesnog jedinstva, a psihološki osnov (u jednoj svjestitosti) i po tom neko psihičko realno jastvo uopće ne postoji.

3. Ako je sada na redu, da ovo Kantovo naziranje kritički ogledamo, moglo bi se prije svega spomenuti poznatu okolnost, da Kant nije bio osobiti psiholog. U svom pobijanju racionalne psihologije, odnosno u zabacivanju realnog jastva, koje bi imalo da bude psihički izvor svijesnog jedinstva, zavelo je Kanta logičko njegovo gledište u sudbonosnu jednu pogrešku, koju zovemo pogreškom zastrambe. Treba naime pouno razlikovati između logičkog i psihološkog jedinstva. Logičko se jedinstvo osniva na misacnim sadržajima: tako nam na pr. svaki zaključak predstavlja logičko jedinstvo između premisa i konkluzije, a i svaki sud u kojem je S podređen predikatu, izriče logičko jedinstvo. Sasvim različno od ovog jedinstva jest psihološko jedinstvo, koje sastoji upravo u tom, što nam je omogućeno opažanje raznoličnih svijesnih sadržaja. Kad je dakle uopće govor o jedinstvu svijesti, onda se nema misliti na sadržajno jedinstvo između pojmova i sudova, već na svezu opažajnih objekata sa samim činom neposrednog opažanja (svjetitosti). Prema tome je Kant zamijenio samo stanovište pitanja, pa zato je i rezultat njegovog istraživanja, kojim negira realnost jastva, upravo tako neodrživ, kako je neopravdano ne uzimati obzira na činjenicu neposrednog opažanja, kojemu pripada sasvim zasebna jednota i različna od logičkog jedinstva.

Da logičko jedinstvo i jedinstvo naše svijesti doista nije jedno te isto, slijedi otuda, što logičko jedinstvo može postojati i neovisno o pojedinom svijesnom jedinstvu. Zar ne postoji logičko jedinstvo u tolikim znanstvenim naukama, za koje neupućeni ne može reći, da su sadržaj njegovog svijesnog jedinstva? A ipak, tko će pojedincu poreći jedinstvenu svijest i bez logičkog jedinstva u znanju! Nadalje, ako je koje logičko jedinstvo i sadržano u pojedinoj svijesti, tako te svijesni subjekat može reći, da spoznaje dotično logičko jedinstvo, ipak se još može desiti, da je ovo logičko jedinstvo neistinito, dakle samo subjektivno. Mi i u tom slučaju pripisujemo logičko jedinstvo svijesnom subjektu baš tako, kao kad spoznajemo objektivno logičko jedinstvo. Dakle valja reći, da osim logičkog jedinstva postoji još neko drugo jedinstvo, a to je jedinstvo svijesti naše. Ovo psihološko jedinstvo jest nužni uvjet za mogućnost spoznaje, jer prvi uvjet za mogućnost spoznaje jest enaj, bez kojeg spoznaja ne može uopće nastati. Nikoja spoznaja, bila ona kolikoinudrago logički jedinstvena, ne može postati i oja spoznaja na drugi način već tako, da sve sastavne dijelove (po-

misli, pojmove, sudove), koji su sadržani u logičkom jedinstvu, jednom činitbom obuhvatim i ujedinim. Tek onda dakle, kad sam različite pomisli spojio u jednu cjelotu — i a, koji sam različit od ove pomišljajne (logičke) jedinstvenosti, tada istom mogu priricati: pripadnost logički ujedinjenih sastavina svom jastvu. Iz svega toga proizlazi, da se jedinstvo svijesti osniva na jednoti opažanja, a ova opet činitba neposrednog opažanja pretpostavlja realni svoj princip — jastvo.

## § 6. Narav duše.

1. Opravdanost našeg izvoda iz svjestite jednote na jednotu jastva osporava Kant time, što postavlja mogućnost mnogostrukih misaonih subjekata s jedinstvenom svijesti (K. č. u. 300 sq.) Ali ovaj subjekat, koji znade ili koji svojim neposrednim opažanjem obuhvata svako svijesno zbivanje, nije mnogostručan kao što svijesno zbivanje, već je samo jedan jedini. Ovaj subjekat naime obuhvata svojim znanjem istodobno i po više svijesnih sadržaja, te ih međusobno isporučujući ujedinjuje. Na taj su dakle način svi sadržaji, koji se istodobno u svijesti nalaze, predmet jednog te istog znanja. Ako hoćemo izreći neki sud, treba da su oba člana u svijesti našoj nazočna. Jesu li, pita se, S i P sadržani u jednom te istom znanju, tako da ih jednim znanjem obuhvatamo, ili su moguće oba člana sadržana u dvostrukom, međusobnom odijeljenom znanju? Da je ova potonja predmijeva neispravna, slijedi otuda, što ona onemogućuje postanak suda uopće. Očito je naime, da mi ne bismo uopće bili kadri stvoriti ikoji sud, kad bi subjekat bio sadržaj jednog znanja, a predikat opet sadržaj drugog odijeljenog znanja: jer kako bi tada neko treće znanje moglo ujediti oba člana (subjekat i predikat), za koje uopće ne zna? Ako je pak postanak suda moguć samo tako, da su svi članovi suda sadržani u jednom jedinstvenom znanju, tada i ovo znanje mora imati svoj jedinstveni nedjeljivi subjekat: jer misaona činitba bez mislice jest puka fikcija. Pita se: je li ovaj subjekat, koji znade za sve nazočne svijesne sadržaje, sam sobom istovetan ili se mijenja prema neprekidnoj mijeni svijesne struje? Da svijesni subjekat unatoč svih promjena u svijesti našoj ostaje jedan te isti, dokazuje sjećanje. Subjekt naime znade, da je sadašnji nazočni svijesni sadržaj bio već nekoč predmet upravo njegovog svijesnog znanja. Svi su dakle svijesni sadržaji u svezi s jednim te istim spoznajnim subjektom, koji sve te sadržaje prati pojedinačnim svojim opažanjem.

Time što smo ustanovili, da postoji jedan trajno sa sobom istovetni subjekat, koji znade za čitavi tok svijesnih sadržaja, nijesmo još iscrpli sve realne sveze svijesnih sadržaja. Pita se naime: otkuda nastaje promjena svijesnih sadržaja, i je li ovi

sadržaji inheriraju u kakovom supstratu ili ne? Ako neki bitak nastaje djelovanjem drugog bića, onda je ovo biće tvorni uzrok nastajućeg bitka. Da dojam tvornog uzroka nije puka umislica, već da imade zaobiljnu vrijednost, nedvojbeno je svakome iz usebnog iskustva. Svakiim novim znanjem što ga stičemo, nastaje novi predmet u našem iskustvu, a to je bez dvojbe neka promjena, koja nastaje našim djelovanjem. Ovo (uzročno) djelovanje, što proizvodi neku promjenu, mora biti u svezi s nečim što se mijenja, jer inače promjena ne bi bila promjena, već postanak iz ništa. Ovakav nosilac promjene zove se supstrat. Poznajemo li način djelovanja, možemo otuda upoznati i narav supstrata, jer svako djelovanje nije kadro izvesti promjene u svakom supstratu. Pitanje je, da li supstrat može samo primati u sebe promjene djelovanjem izvanjskog uzroka ili je moguće, da supstrat sam uzročno djeluje na svoje promjene? Da je ovo potonje moguće, dokazuje svaka činitba, kojom isporučujemo svijesne sadržane. Ako mi isporučimo dva predmeta tako, te opažena njihova jednakost postane svijesni sadržaj, tada je ovaj novi sadržaj promjena u nama, koja je nastala našim djelovanjem. Takav uzrok, koji samog sebe svojim djelovanjem mijenja, zovemo imanentni uzrok (dočim se onaj uzrok, koji svojim djelovanjem proizvodi promjene u drugom supstratu, zove transientan uzrok). Svijesni sadržaji moraju imati svoj tvorni uzrok i svoj supstrat. Kad ne bi za njih bilo nikakvog supstrata, trebalo bi reći, da svijesni sadržaji nastaju iz ništa t. j. da se svakim trenom iz ništa stvaraju novi svijesni sadržaji, a ne da se tek mijenjaju. Budući da je ovakovo stvaranje nemoguće, očito je da su svijesni sadržaji u svezi s nekim supstratom. Pita se dakle: koji je to supstrat, u kojem svijesni sadržaji inheriraju? Moždani ne mogu biti već zato, jer moždanske afekcije nijesu svijesni sadržaji, kojeg bismo neposredno opažali. Osim toga svijesni sadržaji čestokrat ne korespondiraju adekvatno fiziološkim podražicama. Supstrat svijesnih sadržaja nije dakle identičan sa živčevljem. Je li možda identičan s onim subjektom, koji opaža i prati tok svijesnih sadržaja? Budući da ovaj subjekat neposrednim opažanjem znade za sve svijesne sadržaje, a ne tako, da ih tek posredstvom drugih tvorina upoznaje, stoga se svijesni sadržaji u samom subjektu neposrednog opažanja nalaze t. j. u njemu kao u svom supstratu inheriraju.

Sada još preostaje pitanje: je li ovaj supstrat, koji opaža svoje svijesne sadržaje, ujedno i njihov imanentni uzročnik? Da nam je na to pitanje jesno odgovoriti, upućuje nas činjenica, da ovaj isti subjekat, koji znade za pojedine svijesne sadržaje, upotrebljuje svo svoje znanje za stvaranje novog znanja, koje postaje novi svijesni sadržaj. Dakle je ovaj subjekat doista imanentni uzrok svijesnog zbivanja. Iz svega rečenog izlazi, da su svijesni sadržaji



u svezi s realnim bićem, koje opaža (znade) sve svijesne sadržaje, te im je supstrat i imanentni uzrok. Ovo realno biće zovemo duša.

Je li duša nama posve nepoznata stvar? Mi znamo, da svijesni sadržaji imaju tako nesamostalni bitak, te iziskuju supstrat duše, u kome inheriraju: svijesni sadržaji jesu entia in alio. A je li i duša entis ens (ili ens in alio)? Iz doslije rečenoga očito je, da je duša ens in se existens t. j. takovo biće, koje ne postoji u drugom kojem biću. Takav pak bitak zovemo supstancijalni bitak. Narav duševne supstancije možemo dakle upoznati tako, da ispitamo narav svijesnih sadržaja, koji akcidentalno pripadaju duši. Ovim je principom postavljen neopoborni temelj za izgradnju racionalne psihologije.

2. Skolastička filozofija uči o ljudskoj duši, da je nematerijalne naravi. Ova se fundamentalna nauka skolastičke psihologije osniva u prvom redu na činjenici neorganske razumne djelatnosti. Već je prvi Platon razlikovao između osjetne spoznaje, te mnijenja i razumske spoznaje, kojom upoznajemo ne samo pojedinačne stvari koliko nam se pojavljuju, već upoznajemo stvari kako su same po sebi, pa zato i razumna duša neposredno sama po sebi spoznaje. Jednako i Aristotel uči, da je razum za razliku od osjetnih moći sposoban upoznati pravu istinu, pa zato nije vezan na osjetne organe, premda ga u njegovoj djelatnosti prate osjetne pomisli. Platon je doduše smatrao dušu odijeljenom supstancijom od tijela, te je samoj duši pripisao i osjetna djelovanja — u čemu se Aristotel od svog učitelja razilazi, ali zajednički uče, da razumna spoznaja svakako pripada samo duši. U ovoj se glavnoj tački podudara s njima i sva skolastika.

Kaošto naše tijelo, tako i njegovi organi eksistiraju ne samo kao usvijesne pojave, već imaju realan bitak, pa zato je i osjetna naša spoznaja realno ovisna o tjelesnim organima. Očutni sadržaji i osjetne pomisli (phantasmata) reprezentiraju nam dakle predmete samo prema tome, kako se oni putem organske djelatnosti nama pojavljuju. Sve je naše znanje, koliko o tjelesnim organima ovisi, samo pojavno znanje. Naprotiv je razumna spoznaja po svojoj naravi neorganska, premda se razvija ovisno o sjetilnoj spoznaji i po tom ovisno o tjelesnim organima. Kad bi razum na jednaki način bio ovisan o organima kao osjetna spoznaja, onda ne bismo nikad mogli o nekom predmetu postaviti tvrdnju, da u istinu jest tako, da je tako općenito i nužno, već samo da nam se prema organskim utiscima tako pojavljuje. Zbiljnost izvanjskog svijeta i zbiljnost vlastitog jastva ne bi imala apodiktičke vrijednosti, već bi bila organski uvjetovana. Svaka objektivna vrijednost istine postaje nemoguća uz pretpostavku organske ovisnosti razuma, te nam onda ne preostaje nego stanovište svijesnog fenomenalizma ili skepticizma. Samo onda je moguće spoznati

stvari kako su same u sebi, a ne kako nam se organski pojavljuju, samo onda je moguće izbjeći potpunom relativizmu u razlikovanju istine i neistine, dobre i zloće itd. — ako razumna spoznaja nije organski ovisna. Prema tome se ne može reći, da je razum samo stepenično različan od osjetne spoznaje, jer u tom bi slučaju bio konačno ipak vezan uz živčani mehanizam. A očito je, da razum sa svim svojim logičkim operacijama ne može u mozgovnom gibanju imati svoj supstrat. Osim toga se i razumni sadržaji specifično razlikuju od osjetnih, pa se zato nikako ne može reći, da je razumna spoznaja samo kvalitativno različna od osjetne moći.

Budući da je misaona djelatnost nematerijalna, zato i njezin realni supstancijalni supstrat i uzrok mora da bude nematerijalne naravi. Po tom je čovjek sastavljen od materijalnog i nematerijalnog principa, a ovaj potonji daje čovjeku specifično njegovo određenje, pa je u toliko oblikovni princip čovjeka. Ovaj nematerijalni princip imade doduše o materiji neovisno djelovanje, ali sam nije od materije supstancijalno odjeljen, nije čisti duh, nego je s tijelom ujedinjena duša. Ona je individualna, jer su i njezina djelovanja individualna. Sva daljnja pitanja o naravi duše spadaju u metafizičku psihologiju.

## Pogl. II. Antinomije čistog uma.

1. Racionalna psihologija pokazala je, da je um ljudski zastranio u paralogizme. Kritičko ispitivanje racionalne kozmologije dokazati će, da naš um u kozmologiji izriče tvrdnje, koje su ekvivalentno dokazane i — sebi protuslovne (= antinomije).

Kozmologija bavi se s mnogim i veoma važnim pitanjima. Obzirom na kategoriju kolikoće pita se: je li svijet ograničen prostorno-vremenski ili nije? Gledom na kategoriju kakvoće: je li svijet sastavljen iz jednostavnih jedinica ili ne? Obzirom na kategoriju uzročne uzajmice pita se: je li jedna stvar ovisna o drugoj po beskonačnoj nužnoj suvezici ili dolazimo konačno na slobodno, neuzrokovano biće? Obzirom na kategoriju modaliteta pita se: jesu li svakolika bića nenužna (kontingentna) ili ima i biće, koje nužno bivstvuje?

»Pitanja: da li svijet imade svoj početak ili kakovu granicu prostorne protežnosti, da li postoji gdje god, moguće, u mom misaonom jastvu, nedjeliva i nerazoriva jednota, ili nema ništa drugo već samo djelivost i prolaznost, da li sam ja u svom djelovanju slobodan ili me kao ostala bića vodi na niči priroda i udes. da li konačno imade najviši uzročnik svijeta ili su prirodna bića i njihov poredak zadnji predmet, kod koga se moramo u svem našem razmatranju zaustaviti: to su pitanja, za čije bi rješenje matematičar

rado dao svu svoju znanost; jer njegova ga znanost obzirom na najviše i najvažnije ciljeve čovječanstva ipak ne može zadovoljiti.«<sup>1</sup>

2. Na ova pitanja odgovaraju jedni (Wolff), da je svijet ograničen u prostoru i vremenu, da tvar sastoji od jednostavnih jedinica, da ima slobodni uzročnik i da ima nužno biće, dočim drugi (Hume) to poriču (»antitetika«).

Da ovaj spor između jesnog rijeka (teza) i niječnog (antiteza) riješi, veli Kant, da jedna i druga strana imade svoje argumente.

Um ljudski je doduše »zainteresovan« za pozitivno rješenje ovih problema zabacivši niječno (K. č. u. 385), ali zapravo imade i antiteza dokaznu snagu. Ovaj zagonetni položaj našeg uma moramo riješiti, jer bi inače morali podvojiti uopće o sigurnosti naše spoznajne moći.

U rješavanju ovog spora pretpostavlja Kant svoju estetiku i analitiku. Nauka, da su prostor i vrijeme izvan naše spoznaje štogod u samim stvarima — jest protuslovnna, pa zato dovodi do protuslovlja u kozmologiji. Transcendentalni idealizam jest dakle ključ za rješenje antinomija.

### § 1. Prva antinomija.

Teza glasi ovako: »Svijet imade početak u vremenu te je i prostorno ograničen.«<sup>2</sup>

Dokaz za tezu dobiva Kant dokazom neistinitosti antiteze (apagogički).

Kad svijet ne bi imao vremenskog početka, morao bi prije stanja sadašnjosti proteći beskonačni vremenski niz promjena t. j. čitava vječnost morala bi biti svršena. Beskonačni pako niz ne može biti svršen, dakle proteklo vrijeme do sadašnjosti nije bez vremenskog početka.

Kad svijet ne bi imao granica prostornih t. j. kad bismo htjeli pomisliti da je svijet neizmjeran, tad bi ovo pomišljanje iziskivalo nekonačno vrijeme. A budući da beskonačno vrijeme ne može proteći, zato ne možemo pomišljati svijet u beskonačnom prostoru.

Antiteza glasi ovako: »Svijet nema početka ni prostornih granica, već je kaošto obzirom na vrijeme, tako i obzirom na prostor beskonačan.«<sup>3</sup>

Recimo da je istinita teza, da je naime svijet počeo u vremenu i da je ograničen u prostoru. Kad bi svijet počeo u vremenu, moralo bi prije ovog početka biti vrijeme bez svijeta, dakle prazno vrijeme, u kojem se ne bi dalo razlikovati jedan trenutak od dru-

<sup>1</sup> K. č. u. 383.

<sup>2</sup> K. č. u. 354.

<sup>3</sup> K. č. u. 355.

goga. A tvrdimo li, da je svijet ipak u vremenu nastao, tad lučimo trenutak nastajanja od trenutka prije nastajanja. Dakle svijet ne može imati vremenskog početka.

Kad bi svijet bio ograničen u prostoru, morao bi izvan svijeta biti prazni prostor, koji stoji u nekom odnošaju prema svijetu. Prazni prostor pako nije nikakav predmet, dakle ne može biti s ničim u odnošaju, dakle svijet nije ograničen u prostoru.

## § 2. Druga antinomija.

Teza glasi ovako: »Svaka sastavljena supstancija u svijetu sastoji iz jednostavnih dijelova, i drugo ne postoji, već što je jednostavno, ili ono što je od jednostavnog sastavljeno.«<sup>4</sup>

Evo dokaza. Recimo da svijet nije od jednostavnih počela, već da je sastavljen od dijelova. Ako ovu složenost dijelova apstrahiramo, preostaju nam ili jednostavna počela ili ništa (oni težni dijelovi ne mogu preostati, jer i ovi bi bili sastavljeni i bi opet trebalo odmisliti sastavljenost). Ali ne može se reći, da ne preostaje ništa, jer onda ne bi ni tjelesa opstojala: dakle tjelesa su od jednostavnih počela.

Antiteza glasi: »Nijedna sastavljena stvar u svijetu ne sastoji iz jednostavnih dijelova i nijedno jednostavno biće ne postoji.«

Recimo da je svijet od jednostavnih počela. Ova počela morala bi biti u prostoru, jer su i tjelesa prostorna. Ali dođi li prostor protežan, stoga ne mogu prostorna počela tjelesa biti jednostavna, već sastavljena.

## § 3. Treća antinomija.

Teza glasi: »Uzročnost po prirodnim zakonima nije jedina, po kojoj možemo izvesti sve pojave u svijetu. Za razjašnjenje pojava moramo nužno uzeti i slobodnu uzročnost.«<sup>5</sup>

U tezi se tvrdi, da je čitavi niz pojava posljedak početnog uzročnika, koji nije ničiji posljedak, već je slobodan, svu uzrokovanu pojavnost nadmašajan (transcendentalan) uzročnik. Kako ćemo tezu dokazati? Uzmimo da u svijetu vlada samo nužna uzročnost (fiziokratija) t. j. da svako stanje u svijetu nužno proizlazi iz prethodnog uzročnika. Uzročnik dakle pretiče vremenskim slijedom svoj posljedak. Prediđuće stanje ili je vječno ili nije. Kad bi bilo vječno, morao bi i posljedak, koji iz tog stanja izvire, biti vječan, a onda već ne bi bio posljedak. Dakle je prethodno stanje svakoga posjetka nastalo — bez ijednog prvog člana, koji ne

<sup>4</sup> K. č. u. 360.

<sup>5</sup> K. č. u. 361.

<sup>6</sup> K. č. u. 368.

bio unutar pojavne uzročne sveze. Ali bez prvog uzroka nije potpun niz svih uzroka, koji se ipak iziskuju za svaku pojavu; a to znači, da nijedna pojava ne bi mogla nastati. Dakle mora opstojati prvi uzrok, koji nije više trpan, već je samotvoran, koji može »apsolutnom spontanošću« sam od sebe uzročno započeti niz pojava. Taj početak ne mora da bude po vremenskom slijedu apsolutno prvi, već može usred sukcesivnih stanja, koja bivaju po nužnim zakonima, svoju uzročnost uplesti.

Antiteza glasi: »Sloboda ne postoji, već se sve u svijetu zbiva po prirodnih zakonima.«<sup>7</sup>

Kad bi bilo apsolutne spontanosti, mogla bi ona u svakom trenutku da počne djelovati. U bitku ove slobodne uzročnosti moramo dakle odrediti dva stanja: prije djelovanja i početak djelovanja. Ovo stanje u početku djelovanja jest neovisno o prethodnom stanju, dakle imamo dva stanja sukcesivna, a bez uzročne sveze, post hoc bez propter hoc — što se protivi principu kauzalnosti. A budući da je kauzalna sveza u svijetu činjenica, zato nema transcendentalne slobode, već samo vlada prirodna nužnost (fiziokratija).

#### § 4. Četvrta antinčmija.

Teza glasi: »K svijetu pripada nešto, što je ili kao dio svijeta, ili kao njegov uzrok, posvema nužno biće.«<sup>8</sup>

Dekaz za ovu tezu izvodi Kant direktnim načinom ovako: Svaka promjena u svijetu uvjetovana je kojom drugom promjenom. Čitavi niz svih uvjetovanih pojava pretpostavlja neko biće, koje nije uvjetovano, dakle nužno opstoji. Ovo biće spada k svijetu kao dio njegov, ili kao uzrok. Budući naime da je apsolutno nužno biće početak vremenskog slijeda svih promjena, a vrijeme nije izvan svijeta, zato ne može ni ovo apsolutno biće da bude o svijetu neovisno.

Ovaj je kozmološki argumenat imanentan, t. j. ne prelazi granice pojavnog svijeta (nije transcendentan), jer ne dokazuje božji bitak na temelju nenužnog bitka u svijetu, već dokazuje nužni bitak u svijetu na temelju promjena.

Antiteza glasi: »Samonužno biće (schlechthinnotwendiges Wesen) uopće ne postoji, niti u svijetu, niti izvan svijeta kao njegov uzrok.«<sup>9</sup>

Kad bi opstojalo nužno biće, bilo bi ono ili unutar svijeta ili izvan njega. Ako je u svijetu, onda je ili dio svijeta, ili sačinjava cjelinu svijeta. U prvom slučaju bilo bi nužno biće neuvjetovan

<sup>7</sup> K. č. II. 369.

<sup>8</sup> K. č. II. 374.

<sup>9</sup> K. č. II. 375.

početak svih promjena, dakle bez prethodnog uzroka i vremena. A bez vremena nema ni početka, dakle nužno biće ne može biti dio svijeta. Ne može biti ni cjelina svih pojava, jer su sve pojave uvjetovane, te ne može ni njihova cjelina biti neuvjetovana. Dakle nužno biće nije u svijetu. A nije ni izvan svijeta. Ono bi naime moralo početi niz vremenskih promjena izvan vremena; a izvan vremena nema početka, dakle nužno biće moralo bi biti unutar vremenskog slijeda u svijetu, a ne izvan njega. Dakle nužno biće uopće ne postoji.

Time je Kant mislio oboriti sve osnovne dokaze za racionalnu kozmologiju.

### § 5. Tumačenje antinomija.

1. Vidjeli smo kod svih antinomija, da um naš dolazi sam sa sobom u protuslovlje, ako drži, da je svijet našoj spoznaji pristupan predmet. U ovom protuslovlju naginje um sad na stranu teze, sad opet na stranu antiteze.

Ako se zaniječe početak svijeta, onda ne može biti više govora o stvorenju; ako se zabaci jednostavna supstancija, ne može biti neumrlosti duše. Ako nema slobodne volje, nema ni moralnosti; a bez nužnog bića ne možemo pomisliti Boga. Tu se sada rada religijsko-moralna pobuda («praktički interes»), koja nuka um na prihvata teza. Osim toga i znanstveni interes vojuje za teze, jer znanost teži za apsolutnim jedinstvom svih stvari — a to onemogućuju antiteze (K. č. u. 382 sq.). Pita se dakle: kako će naš um da izade iz ovih protuslovlja?

»Sva antinomija čistog uma osniva se na dialektičkom argumentu: ako postoji uvjetno biće, mora da postoji i čitavi niz svih njegovih uvjeta: osjetni su pako predmeti uvjetni, dakle itd.«<sup>10</sup>

Teze i antiteze pretpostavljaju, da je svijet kao cjelina našoj spoznaji pristupan predmet. Valja nam dakle ispitati, da li je ova pretpostavka ispravna. Gornja premisa kaže, da pojam uvjetnog bića iziskuje sve njegove uvjete t. j. svijet kao cjelinu. Tu se dakle govori o uvjetovanom biću izvan saveza s našom osjetnošću.

Dolnja premisa tvrdi opstojnost uvjetnog bića. Ta opstojnost pako ne može inače biti već unutar naše osjetnosti.

Dakle u gornjoj premisi uzima se terminus: »uvjetno biće« kao predmet neovisan o našoj osjetnosti t. j. kao nepojavno biće, a u dolnjoj premisi kao pojava. Iz ovoga quaternio terminorum nastaje sophisma figurae dictionis, na kojemu se osniva sva racionalna kozmologija (K. č. u. 406 sq.).

<sup>10</sup> K. č. u. 405.

2. Ako su pojave bića o sebi (kaošto uči transcendentalni realizam), tad su istinite i teze i antiteze. Ali to se protivi logičkim principima; dakle svijet ne smijemo promatrati kao biće o sebi, već kao pojavu ovisnu o našem pomišljanju (kaošto uči transcendentalni idealizam). Na taj način imale bi antinomije biti indirektan dokaz Kantove nauke izložene u estetici.

Iz ovog Kantovog rješenja proizlazi, da teza i antiteza nijesu kontradiktorne tvrdnje. Na prvi pogled izgleda kod antinomijskog rješenja zagonetno, da mogu biti od dviju kontradiktornih tvrdnja obe neistinite: neki subjekat mora biti ili A ili ne — A. Ali uzmemo li četverokutnj okrug kao subjekat, mi ne možemo o njemu kontradiktorno izricati ni da je četverokutan ni da je okrugao, jer imademo treći član t. j. sâm pojam subjekta je nemoguć. Isto tako je i kod antinomijske kontradiktornosti. Kažemo li da je svijet ili ograničen ili neograničen, tad pretpostavljamo, da je moguća spoznaja svijeta kao cjeline, da su pojave bića o sebi; ali ta spoznaja nije moguća, kaošto smo vidjeli, dakle ne možemo postaviti kontradiktorne članove, već kontrarnu opreku.

Svijet dakle kao cjelina svih pojava nije biće o sebi, već je tvorba našega uma, ideja. Ovu uređenu cjelovitost pojava mi ne možemo iskustvom doseći, pa zato ona nije znanstvenoj spoznaji pristupna, već joj je zadata (aufgegeben) kao nerješiv zadatak. Kozmološka ideja nije konstitutivni princip našeg znanja, t. j. ona ne uvjetuje spoznaju, već je regulativni princip t. j. ona je pravilnik ili cilj znanstvenog rada. (K. č. u. 412 sq.).

Racionalna kozmologija počinila je temeljnu pogrješku time, što drži da su pojave o sebi, neovisno o našoj spoznaji, da je dakle i svijet kao cjelina našoj spoznaji pristupna. U tom se slažu sve antinomije. Ipak se one i bitno razlikuju. Jedne od njih pomišljaju svijet lih kao pojava, a druge opet pomišljaju svijet u koliko bi mogao biti i nepojava. Ove potonje mogle bi dakle imati pravi smisao.

Prve dvije antinomije tiču se veličine i sastavbe svijeta, a druge dvije tiču se kauzalne sveze. U prvom slučaju jest istovrsno pomišljanje, a u drugom raznovrsno.

Veličina je zorni činbenik, dakle uvijek pojava, koja se ne smije shvatiti kao biće o sebi. Zato istovrsne (matematičke) antinomije promatraju veličinu svijeta kao spoznajni predmet.

Kod uzročne sveze imademo raznovrsne pomisli (dinamičke antinomije). Posljedak može biti pojava, kojoj je uzročnik nepojava biće o sebi. Nužni vez unutar pojava i sloboda ne moraju se međusobno isključiti, već mogu biti spojivi. Dinamičke antinomije ne moraju dakle biti krive (K. č. u. 426 sq.).

## § 6. O Kantovim antinomijama.

1. U antitezi prve antinomije hoće Kant dokazati, da svijet ne može imati vremenskog početka i da nije ograničen u prostoru. Vremenski početak svijeta jest nemoguć (po Kantu) zato, jer bismo u tom slučaju morali priznati vremensko trajanje, koje se nadovezuje na trenutak ispred samog početka. Ovaj Kantov prigovor protj mogućnosti vremenskog početka u svijetu osniva se na bludnji, da bi jedino u prethodnom vremenu ispred početka svijeta mogao biti dostatan razlog za sam početak. Nipošto naime nije već a priori isključena mogućnost, da na postanak svijeta upliviše slobodni neki uzročnik, a u tom slučaju imade postanak svijeta adekvatni svoj razlog. Sam pojam »početak« sili nas jedino, da s postankom stvarnog bitka i njegovih promjena neposredno spojimo vremenski slijed, ali nas nipošto ne sili, da taj vremenski slijed prenesemo onamo, gdje nema stvarnih promjena. Ako nas pomišljanje naše zanosi »ispred« početka, krivo bi bilo, kad bi se tim izrazom htjelo ustvrditi vremensku sukcesiju bez početka t. j. bez opstojanja stvarnih promjena.

Za prostor kaže Kant, da ne može biti ograničen, jer bi u tom slučaju morao biti u odnošaju s praznim prostorom izvan svijeta. Međutim ovaj je Kantov prigovor opet samo u toliko opravdan, što pretpostavlja, da predmete ne možemo pomišljati bez prostornog oblika. Ali kad mi velimo, da je svijet po svojim predmetima ograničen, onda se time ne misli reći, da je izvan tih granica neki prostor, koji bi imao biti u stvarnoj svezi s predmetima, već je takova sveza puko umišljanje.

2. U drugoj antinomiji dokazuje Kant, da tjelesni svijet sastoji od jednostavnih dijelova. Ako naime apstrahiramo od svake tjelesne složenosti, ne može nam preostati ništa, već mora ostati nešto jednostavno, bez složenosti. Ali, dijelovi svakog tijela, dogod su djelivi, moraju zadržati karakter protežnosti, a dogod su protežni, ne mogu biti jednostavni. Htjeti pako otuda u antitezi izvesti, da uopće nema jednostavnog bića, bilo bi opet dosljedno samo po krivoj pretpostavci, da tek ona bića stvarno postoje, koja osjetno (u prostoru) poimamo.

3. U antitezi treće antinomije počinja Kant *petitio principii*. Kad naime kaže, da bi mogućnost učinka po slobodnoj uzročnosti obarala zakon, po kome mora da bude učin stalno determiniran predidućim stanjem uzročnika, tako da slijedi iz tog stanja — tada ova tvrdnja već pretpostavlja isključivu mogućnost nužnog učina. Antiteza dakle nije dokazana.

4. Napokon hoće Kant u antitezi četvrte antinomije dokazati, da o sebi nužno biće ne može postojati, jer ako uzmемо da ovo nužno biće nije ni dio ni cjelina pojavnog svijeta, već da je izvan



pojavnog svijeta — ipak bi ono moralo započeti pojavne promjene i tako bi već spadalo u pojavni svijet. Ovo se opet Kantovo dokazivanje osniva na pretpostavci, da načelo uzročnosti ne vrijedi za stvari o sebi. Ako naime uzročnost nije samo subjektivni oblik, već vrijedi i za stvari o sebi, očito je da možemo iz osjetnog svijeta zaključiti na neosjetni njegov uzročnik, tako da taj uzročnik ipak ne pripada osjetnom svijetu.<sup>11</sup>

### § 7. O transcendentnoj slobodi.

1. Dinamičke antinomije upućuju nas na mogućnost slobodnog, o pojavama neovisnog uzročnika. Ta mogućnost pretpostavlja, da su pojave tek naše pomisli; jer kad bi one bile bića o sebi, kaošto dogmatiska filozofija uči, onda nema iskustva ni slobode. Iskustvena se naime spoznaja ne proteže na biće o sebi, već obuhvata samo pojave našeg pomišljanja; sloboda je pako nemoguća, ako su sve pojave — istovetne s bićem o sebi — u takovoj uzročnoj svezi, da je svaka pojava o drugoj kojoj pojavi uvjetovani uzročnik.

»Obzirom na ono što se događa, možemo samo dvostruku uzročnost pomišljati, ili prirodnu ili slobodnu. Prirodna uzročnost jest spoj nekog stanja sa predidućim stanjem u osjetnom svijetu, tako da dotično stanje po nekom pravilu slijedi. Budući da se uzročnost pojavâ osniva na vremenskim uvjetima, te prediduće stanje, kad bi oduvjek bilo, ne bi moglo proizvesti učinka koji tek u vremenu nastaje: stoga je uzrokovanje onoga što se događa ili nastaje, također nastalo te iziskuje prema razumnom načelu također svoj uzrok.

Pod slobodom pako, u kozmološkom pogledu, razumijevam takvu moć, koja neko stanje sama od sebe začne, koja dakle svoje uzrokovanje ne dovodi po prirodnom zakonu od kojeg drugog uzroka, koji bi ju vremenski određivao. Sloboda u tom znamenovanju je čista transcendentna ideja, koja prije svega ne sadržaje ništa iskustveno, a drugo, i njezin predmet ne može biti u nikakvom iskustvu određen, jer je općeniti zakon, koji vrijedi i za samu mogućnost iskustva: da sve što se zbiva mora imati neki uzrok, te stoga mora i uzrokovanje onog uzrcka, koji se je i sam zbio ili nastao, opet imati svoj uzrok; i tako se čitavo iskustveno područje, kolikogod se daleko protezalo, pretvara u skupinu prirode. Budući pako da na taj način ne možemo doći do apsolutne totalnosti uvjeta u uzročnoj uzajmici, zato stvara um ideju spontanosti, koja može sama od sebe da počne djelovati, a da ne pretpostavimo prethodnog uzrcka, koji bi ju opet određivao na djelovanje po zakonu uzročne uzajmice.«<sup>12</sup>

<sup>11</sup> T i c d e m a n n, Theater (1794) 465. sq.; J. B a u m g a r n. Anti-Kant

<sup>12</sup> K. č. II, 428.

Uzmemo li da je svaka pojava nužno uvjetovana pojavnim uzrokom, ne možemo za nijednu pojavu očekivati, da bi mogla drukčije biti, nego li je nuždom određena. Na taj način ne bi moglo biti govora o praktičnoj slobodi, koja gospodari nad osjetnim težnjama. Volja je dakle slobodna samo tako, da je neovisna o sjetilnim pobudama.

»Veoma je značajno: da se na ovoj transcendentnoj ideji slobode osniva praktični pojam slobode, u kojoj se sastoje baš prave poteškoće, što su od vajakada skopčane s pitanjem o njenoj mogućnosti. Sloboda u praktičnom pogledu znači neovisnost volje o usilju osjetnih pobuda. Volja jest naimo osjetna. u koliko je patološki (osjetnim porivima) aficirana; zove se životinjska (arbitrium brutum), ako može biti patološki necesitirana. Čovječja volja jest doduše arbitrium sensitivum, ali ne brutum. već liberum, jer osjetnost ne djeluje nužno, već je u čovjeka moć, da se određuje neovisno o usilju osjetnih pobuda.«<sup>13</sup>

Otuda slijedi, da jedino ideja slobode omogućuje moralno djelovanje; jer kad bi svakolika uzročnost bila nužno uvjetovana, tad ne bi mogla volja prema moralnom sudenju djelovati.

2. Kako je dakle moguća svezna između slobode i naravnog uzročnog reda? Smije li se prekinuti niz nužno uvjetovanih uzreka po nekom neuvjetovanom uzročniku? Takovo što onemogućilo bi svaku iskustvenu spoznaju; a ipak čini se da bi nužno tako bilo. Neuvjetovani uzrok dakako nije u vremenu, ali njegovi učinci kao pojave moraju biti u vremenu, dakle podvrženi zakonu nužne uvjetovanosti.

»Ono što na osjetnom predmetu nije pojava, zovem inteligibilno. Ako dakle ono, što u osjetnom svijetu moramo smatrati kao pojavu, imade samo po sebi neku moć, koja nije predmet osjetnog predočavanja, a koja ipak uzrokuje pojave: to možemo uzročnost toga bića s dvije strane promatrati, kao inteligibilnu obzirom na djelovanje, u koliko je stvar o sebi, i kao senzibilnu, po učincima, u koliko je osjetna pojava.«

»Svaki tvorni uzrok mora imati svoj karakter, t. j. zakon svog uzrokovanja, bez čega i ne bi moglo biti uzroka. I prema tome imade subjekat, koji spada u osjetni svijet, prije svega empirički karakter, po kojemu su njegova djelovanja, kao pojave, posvema u suvezici s ostalim pojavama prema stalnim prirodnim zakonima, tako te ova djelovanja možemo iz pojava kao njihovih uvjeta izvesti, te prema tome s njima u svezi sačinjavaju članove jednog jedincatog prirodnog poretka. Drugo, morali bismo (takvom subjektu) pripisati još i inteligibilni karakter, po kome je subjekat doduše uzrok dotičnog djelovanja kao pojave

<sup>13</sup> K. č u 429.

ali tako da (taj karakter) ne potpada pod osjetne uvjete i sâm nije pojava. Onaj prvi karakter mogli bismo reći, da spada dotičnom biću kao pojav, a ovaj drugi karakter spada biću (stvari) o sebi.<sup>14</sup>

Problem o svezi slobode i nužnosti dobiva dakle ovu formulu: kako je moguć snošaj inteligibilnog i empiričkog karaktera? Pod inteligibilnim karakterom ne smije se pomišljati isključivo ljudska sloboda, jer se pod empiričkim karakterom moraju smatrati ne samo ljudska djelovanja, već svekolike pojave u svijetu. Radi se dakle o slobodi kao o kozmološkoj ideji.

Hoćemo li prema tome spojiti slobodu i narav, to mora svaka pojava da je i empiričkog i inteligibilnog karaktera. Kao empirički karakter uvjetovana je svaka pojava u svom djelovanju, te je predmet iskustva. Kao inteligibilni karakter nije predmet naših pomisli, jer u svom djelovanju nije uvjetovana u vremenu. Isti subjekat jest dvostrukog karaktera, jedno te isto djelovanje jest nužno i slobodno.

To je moguće samo na taj način, ako pomišljamo, da je čitavi niz vremenskih činitbi u subjektu posljedak empiričkog karaktera, a taj empirički karakter izvire iz inteligibilnog karaktera. Na taj način nije nigdje poremećen nužni naravni slijed.

Pita se dakle: kako može empirički karakter nastati u svezi sa inteligibilnim karakterom t. j. kako može nepojavno biće o sebi biti uzrokom pojave? Ovo pitanje ostaje sfinga naše spoznaje.

Ali: kako možemo uopće pomišljati biće o sebi kao uzrok pojave, t. j. kako može umska ideja uopće imati uzročnost? Ovo nam pitanje postaje svatljivije, ako kozmološku slobodu promatramo u ljudskoj volji. Moralno naime djelovanje nije nužni posljedak pojavne uzročnosti, već je učinak volje, u koliko je obvezana moralnim zakonom. Moralnost djelovanja može se pripisati voljnom činiocu samo u koliko tom činiocu pripada neuvjetovana (slobodna) uzročnost. Kod moralnog djelovanja vidimo dakle kako imade svoj inteligibilni uzrok. Tako isto bi nam inteligibilni uzročnik, kad bi bio spoznatljiv, tumačem bi: zašto je neka pojava baš ta pojava, a ne druga koja.

### Pogl. III. Ideal čistog uma.

1. U rješavanju kozmološkog problema otkrili smo pojam inteligibilnog karaktera t. j. nepojavnu uzročnost transcendentalne slobode. Budući da su sve pojave nenužnog bitka, zato nas ta činjenica vodi na pomisao o biću nužnom, koje seže izvan iskustvenog svijeta, dakle izvan pojava. »Ako nešto, bilo što, postoji, to moramo uzeti, da nešto i nužno postoji. Jer ono što je slučajno, postoji samo

<sup>14</sup> K. č. u. 432.

uvjetovano po nečem drugom kao njegovom uzroku, a to isto opet mora dalje vrijediti sve do onog uzroka, koji nije slučajan i baš zato bez uvjeta nužno postoji. To je argumenat, na kojemu um osniva svoj korak k prabiću.«<sup>1</sup> To je ideja o Bogu. Kojim ćemo predikatima označiti umsku pomisao Boga?

»Ako promotrimo sve moguće predikate ne samo logički, već transcendentalno t. j. po sadržaju, kojeg možemo a priori pomišljati, vidjeti je: da jednima pomišljamo bitak, drugima samo nebitak. Logički nijek, što ga označuje rječica: nije, ne pripada nikada pojmu, već samo njegovom snošaju prema drugom kojem pojmu u sudu, te stoga nipošto ne može naznačivati kakav pojam obzirom na njegov sadržaj.«

»Transcendentalni nijek nasuprot znači nebitak o sebi, čemu je protivno transcendentalni rijek, koji jest nešto, tako da pojam već sam o sebi izriče neki bitak, te se stoga zove realnost (stvarnost), jer samo po tom rijeku i u koliko se on proteže, jesu predmeti nešto (stvari), dočim oprečna negacija označuje neki manjak. i ako samo nju pomišljamo, moramo si pretstaviti, da je nestalo svih stvari.«<sup>2</sup>

Ono biće, koje imade nužni bitak, jasno je da ne može biti kojim drugim bićem uvjetovano u svojoj zbiljnosti, već ono samo mora uvjetovati svaku zbiljsku mogućnost. Budući da pomisao o Bogu sadržaje sve moguće predikate, te je stoga potpuno označena pomisao, zato je ona »individualna ideja«. Takovu ideju zove Kant »ideal«. Ideja o Bogu jest dakle »ideal čistog uma, i to njegov jedini ideal« (K. č. u. 457.).

2. Ovu umsku ideju o Bogu smatra racionalna teologija spoznatljivim predmetom, te hoće dokazati bivstvovanje Boga. Zadaća je kritike ispitati ove dokaze.

Racionalna teologija hoće dokazati bivstvovanje Boga kao najzbiljskijeg i nužnog bića. Zato se dokazivanje može na dva načina udesiti: ili se dokazuje, da najzbiljskije biće nužno postoji, ili se pako iz nužnog bitka izvodi najzbiljskije biće. U potonjem slučaju valja prije dokazati opstojnost nužnog bića.

A budući da spoznajemo samo nenužna, uvjetovana bića, zato treba iz iskustva, ako se bude dalo, izvoditi nužni bitak. Dokazivanje dakle bitka božjega ili je apriorno (transcendentalno, ontološko) — ako se temelji na pojmu najzbiljskijeg bića, ili je aposteriorno (empiričko) — ako polazi iz iskustva. Potonje može uzeti za polaznu tačku promatranje samog bitka u svijetu (kozmo-loški dokaz), ili red bića u svijetu (fizikoteološki dokaz). Empi-

<sup>1</sup> K. č. u. 463.

<sup>2</sup> K. č. u. 456.

ričko dokazivanje je već samo po sebi krivo, jer prelazi granice empiričke spoznaje. Treba ga dakle svesti na ontološko dokazivanje (K. č. u. 467.).

### § 1. Ontološki dokaz.

Ontološki (ili kako Kant veli Kartezijev) dokaz hoće da iz pojma o najzbijskijem biću izvede zbiljski opstanak njegov. U samom pojmu najsavršenijeg bića mora biti sadržano i bivstvovanje; kad to naime ne bi bilo, onda ne bi pojam izricao najsavršenije biće, jer bi savršenije bilo ono biće, koje i zbiljski opstoji. Dakle ili zbiljski opstoji Bog, ili nemamo o njemu ni pojma.

Pita se dakle: je li bivstvovanje oznaka u pojmu sadržana ili ne? Kad bi bivstvovanje bilo u pojmu sadržano, tad bismo odumivši oznaku bivstvovanja inali pojam manjeg sadržaja. Ali svaki pojam ostaje nepromijenjen imao on logičku oznaku bivstvovanja ili ne imao; dakle raščlanbom nekog pojma ne možemo izvesti bivstvovanje.

»Kod glasovitog dakle ontološkog (Kartezijevog) dokazivanja iz pojmova o bivstvovanju najvišeg bića uzaludan je svaki trud i posao, te bi čovjek po samim idejama upravo tako postao bogatiji u znanju kao i trgovac u imovini, kad bi htio, da poboljša svoje stanje, dodati nekoliko ništica svome imućstvu.«<sup>3</sup>

### § 2. Kozmološki dokaz.

Nakon što je Kant s pravom zabacio ontološki dokaz, prelazi na pobijanje kozmološkog dokaza. Kant formulira ovaj dokaz ovako: »Ako nešto postoji, mora da postoji i posvema nužno biće. Svakako pak barem je postojim: dakle postoji apsolutno nužno biće. Dolnjak sadržaje iskustvenu činjenicu, a gornjak sadržaje zaključak iz iskustva uopće na bitak nužnog bića.«<sup>4</sup> Kant priznaje, da ovaj kozmološki (jer se predmet mogućeg iskustva zove svijet) dokaz nije posve aprioran ili ontologičan, jer se osniva na iskustvu i apstrahira od svih pojedinačnih vlastitosti na iskustvenim predmetima. Ali (veli Kant) ovaj dokaz ide i dalje. Kozmološki naime dokaz traži još one uvjete, koji bi a priori potpuno (»adekvatno« 478) određivali pojam nužnog bitka, a ti uvjeti sadržani su u pojmu najrealnijeg ili najvišeg bivstva (entis realissimi). To je jedini pojam (veli Kant), kojim se daje pomišljati nužni bitak, odnosno kojim se hoće zaključiti, da postoji nužni bitak. Iz ovog pojma o najrealnijem biću (veli Kant) izvodi se apsolutna nužnost bitka, te

<sup>3</sup> K. č. u. 475.

<sup>4</sup> Ib. 476.

se prema toine kozmološki dokaz osniva na pukoj ideji kao i ontološki dokaz.

Kod ovog dokazivanja »upotrebio je spekulativni um sve svoje dijalektično umjeće, da satvori po mogućnosti najveću transcendentálnu prividnost« (K. č. u. 477). Zadaća je kritike da istraži ovo »gnijezdo dijalektičnih prodrzljivosti« (K. č. u. 479).

»Ovdje se nalazi n. pr. 1. transcendentálno načelo: iz slučajnosti zaključivati na uzrok, a to načelo vrijedi samo u osjetnom svijetu, dočim izvan njega nema nikakvog smisla. Jer samo iz umskog pojma o slučajnosti ne može nastati sintetički sud uzročnosti, i načelo uzročnosti nema vrijednosti niti uporabe već jedino u osjetnom svijetu: ovdje bi pako ovo načelo imalo poslužiti za izlaz iz osjetnog svijeta. 2. Zaključak po kojem se iz nemogućnosti beskonačnog niza uzroka u osjetnom svijetu doumljuje prvotni uzrok, a na to nas u iskustvu ne ovlašćuju principi umske uporabe, te puno manje smijemo protegnuti ovo načelo na iskustvo (gdje uopće ne možemo produžiti ovaj niz). 3. Krivo udovoljstvo uma obzirom na potpunost ovog niza time, što se odstranilo sve uvjete, bez kojih ipak ne može biti pojma o nužnosti, te dočim se na taj način više ništa ne daje pomišljati, smatra se to kao pojmovna potpunost. 4. Izmjena logičke mogućnosti nekog pojma o sveukupnoj realnosti (bez unutarnjeg protuslovlja) s transcendentálnom mogućnosti, koja iziskuje principe za ovakovu sintezu, a to sve smije se protegnuti jedino na područje mogućeg iskustva, itd.«<sup>6</sup>

Kozmološki dokaz svodi se dakle konačno na ontološki dokaz, jer iz pojma o nužnom biću izvodi njegovu zbiljnost.

### § 3. Fizikoteološki dokaz.

Promatranje svršnog reda u svijetu rada u čovjeku divotno čuvstvo. Ali pitanje je, da li nas taj red svemirski upućuje na Boga. To se hoće dokazati na taj način, što same stvari u svijetu ne mogu biti dostatan razlog reda, te je stoga nužno uzeti, da opstoji umni Uzročnik svijeta.

Kant odgovara prije svega, da ovaj dokaz previše dokazuje, jer hoće da je Redatelj svijeta ujedno njegov Uzročnik (K. č. u. 492). Ali i kad ne bi toga bilo, dokaz nije valjan, jer se osniva na analogiji sa urednim ljudskim rukotvorinama. Iz reda u svijetu ne možemo nikakove proporcije otkriti s njegovim Redateljem, baš kaošto iz nenužnog, uvjetovanog bitka ne možemo doumiti nužno biće. Dakle ovaj se dokaz svodi na kozmološki, a s njim na ontološki.

Kant drži, da je svojom kritikom racionalne teologije oborio sve dokaze o bivstvovanju Boga. Ovo se bivstvovanje ne smije

<sup>6</sup> K. č. u. 480.

ni tvrditi ni nijekati, jer je teoretski nespoznatljivo. Još bi jedino preostala mogućnost potražiti Boga u praktičnom, moralnom redu, ali to na teoretski um ne spada.

Ideja o Bogu jest princip, koji se ne proteže na zbiljski predmet, već jedino na našu subjektivnu spoznaju (upravo kaošto psihološka i kozmološka ideja). Ovakove ideje, koje svadaju na najviše jedinstvo našu iskustvenu spoznaju, zove Kant »maksime«. Ovo sustavno jedinstvo jest najviša zadaća, za kojom mora težiti sve naše iskustveno znanje. Ideje dakle nijesu zakoni mišljenja (kao čisti pojmovi), već pravilnici (Richtschnur), t. i. nijesu konstitutivni, već regulativni principi (K. č. u. 502 sq.). Dijalektična metafizika nastaje tako, što naš um teži prekoračiti granice uvjetovanog iskustva, te spoznati neuvjetovano biće ili biće o sebi. Biće o sebi pako nije spoznajni predmet, već je o iskustvu neovisna. »transcendentalna ideja«.

#### § 4. Teološki problem.

1. Nakon što se Kant oborio na racionalnu psihologiju i kozmologiju, pokušao je još pobijati dokazivanje racionalne teologije za bivstvovanje Boga. Pitanje o božjoj eksistenciji u svezi je s pitanjem o mogućnosti metafizike uopće. Kant naime zabacuje dokaznu vrijednost za bivstvovanje božje poglavito zato, jer se svi dokazi osnivaju na principu uzročnosti, a taj princip po Kantu nema primjene na stvari o sebi, već mu je sva vrijednost »immanentna«. Budući da se Kant napose osvrće na ontološki, kozmološki i fiziko-teološki dokaz, zato ćemo ga ovim putem slijediti.

Kant zabacuje prije svega ontološki dokaz i to punim pravom, te je to već prije njega učinila skolastika. Ontološki naime dokaz, uzevši za svoje ishodište sadržaj ideje o Bogu, hoće na osnovu tog idejnog sadržaja dokazati realni bitak božji. Bog bi imao (po ontološkom dokazivanju) nužno opstojati zato, jer je u ideji Boga sadržana oznaka apsolutne savršenosti, a apsolutna savršenost uključuje nužni bitak. Kad naime apsolutno savršeno biće ne bi imalo nužne eksistencije, ne bi bilo apsolutno savršeno, jer ne bi imalo upravo te savršenosti, da nužno opstoji. Zastupnik ovog dokazivanja sv. Anselmo našao je već među savremeniciima protivnika koji ga pobijahu, a sv. Toma<sup>6</sup> i svi skolastici zabacuju ga, jer iz logičke analize jednog pojma ne možemo izvesti stvarnu eksistenciju njegovog predmeta.

2. Toma Akvinski počinje metafizička svoja istraživanja pitanjem: da li opstoji Bog? Budući da mi neposredno ne znamo što je Bog, zato i odgovor na stavljeno pitanje ne može biti sama po

<sup>6</sup> S. th. I, q a 1. ad 2.; C. gen. I. I. c. 11.

sebi, neposredno poznata istina. Istinitost suda: »Bog postoji, možemo istraživati jedino promatranjem učinaka božjih. Ako se prije svega utvrdi, da postoji neki učinak, tada ćemo s pravom zaključiti na njegovu svezu s uzrokom. Kako ćemo dakle ispitati: da li Bog postoji? Sv. Toma označuje pet puteva, koji nas vode do Boga. Prvi i najjasniji put jest stvarno gibanje. Sv. Toma uzima pojam gibanja u širem (metafizičkom) smislu za svaku promjenu uopće (educere aliquid de potentia in actum). On pretpostavlja (povodeći se za Aristotelom) očevidnu činjenicu, da promjene zbiljski postoje, i toj činjenici primjenjuje princip: quidquid movetur ab alio movetur (*ἀπαντα ἂν τὰ κινούμενα ὑπὸ τινος κινῶντο*, Phys: VIII.). Tomin pojam gibanja (o kome se raspravlja u trećoj knjizi Aristotelove Fizike) oslanja se na aristoteljske pojmove o mogućnosti i činu (9. knjiga Metafizike). Mogućnost (*δύναμις*, potentia) u pasivnom smislu jest onaj stvarni princip, po kome biva trpno stanje unutrašnjim načinom usposobljeno, da primi neki drugi bitak. Protivno od mogućnosti jest čin (koji označuje samo uzbiljavanje, *ἐνέργεια*, Verwirklichung i uzbiljeno, svršeno djelo, *ἐντελέχεια*). Mogućnost i čin jesu samo različni (ontološki) načini bitka kao takovog, pa zato se ne dadu zapravo definirati. Iskustvom smo upućeni, da se u stvarnom bitku doista nalazi snošaj između moguće zbiljnosti i gotove, izvedene zbilje. Pasivnost našeg očitnog poimanja pruža nam također jamstvo za objektivnu ispravnost aristoteljskih pojmova o mogućnosti i činu. — Pretpostavivši ove pojmove glasi Tomin prvi dokaz ovako: Iskustvo nam sigurnošću utvrđuje, da se stvari u svijetu mijenjaju. Budući pak da se ona stvar, koja se mijenja, nalazi u mogućnosti obzirom na ono na što se mijenja, zato može ovu stvar mijenjati tek neka druga stvar, u koliko je već u činu (aktualna). Nemoguće je naime, da se neka stvar obzirom na jednu te istu vlastitost mijenja i kao mogućnost i kao čin. Ako se ova druga stvar, koja je aktualna, također mijenja, onet i ona iziskuje neku drugu aktualnu stvar i tako redom dalje. Nemoguće je pako da su sve stvari promjenljive, jer to bi značilo, da su sve stvari štogod eksistiraju, u snošaju ovisnosti — a bez ikojeg subjekta, o kojem su ovisne u svojoj promjenljivosti. Nužno dakle dolazimo do nekog bića, koje se više ne mijenja i koje po tom nije ovisno ni o kojem drugom biću, a to nepromjenivo biće zovemo Bog.<sup>7</sup>

Kod ovog je dokaza nervus probandi u tome, da svaka stvar, koliko se mijenja, stoji u snošaju ovisnosti o drugoj stvari odnosno da nijedna stvar ne može sama sebe mijenjati obzirom na onu vlastitost, koje ne posjeduje. To bi naime značilo, da ova vlastitost postaje uzbiljena po ničemu t. j. bez ikojeg uzročnika. Kod slobod-

<sup>7</sup> I. q. 2 a 3.



nog učina naše volje čini se međutim, da postoji neka iznimka, jer mi proizvodimo voljne čine, kojih prije nije bilo u volji. Ali volja i njezin čin nijesu istovetni, jer bi inače svaki voljni čin nastao iz ništa. Ne valja dakle reći, da je volja obzirom na svoj učin ništa, naprotiv ona je stvarni uzročnik svog čina. Ako neko biće u sebi proizvodi neku promjenu, tada ovo biće mora biti u sebi sastavljeno, tako te je u tom biću njegov stvarni bitak onaj uzročnik koji mijenja, a onaj novi bitak, koji uzrokovanjem nastaje uzbiljen, jest gotova promjena. Dašto da i ovaj uzročnik, koji se u sebi mijenja, može biti opet promjeniv, ali samo tako, da njegov promjenljivi dio ovisi o drugom jednom dijelu. Jasnije je dakle, da se u tom nizu mijenjanja nužno mora doći do uzročnika, koji se ne mijenja (*ἀνάγκη εἶναι τὸ πρῶτον κινεῖ καὶ τὸ πρῶτον κινῶν ἀκίνητον* Phys. VIII).

Drugi dokaz sv. Tome oslanja se na činjenicu proizvedenih uzroka, a treći na činjenicu kontingentnog bitka. Sva tri prva dokaza uzimlju se kadikad kao jedan dokaz, jer se sva tri temelje na promatranju stvari u svijetu obzirom na njihovu ovisnost (koliko su promjenljive, proizvedene i kontingentne).

3. Kant se u svojoj Kritici obara na treći Tomin dokaz. Prvi dokaz zaključuje, da postoji nepromjenivo (*ἀκίνητον*) biće, a treći hoće dokazati, da ima biće koje nužno o sebi postoji. Taj dokaz glasi ovako: »U prirodi nalazimo stvari, koje mogu biti ili ne biti, jer neke stvari nastaju i prolaze, dakle mogu i ne biti. One pako stvari, koje tako opstoje, nije moguće da uvijek egzistiraju; one naime, što može i ne biti, kadikad ne egzistira. Ako dakle svekolike stvari mogu i ne biti, onda jednog nije ništa u prirodi bilo. Nu ako bi to bilo istinsko, ne bi ni sada ništa egzistiralo; jer ono što nije, ne može da otpočne bivstvovati već jedino po nečemu što jest... Dakle nijesu sve stvari kontingentne, već mora da u prirodi opstoji i nužni bitak. Sve što je nužno, imade opet razlog svoje nužnosti ili odruguda ili ga nema. Pa kaošto kod tvornih uzroka ne možemo u beskrajnost ići, tako isto ne možemo postupati kod nužnog bića, kojemu je nužnost u drugom, kojem biću osnovana. Moramo dakle prihvatiti takav bitak, koji nije odruguda, već sam po sebi nuždan i ujedno razlog za nužnost drugih stvari: ovaj bitak nazivamo Bog.« I ovaj Tomini dokaz svodi se na iskustvom stečene pojmove o mogućnosti i činu (upravo kao i kod Aristotela Met. IX., gdje se promjenljivost ili gibanje izjednačuje s nenužnim bitkom).

Za Kanta je ovaj (kozmološki) dokaz upravo tako bez dokazne vrijednosti kao i ontološki dokaz. Iz kontingentnog bitka što ga upoznajemo u svijetu, zaključuje se na apsolutni nužni bitak.

\* I. q. 2. a 3.

Tako kaže Toma, a tako kaže i Kant. Ali sada ovom dokazu još nešto dodaje Kant, česa nikada i nigdje ne kaže Toma Akvinski ni itko od njegove škole. Kant naime veli, da se u (trećem) kozmološkom dokazu pojam apsolutno nužnog bitka identificira s pojmom »najrealnijeg bića«. Ovo istovjetovanje imalo bi po Kantu biti »nervus probandi« (479.) u kozmološkom dokazu. Ali skolastika na osnovu iskustva dokazuje nužni bitak; pa kad je ustanovljena egzistencija apsolutno nužnog bića, to jest bića, koje ne može nebitvovati, tada se analizom izvode pojedina svojstva tog bića. Ako dakle Kant smatra kozmološki dokaz prelazom u ontološki dokaz, onda je to zapravo ignoratio elenchi. — Nadalje je Kant u tom dokazu još otkrio jedno gnijezdo »dijalektičnih prodrzljivosti«. Prvu prodrzljivost nalazi Kant u tom, što načelo uzročnosti u kozmološkom dokazu protežemo izvan pojavnih granica. Ovaj je Kantov prigovor u svezi s njegovom idealističkom naukom o spoznanju uopće, te je o tom već dosta rečeno. Druga prodrzljivost je u tom, što iz nemogućnosti beskrajnog niza u osjetnom uzrokovanju zaključujemo na prvotni uzrok. Na ovaj prigovor Kantov uzvraća Geysler: »Tko pomišlja beskrajni lanac slučajnih t. j. kontingentnih stvari, taj pomišlja time beskrajno mnoge kontingentne stvari odnosno pomišlja beskrajno puta stvari, koje po svom bivstvovanju iziskuju neki uzrok, ili koje su kontingentne. Očito je pak, da je upravo tako protuslovno reći, te samo uvjetovano biće egzistira a nikoje neuvjetovano biće, kaošto bi protuslovno bilo pomišljati beskrajno mnoge slike, koje bi bile sami snimci bez ijednog uzorka.«<sup>9</sup>

4. U četvrtom (kozmoškom) dokazu hoće Toma iz ograničenih djelomičnih savršenosti u svijetu dokazati, da postoji savršenost u najvišoj mjeri, koja podaje djelomične savršenosti svim stvarima. Ako naime mnoge stvari sinonimnu neku vlastitost posjeduju, ovakova je vlastitost tek djelomična. Ovaj sinonimni predikat iziskuje neko biće, u kome se sve ove vlastitosti nalaze u savršenoj mjeri. Ovaj dokaz oslanja na Platonovu nauku o idejama, pa zato i nije općenito u skolastici uvažen.

Peti dokaz uzima sv. Toma iz svršnog reda u svijetu (teleološki dokaz). Mi opažamo u prirodi, da i nerazumne stvari djeluju po nekoj svrsi. Svako biće redovito djeluje tako, da iz njegovog djelovanja proističe za samo biće neko dobro. K ovom pako cilju ne mogu se nerazumna bića sama upravljati, već se iziskuje neko drugo razumno biće, koje svu prirodu ravna k svrsi, a to je biće Bog. I Kant priznaje, da svemirski poredak moćno djeluje na našu divotnu čud, ali teleološki dokaz nema za Kanta stringentne vrijednosti. Kant naime ne priznaje spoznatljivost stvari o sebi, pa zato dosljedno tvrdi, da je svršeni red u svijetu tek slučajan i pri-

<sup>9</sup> Das phil. Gottesproblem 152.

vidan. Budući da je prirodni poredak nenuždan, zato se ovaj teleološki dokaz svodi (po Kantu) na dokaz iz kontingentnosti — i tako na ontološki dokaz. Medjutim i ovaj je Kantov prigovor sasvim neosnovan, jer se teleološki dokaz temelji na tom, da djelovanje po stanovitoj svrsi nije moguće bez inteligentnog bića. Kad dakle Kant na koncu »Kritike čistog uma« odbija svaku mogućnost znanstvene spoznaje o Bogu, imade ovo Kantovo naučanje svoj izvor jedino u idealističkoj pretpostavci, da je sve naše spoznanje ograničeno na pojavni svijet.

### III.

## Transcendentalna metodika.

1. Kant je svoju Kritiku čistog uma podijelio na elementarnu nauku i nauku o transcendentalnoj metodi. Elementarna nauka obuhvata estetiku, analitiku i dijalektiku. Ona je izložila sve transcendentalne uvjete našeg spoznanja.

Spajanjem osjetâ (sinnliche Eindrücke) tvori zorna moć pojave. Razum spaja pojave i tako tvori iskustvo. Um spaja iskustveno znanje u sustavnu cjelinu, koja nikad nije dovršena.

Tvorbu pojava omogućuju zorni oblici prostora i vremena; iskustvo omogućuju kategorije; a znanstveni sustav provadjaju ideje.

Sad nastaje novi zadatak: iz ove kritički stvorene gradje treba podići spoznajni sistem. Za ovaj pak posao treba prije svega iznaći metodu. Tim pitanjem bavi se transcendentalna metodika. Ona ima da odredi, u kojem će se obliku kretati uporaba našeg spoznanja. Zato će ona u jednu ruku odstraniti sve zapreke, a onda uglaviti način za ispravni pravac mišljenja. Prema tome će negativna pravila metodička označiti granicu spekulacije (»disciplina čistog uma«), a pozitivna će dati uputu za sustavni razvoj (»kanon čistog uma«). Kad se ovaj posao otrsi, dolazi na red »arhitektonika« izgradjivanja cjelokupne spoznaje (K. č. u. 544 sq.).

2. Od Descartesa služila je filozofiji dogmatska metoda, koja je filozofijsko istraživanje izjednačila u vrijednosti sa matematičkim, držeći da je moguća spoznaja zbilje kakova je u sebi. Da je ova metoda kriva, proizlazi već iz same Kritike čistog uma (K. č. u. 548 sq.).

Budući da dogmatsko stanovište unaša u spakulaciju protuslovne tvrdnje, zato se može jednu od obila tvrdnja pobijati (polemičko stanovište) ili obe tvrdnje zabaciti (skeptičko stanovište). U spekulativnoj polemici ne bi mogao nitko pobijediti, jer bi tad postao dogmatski pobiednik; dakle polemička metoda nije usvojiva (K. č.

u. 565 sq.). Ako se skeptik poziva na iskustvenu ograničenost naše spoznaje, ovaj princip skeptičke metode nije znanstven; on bi morao osloniti se na istraživanje same naravi našeg razuma — a to je već kritički put. Skeptik dakle čini prelaz od dogmatske na kritičku metodu (K. č. u. 578. sq.).

Budući da je naša spoznaja ograničena na iskustvo, zato se pozitivna pravila (= kanon) o uporabi naše spoznaje mogu protezati jedino na razum, a nipošto na spekulativni um. U koliko naš um razvija praktično djelovanje, može imati svoj kanon (koji se dakako ne tiče same spoznaje).

Ako praktično naše djelovanje potpada pod mehaničku kauzalnost, tad su i za praktično djelovanje mjerodavna pravila razumnog djelovanja, a po tom ne može biti govora u praktičnoj slobodi. Ako se pak naše praktično djelovanje razlikuje od mehaničke nužnosti, moramo pretpostaviti volju, koja je neovisna o mehaničkim pobudama, te koja određuje svoje djelovanje prema spoznajnim motivima (= liberum arbitrium, Willkür, praktična sloboda).

Ovi motivi mogu biti empirički (osjetni) ili čisto umstveni. Ako djelujemo iz empiričkih motiva, onda je svrha našem djelovanju osjetno uživanje, mi biramo sredstva prema »pragmatičkim zakonima«. Ako udesimo svoje djelovanje prema čisto umstvenim motivima, tad je naš jedini cilj krepost, a na putu kreposti ravnaju nas moralni zakoni (K. č. u. 605 sq.).

3. Ima li dakle kanon za praktični um, tad on sadržaje moralne zakone. Transcendentalna metodika može pretpostaviti, da postoje moralni zakoni, jer svi ljudi izriču moralne sudove. Moralni zakoni ne tiču se dakle spoznajnih predmeta, već određuju praktično djelovanje u koliko ono bezuvjetno mora biti. Praktično se djelovanje razvija na području iskustvenom, te su stoga moralni zakoni principi iskustva: oni iziskuju, da im se iskustvo (svijest) podredi t. j. iziskuju »moralni svijet«.

»Ja nazivam svijet, u koliko bi bio skladan sa svim čudorednim zakonima (a to prema slobodi umnih bića može biti, i prema nužnim zakonima čudorednosti treba da bude) moralni svijet. Ovaj svijet pomišljamo kao inteligibilni svijet u koliko u njemu apstrahiramo od svih uvjeta (ciljeva), te od svih moralnih zapreka (slabosti i nedotjeranosti ljudske naravi). U toliko je dakle (moralni svijet) puka, ali ipak praktična ideja, koja doista može i treba da imade upliva na osjetni svijet, da ga koliko je moguće učini primjerenim ovoj ideji.«<sup>1</sup>

Moralni svijet mora uzbiljiti moralnu ideju. A budući da je naš naravni cilj blaženstvo, a moralni cilj dostojanstvo čovječje, zato

<sup>1</sup> K. č. II, 612.

moralna ideja izriče spoj obih ciljeva kao najviše dobro. Individualno uzbiljiti najviše dobro jest ideal najvišeg dobra (K. č. u. 614.).

Zadaća moralnog svijeta, da vodi k polučivanju ideala, pretpostavlja nekog zakonodavca u moralnom svijetu — Boga. Budući pako da ovdje u zemaljskom životu ne možemo polučiti ideal najvišeg dobra, zato moralni svijet iziskuje neumrli život duše. Kod ove točke prestaje spoznaja, a počinje vjera praktičnog uma.

---



## Knjiga II.

# Kritika praktičnog uma.

### Uvod.

1. »Kritika čistog uma« odgovorila je na dvostruko pitanje: što je spoznaja i kako je spoznaja moguća? Rezultat teoretskog istraživanja bio je taj, da apriorni zakoni omogućuju metafiziku iskustva t. j. općenitu i nužnu spaznaju prirode ili pojavnog svijeta. Kritika čistog uma nije pojave razlikovala; ona se nije napose obazirala na ljudsko djelovanje. To će biti sada zadatak posebne Kritike, Kritike praktičkog uma. Kant je ovaj zadatak otrsio poglavito u dva svoja djela: »Osnovi za metafiziku čudoredja« (1785.) i »Kritika praktičkog uma« (1788.).

Kad bismo zakone ljudskog djelovanja iz iskustva crpli, bila bi nauka o čudorednosti ljudskog djelovanja empirička; ako je čudoredni princip neovisan o iskustvu, aprioran, nauka će o čudoredju biti metafizička.

»Onu filozofiju, koja se osniva na iskustvu, možemo zvati empirička filozofija, a onu koja svoje nauke dovodi jedino iz principā a priori, zovemo čista filozofija. Ova potonja, ako je samo formalna, zove se logika; a ako je ograničena na stanovite razumne predmete, zove se metafizika.

Na taj način dolazimo do ideje o dvostrukoj metafizici, metafizici prirode i metafizici čudoredja. Fizika imade dakle empirički, ali i racionalni dio; isto tako etika, te bi se njen empirički dio mogao napose zvati praktična antropologija, a racionalni zapravo moral.«<sup>1</sup>

<sup>1</sup> O. 14.

2. Metafizika ćudoredja ili ćista moralna filozofija ima zadatak, da ispita one principe, koji a priori odredjuju (normiraju) naše djelovanje. Ali pita se: je li takova metafizika uopće moguća? Mogućnost metafizike ćudoredja ovisi o tome, da li se moralni zakoni (principi) osnivaju a priori na pojmovima čistog uma ili na iskustvu. Da je moralni princip aprioran, pretpostavlja Kant na temelju moralne svijesti o ideji apsolutno nužne obveznosti (dužnosti), što ju nameće moralni zakon — a takova nužnost ne može biti iskustvena.

»Budući da je moja nakana zapravo upravljena na ćudoredno mudroslovlje, stoga označujem postavljeno pitanje ovako: nije li skrajna nužda, da se jednoć obradi ćista moralna filozofija, koja bi bila posve proćišćena od svega što je empirićko, te spada na antropologiju; jer da mora biti takove filozofije, proizlazi iz opće ideje o dužnosti i ćudorednom zakonu. Svak će priznati, ako neki zakon, kao podloga za obvezatnost, imade moralnu vrijednost, da taj zakon mora biti od apsolutne nužnosti; da zapovjed: ne laži, vrijedi ne samo za ljude, a druga umna bića da se ne bi trebala na to osvrćati, i tako svi ostali ćudoredni zakoni; da prema tome osnov obveznosti ne može biti u ljudskoj naravi, ili u životnim okolnostima u kojima se ćovjek nalazi, već jedino a priori u pojmovima čistog uma, i da se svaka druga odredba, koja se temelji jedino na iskustvenim principima, što više i u nekom smislu općenita odredba, u koliko se makar djelomićno, možda samo jednim motivom, oslanja na empirićku podlogu, može doduše nazvati praktićno pravilo, ali nikada moralni zakon.«

»Neophodno je dakle potrebna metafizika ćudoredja, ne samo poradi spekulacije, da otkrijemo izvor praktićnih načela, koja se a priori u našem umu nalaze, već i zato, jerbo je ćudoredje lako iskvarivo, dok nemamo vodića i najviše norme za ispravnu uporabu. Jer da nešto bude moralno dobro, ne dostaje, da je primjereno moralnom zakonu, već ono mora i da se zbudne poradi zakona; u protivnom je slućaju dotićna primjerenost tek slućajna i dvojbena, jer ćudoredni motiv može kadikad izvesti zakonu primjereni djelovanja, a više puća opet zakonu protivna. ćudoredni pako zakon ćist i ispravan (a kod praktićnosti je to poglavita stvar) ne možemo drugdje naći nego u ćistoj filozofiji, dakle moramo poćeti s metafizikom, i bez nje ne može biti moralne filozofije.«<sup>2</sup>

<sup>2</sup> O. 15—16.



## I.

## Nauka o moralnom zakonu.

## § 1. Pojam čudoredja.

1. Kant počinje istraživanje upravo sokratskim načinom: analizujući običnu moralnu spoznaju, koja se osniva na općoj čuti (*sensus communis*), dolazi Kant do čistih pojmova. Činjenica je, da mi neke čine ljudske prekoravamo kao zle, a neke odobravamo kao dobre. Pita se: što uvjetuje diferenciranost našeg djelovanja u dobro ili zlo djelovanje?

Sve duševne darovitosti i izvrštine, pogodnosti društvenog položaja, tjelesne prednosti i lme blagote mogu se nazvati dobra, koja čovjeka usrećuju — ali zar bezuvjetno? Ne, jer sva ta dobra mogu po zlu proći, njihova dobrota ovisi o uporabi, o svrsi, kojoj služe. Sva ova dobra stavljena su u službu naše volje, koja im je kadra raznoliku svrhu odrediti. Dobrota dakle ovisi o volji. »Ništa u svijetu, dâ i izvan njega ne možemo pomišljati, što bi se bezuvjetno moglo nazvati dobro, već jedino dobra volja.«<sup>1</sup>

2. Svako biće koje nije razumno, polučuje instinktivno svoju životnu svrhu, naime izvanjsku sa životnim uvjetima skopčanu blagotu. Budući pako da čovjek imade razumnu volju, koja ne djeluje instinktivno, zato i ne može svrhu čovjekove volje sačinjavati instinktivna sreća t. j. volja čovječja ne može po svom odredjenju biti sredstvo za neku svrhu.

»Budući naime da um nije dosta usposobljen, da sigurno vodi volju obzirom na njene predmete i udovoljstvo svijui naših potreba, (koje on djelomično sam umnaža), te je u tu svrhu prirodjeni nagon puno sigurniji rukovodj, a ipak nam je pridijeljen um kao praktična moć, naime tako, da imade upliva na volju: stoga mora pravo odredjenje uma biti to, da stvara volju, koja ne bi kao sredstvo imala poslužiti kojoj drugoj svrsi, već koja bi bila sama u sebi dobro...«<sup>2</sup>

3. »Da uzmognemo osvijetliti pojam volje, koja imade u sebi visoku cijenu, te je bez ikakvog obzira dobra, taj pojam, koji se već u naravnom zdravom razumu nalazi te ga ne trebamo tek učiti, već samo razviti, koji stoji nad svakom vrijednošću kod procjenjivanja našega djelovanja, te je uvjet za sve ostalo: u tu svrhu ćemo uzeti pojam dužnosti, koji, i ako uz neko subjektivno ograničivanje i zapreke, u sebi sadržaje pojam dobre volje...«<sup>3</sup>

<sup>1</sup> O. 21.

<sup>2</sup> O. 24—25

<sup>3</sup> O. 25.

Moralno delovanje mora svakako biti u svezi s pojmom dužnosti; ali kako?

Dužnost poštenja nalaže trgovcu (§. 26.), da ne prevari kupca. Ako trgovac ovu svoju dužnost izvršuje iz straha, da se ne bi nepoštenje, u slučaju kad bi varao, otkrilo ili iz kojeg drugog razloga tako, da taj trgovac u izvršivanju svoje dužnosti nema nikakve unutarnje pobude obzirom na samu dužnost — tad se njegovo djelovanje ne može nazvati moralno dobro djelovanje. Dobrota volje nastaje dakle iz unutarnje pobude, a nije dostatno da samo izvanjskim načinom dužnost svoju vrši.

Uzmimo sada slučaj, da netko imade naravno nagnuće izvršiti zahtjev dužnosti, tako da dužnost nije za njega zahtjev, već naravna težnja. Na pr. kod dužnosti samoodržanja redovito je samoljublje suglasno sa dužnošću. Može li volja biti dobra, ako netko iz samoljublja vrši dužnost samoodržanja? Ali samoljublje je prečesto izvor zle volje; dakle ne može dobra volja i zla imati zajednički izvor. Ako čovjek zazire od svog mukotrpnog života pa se ipak održaje u životu, jer ga dužnost na to veže — tad je ova volja dobra i jedino takova je volja dobra.

Isto tako dužnost iziskuje dobročinstva (O. 27.). Ali ako ja iskazujem kome dobročinstva, da berem ljudsku hvalu ili jer tudja nevolja boli, pa hoću da dobročinstvom riješim boli i drugoga i sebe — opet nije volja dobra, jer ne djeluje iz razloga, što ju dužnost veže.

Otuda je jasno, da dobrota volje ne ovisi o nagnuću za ciljem djelovanja. Dobrota se ne može ni u čem drugom sastojati, već u »principu volje bez obzira na ciljeve, koji bi se djelovanjem imali polučiti; jer volja je izmedju svog principa a priori, koji je formalan, i izmedju svog poticala a posteriori, koje je materijalno, kao na raskršću, i budući da ju mora nešto odrediti, to će morati biti određena po formalnom principu htijenja uopće, ako koje djelovanje biva iz dužnosti, jer joj je svaki materijalni princip oduzet.«<sup>4</sup>

»...dakle ne preostaje ništa što bi moglo volju određivati, već objektivno zakon, a subjektivno čisto poćitanje prema tom zakonu, i prema tome maksima\* ovom zakonu pokoravati se napustivši makar sva svoja nagnuća.«<sup>5</sup>

Tako smo došli do čistog pojma moralne dobrote. Dobra volja nastaje iz vršenja dužnosti, a dužnost je »nužnost nekog djelovanja iz poćitanja prema zakonu« (O. 29).

<sup>4</sup> O. 29.

\* »Maksima je subjektivni princip hotnje; objektivni princip (t. j. onaj princip, koji bi svim umnim bićima služio i subjektivno kao praktični princip, kad bi um imao potpunu vlast nad požudnom moći) jest praktični zakon«.

<sup>5</sup> O. 30.

»Kakav to može da bude zakon, čija pomisao mora i bez obzira na očekivani učinak, određivati volju tako, da ju možemo nazvati naprosto i bez ogradjivanja dobra? Budući da sam volji oduzeo sva poticala, koja bi ona mogla imati kod izvršivanja zakona, stoga ne preostaje drugo, već opća zakonitost djelovanja, t. j. ja ne smijem nikada drugačije postupati, nego tako da bih mogao o litjeti, te moja maksima postane opći zakon.«<sup>6</sup>

## § 2. Moralni zakon i volja.

1. Istumačili smo pojam moralnosti. Samo ona volja je dobra, čija maksima odgovara zakonu (gesetzmässig) t. j. čija maksima može imati općenitu vrijednost. Iskustvo nas poučaje, da svi ljudi za kriterij svojeg moralnog prosudjivanja uzimlju osjećaj dužnosti. Činjenica moralnog mišljenja dokazuje nam, da je moguća svijest dužnosti t. j. moralnost.

Nastaje glavno pitanje: Kako je moralnost moguća? Kant predbacuje želju za popularnošću onim moralnim filozofima, koji su pokušavali princip moralnosti staviti u ljudsku narav, ili u čuvstvo straha božjeg, ili u savršenstvo ili u sreću itd. (O. 42.).

Uzmemo li u obzir, da je oslon moralnog osjećanja (Gesinnung) zakon, koji inada općenitu vrijednost, to otuda slijedi, da se princip moralnosti ne može tražiti u iskustvu. Kaošto je dakle moralni zakon neovisan o iskustvu, tako mora i spoznaja moralnog zakona biti o iskustvu neovisna t. j. apriorna. I naravni zakon je neovisan o iskustvenoj spoznaji, ali nije neovisan o iskustvenim predmetima. Moralni zakon ne proteže svoju vrijednost na iskustvene predmete, on vrijedi za sva razumna bića, koja nisu predmet iskustva. U koliko je spoznaja ljudske naravi iskustvena, ona je empirička antropologija i psihologija. Moralna znanost ne smije se dakle dovadjati u svezu s antropologijom i psihologijom, kaošto je bivalo prije Kanta. Nauka o čudoredju može biti samo »metafizika čudoredja« (O. 44.).

2. Čuli smo, da ne smijemo u iskustvu tražiti sadržaja moralnom zakonu; zadaća nam je dakle, da moralni zakon odredimo prema njegovoj formi.

»Svaka prirodna stvar djeluje po zakonima. Samo umno biće imade moć djelovati prema pomisli zakona t. j. prema principima, naime imade volju. Budući da se za izvedbu djelovanja prema zakonima iziskuje um, zato volja nije drugo već praktički um. Ako um bezuvjetno određuje volju, tada su kod ovakovog bića njegova djelovanja, uza spoznaju o njihovoj objektivnoj nužnosti, i subjektivno nužna, t. j. volja je moć, koja samo ono odabire

što um, neovisno o nagnuću, spozna kao praktički nužno t. j. dobro. Ako pak um po sebi još ne određuje dostatno volju, ako je volja još podvržena subjektivnim uvjetima (stanovitim poticajima), koji nijesu uvijek uskladjeni o objektivnim uvjetima; u riječ, ako volja po sebi nije posveima primjerena umu (kaošto kod ljudi doista jest): tad su djelovanja uza svu spoznaju o njihovoj objektivnoj nužnosti, subjektivno slučajna, i određenje takove volje prema objektivnim zakonima jest usilje; t. j. snošaj objektivnih zakona s voljom, koja nije posveima dobra, pomišljamo kao određenje volje nekog bića, i to po unskim razlozima, ali tako, da se ta volja po svojoj naravi nužno ne pokorava dotičnim razlozima.

Pomisao objektivnog principa u koliko usiljuje volju, zove se zapovjed (uma), a zapovjedna formula zove se imperativ.<sup>7</sup>

»Svi imperativi nalažu ili hipotetski, ili kategorički. Oni prvi predočuju praktičnu nužnost djelovanja kao sredstva, da se dostigne ono što se hoće (ili je bar moguće da se hoće) polučiti. Kategorički imperativ bio bi onaj, koji neko djelovanje predočuje samo za sebe, bez odnosa na koju drugu svrhu, kao objektivno nužno.

»Hipotetski dakle imperativ kazuje samo, da je djelovanje dobro za neku moguću ili zbiljsku svrhu. U prvom slučaju je imperativ problematično, — u drugom asertorno — praktični princip. Kategorički princip, koji označuje djelovanje bez obzira na kakovu nakamu, t. j. bez ikakve druge svrhe za sebe kao objektivno nužno, vrijedi kao apodiktično-praktični princip.«<sup>8</sup>

Medju praktičnim svrhama može biti takovih, koje nužno pripadaju empiričkoj naravi naše volje, i opet takovih, koje čovjek odabere, tako te bi mogao da bude bez te praktične (tehničke) svrhe. U tom slučaju je hipotetski imperativ asertoran, u drugom je problematičan. Čovjek nužno teži za srećom; sreća je dakle empirički nužna, asertorna svrha. Upute za polučenje ove svrhe zovemo »pragmatički imperativi«. Hoćemo li polučiti nenužnu svrhu (n. pr. satvoriti kakav stroj), služe nam tehnička pravila ili »tehnički imperativ«.

Kod pragmatičkih i tehničkih imperativa uključuje pomisao svrhe u sebi i pomisao sredstva. Ovi su dakle imperativi analitički sudovi. Moralni pako imperativ izriče bezuvjetnu vrijednost moralnog zakona za našu volju bez ikakvog obzira na svrhu volje ili njezine subjektivne pobude (motive). Moralni zakon ne možemo dakle crpsti iz pojma empiričke volje, te je zato moralni zakon sintetički sud; a jer je moralni zakon općenite i nužne vrijednosti, zato je aprioran.

<sup>7</sup> O. 45.

<sup>8</sup> O. 47.

Sad se je kritičko istraživanje svelo na zajedničku točku. Problem cjelokupne kritičke filozofije glasi: kako su mogući teoretski i praktički sintetički sudovi a priori?

3. Obveza kategoričkog imperativa proteže se na volju u tom smislu, da voljina maksima mora biti zakonita (gesetzmässig). Motiv voljinog djelovanja mora biti takav, da može postati općim zakonom. Opći zakon izriče nužnost dogadjanja ili zbivanja uopće, te je stoga naravni zakon. Kategorički imperativ pretpostavlja dakle volju, kojoj maksima može biti naravni zakon (O. 55. sq.). Kako je moguć taj imperativ, koji kao uvjet ćudorednog djelovanja iziskuje općenitu i nužnu vrijednost maksime?

Uzmem li za maksimu svog djelovanja samoljublje, može li ta maksima imati općenitu vrijednost? Doista ne, jer samoljublje kao zakon onemogućuje društvenu zajednicu, onemogućuje samu narav, dakle ne može biti naravni zakon. Ono djelovanje, kojemu je motiv samoljublje, nije moralno.

Svi pako motivi empiričke volje izvire iz samoljublja. Kategorički imperativ isključuje dakle kod moralnosti svaki empirički motiv. Ako ovaj empirički sadržaj (material) volje odstranimo, preostaje nam još samo čista ili formalna volja. Na temelju kategoričkog imperativa može moralna volja imati samo formalni, a ne materijalni princip. Kako je formalni princip moguć?

4. Svaki princip volje jest subjektivna pobuda za volju, da ona taj princip uzbilji t. j. svaki princip je svrha za volju. Empirički imperativi predočuju volji subjektivne, o volji uvjetovane svrhe. Ove su empiričke svrhe korelativne sa hipotetskim imperativima, one su samo relativne, jer služe kao sredstvo za dalnju koju svrhu.

»Uzevši da imade nešto, što imade u svom birku o sebi apsolutnu vrijednost, što bi kao svrha sama o sebi mogla biti razlog stajovitih zakona, tada bi u onoj svrsi i samo u njoj mogao biti razlog mogućeg kategoričkog imperativa t. j. praktičnog zakona.«<sup>9</sup>

Pita se: ima li takovo biće, koje bi samo u sebi imalo vrijednost apsolutne svrhe?

»Tvrđim pako: čovjek i uopće svako umno biće opstoji kao svrha o sebi, a ne samo kao sredstvo za uporabu ove ili one volje, te moramo u svim njegovim djelovanjima, koja upravlja na sebe ili na druga umna bića, promatrati ga vazda ujedno kao svrhu.«<sup>10</sup>

Razumno biće ne pretpostavlja dakle nikakav uvjet, kojemu bi ono služilo kao relativna svrha (ili kao sredstvo): a to znači, da

<sup>9</sup> O. 63

<sup>10</sup> Ib.

je razumno biće princip svih relativnih svrha. Čovjek imade vrijednost bez ikakvog obzira na koju drugu svrhu, njegova vrijednost leži u »dostojanstvu osobe«.

Tako smo pronašli svrhu, koja omogućuje kategorički imperativ.

»Praktički imperativ biti će dakle slijedeći: čini tako, da čovječanstvo kao što u tvojoj osobi, tako i u svakoj drugoj osobi vazda upotrebljuješ ujedno kao svrhu, nikada samo kao sredstvo.«<sup>11</sup>

Moralni zakon u potpunoj zbilji izveden sačinjava dakle zajednicu razumnih bića, od kojih je svako za sebe svrha. U ovom »carstvu svrha« sastoji uredjenje moralnog svijeta — i to je svrha moralnog zakona.

5. Izgleda kao da je o moralnom zakonu sve rečeno, što se dade kazati; ali nije. Sad valja učiniti još samo jedan, ali najvažniji korak. I moralni filozofi prije Kanta priznavali su moralni zakon, ali što je glavno, nijesu mu mogli podati obvezatnu moć gledom na volju. Oni su s moralnim zakonom doveli u svezu razne motive tako, da je moralna volja imala biti upućena na ove motive izvan moralnog zakona, ako je i htjela izvršivati zakon.

Vidjeli smo pako, da svi empirički motivi isključuju moralnost djelovanja. Ako moralni zakon imade uza sebe još kojigod motiv, prestaje biti moralni zakon. A moralni zakon uvijek će imati koji motiv uza se, ako taj moralni zakon volji nameće netko drugi osim volje same, t. j. ako je moralni zakon heteronoman. Ako dakle volja mora izvršivati zakon radi nikojeg drugog motiva, već jedino radi samog zakona, onda mora volja sama sebi zakon dati. Tudi zakon neće volja vršiti radi samog zakona, već radi zakonodavca, a u tom bi slučaju motiv moralnosti bio izvan zakona. Moja volja ili praktički um (jer um spoznaje zakon) daje sebi moralni zakon t. j. ona je a u t o n o m n a. Autonomni um jest izvor kategoričkog imperativa.

»Moralnost dakle sastoji u napremici svih djelovanja sa zakonodavstvom, te je jedino tako omogućeno carstvo svršnosti. Ovo zakonodavstvo mora se nalaziti u svakom umnom biću, te mora iz njegove volje proizlaziti, tako te je princip: nijedno djelovanje ne smije da bude po drugoj maksimi, već jedino po onoj, koja može biti opći zakon, i prema tome se volja imade smatrati svojom maksimom ujedno kao opće zakonodavna. Ako maksime nijesu već po svojoj naravi nužno suglasne s ovim objektivnim principom umnih bića glede opće zakonodavnosti, tada se nužnost djelovanja prema dotičnom principu zove praktična pri-

<sup>11</sup> O. 65

nuždenost t. j. dužnost. Dužnost ne pripada vrhovnoj glavi u carstvu svršnosti, već samo svakom članu i to jednakom mjerom.

Praktična nužnost djelovanja prema ovom principu t. j. dužnost ne temelji se na čuvstvima, ganućima i nagonima, već jedino na međjusobici umnih bića, pri čemu treba vazda smatrati volju umnog bića ujedno kao zakonodavnu, jer se inače ne bi moglo pomišljati kao svrha sama o sebi. Kod opće zakonodavnosti proteže dakle um svaku maksimu volje na svaku drugu volju i na svako djelovanje prema sebi, i to ne poradi kakove druge praktične pobude ili radi buduće prednosti, već iz ideje o dostojanstvu umnog bića, koje se nijednome zakonu ne pokorava već onome, kojeg ono ujedno samo postavlja.«

»Moralnost jest dakle napremica djelovanja s autonomijom volje, to jest s mogućim općim zakonodavstvom volje po maksimuma. Ono djelovanje, koje može biti zajedno s autonomijom volje, jest dopušteno: koje nije s njom suglasno, jest nedopušteno. Ona volja, čije su maksime nužno suglasne sa zakonima autonomije, jest sveta, naprosto dobra volja. Ovisnost volje, koja nije naprosto dobra, o principu autonomije (moralna prinuždenost) jest obveznost. Obvezatnost dakle ne možemo protegnuti na sveto biće. Objektivna nužnost djelovanja iz obveznosti zove se dužnost.«<sup>12</sup>

6. Kaošto se Kant u »Kritici čistog uma« razlikuje metodički od dogmatske filozofije time, što mu je zadaća ispitati uvjete za vrijednost teoretske spoznaje, a da ne pretpostavi u svom ispitivanju, određenu vrijednost spoznajnu, tako i »Kritika praktičkog uma« ispituje uvjete za mogućnost moralnosti. I kaošto se rezultat teoretske kritičke filozofije razlikuje od dogmatske time, što razum stvara iskustvo, a ne pretpostavlja ga, tako isto i praktička filozofija Kantova u rješavanju moralnog problema dolazi do jednakog rezultata: volja daje sebi moralni zakon, a ne pretpostavlja ga.

Dogmatski moraliste ne dovode moralni zakon iz praktičkog uma, već iz različitih drugih uvjeta, koje volja mora da pretpostavi. Spoznaja heteronomnih moralnih principa ili je empirička ili metafizička (u oba slučaja dogmatska). Na dogmatsku metafiziku otpada racionalna psihologija, kozmologija i teologija. Dogmatska moralna, koja uzima sebi za podlogu racionalno-metafizičku spoznaju, imati će ili psihološki ili teološki moralni princip t. j. ili savršenost naravi (Wolff) ili božju volju (Crusius). Empirička moralna nauka erpe svoj princip ili u osjetnoj naravi našoj, tako da je njezin cilj blagota ljudska: ili u fizičkom (Epikur) odnosno moralnom (Hutcheson) čuvstvu. Osim toga može se još empirički moralni prin-

<sup>12</sup> O. 71. i 77.

cip tražiti u društvenim političkim okolnostima (Mandeville), ili u odgojnom uplivu (Montaigne). Svi ovi sustavi su dogmatski, heteronomni i zato neispravni. Autonomija je jedini moralni princip.

7. Analizujući pojam čudoredja doprli smo do autonomije kao jedinog uvjeta za kategorički imperativ. Ali pita se: otkuda dobiva (analizom stečeni) pojam čudoredja apriornu, t. j. općenu i nužnu svoju vrijednost? Drugim riječima: ima li kategorički imperativ (autonomija) vrijednost za sva umska bića? Dogod nije na to pitanje odgovoreno, nijesmo sigurni, da li nije kategorički imperativ (koji nije doduše kimeričan, jer smo ga iznašli analizom čudoredne svijesti) tek neka umisljica. Valja dakle istražiti onaj pojam, koji nužno spaja kategorički imperativ s umskim bićima. Ako volja sama sebi daje moralni zakon, tad je ona u izvršivanju zakona o empiričkim uzrocima posve neovisan uzročnik. Ovu neovisnost zovemo »sloboda« (u negativnom smislu). Ovaj »pojam slobode jest ključ za razjašnjenje autonomije«. (O. 85.).

Neovisnost volje o empiričkim uzrocima ne znači naime neovisnost o svakom zakonu opće; jer volja jest moć djelovanja prema spoznaji, dakle je voljno djelovanje uzročno i ako nije naravno t. j. zakon uzročnosti nije volji nametnut, već si ga ona sama daje. Sloboda dakle u pozitivnom smislu znači autonomiju, u koliko volja djeluje po maksimi, koja je primjerena općem zakonu. Ako se može ustanoviti, da je sloboda vlastitost svih umskih bića, tada je u ovoj vlastitosti uspostavljena nužna sveza između moralnog zakona i umskih bića.

Budući da sloboda nije iskustveni predmet, zato nije pristupna razumnoj (metafizičkoj) spoznaji (O. 87), već ju moramo kao nužnu činjenicu za mogućnost moralnog djelovanja pretpostavljati. Osmišljanje metafizike čudoredja ovdje zaključuje svoj posao. Kao zbiljski uzročnik djeluje sloboda prema sebi postavljenom moralnom zakonu. Onaj koji se obvezuje na nešto, mora imati moć, da obvezatnost izvrši. Sloboda dakle mora postojati kao uvjet za moralno djelovanje. Ovu moć moralnog izvršivanja t. j. slobodu potanje istražiti zadaća je »Kritike praktičnog uma«.

Na postavljeno fundamentalno pitanje: kako je kategorički imperativ moguć? — dobismo ovaj konačni rezultat:

»Umno biće spada kao inteligencija u razuman svijet, i jedino u koliko ovamo spada kao tvorni uzrok, može svoju uzročnost nazvati volja. S druge strane svjesno si je umno biće, da je dio osjetnog svijeta, u kome se njegova djelovanja očituju kao pojave dotične uzročnosti, ali tako da mogućnost njihovu iz ove uzročnosti koje ne spoznajemo, ne možemo razumjeti, već umjesto ove uzročnosti moramo smatrati dotična djelovanja da su spadajući na osjetni svijet određena po drugim pojavama, naime željama i nagnućima.



U koliko sam dakle član razumnog svijeta, bila bi sva moja djelovanja potpuno skladna s principom čiste voljne autonomije: u koliko sam pako dio osjetnog svijeta, moralo bi se djelovanja smatrati posvema primjerena naravnom zakonu i nagnućá, naime heteronomiji naravi. (Ona prva djelovanja osnivala bi se na principu čudorednosti, ova potonja na principu blaženosti). Budući pako da razumni svijet sadržaje razložni osnov za osjetni svijet, pa prema tome i za njegove zakone, te je obzirom na moju volju (koja posvema spada u razumni svijet) neposredno zakonodavan i kao takovog ga moramo smatrati, stoga ću se ja kao inteligencija, i ako u drugu ruku spadam na osjetni svijet, ipak smatrati podložan zakonu razumnog svijeta t. j. umu, koji u ideji slobode sadržaje zakon, to znači voljnoj autonomiji, pak ću dosljedno tome morati zakone svijeta smatrati za sebe kao imperative, a djelovanja primjerena ovom principu kao dužnost.<sup>13</sup>

## II.

# Nauka o praktičnoj slobodi.

### UVOD.

»Teoretska uporaba uma bavila se samo predmetima spoznajne moći, i kritika obzirom na ovu uporabu ticala se zapravo samo čiste spoznajne moći, jer je ova moć bila sumnjiva, što se kasnije i ustanovilo, da se vrlo lako gubi izvan svojih granica, medju nedosežnim predmetima ili protuslovnim pojmovima. S praktičnom uporabom uma već nije tako. Ovdje se um bavi s pobudama volje, a to je takova moć, koja ili proizvodi predmete prema pomislima, ili pak samu sebe na ostvarenje tih pomisli (bilo da dostaje fizička mogućnost ili ne) t. j. svoju uzročnost određuje. Jer kod voljnog odredjivanja barem može um dostajati, te imade u toliko vazda objektivnu realnost, u koliko se tiče samo hotnije. Prvo se dakle nameće pitanje: je li čisti um sam po sebi dostaje za odredjenje volje, ili on samo kao empirički uvjetovan može odredjivati volju. Ovdje sada susrećemo pojam uzročnosti, odnosno pojam slobode, kojeg je Kritika čistog uma uspostavila i ako ga empirički nikako ne možemo prikazati, pa ako ćemo sada iznaći dokazne razloge, da ova vlastitost ljudskoj volji (a isto tako volji svih umnih bića) doista pripada, biti će ne samo utvrđeno, da čisti um može biti praktičan, već da je on sâm, a ne u koliko je empirički ograničen, bezuvjetno praktičan. Stoga neće trebati da se bavimo kritikom čistog

<sup>13</sup> O. 93, 94.

praktičnog uma, već samo s praktičnim umom. Jer čisti um, ako se je prije iskazalo, da takav um postoji, ne treba kritike. Takav um u sebi sadržaje mjerilo za kritiku sve svoje uporabe. Kritika praktičnog uma uopće imade dakle taj zadatak, da spriječi prodrzljivost empirički uvjetovanog uma, koji bi htio isključivo sam odredjvati volju. Uporaba čistog uma, ako je ustanovljena, da takav um postoji, jest jedino imanentna; empiričko uvjetovani um, koji si usvaja samovladu, jest naprotiv transcendentan, te se obituje u zahtjevima i odredbama, koje posvema prekoračuju svoje područje, a to je upravo obrnuti način od onoga, što se je moglo reći o spekulativnoj uporabi čistog uma.<sup>1</sup>

## Pogl. I. Analitika praktičnog uma.

### § 1. Zbiljnost slobode.

1. Treća antinomija u Kritici čistog uma dala je prigode, da se govori o slobodi. Tamo smo vidjeli, da je transcendentalna sloboda neuvjetovana, o izvanjskim uzrocima nezavisna uzročnost. Budući da uvjetovana uzročnost nije empirička pojava, zato nije ni spoznatljiva; mi ne možemo o slobodi nikakovog razumnog suda izricati. Ustvrditi ili zanijekati bitak slobode bilo bi dogmatski: ustvrditi možemo samo nespoznatljivost bitka — i to je kritički. Kad bi sloboda bila predmet našeg razuma, tad bi ju eo ipso spoznavali; ali mi smo kadri samo pomišljati njenu mogućnost, u koliko nije u sebi protuslovna. Vidjeli smo, da si ne protuslovi ako slobodan uzročnik imade naravne, nužnom vezom skopčane učinke.

Time se kritička nauka o slobodi bitno razlikuje od empiričke, koja u svoj svojoj površnosti (K. p. u. 114) misli, da unutar psihičkih činitbi postoji nezavisna uzročnost. Subjektivne pako činitbe baš su tako kao i izvanjske promjene u vremenskom vezu, t. j. svaka je pojava uvjetovana predidućim stanjem. Ako je tome tako, a jest tako, onda u trenu kad djelujem, nijesam slobodan.

Slobodu dakle ne možemo pomišljati unutar pojavnog svijeta, ona pripada biću, koje je izvan dosega našeg pojavnog pomišljanja. Sloboda je moguća samo pod tim uvjetom, da pripada inteligibilnom svijetu, dakle biću o sebi (i ne o našem pomišljanju ovisnom). Uvjet za slobodu jest razlikovanje fenomenalnog i noumenalnog svijeta, a to je razlikovanje već osnovano u transcendentalnoj estetici. Dogmatsko shvatanje prostora i vremena (kao pripadnosti samih stvari) poistovjetuje pojave sa bićima o sebi, te zato onemogućuje slobodu. Kritička filozofija svojom idealističkom naukom o prostoru i vremenu jedina omogućuje slobodu.

<sup>1</sup> K. p. u. 15, 16

2. Subjekt ljudskog djelovanja mora biti slobodan t. j. on mora biti inteligibilnog karaktera. Ali pita se: kako može isti subjekat biti empirički karakter i ujedno inteligibilni? Kako je moguće, da jedno te isto djelovanje bude nužni učinak empiričkog i slobodan čin inteligibilnog karaktera?

»Da uklonimo prividno protuslovlje, koje predleži između prirodnog melanizma i slobode u istom djelovanju, valja podsjetiti na ono, što je u Kritici čistog uma rečeno ili otuda slijedi: da prirodna nužnost, koja nije spojiva sa slobodom subjekta, vrijedi samo za ono biće, koje potpada pod vremenske uvjete, prema tome samo za djelujući subjekat u koliko je pojava, da se dakle u tom smislu određenje (Bestimmungsgründe) svakog djelovanja nalazi u onome što spada na prošlo vrijeme, a nije više u vlasti djelujućeg subjekta (ovamo spadaju i njegova počinjena već djela, te po njima određivi karakter, u koliko je fenomen). Ali ovaj isti subjekat, koji je u drugu ruku svjestan sebe kao bića o sebi, posmatra također svoj bitak u koliko nije podvržen vremenskim uvjetima, a samoga sebe samo u koliko je određiva zakona, koje si sam svojim umom daje, i u tom njegovom bitku ne pretječe ništa voljnog njegovog određenja, već svako djelovanje, te uopće svako promjenljivo određenje njegovog bitka prinjereno s usebnim osjetilom (Sinn), što više cio niz njegovog bivstvovanja kao osjetnog bića imade se smatrati u svijesti njegove inteligibilne eksistencije lih kao posljedak, nikada pako kao određenje njegove uzročnosti, u koliko je noumenon. U tom smislu može umno biće o svakom protuzakonitom djelovanju što ga počinja, makar je ovo djelovanje kao pojava dostatno u prošlosti određeno i u toliko bezuvjetno nužno, s punim pravom reći, da je bilo u moći to djelovanje zapustiti; jer ovo djelovanje, sa svim onim što je prošlo i što ga određuje, sačinjava jedan jedini fenomen njegovog karaktera, kojeg si sam stvara te sebi kao uzročniku posveina neovisnom o osjetnosti pripisuje uzročnost dotične pojave.«<sup>1</sup>

3. Budući da je naše djelovanje ne samo empiričkog karaktera, već i inteligibilnog, t. j. budući da je ne samo determinirano već i slobodno, zato bi vrijednost djelovanja obzirom na održavanje moralnog zakona u našoj svijesti morala dvostrukom mjerom biti ocijenjena. Ako je svako djelovanje nužno, onda ga moramo svesti na njegove uzroke — osjetne težnje, životne prilike itd. Ali ako je svako djelovanje i slobodno, tad je slobodni činilac predmet pohvale odnosno prekora.

I doista u našoj svijesti imade takav sudija, koji kod svakog djelovanja protiv moralnog zakona okrivljuje slobodnog činioca ne obazirući se na ublažujuće okolnosti, u kojima je nastao nužni karakter djelovanja.

<sup>1</sup> K. p. u. 118

Taj tužitelj i sudac jest savjest (K. p. u. 119.). Činjenica o glasu savjesti nedvojbeno dokazuje, da je naše djelovanje inteligibilnog karaktera. Kad bi ono bilo krutom nuždom uvjetovano, ne bi bilo nikako moguće promijeniti dogodeni čin, te bi uslijed toga i nemoguće bilo uočivši uzvišenost moralnog zakona okajati prošle nemoralne čine. Kajanje izvire u savjesti. Zato je dosljedno, kad isključivi deterministi ili »fatalisti« kao Pristley (K. p. u. 119.) ne dopuštaju mogućnost kajanja.

Po Kantovoj nauci jest dakle svako djelovanje posvema nužno (u jednom pogledu) i posvema slobodno.

»Može se dakle ustvrditi, kad bi nam bilo moguće tako duboko zaviriti u način mišljenja, koji se ispoljava usebnim i izvanjskim činībama, te bi nam bila poznata svaka i najmanja pobuda i svi izvanjski povodi, da bismo tada mogli postupak dotičnog čovjeka za budućnost tako sigurno proračunati, kao pomrčimu mjeseca ili sunca, a ipak uz to tvrditi, da je taj čovjek slobodan. Kad bismo naime bili kadri inati još drugi jedan pogled (koji nam dakako nije dan, te umjesto njega samo umni pojam inadem) naime intelektualno predočavanje dotičnog subjekta, primijetili bismo, da cio niz pojava obzirom na moralni zakon ovisi o spontanosti subjekta kao bića o sebi, tako da o tom određivanju ne možemo nikakovog fizičkog razjašnjenja dati. U pomanjkanju ovog predočavanja zajamčuje nam moralni zakon ovu razliku, po kojoj se naša djelovanja kao pojave protežu u jednu ruku na osjetni bitak našeg subjekta, a u drugu ruku opet proteže se ovaj osjetni bitak na inteligibilni supstrat u nama.«<sup>2</sup>

Svako pojedino djelovanje naše determinirano je dakle cjelokupnim našim moralnim osjećanjem (Gesinnung), a u inteligibilnom svom karakteru je uvijek slobodno. To biva i onda, kad nam se pričinja neka zloća kao prirodna.

»Imade slučajeva, gdje ljudi od djetinjstva, i to pod odgojem, koji je za druge istodobno bio veoma povoljan, ipak već zarana pokazuju zloću, te sve do u muževne godine rastu u zloći tako, da ih smatramo za rođene zločince, i što se njihovog načina u mišljenju tiče, za nepopravljive, a unatoč tome ih poradi njihovih učina i propusta upravo tako sudimo, njihove zločine im upravo tako u krivnju računamo, što više i djeca sama smatraju ovo uračunavanje krivnje opravdanim, kao da su bez obzira na beznažno udešenu njihovu ćut, upravo tako odgovorni kao svaki drugi čovjek. To ne bi moglo biti, kad ne bismo pretpostavili, da se sve ono, što iz volje proizvire (kaošto bez dvojbe svako naumljeno djelovanje), osniva na slobodnoj uzročnosti, koja počam od rane mladosti ispoljava svoj karakter u pojavama (djelovanju), koje nas doduše poradi svoje

<sup>2</sup> K p u. 120.

jednoličnosti upućuju na prirodnu suvezicu, ali tako te otuda ne slijedi, da volja nije pravo udešena, već je to posljedak slobodno prihvaćenih zlih i nepromjenivih načela, koja ga upravo zato čine još većma zazornim i kažnjivim.«<sup>3</sup>

## § 2. Analiza slobode.

1. Moralni život jest moguć samo tako, da pretpostavimo slobodu. Pa kaošto je moralni život činjenica, tako i umska ideja slobode dobiva (praktičnim putem) objektivnu zbiljnost (realnost).

Sloboda nije spoznajna moć, već je ona moć uzročnog djelovanja prema svjesnim pomislama. Sloboda jest dakle volja ili »praktični um«. A budući da zakon, po kojemu sloboda djeluje, nije empirički, zato je sloboda čisti praktični um.

Kritika teoretskog uma analizirala je spoznajne moći u tu svrhu, da ih od empiričke grade odijeli. »Analitika praktičnog uma« imade također zadatak, da stvori čisti praktični um, koji će biti bez empiričke sastavbe.

2. Rekli smo, da je volja uzročna moć uzbiljavanja svjesnih pomisli. Čista volja ravna se po ideji moralnog zakona, a empirička volja djeluje prema empiričkim pomislama (motivima). Empirička volja odnosi se dakle na iskustvene predmete. Ovaj subjektivni odnos jest težnja ili zazor. Predmet sam po sebi još ne motivira volje, već težnja za predmetom. Težnja naimo ide za tim, da joj volja u polučanju predmeta pruži ugodu. Predmeti su dakle motivi volje u koliko su poželjni, a poželjni su u koliko nam pružaju ugodnosti. Ako ugodnost nije samo časovita već trajna, zovemo ju sreća. Za srećom teži naše samoljublje.

Empirička volja jest dakle ona volja, koja traži poželjne predmete i to u najvećoj mjeri, tako da donesu sreću. Sreća jest motiv empiričke volje ili samoljublja. To je zajednički princip svih eudemonističkih i moralnih sustava, kolikogod se oni i razlikovali u određivanju predmeta, koji usrećuju. Ne radi se o tom, za kojim predmetom volja teži: dosta je, da volju uopće predmet motivira — i već je empirička, a ne čista volja. Čista je ona volja, kod koje je isključeno svako materijalno (empiričko) određivanje, dakle kojoj preostaje samo oblik zakona. U tom slučaju mora maksima (čiste) volje biti takova, da uzinogne postati opći zakon t. j. maksima čiste volje mora biti jednaka zakonu (K. p. u. 21 sq.).

3. Ustanovivši razliku između empiričke i čiste volje možemo promotriti čistu volju i obzirom na predmet empiričke volje. Predmet empiričke volje jest ono dobro, koje je korisno; dočim se čista volja ne smije obazirati na korisnost. Dobrota čiste volje

<sup>3</sup> K. p. u. 120. 121

sastoji u skladu s moralnim zakonom, tako da je moralni zakon ne samo u skladu s djelovanjem volje, već sa samom voljom. Ako volja samo djelovanjem izvršuje zakon, a da ne osjeća svoju unutarnju skladnost sa zakonom kao svojom pobudom — tad je volja samo »legalna«, a ne moralna. (K. p. u. 69).

4. Čista volja jest samo ona, kojoj je pobuda (Triebsfeder) djelovanja jedino moralni zakon. Ali svaka pobuda mora biti oćućena (empfunden), a moralni zakon možemo samo pomišljati. Kako dakle može moralni zakon biti pobuda volje? Svakako ne može biti moralni zakon empirički oćućen; da uzmogne pobuđivati volju, mora moralni zakon biti kao inteligibilna pobuda oćućen.

Jedan te isti subjekat imade osjetne težnje (samoljublje) i pomisao moralnog zakona. Ova pomisao mora djelovati na samoljublje te ga promijeniti; pomisao moralnog zakona mora dakle u svom djelovanju a priori biti oćućena baš tako kao što i samoljublje (K. p. u. 88).

Djelovanjem moralnog zakona pada moje samoljublje, pa zato mora u jednakom omjeru rasti poćitanje prema zakonu. Poćitanje jest dakle ono ćuvstvo, koje oćućujemo na pomisao moralnog zakona. Ćuvstvo poćitanja jest jedino moralno ćuvstvo (K. p. u. 91.). Ono nije empiričko, već apriorno t. j. ono se osniva na moralnom zakonu, a ne obratno (kao kod engleskih samoiskustvenjaka), da se moralni zakon osniva na ćuvstvu.

Moralno ćuvstvo ide za tim, da umanjuje u nama samoljublje t. j. svrha moralnog ćuvstva jest promjena u moralnom osjećanju (Gesinnung). Moralno ćuvstvo (ili poćitanje pred zakonom) jest dakle ćuvstvo dužnosti, koje ide za tim, da vršimo dužnost radi dužnosti (= »moralni interes«).

»D u ž n o s t! ti uzvišena velika rijeći, koja ne uključuješ ništa omiljelo, što ulagodivanje donaa, već zahtijevaš podložnost, a i ne prijetiš ničim, što bi naravni zazor u ćutnji izazvalo i zastrašivalo, da volju sklone, već samo uspostavljaš zakon, koji sam od sebe u svijesti vlada, te si sam i usuprot volje pribavlja poćitanje (i ako ne uvijek poslušnost), pred kojim zakonom sva nagnuća zatone, i ako mu se u potaji usprotive: koje je tebi dostojno izvirišite, i gdje je klica plemenitog tvog porijekla, koje ponosno odbija svaku srodnost s nagnućima, tako te od ove klice potjecati znaći nepropustivi uvjet za onu vrijednost, koju si ljudi mogu dati jedino sami?»

Ne može da bude ništa neznatnije, već ono, što ćovjeka uzdiže nad samoga sebe (kao dijela u osjetnom svijetu), što ga veće na onaj poredak bića, kojeg može samo razum pomišljati te koji obuhvata sav osjetni svijet, a sujime i empirički odredivi bitak ćovječiji u vremenu i ćjelotu svih ćiljeva (primjereno bezuvjetnim praktićnim zakonima, kao što je moralni zakon). Nije ništa drugo

već osobnost t. j. sloboda i neovisnost o mehanizmu cijele prirode, a ipak posmatrano ujedno kao moć takovog bivstva (Wesen), koje je osebnijim, po vlastitom unu postavljenim čistim praktičnim zakonima, kao osoba, spadajući na osjetni svijet, potvrđeno svojoj vlastitoj osobnosti, u koliko spada ujedno u inteligibilni svijet; jer nije začudno, ako čovjek, spadajući u oba svijeta, na vlastito svoje bivstvo, obzirom na svoje drugo i najviše određenje, ne gleda inače već s poštovanjem, a na zakone ovog određenja s najvišim poštanjem.

Na ovo se izviraliste svode neki izrazi, koji označuju vrijednosti predmeta po moralnim idejama. Moralni zakon jest svet (neozlediv). Čovjek je doduše dosta malo svet, ali čovječnost u njegovoj osobi mora mu biti sveta. U svemu stvorenju možemo sve što god hoćemo i možemo, upotrebiti kao pukosredstvo; samo čovjek, i s njime svaki umni stvor, jest svrha sama o sebi. On je naime subjekat moralnog zakona, koji je svet, obzirom na autonomiju njegove slobode.<sup>4</sup>

## II. Pogl. Dijalektika praktičnog uma.

### § 1. O najvišem dobru.

1. »Čisti um imade vazda svoju dijalektiku, metrimo li ga u spekulativnoj ili u praktičnoj uporabi; jer um iziskuje za postojeće uvjetovano biće apsolutnu totalnost uvjeta, a ta se može tek u samim stvarima o sebi nalaziti. Budući pako da su svi pojmovi o bićima (stvarima) nužno u savezu s predodžbama, koje u nas ljudi ne mogu biti nikad inače već osjetne, tako te predmete ne spoznajemo kao stvari same o sebi već jedino kao pojave, a u pojavnom nizu uvjetovanog bića i uvjeta ne nalazimo nikada neuvjetovano biće, stoga nužno nastaje prividaj u primjenjivanju ove unske ideje o totalnosti uvjeta (odnosno neuvjetovanog bića) na pojave, kao da bi one bile u stvari same o sebi...«<sup>1</sup>

Narav praktičnog uma udešena je upravo tako kao i narav spekulativnog uma; i on također »traži, kao čisti praktični um, za praktičnu uvjetovanost (osnovanu na nagnućima i naravnim potrebama) neuvjetovano biće, i to ne kao voljuo određenje koje već postoji (u moralnom zakonu), već neuvjetovanu totalnost u predmetu čistog praktičnog uma, pod imenom najvećeg dobra.«<sup>2</sup>

2. »Pojam o nečemu što je najveće, uključuje već jednu dvoznačnost, koja bi mogla, ako se ne pazi, dati povoda jalovom

<sup>4</sup> K p u. 105—106.

<sup>1</sup> K. p u. 129.

<sup>2</sup> K p u. 130.

raspravljajući. Ono što je najveće, može značiti, da je najviše (supremum), ili također da je savršeno (consummatum). Ono prvo znači takav uvjet, koji nije više uvjetovan, t. j. koji ne potpada pod nikoji uvjet (originarium); ovo potonje znači onu cjelinu, koja nije dio veće istovrsne cjeline (perfectissimum). Da je krjepost (kao dostojnost postati sretan) najviši uvjet svega onog, što nam se može kao poželjno pričinjati, te prema tome i našeg teženja za blaženstvom, da je dakle krjepost najviše dobro, dokazala je analitika. Ipak zato još nije krjepost cijelo i savršeno dobro kao predmet teženja umnih ograničenih bića: jer k tome se iziskuje još i sreća, i to ne samo s partajičnog gledišta neke osobe, koja sama postavlja svrhu, već i po sudenju nepartajičnog uma, koji smatra sreću u svijetu kao svrhu u sebi. Jer biti potreban sreće, biti je i vrijedan, a ne imati nikakvog udjela u sreći, ne može biti nikako spojivo sa savršenim htijenjem mnogih bića.<sup>3</sup>

Kritika praktičnog uma označila je točno razliku između krjeposti i sreće. Ideja najvišeg dobra imade da spoji krjepost i sreću u jedan predmet praktičnog uma. Ovim zadatkom bavi se dijalektika.

3. Kod spoja dvaju pojmova valja paziti jesu li jednoznačni ili višeznačni. Jednoznačni pojmovi spajaju se po zakonu identičnosti (pojam jednak je svojim oznakama), te se takovo spajanje zove logičko ili analitično. Spoje li se raznoznačni pojmovi (po zakonu uzročnosti), zove se ovakav spoj stvaran ili sintetičan.

U analitičnom spoju bio bi pojam krjeposti identičan s pojmom sreće, tako da bi sreća bila oznaka krjeposti ili obratno. U prvom slučaju reklo bi se: krjepost je sreća, krjepost obuhvata sreću; u drugom pak slučaju: težnja za srećom vodi do krjeposti. U tom smislu diferenciraju se stoički i epikurejski moralni nazori. Oba nazora shvataju jednako odnošaj između krjeposti i sreće u toliko, što drže da je taj odnošaj analitičan. Tome ali nije tako. Krjepost i sreća imadu različite izvore: krjepost izvire u čistoj volji, a sreća u empiričkoj. Spoj krjeposti i sreće može dakle biti samo sintetičan.

Sintetičko spajanje dvaju pojmova biva po načelu uzročnosti. Ako dakle ideja najvišeg dobra imade označiti sintetički spoj krjeposti i sreće; tada je moguće ovo dvoje: ili je krjepost uzrok sreće ili obratno. Uzročnu svezu spoznajemo samo onda, ako se odnosi na empiričke predmete. Sreća je iskustveni predmet, ali krjepost nije, pa zato ne možemo spoznati krjepost ni kao uzrok niti kao učinak. Budući da po zakonima čistog razuma mora svaki spoznani uzrok biti iskustveni (pojavi) predmet, zato razum mora zanijekati, da je krjepost bilo uzrok, bilo učinak sreće. Uzmemo li da je s kojeg drugog gledišta (osim razumnog) moguć spoj krjeposti i sreće, to

<sup>3</sup> K. o. II, 133.



opet nikako ne može empiričko stanje uzrokovati moralnost, jer bi to bila heteronomija.

Eto nas u protuslovlju. Ideja najvišeg dobra jest nužna za mogućnost ćudoreda; ona sastoji u spoju krjeposti i sreće; taj spoj jest ili analitičan ili sintetičan, ali analitičan nije, dakle je sintetičan. Ako ima najviše dobro, tad je ili krjepost uzrok sreće ili obratno; ali nijedno nije moguće, dakle i ideja najvišeg dobra nije moguća.

Na ideju najvišeg dobra, kao što vidimo, nadovezuje se teza i antiteza, dakle »antinomija praktičnog uma« (P. č. u. 136). Kako ćemo ju riješiti?

»U antinomiji čistog spekulativnog uma nalazi se slično protuslovlje između prirodne nužnosti i slobode, unutar kauzalnosti u svijetu. Ovo je protuslovlje riješeno time, što smo dokazali, da nema pravog protuslovlja, ako događaje, pa i sam svijet u kome se zbivaju, posmatramo (kao što i treba) samo kao pojave; jer jedno te isto djelujuće bivstvo, kao p o j a v a (i u vlastitom svom usebnom osjetilu), imade u osjetnom svijetu uzročnost, koja je vazda primjerena prirodnom mehanizmu, a obzirom na isti događaj u koliko se djelujuća osoba smatra ujedno kao n o u m e n o m (kao čista inteligencija po svome bitku, koji nije vremenski određen), može sadržavati takovo određenje dotične kauzalnosti po prirodnim zakonima, koje je posvema slobodno od svakog naravnog zakona.

Jednako je i glede antinomije čistog praktičnog uma. Prva izreka, da težnje za srećom može biti razlogom krjeposnog mišljenja, jest n a p r o s t o k r i v a; druga pako izreka, da krjeposna svijest nužno dovodi do sreće, nije naprosto kriva, već samo u koliko ju smatramo kao formu uzročnosti u osjetnom svijetu i dosljedno, ako uzmem, da je bitak u njoj jedini način eksistencije umnog bića, dakle je samo uvjetno kriva izreka. Budući pako da ja ne sanio što pomišljam svoj bitak kao nomenon u razumnom svijetu, već osim toga još imadem u moralnom zakonu čisto intelektualno određenje svoje kauzalnosti (u osjetnom svijetu), stoga nije nemoguće, da ćudorednost osjećanja imade, ako ne neposrednu, barem posrednu (posredovanjem inteligibilnog uzročnika prirode) i to nužnu svezu: kao uzrok, sa srećom, kao učinkom u osjetnom svijetu...«<sup>4</sup>

4. U rješavanju antinomije praktičnog uma izbija osobiti položaj praktičkog uma prema spekulativnom umu. Spekulativni je um označio točno razliku između inteligibilnog i empiričkog svijeta, zanijekao je spoznatljivost njihove uzajmice, ali ne smije ustvrditi, da ne možemo ni pomišljati svezu između inteligibilnog i empiričkog svijeta. Spekulativni um mora se podložiti praktičkom umu. Kao što je inteligibilnost princip empirije, a sloboda princip naravi, tako je

<sup>4</sup> K p. u. 137. 138.

i volja princip spekulativnog uma. Taj položaj zove Kant: »Primat čistog praktičkog uma« (K. p. u. 144).

## § 2. Postulati praktičkog uma.

1. »Uzbiljenje najvećeg dobra u svijetu jest nužni objekat po moralnom zakonu određive volje. Potpuna pako skladnost volje s moralnim zakonom jest najviši uvjet najvećeg dobra. Ova dakle potpuna skladnost mora biti upravo tako moguća kao i njen objekat, jer je to uključeno u odredbi ostvarivanja. Potpuna pako skladnost volje s moralnim zakonom jest svetost, savršenost, koje ne dostiže u nikojem trenu svoga bitka nijedno umno biće osjetnog svijeta. Budući da je ova savršenost ipak praktički nužna, stoga ona može do potpune skladnosti doći samo putem beskonačnog progresa, i mi moramo, po principima čistog praktičnog uma, nužno usvojiti ovakovu praktičnu postepenost kao stvarni objekat naše volje.

Ovaj je pako beskonačni progres samo tako moguć, ako pretpostavimo beskonačnu trajnu egzistenciju i osobnost dotičnog bića (a to zovemo neumrlost duše). Dakle je najveće dobro moguće, praktički, samo uz pretpostavku o neumrlosti duše: neumrlost jest dakle, kao nerazdvojivo spojena s moralnim zakonom, postulat čistog praktičnog uma...<sup>5</sup>

2. U najvišem dobru jest savršena ćudorednost ili svetost izvor sreće. Sreća mora dakle biti primjerena (proporcijonirana) ćudorednosti. Ćudoredni pako zakon nije udešen obzirom na izvanjske uvjete sreće. Ako dakle sretne životne okolnosti, kao jedan dio stanja u svijetu uopće, treba dovesti u sklad sa ćudoredem, tada to može učiniti samo onaj, koji je uzrok reda u svijetu. Taj inteligentni uzrok, koji ravna svijet u skladu sa ćudoredem, zovome Bog (K. p. u. 149).

Najviše dobro ćemo uzbiljiti, ako težimo za moralnom savršenošću, ako tu savršenost polučimo i ako u njoj sreću svoju nadamo. Bez slobode ne možemo težiti za svetošću, bez neumrlsti duše ne možemo je polučiti, a bez Boga ne možemo u svetosti biti sretni. Praktični um dakle nužno iziskuje (postulira) zbiljnost (općenitu i nužnu vrijednost) ovih triju ideja, jer one uvjetuju zbiljnost najvišeg dobra.

Obzirom na postulate (praktično uvjerenje, reiner Vernunftglaube) čistog praktičnog uma možemo i dužnosti moralnog zakona smatrati s tim praktičnim uvjerenjem, da su božjeg određenja.

»Na taj način vodi moralni zakon pomoću pojma o najvećem dobru, kao predmetu i konačnoj svrsi čisto praktičnog uma, do religije, t. j. do spoznaje, da su sve dužnosti božje

<sup>5</sup> K. p. u. 146.

odredbe, a ne sankcije t. j. samovoljni, po sebi slučajni nalozi tuđe volje, već bitni zakoni svake slobodne volje za sebe, koje zakone ipak moramo smatrati kao odredbe najvišeg bića, jer se možemo nadati, da ćemo samo po moralno savršenoj (svetoj i dobrostivoj) a ujedno svemoćnoj volji, odnosno po suglasnosti s tom voljom, polučiti najveće dobro, koje smo dužni po moralnom zakonu postaviti si kao predmet našeg teženja.<sup>6</sup>

Dužnost kao motiv volje jest izvor ćudoreda, a dužnost kao božja odredba (kao predmet praktičnog uvjerenja) jest sadržina religije unutar granica čistog uma. Vrijednost dužnosti nije uvjetovana po religiji t. j. dužnosti ne obvezuju nas zato, jer su božje zapovjedi — obratno: jerbo moralna obveza inada svoju neovisnu vrijednost, zato joj možemo dati i vrijednost božje zapovijedi. Kri- tička filozofija dopušta dakle samo moralnu teologiju, po kojoj vjerska nauka ovisi o ćudorednoj, a ne obratno (kaošto uči teologijska moralka).

\*

U kritičkom umovanju Kantovom povučene su dakle konačno granice ljudskog spoznanja.

»Dvije stvari napunjavu duh s uvijek novim i većim udivljenjem i velepočitanjem, što češće i duže se misao kod njih zadržaje: Zvezdano nebo nadamnom i moralni zakon u meni«.

»Prvi pogled na bezbrojno mnoštvo svjetovâ upravo uništava moju važnost kao životinjskog stvora, kojega mora materija, iz koje je nastao, opet povratiti planetu (tek jednoj svemirskoj točci) — nakon što je kratko vrijeme (neznamo kako) providen bio životnom snagom. Drugi pako pogled beskonačno uzdiže moju vrijednost, kao inteligence, po mojoj osobnosti, u kojoj mi moralni zakon objavljuje, u koliko se barem razabrati dade iz svršenoga određenja mojeg bitka po ovom zakonu, koje dredenje nije vezano na uvjete i granice ovog života, već prelazi u beskonačnost.«<sup>7</sup>

### III.

## Religijska nauka.

### UVOD.

»Moralnost, u koliko je osnovana na pojmu čovjeka, kao slobodnog bića, koje se baš zato samo svojim umom veže na bezuvjetne zakone, ne treba niti ideje o kojem drugom biću nad njim,

<sup>6</sup> K. p. u. 155.

<sup>7</sup> K. p. u. 193. 194

da spozna svoju dužnost, niti treba kojeg drugog poticaja osim samo zakona, da svoju dužnost obavlja. Barem je vlastita njegova krivnja ako imade takove potrebe, ali mu se tada i nikako više pomoći ne da; jer što iz njega samog i iz njegove slobode ne proizlazi, nije kadro naknaditi nedostatka u njegovoj moralnosti. — Moralnost dakle za sebe (i objektivno, što se tiče hotnje, i subjektivno, što se tiče mogućnosti) nipošto ne treba religije, već je ona po čistom praktičnom umu sama sebi dostatna. — Jer budući da njeni zakoni obvezuju jedino formom opće zakonitosti, po kojoj se maksime ravnaju, kao najviši (neuvjetovani) uvjet svih ciljeva: zato ona uopće ne treba materijalnog određenja u slobodnom htijenju, to jest ne treba nikakovog cilja (svrhe) niti da uzmognemo spoznati što nam je dužnost, niti zato da dužnost izvršimo: ona može i mora, kad se tiče dužnosti, apstrahirati od svih ciljeva«.

»Ali i ako moralnost za sebe ne treba nikakove svršne pomisli, koja bi preticala voljno određenje, to ipak može biti, da je ona nužno u svezi s takovom svrhom, naime ne kao s razlogom, već kao s nužnim posljedicama maksima, koje su im primjerene.

«. . . jer umu ipak ne može biti svejedno, kakav će dobiti odgovor na pitanje, što napokon proizlazi iz našeg ispravnog djelovanja, i na što bismo mogli, pretpostavivši da i nije posvema u našoj vlasti, upravljati naše čine i propuste kao na svrhu, da se poluči suglasnost.

»Moralnost dakle vodi nužno k religiji, te se tako proširuje u ideju moćnog moralnog zakonodavca izvan čovjeka, u čijoj se volji nalazi ona konačna svrha (svoga stvorenja), koja ujedno može i mora da bude konačna svrha čovjekova«.<sup>1</sup>

## § 1. O radikalnom zlu.

1. Moralno osjećanje (Gesinnung), koje sastoji u poštivanju (Achtung) prema zakonu, oprečno je samoljublju. Samoljublje jest dakle jedina zapreka, koju moramo svladavati u težnji za moralnim savršenstvom. Moralno savršenstvo jest cilj našeg moralnog života, mi smo sigurni, da nas moralni zakon mora dovesti do moralne savršenosti. To je predmet našeg neoborivog (praktičnog) uvjerenja (Glaube). Mi vjerujemo, da će nas moralno savršenstvo izbaviti iz sadašnjeg stanja; ovo izbavljenje (Erlösung) jest predmet vjere naše ili »religije unutar granica umskih«.

Moralna svijest iziskuje vjeru u oslobođenje od zla. U čovjeku dakle vlada zlo, s ovim moralnim zlom mora se čovjek boriti, da isključivu vlast u čovjeku predobije dobro. Zato je potrebno, da moralno zlo u klici bude ugušeno. Religioziska nauka bavi se dakle

<sup>1</sup> R. 3, 4, 5, 6.

sa izvorom moralnog zla, sa »radikalnim zlom«. Ta nauka nema nikakvog utjecaja na naš moralni postupak, pa zato i nije (moralno) znanstvena.

2. Prvo pitanje, kojim se vjera bavi, jest pitanje o izvoru moralnog zla. Moralno dobro sastoji u osjećanju dužnosti (pflichtmäßige Gesinnung); moralno zlo mora biti u osjećanju dužnosti protivnome (pflichtwidrig). I jednom i drugom osjećanju jest izvor maksima: u prvom slučaju maksima moralnog zakona, a u drugom slučaju zakonu oprečna maksima. Vlast ove zakonu oprečne maksime jest izvor moralnog zla. Izvor zla ne leži dakle u iskustvu, on je u samom čovjeku prirodan, sama narav je već kod rođenja (negativno, a ne kao da bi usljed poroda bila) udešena tako, da imade u sebi izvor zla.

»Čovjeka zovemo zlim ne zato, jer su mu djelovanja zla (protuzakonita); već zato, jer su mu djelovanja takova, te možemo izvoditi zle maksime. Protuzakonita djelovanja i to da su svjesno protuzakonita (barem po sebi), možemo deduše iskustvom zamijetiti; ali maksimu ne možemo opažati, pa niti u nama samima, te stoga ne možemo svoj sud, da je činitac zao čovjek, sigurno temeljiti na iskustvu. Dakle bi se dalo, ako hoćemo kojeg čovjeka zlim nazvati, od pojedinih, da od jednog jediteg svjesno-zloga djelovanja a priori dati zaključivati na zlu maksimu, na kojoj se djelovanje osniva, a od ove maksime opet na općeni razlog svih pojedinačnih moralno-zlih maksima u subjektu, a taj je razlog opet maksima.

Da nas pako odmah ne smeta ovaj izraz narav, koji bi s predikatima moralno dobro ili zlo bio upravo protuslovan, ako bi značiti imao (kao obično) djelovanje na temelju slobode; valja primijetiti: da se ovdje kao narav čovječja imade smatrati samo subjektivni razlog uprabe čovjekove slobode uopće (po objektivnim moralnim zakonima), tako da taj razlog preteče (vorhergeht) svaki osjetno zamjetivi čin, a može se nalaziti gdje mu drago. Ovaj subjektivni razlog pako mora vazda biti opet čin slobode (jer inače ne bismo mogli čovjeku uračunati pravu ili krivu uporabu volje obzirom na čudoredni zakon, te se dobro ili zlo u čovjeku ne bi moglo zvati moralno). Stoga se ne može nalaziti razlog za moralno zlo u nijednom objektu, koji određuje volju po nagnuću. u nikojem prirodnom nagonu, već samo u pravilu, koje si volja sama daje za porabu svoje slobode t. j. u maksimi. O toj maksimi ne smijemo dalje pitati, koji je subjektivni razlog, da smo nju prihvatili, a ne protivnu maksimu. Jer kad ovaj razlog napokon ne bi više bio maksima, već puki prirodni nagon, tada bismo uporabu slobode mogli svesti na određenje naravnih uzroka: a to joj protuslovi. Kada dakle kažemo: čovjek je od naravi dobar, ili, on je od naravi zao, onda to samo toliko znači: on imade prvotni (nema nedoščni)

razlog,\* da prihvata dobre ili zle (protuzakonite) maksime: i to općenito kao čovjek, tako da izražava karakter svoje vrste.

Mi ćemo dakle o jednome tih karaktera (u razlikovanju čovjeka od ostalih mogućih umnih bića) morati kazati: on mu je prirodan; a ipak ćemo se pri tome ograditi, da nije narav kriva (ako je karakter zao), ili da je njezina zasluga (ako je dobar), već da je čovjek sam njegov začetnik. Budući pako da prvi razlog za prihvatanje naših maksima, koji je vazda opet osnovan u slobodnom htijenju, ne može biti iskustvena činjenica: stoga se dobro ili zlo u čovjeku (kao subjektivni prvi razlog prihvatanja ove ili one maksime gledom na moralni zakon) samo u tom smislu zove prirodno, u koliko je ono postavljeni temelj prije svake iskustvene uporabe slobode (u najranijoj mladosti sve do rođenja), te se na neki način sa porodom u čovjeku nalazi: ali ne tako, da je porod upravo uzrok tog.«<sup>2</sup>

3. Sada se pita: je li čovjek po svojoj naravi dobar ili zao?

Prastaro je mnijenje, da je svijet otpočeo u dobru, a da sve više pada u zlo. Novije »herojičko« mnijenje ide za tim, da čovjek iz zla prelazi u bolje.

»Spor između postavljenih hipoteza osniva se na disjunktivnom rijeku: čovjek je (od naravi) ili čudoredno dobar ili čudoredno zao. Svak bi pako mogao lako upitati: je li ta disjunktija ispravna; i ne bi li tko god mogao ustvrditi, da čovjek od naravi nije nijedno od obojega; a drugi opet, da je čovjek oboje zajedno, naime u nekoliko dobar, a ponekle zao. Čini se, da iskustvo ovo posredstvo među obim ekstremima potvrđuje.«<sup>3</sup>

Motrimo li našu narav s toga gledišta, da je u njoj ili samo izvor dobra ili samo izvor zla (disjunktivno), tad je ovaj nazor »rigorističan«. Ako su oba izvora u konjunktivnom odnošaju, onda je to mnijenje »latitudinarno«, i to ili u pozitivnom smislu (»sinkretizam«), tako da i dobro i zlo izvire u naravi, ili u negativnom (»indiferentizam«), tako da niti dobro ni zlo u naravi ne izvire. Da vidimo, koje mnijenje je opravdano.

Moralno dobro sastoji u tome, da je obveza (dužnost) moralnog zakona uzeta kao maksima, tako da je moralni zakon postao osjećanjem. Ako se moralni zakon u pojedinim slučajevima slijedi, a u

\* Da je prvi subjektivni razlog u prihvaćanju maksima nedosežan, razbire se već otuda, što razloga za slobodno prihvatanje (ako sam na pr. prihvatio zlu, a ne dobru maksimu) ne možemo tražiti u naravnom poticalu, već vazda opet u maksimi; i budući da ova maksima također opet mora imati svoj razlog, a izvan maksime ne smijemo i ne možemo navesti kakovo odredjenje za slobodnu volju, za to smo u nizu subjektivnih odredjenja u beskonačnost uvijek dalje upućivani, a da ne možemo doći do prvog razloga.

<sup>2</sup> R. 18, 19, 20.

<sup>3</sup> R. 20.

drugima opet ne, tad nije postao moralnim osjećanjem. Moralni zakon ne može vrijediti i ne vrijediti: sinkretistički dakle nazor nije ispravan.

Moralnost se uopće oslanja na motive. Ako je moralni zakon jedini motiv, djelovanje je dobro; a ako moralni zakon nije motiv, tad mora djelovanje imati kojigod drugi motiv i tako postaje zlo djelovanje. U svakom slučaju mora moralnost imati bilo jedan bilo drugi koji motiv: indiferentističko mnijenje jest dakle također neosnovano. Preostaje kao jedino pravo stanovište rigoristično, koje zahtijeva vlast dužnosti uz isključenje svakog drugog motiva.

4. Rekli smo, da dobre odnosno zle vlastitosti (Beschaffenheit) nijesu empiričkog porijekla, već su prirodene. Budući pako da su to moralne vlastitosti, zato moraju imati svoj izvor u slobodi, u inteligibilnom karakteru. Od ove moralne prirodenosti valja pomno razlikovati one svojstvenosti (Anlagen) ljudske naravi koje nijesu u vlasti volje naše, pa zato niti su dobre niti zle; one su samo sredstvo za polučenje moralnog dobra.

U koliko je čovjek organske naravi, imade svojstvenost životinjsku da živi; u koliko je s animalnom naravi spojena razumna, imade čovjek razumnu svojstvenost da spozna; a ukoliko je razumna narav spojena s moralnom, imade čovjek svojstvenost osobnu, da poštuje moralni zakon. Nijedna od ovih svojstvenosti nije po sebi ni dobra ni zla; o volji ovisi hoće li kojigod odabrati za motiv svome djelovanju. Ako moralni zakon nije jedini motiv djelovanju, tada je djelovanje u moralnom pogledu zlo. Ako je volja pod vlašću animalne svojstvenosti ili puke razumske, takova volja je zla. Moralno zlo sastoji dakle u odnošaju naših svojstvenosti, kao motiva u našem djelovanju, prema moralnom zakonu. Ako životinjska narav ili razumna narav (samoljublja) za našu volju više vrijede, nego li moralni zakon, t. j. ako moralni zakon prestane biti maksima djelovanja, tad je volja zla. Moralno zlo dakle sastoji u motivima naših svojstvenosti, u koliko su one maksima djelovanja, a ne moralni zakon.

Ako dakle čovjek po svojoj prirodjenoj vlastitosti (Beschaffenheit, Richtung) moralni zakon postavi kao maksimu djelovanja, tad je po naravi dobar; a ako stavi koju drugu maksimu, i prema tome obrne red motiva, onda je po naravi zao (R. 25. sq.)

5. Dobro i zlo, kao što smo vidjeli, sastoji u vlastitosti volje, u koliko naše volja slijedi maksimu moralnog zakona ili koju drugu. Pita se: a što određuje tu vlastitost volje?

Moralna vlastitost volje sastoji u sklonosti (Hang: a ne Trieb, nagon životinjski), u dispoziciji obzirom na moralni zakon.

»Pod sklonosti (propensio) razumijevam subjektivni razlog za mogućnost nagnuća (habitualne pohote, concupiscentia) u koliko je

za čovječnost uopće slučajna. Ova se sklonost razlikuje od prirodnosti (Anlage) u toliko, što može doduše biti prirodjena, ali ju ipak kao takovu ne smijemo predstavljati; već ju moramo pomišljati (ako je dobra), da je stečena, ili (ako je zla) da si ju je čovjek sam pribavio. — Ovdje je govor samo o sklonosti na moralno zlo; moralno pako zlo, koje je moguće samo kao odredjenje slobodne volje, a volja opet može biti dobra ili zla samo po svojim maksimama, mora se nalaziti u subjektivnom razlogu za mogućnost zastranjivanja maksima od moralnog zakona, te ako tu sklonost smijemo posmatrati, da općenito spada na čovjeka (naime na karakter njegove vrste), tada ju možemo nazvati *naravna sklonost čovjeka na zlo*.<sup>1</sup>

Na taj način dobiva pojam moralnog zla opet precizniji oblik. Moralno zlo jest (ne samo kontrarna već) kontradiktorna opreka moralnom dobru: moralno zlo jest sklonost k svemu onomu što nije moralni zakon. Volja može uopće ne imati nikakvih maksima, ili može slijediti moralni zakon i još koje druge maksime, ili napokon slijedi takove motive, koji se kose s moralnim zakonom. U sva tri ova slučaja čini voljna sklonost čovjeka od naravi zlim. Moralno zlo dakle innade svoj korjen u sklonosti, a ova sklonost je čin volje, dakle opet zao čin.

»Svaka sklonost jest ili fizička t. j. tako, da spada na volju čovječju u koliko je on prirodno biće; ili je moralna, t. j. pripada volji u koliko je čovjek moralno biće. — U prvom smislu nema sklonosti na moralno zlo; jer ono mora proizlaziti iz slobode; a fizička sklonost (koja se osniva na osjetnim poticajima) na uporabu slobode, bilo za dobro ili za zlo, jest protuslovlje. Sklonost na zlo može dakle pripadati samo moralnoj mogućnosti volje. Ništa pako nije čudoredno — (t. j. ubrojivo) zlo, već samo što je naš vlastiti učin. Pojam sklonosti označuje pako subjektivno određenje volje, koje pretiče svaki učin, te stoga samo još nije učin; jer bi u pojmu puke sklonosti na zlo bilo protuslovlje, kad taj izraz ne bismo mogli uzeti u dvostrukom različitom smislu, tako te su oba spojiva s pojmom slobode. Ova riječ učin može vrijediti za onu uporabu slobode, kojom u volju primamo najvišu maksimu (zakonu primjerenom ili protuzakonito), a također može vrijediti za onu uporabu, kojom izvodimo djelovanja (gledom na njihovu materiju t. j. voljne predmete) prema dotičnoj maksimi. Sklonost na zlo jest učin prema prvom značenju (peccatum originarium) i ujedno formalni razlog svakog protuzakonitog učina po drugom znamenovanju, tako te je taj učin protivan zakonu i naziva se grijehota (peccatum derivatum); prvotna krivnja ostaje i onda, ako bi druga kadšto i izostala (iz motiva koji se ne nalaze u samom zakonu). Onaj prvi učin jest

<sup>1</sup> R 27.



inteligibilan, spoznatljiv samo umno bez vremenskih uvjeta; ovaj potonji jest sensibilan, empirički, vremenski (factum phaenomenon). Prvi učin zove se obzirom na ovaj drugi učin u pravom smislu puka sklonost, i to prirodna, jer je neiskorjeniva (tako te bi maksima dobra morala biti najviša, ali je po ovoj sklonosti poprimiteljena kao zla); napose pako, jer mi o tome: za što je u nama zlo iskvarilo baš najvišu maksimu, i ako je to naš vlastiti učin, upravo tako ne možemo navesti uzroka, kao što niti o glavnoj nekoj vlastitosti, koja spada na našu narav.<sup>5</sup>

## § 2. O mogućnosti dobra.

1. Promotrimo li empirički karakter kod pojedinca i u čitavom čovječanstvu, to vidimo, da samoljublje posvuda vlada kao maksima u djelovanju (R. 32.). Ova tako općenita činjenica mora imati svoj razlog u ljudskoj naravi. Uzmemo li, da u čovjeku samo osjetnost prevladava nad voljom, morali bismo reći da je čovjek poživinčen, a ne da je moralno zao. Kad bi pako samo ljudski um bio izvor moralnog zla, tad bi on po svojoj naravi bi protivan moralnosti, tako da bismo bili prinuždeni robovati od moralnog zakona otpalome duhu. Ljudska volja bila bi u tom slučaju demonska, a ne moralno zla. Dakle i um sam za sebe ne može biti izvor zla (R. 3.). Možda osjetnost i um zajedno uvjetuju moralno zlo.

Čisti um jest motiviran jedino moralnim zakonom, a osjetnost pobudjuje razne težnje, koje idu za pojedinačnom dobrobiti. Ovo samoljublje nalazi se u ljudskoj naravi zajedno s moralnim zakonom. Kad bi u čovjeku bio samo moralni zakon, ne bi čovjek mogao biti zao; a kad ne bi u čovjeka bilo moralnog zakona, ne bi bilo moralnog zla. Razlika između moralnog dobra i moralnog zla ne može dakle biti u samim motivima, jer tad bi čovjek bio istodobno dobar i zao.

Razlika između dobra i zla sastoji u različitoj vrijednosti, koju volja pridaje motivima, t. j. razlika sastoji u maksimama. Poticaj moralnog zakona sam po sebi još nije dobar, tek onda postaje dobar, kad volja postavi njegovu vrijednost na prvo mjesto kao maksimu.

Pobude samoljublja nisu još po sebi zle, već istom u toliko postanu zle, što zavladaju voljom tako, da moralni zakon izgubi svaku vrijednost. Motivi mogu biti zajedno, ali ne maksime; jer moralni zakon i samoljublje ne mogu biti zajedno najviša maksima. Razliku između dobra i zla određuje dakle red među maksimama.

»Dosljedno tome biti će čovjek (i najbolji) samo na taj način zao, što poremećuje čudoredni red motiva, kad prihvata svoje maksime: on prihvata moralni zakon i samoljublje: a kad uviđa, da

<sup>5</sup> R. 30, 31

jedno s drugim zajedno ne može postojati, već da jedno mora drugome kao svom najvišem uvjetu biti podređeno, tada postavlja motiv samoljublja i njegovih nagnuća kao uvjet za vršenje moralnog zakona, dočim bi valjalo moralni zakon kao najviši uvjet za udovoljstvo samoljublja uzeti u općenitu maksimu volje, kao jedini motiv.«

»Ako u čovječjoj naravi leži sklonost na to, tada je u čovjeku naravna sklonost na zlo; i ova sklonost, jer konačno ipak proizlazi iz slobodne volje, te je stoga ubrojiva, takodjer je moralno zla. Ovo zlo jest radikalno, jer iskvaruje izvor svih maksima; ujedno pako, kao prirodna sklonost nije ljudskim silama iskvarljiva, jer to bi se dalo izvesti samo po dobrim maksimama, a to je opet nemoguće, ako pretpostavimo, da je najviši subjektivni izvor svih maksima iskvaren: unatoč tome mora biti moguće promijeniti tu sklonost, jer se ona nalazi u čovjeku kao biću, koje slobodno djeluje.«<sup>6</sup>

2. Ako je čovjek po naravi zao, pita se: kako je moguće moralno dobro? Kategorički imperativ zahtijeva, da unatoč prirodjene sklonosti volje na zlo, vršimo moralni zakon. Kako je moguće, da prestane u nama vladati radikalno zlo, a zavlada dobro?

Jedini moralni činilac jest naša volja. Kod moralne promjene moramo dakle našu volju, a to znači sami sebe promijeniti (R. 46.). Izvedba ove zadaće na oko je nemoguća, kad znamo, da je čovjeku prirodjeno radikalno zlo. Ali sva poteškoća iščezava ako uvažimo, da unatoč radikalnog zla nije u čovjeku uništen moralni zakon. Radikalno zlo sastoji u tom, da je poremećen red maksima — ali uz motive samoljublja opstoji u čovjeku i obveza moralnog zakona. Upravo to evo omogućuje početak moralnog dobra (R. 48.).

3. Moralna promjena iz radikalnog zla na dobro nije nikakav prijelaz ili reforma, jer bi čovjek na tom prijelazu morao biti u isti tren zao i dobar. Prijelaz sastoji u stupnjevanju unutar granica ili samo dobra ili zla. Dobar postati ne znači nastavljati nešto, već otpočeti: otpočeti moralni zakon smatrati svojom maksimom, isključivši svaku drugu maksimu.

»Da uzmogne čovjek postati ne samo zakonito već i moralno dobar (Bogu prijatan), t. j. krjepostan po inteligibilnom karakteru (virtus Noumenon), koji kad spozna nešto kao dužnost ne treba više nikakvog drugog potčala, već samo ovu pomisao dužnosti: to se ne da polučiti postepenom reformom, dogod ostaje temelj maksima nesredjen, već jedino revolucijom u čovječjoj svijesti (prelazom na maksimu svetosti); i on može postati novi čovjek samo na neki način preporodom kao nekim novim stvaranjem (Ev. Iv. III. 5; ispredjeno s I. Moj. I. 2) i promjenom srca.

<sup>6</sup> R. 37.

Ali ako je čovjek u temelju svojih maksima iskvaren, kako je moguće da vlastitim silama izvede tu revoluciju, i sam od sebe postane dobar čovjek? A ipak to dužnost nalaže, ona pako ne nalaže ništa, već što nam je možno. To se ne da drugčije spojiti već tako, da je revolucija nužna, a po tom i moguća, za način mišljenja, u postepena reforma za osjetnu stranu (koja stavlja zapreke). To znači: ako čovjek jednom jedinom nepromjenivom odlukom izmijenjeni glavni temelj svojih maksima, po kojima je bio zao čovjek (te tako naučite novog čovjeka); tada je on u toliko po principu i načinu mišljenja prijemljiv subjekat za dobro; ali samo po neprekidnom djeovanju postaje dobar čovjek: t. j. čovjek se može nadati, da se uz ovu čistoću principa, što si ga je postavio kao najvišu maksimu svoje volje, i uz negovu stalnost nalazi na dobrom (i ako tjesnome) putu trajnog napredovanja od zloga na bolje. Za onoga, koji prozire intelegibilni izvor sreća (svih voljnih maksima), za koga je ova beskonačnost u napredovanju jedinstvenost, t. j. za Boga, znači to upravo toliko, kao zaista biti dobar (njemu prijatan) čovjek: i u toliko možemo ovu promjenu smatrati revolucijom; po sudu pako ljudi, koji sebe i stalnost svojih maksima mogu procijeniti samo s površja, prema osjetnosti u vremenu, izgleda ova revolucija kao trajno teženje za boljim, te prema tome kao postepena reforma u sklonosti na zlo, u krivom načinu mišljenja.

Otuda slijedi, da moralna izobrazba u čovjeka imade početi ne sa poboljšanjem ćudorednosti, već s promjenom u načinu mišljenja, i s osnutkom karaktera...<sup>7</sup>

Ovo je zadnji odgovor, kojim Kant rješava moralni problem. Moralni bisino zapravo reći: ovo je najveća zagonetka, do koje je doprlo Kantovo umovanje. Sve ono što Kant dalje u »Religiji unutar granica umskih« raspreda u savezu s principom moralnog dobra, u koliko nijesu tek puste sanjarije, ne pomiču moralno-religijski problem ni za korak bliže pozitivnom rješenju.

Kaošto Kant na koncu »Kritike praktičkog uma« (193) veliča čovječje dostojanstvo, tako ga i pod konac prvog odsjeka u »Religiji unutar granica umskih« napunja zanosom moralna priroda čovječja. »Jedno jest u našoj duši, koje ako pravo uočimo, ne možemo prestati s najvećim začudjenjem metriti, tako te je ovo ispravno udivljenje ujedno zanosno; a to jest: izvorna moralna prirodjenost. — Što je to u nama (možemo se sami pitati), što nas, kao bića po naravi neprekidno vezana na tolike potrebe, iznad njih uzdiže u ideji izvorne prirodjenosti (u nama) tako visoko, da sve smatramo ništetnim i vlastiti svoj bitak nedostojnim, ako užitak, koji nam ipak jedini može život naš učiniti poželjnim, zapostavimo zakonu, što nam ga um naš moćno nalaže, a da kod toga ništa ne obećaje niti se ičim

<sup>7</sup> R. 49, 50.

prijeti? Zamašnost ovog pitanja mora duboko osjećati svak i najslabije sposoban, koji je već poučen o svetosti u ideji dužnosti, ali nije pokročio, da proučaje pojam slobode, koji iz tog zakona proizlazi; pa i samo neshvaćanje ove prirodjenosti, koja upućuje na božansko porijeklo, mora u svijesti proizvesti oduševljenje, te jačati u svim žrtvama što god ih iziskuje počitanje prema dužnosti. Češće osvježivanje ovog čuvstva uzvišenosti o našem moralnom odredjenju jest kao sredstvo osobito kadro, da u nama probudi moralno osjećanje, jer upravo protivno djeluje našoj prirodjenoj sklonosti za poremećivanem motiva u maksimama naše volje, da se tako u ljudskom srcu uzmogne opet uspostaviti po bezuvjetnom počitanju prema zakonu, kao najvišem uvjetu svih maksima, prvobitni čudoredni poredak među motivima i prirodjenost na dobro.«<sup>8</sup>

#### IV.

## Skolastička etika.

1. S Kantovom moralnom filozofijom imade i skolastička etika po koju dodirnu tačku. Protiv moralnom evolucionizmu i pozitivizmu uči skolastika, da je moralna diferenciranost voljnog djelovanja objektivna (nužna i općenita). Svakom pojedincu kazuje vlastita svijest, da bez obzira na običaje i ljudsko zakonodavstvo mora neko djelovanje smatrati za dobro, a drugo opet za zlo, tako te bi bez tog razlikovanja uopće nemoguć bio društveni poredak. Budući dakle da se ovo svjedočanstvo naše svijesti ne osniva na kakovim izvanjskim, slučajnim uvjetima, zato je objektivni moralni red po samoj našoj razumnoj naravi bitno određen.

Pita se prije svega: kako ćemo odrediti moralnost ili u čemu sastoji moralnost djelovanja? Budući da voljno djelovanje, kao psihološka realnost, nije samo po sebi u moralnom pogledu ni dobro ni zlo, očito je, da mu moralnost pripada tek po nekojem unutrašnjem snošaju. Prva je dakle zadaća etike da ispita ovaj snošaj voljnog djelovanja, na kojem se (snošaju) osniva moralnost. Podjemo li u rješavanju ove zadaće historičko-kritičkim putem, valja nam prije svega odbiti sve one moralno-filozofijske sustave, koji isključivo u predmet (svrhu) voljnog djelovanja stavljaju adekvatni princip (normu) moralnosti. Dostatno mjerilo za opće i nužno moralno razlikovanje ne može nam podati osjetna naslada, ni koristoljublje (bilo pojedinačno ili općenito), niti najveća blagota (sreća), pa ni volja božja. Skolastička nauka jednodušno uči sa sv.

<sup>8</sup> R. 51. 52. 53

Tomom<sup>1</sup> da ni volja božja nije princip za moralno razlikovanje (kao što su učili nominaliste Occam i Gerson, te poslije opet Descartes i Puffendorf), jer nam taj princip ne bi bio poznat bez osobite objave božje. Zato s pravom opaža Messer,<sup>2</sup> da se u tom pogledu ne može skolastičkoj filozofiji predbaciti heteronomija. Oslanjajući se donekle na Aristotelovu etiku<sup>3</sup>, uči sv. Toma, da se subjektivni kriterij za moralno razlikovanje nalazi u razumnoj spoznaji, a objektivni jest kriterij osnovan u samoj čovječjoj naravi. Moralno dobro, tako tumači sv. Toma<sup>4</sup>, mora da vodi do nekog usavršavanja. Usavršenje pak sastoji u tome, da se biće razvija primjereno svojoj naravi. Specifično čovječja narav nije drugo nego razumnost, pa će zato i moralno usavršavanje sastojati u djelovanju, koje razumnoj naravi odgovara. Sve što se protiv razumu, jest ujedno protiv naravi čovječjoj, u koliko je čovjek; a ono što je razumu primjereno, odgovara i samoj naravi. Ne može se dakle reći, da je čovječje djelovanje dobro ili zlo zato, jer tako neki zakon izvan čovjeka određuje: djelovanje je samo po sebi, neovisno o ikakvom spoljašnjem zakonu dobro odnosno zlo. Zašto? Zato, veli sv. Toma, jer ona djelovanja, koja su vlastita nekom biću, jesu primjerena naravi tog bića. Čovjek pako imade razumnu narav, i zato će njemu vlastita djelovanja, bez obzira na kakav zakon, biti sama po sebi naravi razumnoj primjerena.<sup>5</sup> Sad se pita sv. Toma: kako ćemo razumnu narav čovječju pobliže odrediti? Treba naime iznaći one sveze ili snošaje, koji ljudsku narav u njenoj cjelosti sačinjavaju tako, te zapravo oni snošaji, koji su nužno skopčani s razumnom naravi, određuju primjerenost djelovanja. Kakove su to sveze? Čovjek je po svojoj naravi društveno biće. Sve ono dakle, bez česa nije moguć društveni život, biti će samoj naravi primjereno. Nadalje sve sile i moći u čovjeku podređene su razumu. Ako dakle razumu ravna sve ostale moći, tad će i to djelovanje biti naravi čovječjoj primjereno. Napokon velimo, da je nekom biću sve ono po naravi primjereno, što ga pomaže u polučivanju naravne svrhe. Tako će i čovječjoj naravi biti sve ono primjereno, čime se može poslužiti. da dostigne svrhu svoje naravi. Ova trostruka sveza čovječje naravi sadržaje objektivni princip za moralne razlike u djelovanju. Nauka je dakle sv. Tome, da se naravni moralni zakon ravna po onom redu, koji je osnovan u samoj razumnoj naravi. Isto uče i kasniji skolastici.<sup>6</sup> Naravni moralni zakon obuhvata dakle razumnu

<sup>1</sup> C. gent. III. c. 129.

<sup>2</sup> Kants Ethik p. 295.

<sup>3</sup> Isp. Filkula, Die metaphh. Grundlagen d. Ethik bei Aristoteles (Wien 1895.).

<sup>4</sup> S. th. 1. 2. q. 54. 3. i q. 71. a. 2.

<sup>5</sup> C. gen. 1. c.

<sup>6</sup> Isp. Kleutgen, Phil. d. Vorzeit I n 269; Cathrein, Moralphilosophie, 4. A. I. 162 sq.

narav u bitnim njezinim svezama. Kad se kaže, da je razumna narav objektivna norma, tada se razumna narav ina shvatiti ne samo obzirom na više duševne tvorine, već takodjer obzirom na osjetne težnje, društvene potrebe i konačnu svrhu naravi. Moralno dobro biti će dakle sve ono, što čovjeku odgovara ili što mu je primjereno po njegovoj razumnoj naravi u sebi i p njenim konkretnim svezama.

2. Objektivno moralno dobro jest opće i nužne vrijednosti, jer se osniva na bitnim svezama čovječje naravi. Ako je objektivno moralno dobro (u koliko ga razum spoznaje) ujedno predmet volje, tako te ga volja u svom djelovanju provodi, velimo da je ta volja (subjektivno) u moralnom pogledu dobra. Sv. Toma naime kaže, da je za subjektivnu dobrotu volje mjerodavno ono, što razum određuje. Za kakvoću naše moralne volje jest dakle neposredno subjektivno mjerilo sam razum, u koliko on spoznaje neko objektivno dobro.

Ali nastaje pitanje: zašto naš razum predstavljajući volji neki predmet, koji je objektivno dobar (u koliko znači primjerenost s razumnom naravi), zašto ga prikazuje kao neku nužnu vrijednost, koja treba uplivati na odluku volje? Drugim riječima pita se: koji je motiv, da volja provodi sadržaj objektivne norme (t. j. sve ono što je primjereno razumnoj naravi motreći ju u svezi s čitavim čovjekom, u društvenoj svezi i u svezi s Bogom), i tako postaje (subjektivno) u moralnom pogledu dobra? Je li možda zato, što čovjek nužno teži za onim, što je primjereno razumnoj naravi? Doista ne, jer čovjek može i ne težiti za objektivnim dobrom. Razum stavlja objektivno dobro u opreku s nekim težnjama za stanovitim ciljem (svrhom). Ako dakle razum unatoč tome nužno predočuje volji objektivno dobro na prihvat, tada to može biti samo za to, jer je s objektivnim dobrom nužno skopčana stanovita svrha. Ova okolnost, da je objektivno moralno dobro skopčano s nekom svrhom, sili nas promatrati objektivnu moralnu normu s drugog jednog gledišta. Rekosmo da se pojedinačno moralno dobro konkretno odmjeruje prema tome, da li je primjereno razumnoj naravi ili nije. Sve ono dakle, što razum spoznaje, da je primjereno razumnoj naravi (po rečenim svezama), biti će materijalni sadržaj objektivne moralne norme. A pita li se: u koliko taj sadržaj objektivne moralne norme postaje predmet voljinog odlučivanja, valja reći: u toliko, što je s tim objektivnim sadržajem skopčano polučivanje nužne svrhe čovjekove.<sup>8</sup> Ovo polučivanje nužne svrhe čovjekove jest adekvatni razlog, koji spaja objektivnu normu (obzirom na materijalni njezin sadržaj) s odlukom volje. Volja dakle

<sup>7</sup> I II, q. 19, a. 1.

<sup>8</sup> »Natura boni est actio et perfectio, ratio autem boni est ex hoc, quod est appetibile, quod est finis« C. gent. I, 37.

postaje subjektivno dobra u koliko ostvaruje ono, što je primjereno razumnoj naravi, ali da se odluči na to ostvarenje, mora joj sadržaj norme biti predložen u svezi sa svrhom, koja se tim sadržajem polučuje. Dakako da ovaj pojam »polučivanje svrhe čovjekove« ne može biti objektivna norma, po kojoj bi naš razum razlikovao pojedinačna moralna dobra (kao materijalni predmet u pojedinačnom činu). Jedina objektivna norma, koja pojedinačno određuje materijalni sadržaj moralne vrednote, jest pojam »primjerenosti s razumnom naravi«. Ali obzirom na odluku volje imade objektivna norma samo onda vrijednost, ako ju upotrijebimo formulom: ono je dobro u moralnom pogledu, čime se polučuje nužna svrha čovjekova. Budući da objektivna norma mora omogućiti moralno razlikovanje ne samo obzirom na razumno raspoznavanje konkretnih dobara, već i obzirom na voljinu odluku, stoga mora ona obuhvatiti navedenu proširenu formulu, ako hoće adekvatno iscrpiti pojam objektivnog moralnog dobra. A koja je to svrha? Budući da ona nije predmet, za kojim bi čovjek po naravi nužno težio (jer i moralna dobrota nije predmet nužne težnje), zato ova svrha čovjekova može samo onda biti nužno skopčana s objektivnim moralnim dobrom, ako je volja obvezana u svom djelovanju da se odluči za polučenje dotične svrhe. Nužnu svrhu čovjekovu iznaći ćemo dakle na taj način, da ispitamo izvor moralne obveze (obligacije). Ako čovjek imade sam u sebi izvor obligacije, tada je on sam sebi konačna svrha (kao što uči Kant), a ako je u volji božjoj izvor obligacije, tada je čovjek na objektivnu moralnu normu obvezan zato, jer djelovanje po toj normi vodi do polučjenja od Boga postavljene svrhe čovjekove. U ovom je slučaju formalni pojam moralne dobrote adekvatan sa obvezatnim polučivanjem najviše (čovjeku od Boga postavljene) svrhe.

Ovaj dvostruki snošaj objektivno-moralnog dobra s razumom i voljom dao je povoda interesantnoj kontroverzi između Cathreina i Mausbacha. Prof. Mausbach raspravio je u »Compte rendu du IV. congrès scientifique international de catholiques«<sup>9</sup> pojam moralnog dobra prema nauci sv. Tome. Mausbach postavlja pitanje: u čemu sastoji (formalno) sama bit dobra uopće. Ne osvrćući se na objektivni stvarni osnov, po kojem se određuje, što sve može biti in concreto dobar predmet, nedvojbeno je, da je »dobro« (kao takovo) korelat poželjne ili voljne moći (»ratio boni est ex hoc, quod est appetibile«). Stvarni, ontološki osnov za dobrotu nalazi sv. Toma u savršenosti vrsno određenog bitka, odnosno u primjerenosti s vrsnim karakterem bitka. Svaka pak pojedinačno određena dobrota jest upravo u toliko dobrota, što je kao predmet težnje u svezi sa svrhom (»oportet quod unumquodque dicatur bonum, vel

<sup>9</sup> Fribourg 1989. 3. Lektion p. 360—379.

quia est finis vel quia ordinatur ad finem« (ib. I. 40). Ispitujući svrhu moralnog dobra izvodi Mausbach, da nas moralna obvezatnost u našem djelovanju upućuje na volju božju. Moralno dobro skopčano je s onom svrhom, koju je Bog svemu stvorenju odredio. »Dobro (u tom najvišem smislu) zove se dakle ono htijenje i djelovanje, koje je uskladjeno s konačnim ciljem apsolutne volje, te po njemu određenu savršenost bitka posjeduje, a zlo će biti ono, što je protivno ovoj najvišoj svršnosti.« Ovu definiciju tumači Mausbach obzirom na moralno dobro ovako: »Nameće nam se umah pitanje, gdje (ili u čemu) je materijalno osnovana sukladnost odnosno protivnost ljudskog djelovanja prema određenju najvišeg cilja. Drugim riječima: koji čini sačinjavaju onu savršenost, što ju zovemo moralna dobrotā. Budući da moralnost prije svega iskazujemo o slobodnom htijenju, zato ćemo najlakše na rečeno pitanje odgovoriti uzevši u obzir voljne činitbe. Hotnja postaje skladna s nekim ciljem u toliko, što ovaj cilj kao svoje dobro priznaje i želi; prema tome ona volja, koja najvišu svrhu božje volje, t. j. samog Boga i njegovu slavu ljubi i traži, biti će per essentiam čudoredno dobra, a volja, koja ovu svrhu ne priznaje i odbija, biti će isto tako u biti svojoj čudoredno zla. Ako je svijest o Bogu slabašna, dotični će najviši čudoredni cilj zastupati neki neosobni čudoredni ideal, ideja vječnog zakona, bezuvjetne obveznosti ili što slično. Konačno nalazi se u svakog razumnog čovjeka, bilo u kojem obliku, svijest nekog svršnog uredjenja, koje nadilazi sve zemaljske i djelomične vrijednosti — kao polazna tačka savjesnog činjenja, kao sadržaj prvog čudorednog principa: Bonum faciendum, malum vitandum est. Obvezujuća snaga ovog principa upućuje naš razum na bliže ciljeve i uredbe stvorenog svijeta, slično kao kod logičkih principa. Razum naimе promatra narav stvari, unutrašnju im vrijednost, teleološke njihove sveze, razum upoznaje prije svega snošaj, u kojemu stoje stvari prema ljudskoj naravi i njenim vlastitostima, te otuda doznaje, da je neko djelovanje ujedinivo (vereinbar) s idejom uređjaja u svijetu, mudročću stvoriteljevom, koja iziskuje postavljenu svršnost, a drugo opet djelovanje da se tome protivi. Narav stvari, realna savršenost bića sve do Boga, kaošto i njihov snošaj s ljudskom naravi, tvore materijalnu podlogu za čudoredne sudove razuma, te napokon, dočim su sve biti odraz božjeg bića, i sama božja bitnost«. Po ovom je izlaganju jasno, da Mausbach objektivnu normu (materijalni osnov) moralnosti polaže u samu savršenost ljudske naravi (po njenim svezama), a formalni pojam dobrote dovodi u snošaj sa konačnom (najvišom) svrhom. Na pitanje: koje je djelovanje dobro, valja segnuti u ljudsku narav; a na pitanje, što to znači: neko djelovanje je »dobro« ili zašto je neko djelovanje dobro? — može se adekvatno odgovoriti samo u svezi s voljom, koja traži svoju svrhu.



Proti Mausbachu pokušao je Cathrein u »Philosophisches Jahrbuch« (1899. p. 19—31 i 117—129).<sup>10</sup> iznijeti neke ispravke. Cathrein u glavnom ističe, da »polučivanje konačne svrhe« ne može biti objektivna norma za konkretno moralno razlikovanje. Takova da je norma jedino »razumna narav ljudska«. Iz onoga što smo o Mausbachu u kratko izložili, očito proizlazi, da Cathreinova opozicija ne pogadja protivnika. Dok Cathrein a outrance ističe objektivnu normu kao materijalni osnov za razlikovanje moralnog dobra i zla, polazi Mausbach sa stanovišta formalne biti moralnog dobra.

Iz gore navedenog razloga t. j. na temelju sveze izmedju objektivnog moralnog dobra i volje, očito je u pravu Mausbach, kad formalnu vrijednost objektivne moralne norme stavlja u polučivanje konačne svrhe čovječje. I Mausbach izričito priznaje, da je ljudska narav objektivna norma za moralno razlikovanje, ali time se ni malo ne kosi uzeti svršnost moralnog djelovanja kao formalni karakter dobrote. Cathreinovo glavno uporište proti Mausbachu jest to, što bi se prema Mausbachovom stanovištu kod svih ljudi moralo (kao uvjet za mogućnost moralnog djelovanja) pretpostaviti spoznaju konačne svrhe. A niti svi ljudi poznaju Boga, niti oni koji ga poznaju, misle kod svog moralnog djelovanja na konačnu svrhu volje božje. Ali na ovu objeckiju odgovara Mausbach, posve ispravno, da se u odredjivanju formalnog karaktera moralne dobrote ne iziskuje kod svakog pojedinog djelovanja savršena misao konačne svrhe, već je dostatna takova spoznaja svrhe čovjekove, koja moralnu dobrotu obilježuje kao predmet neke volje. »Volja, koju pomišljamo da je veličanstveni zalag i nosilac dužnosti, nije individualna volja ikojeg stvora, već bilo kako zamišljena idealna, općeno — vrijedna, apsolutna volja. U tom smislu shvata napokon svak od nas pojam dobrote kad kaže: ovo djelovanje jest dobro ili zlo: tada pomišljamo na neku savršenost, koja je više nego lične, koja je općene vrijednosti. Panteist zove ovu volju, na kojoj se osniva čudoredje, zajednička volja svijeta; Kant ju opisuje kategoričkim imperativom; mi pako znamo, da je to volja osobnog apsolutnog bića, volja božjaka. Mausbach je dakle ovim tumačenjem dostatno osigurao mogućnost moralnog djelovanja i tamo gdje nema znanstvene, potpune spoznaje konačnog cilja. Pa ako Cathrein kod svakog čovjeka iziskuje adekvatnu spoznaju objektivne moralne norme, valjalo bi reći, da je i »primjerenost s razumnom naravi« malo kome izričito (explicite) poznata u moralnom djelovanju, te bi po tom i po Cathreinu formulošana objektivna norma bila nedosežna (inoguče još većina nego Mausbachova) za spoznaju svakog pojedinca. A napokon, ako se Cathrein ustručaje kod same objektivne norme tražiti spoznaju volje božje, u koliko odredjuje konačnu svrhu

<sup>10</sup> Isp. Cathrein, Moralph. 4. A. | 190 sq.

čovjekovu, ipak mora i on uključiti ili pretpostaviti ovu spoznaju kod pojma moralne obveznosti, koja je u moralnom djelovanju pojedinačnina skopčana s pojmom moralnog dobra. I Cathrein priznaje, da moralna obligacija imađe svoj izvor u konačnoj svrsi volje božje, pa zato (pretpostavivši da svak imađe svijest moralne obligacije) ne može Cathrein predbaciti Mausbachu, da on onemogućuje općenitu moralnu spoznaju, kad stavlja (sc. Mausbach) izvor moralnog dobra u zadnju svrhu volje božje. Mausbach daje kaošto i Toma akvinski<sup>11</sup> dostatnu koncesiju ljudskom duhu, kad za moralno razlikovanje ne traži više nego neku prirodjenu osnovku (t. zv. synteresis) za praktično sudjenje o moralnoj vrijednosti djelovanja<sup>12</sup> (slično kao i prvi principi u spekulativnom razumu).

Iz rečenog proizlazi, da je (po Cathreinovoj formuli) »primjerenost s razumnom naravi« sama po sebi nedostatna objektivna norma moralnosti. Po ovoj normi možemo doduše pojedina moralna dobra razlikovati, jer ona obuhvata sve sveze s čovječjom naravi, na kojim se svezama i osniva moralno razlikovanje, ali nam one ne podaju adekvatnog razloga za samu moralnu dobrotu. Imade dosta dcbara, koja su primjerena razumnoj naravi našoj (na pr. umjetnička, znanstvena obrazovanost), a ipak eo ipso nemađu karakter moralne dobrote. Cathreinova norma ne pruža dostatan kriterij za razlikovanje između benigni honestum naturale i morale. Objektivna moralna norma mora dakle istaknuti i svezu s konačnim ciljem čovječjim.<sup>13</sup> Cathreinovo pozivanje na Sv. Tomu shvatljivo je u toliko, što sv. Toma u više navrata ističe samo razumnu narav kao normu, ali sv. Toma (kao i Aristotel) uzima narav u snošaju s idealnom svrhom. Cathrein dakle egzagerira u najboljoj namani, da održi tradicijsnalnu nauku. Ova pako skrupuloznost već je zato suvišna, jer sv. Toma na premnogim mjestima<sup>14</sup> ističe »vječni zakon« kao objektivnu normu moralnosti, a to je istovetno s objektivnom konačnom svrhom čitavog stvorenja.<sup>15</sup>

3. Čuli smo, kako tomistička etika svodi pojedinačne moralne odredbe na zajednički, jedinstveni moralni princip. Ovaj princip glasi: čovjek je u volji obvezan držati se razumnoj naravi primjerenog reda. Ovako izražen moralni princip uključuje materijalnu

<sup>11</sup> I. II. q. 19. q. a. 4. i 1. 72. a. 5.; II. II. q. 47. a. 6.

<sup>12</sup> Značane su i Kantove riječi (R. u. K. u. I. Abt.): »i sama neshvatljivost ove (moralne) prirodjenosti, koja upućuje na božansko porijeklo, mora zanosno djelovati na našu čut.«

<sup>13</sup> »Principium totius ordinis in moralibus est finis ultimus.« I. II. q. 72 a. 5.

<sup>14</sup> I. II. q. 18 : q. 19. : q. 21. : q. 71. : q. 72. ; etc.

<sup>15</sup> »Vječni zakon« ne znači odredbu volje božje, tako te bi Bog odlučivao o moralnom razlikovanju, već pripada mudrosti božjoj, koja upravlja svim stvarima k svrsi. Vječni zakon dakle oslanja se na stvarne snošaje stvorenih naravi obzirom na zadnju svrhu.

podlogu za moralnu dobrotu, a ujedno (imperativni oblik) upućuje na apsolutnu vrijednost, što ju moralnoj dobroći podaje sveza s apsolutnom svrhom volje čovječje. Ako najviši moralni princip primjenimo na konkretne slučajeve, tad se on ispostavlja kao najviši reduktivni i deduktivni princip. Analizujući pojedino djelovanje možemo mu moralnost odrediti tako, da ga svedemo na najviše mjerilo moralnog principa, a iz tog principa opet možemo upućivati iskustvom uspostaviti pojedinačne moralne razlike.<sup>16</sup> Moralni princip skolastičke etike čini se sličan Kantovom principu, jer je i po Kantu u svršnome carstvu vrhovna glava Bog. Ali u pitanju: kako je Bog vrhovna glava moralnog reda, razilaze se dijacentralno Kantova i skolastička etika. Po skolastičkoj etici nije Bog tek postulirana i de ja moralne svijesti, već je Bog ona zadnja svrha čovječja, koja se moralno dobrim djelovanjem polučuje, tako te moralna dobrota nije za čovjeka svrha u sebi. Valja naime u konačnoj svrsi čovjeka razlikovati objektivnu stranu, a to je slava božja i subjektivnu, a to je blaženstvo čovječje. Ovo teleološko tumačenje skolastičke etike čini se da je u protimbi s Kantovom naukom, po kojoj je moralna dobrota svrha sama u sebi. Ali promotrimo li izblize skolastičku nauku vidjeti je, da ona ne postavlja a priori neku svrhu, kojoj bi podređena bila moralna dobrota kao puko sredstvo. Tomistička etika ispituje samu narav volje, koja ostaje jednaka i u moralnom djelovanju. Volja naime svakim pojedinim svojim djelovanjem ide za polučanjem pojedinačnog nekog dobra. U ovom polučivanju sprečavana je volja kadikad apsolutnom moralnom obligacijom, pa zato mora s moralnom dobrotom biti skopčano neko apsolutno dobro, kao svrha čovječje volje — a to apsolutno dobro zovemo blaženstvo. Ovo se blaženstvo ima dakle smatrati kao čudoredni ideal, u koliko naime znači savršeno ostvarenje moralne dobrote. Slično uči i Kant o najvišem dobru, samo što skolastička etika zabacuje beskonačni progres moralnog djelovanja bez polučivanja moralnog ideala. Ali i ovo Kantovo tumačenje dalo bi se složiti sa skolastičkom naukom o blaženstvu: u koliko se pod blaženstvom nema razumijevati kakovo trpno stanje, već besprekidna duševna aktivnost. Čovjek dakle ostaje i prema tomističkoj etici u nekom smislu sam sebi svrha. Čovjek nije puko sredstvo niti obzirom na slavu božju, jer sa slavom božjom jest ujedno skopčano moralno savršenstvo ili blaženstvo čovjeka. I sam Kant svodi čudoredni red konačno na religiju veleći, da su »oni doista najbolji izraz pogodili, koji postavljaju svrhu stvaranja u slavu božju (pretpostavivši da ju ne pomišljamo antropomorfički prema svojoj sklonosti). Jer ništa ne diči Boga više nego ono, što je u svijetu najdragocjenije, a to je poštivanje prema njegovom odredjenju, obdržavanje svete dužnosti, koju nam njegov zakon nameće«. (K. p. u. 157).

<sup>16</sup> Jednaku (analitičku i sintetičku) metodu uprabljuje i Kant, isp. O. 20

4. Zadnju svrhu uspostavlja skolastička filozofija u svoj etički sustav ili metafizičkim putem, u koliko naime pretpostavlja dokazanu konačnu svrhu svega stvorenog bitka uopće, ili pako analizujući izvr moralne obligacije. Sada nastaje glavna prepreka između Kantove i skolastičke etike. Vidjeli smo, da po skolastičkoj nauci sadržaj moralnog zakona ne ovisi o slobodnoj volji božjoj. Moralni naravni red, na kome se osniva moralna norma, jest predmet božjeg spoznanja u samoj biti božjoj. S ovom normom, tako uči tomistička etika, spaja zakonodavna volja božja imperativ, koji obvezuje ljudsku volju, da se u svom djelovanju prilagodjuje objektivnoj moralnoj normi. Kad ova norma ne bi bila providjena imperativom volje božje, čitavi bi moralni red bio za našu volju indiferentan, te ne bi imao apsolutne vrijednosti.

Kant si je u »Kritici praktičkog uma« stavio zadaću, da moralne zakone svede na autonomiju volje, kao što je u »Kritici čistog uma« htio pokazati, da je čovjek sam sebi zakonodavac u spoznanju.<sup>17</sup> Sam pojam istovetnosti između apsolutnog zakonodavca i slobodnog izvršitelja zakona jest dakako u sebi protuslovan. Moralni zakon imade u jednu ruku apsolutnu, bezuvjetnu vrijednost, a u drugu opet ruku gubi moralni zakon svoj apsolutni karakter moralno zlim činom zakonodavnog subjekta. Ne bi se moglo reći, da zakonodavac postavlja moralni zakon bezuvjetno, a u nekom obziru mu isključuje vrijednost — jer apsolutna vrijednost ne dopušta nikojih iznimki. Da ovom protuslovlju izmakne, razlikuje Kant između empiričkog i inteligibilnog karaktera. Moralna obveza ima svoj izvor u inteligibilnom karakteru, kojemu je podložan empirički karakter. Ali pita se<sup>18</sup>: je li opstanak moralne obligacije nenuždan ili nuždan. Kad ne bi moralna obligacija nužno opstojala, uopće je ne bi bilo, jer bi pojedinac našao dosta razloga, da se na nenužnu obligaciju ne osvrće. Ako li je pak obligacija nužnog karaktera, tad se pita: otkuda joj taj karakter, gdje je tom karakteru adekvatan razlog? Kant odgovara doduše, da je ideja slobode nužna pretpostavka za mogućnost kategoričkog imperativa, ali jasan uvid u tu mogućnost prelazi ljudski dohvat. Zaključno riješenje<sup>19</sup> Kantovo glasi: Mi doduše ne shvaćamo bezuvjetnu praktičnu nužnost moralnog imperativa, ali mi ipak shvaćamo njegovu neshvatljivost. Ova »neshvatljivost«, koja fatalistički zvuči, osmiva se, kaošto A. Fouillee<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Temeljne pojmove (apriornost, formalnost itd.) iz »Kritike čistog uma« uzeo je Kant za podlogu moralne svoje nauke i ovim pojmovima podao veoma neodređena, posve neobrazložena i kadikad protuslova značenja (isp. *Stange, Fulleitung in die Ethik I. St. q.*) Isto biva s novo uvedenim poimom slobodne volje (isp. *Delbos, La Philosophie pratique de Kant* p. 434, nota i 455.).

<sup>18</sup> *Cathrein, Moralph. I. 360.*

<sup>19</sup> *O. 106.*

<sup>20</sup> *Critique des Systemes de morale contemporaine* 6. Ed. p 166 sq. Rasprava o Kantovom moralu objelodanjena je i u *Revue philosophique*, 1881 p. 337. sq. i 598. sq.

izvodi, na jednoj »radikalnoj apsurdnosti«. Fouillée kaže (u prvom poglavlju gdje pita: je li moguća obveznost i odgovornost?), da Kant ne može ustvrditi mogućnost moralne obligacije ni za fenomenalnog ni za noumenalnog čovjeka. Fenomenalni čovjek ne može biti obli-giran, jer djeluje usiljeno. On nije nikako slobodan, pa zato ne može ravnati svoje djelovanje prema moralnom zakonu. Čovjek, u koliko ne potpada pod osjetnu promjenljivost, takodjer ne može biti obvezan, jer obveznost pretpostavlja osjetne zapreke. Inteli-gibilna sloboda ili čista volja može dakle značiti samo uzbiljenu moralnost. Je li možda inteligibilni čovjek obvezan gledom na uzaj-micu sa fenomenalnim čovjekom, tako da mora proizvesti fenome-nalnog čovjeka prema sebi uskladno? Ako se zakonu slobodnog uzročnika ne iskazuje poštovanje t. j. ako osjetnost nije poprimila mo-ralni zakon, tome je razlog jedino neki motiv, koji je izvan noume-nalnog svijeta. U tom slučaju nije noumenalni čovjek slobodan, te po tom nije ni obvezan, jer ne ovisi o njemu skladnost između osjet-nosti i moralnosti.

Jedini izlaz za Kanta, ako hoće da istumači nemoralnost, bilo bi radikalno neko zlo u čovjeku; ali to radikalno zlo jest upravo »radikalna apsurdnost« (Fouillée, l. c. 368.). Ako naime slobodni činilac, neovisno o ikakvoj izvanjskoj zapreki, proizvede fenomenon sebi oprečan, a mogao bi protivno učiniti, tada je taj činilac u svojoj slobodi posve indiferentan prema moralnom zakonu. A kako je to moguće, kad po Kantovoj nauci sama sloboda sebi daje moralni za-kon? Dakle na prepostavci »autonomije« nikako se ne dá osnovati mogućnost moralne obligacije.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Isp. Überweg, Über d. arist., kant. u herbartsche Moralprinzip in Fichtes Zeitschrift für Phil. u. phil. Kr. B 24. 1854.; Chr. Garve, Die Ethik des Aristoteles I. B., p. 351 sq.; Brastberger, Untersuchungen über Kants K. d. nr. Vernunft (Tübingen 1792.); Trendelenburg, Hist. Beitr. III. (Der Widerstreit zwischen K. u. A. in der Ethik); Zeller, Vorträge u. Abhdl. Farges, La liberté et le devoir 2. Ed. p. 397 sq.; A. Cresson, La morale de Kant 2. Ed. p. 133 sq.; Zaunze, Über das Fundament der Ethik (Lpzg. 1872.) p. 138 sq.; C. Gerhards, Kants Lehre von der Freiheit, p. 46. sq.; Williams, Kants Sittenlehre (Trier 1919.).

## ZAGLAVAK.

Rezultat Kantove Kritike jest negacija znanja o realnom i metafizičkom svijetu. Kantov kriticism, ispravno opaža Ausonio Franchi<sup>1</sup> (isprvice i sam gorljivi pristaša Kantov), imao bi biti »transcendentalna spoznajna teorija t. j. imao bi da ispita a priori apodiktikom ispravnosću uvjete za mogućnost ljudskog spoznanja, te mu osigura čvrst i neoboriv temelj tako, da se ne treba više bojati dogmatizma ni skepticizma. Ove je uvjete uspostavio kriticism na taj način, da naša osjetna spoznaja sastoji u subjektivnoj zornosti, razumna spoznaja u subjektivnim pojmovima, a umska spoznaja u idejama pogotovo subjektivnim t. j. ni osjetilom, ni razumom, ni umom ne možemo ništa realno spoznati: pa zato je općeniti i nužni uvjet za svu našu spoznaju to, da ne možemo zapravo i zbiljski ništa spoznati«. Isto tako veli Kleutgen: »Kritička je filozofija otpočela dvojeći, da li našim pojmovima i zakonima spoznanja odgovaraju zbiljski predmeti i zakoni bitka, a dovršila je tvrdeći, da mišaona snaga nije kadra ni bivstvovanja, a kamo li vanspoznajnog bitka sigurnom spoznajom doseći.«<sup>2</sup> Kriticism se naime ne može oteti ovoj alternativi: ili mu sve njegove tvrdnje inađu samo subjektivno-idealističku vrijednost, ili im pripada objektivna istinitost. Ako Kantova filozofija imade ne samo tu svrhu, da pokaže, kako mi moramo pomišljati konstrukciju ljudske spoznaje, već alko osim toga još hoće izvesti, da je ljudska spoznaja i neovisno o našem umovanju upravo tako uređena, kako ju mi nužno (u suglasju s Kantovom naukom) pomišljamo — tada je čitavi kriticism jednako »crvotčan« (»würmstichig«) kao i onaj dogmatizam, kojega je Kant htio oboriti. Ako je naime »Kritika čistog uma« apsolutnu istinitost svojih tvrdnja o izvoru i vrijednosti ljudske spoznaje htjela da dokaže na temelju toga, što mi o toj spoznaji ne možemo drukčije misliti, nego kako nas Kritika uči, onda treba poreći kriticismu znanstvenu vrijednost jednako kao i dogmatičkoj psihologiji, kozmologiji i teologiji: jer se Kritika istom metodom služi kao i dogmatizam. Uzmemo li pako prvi dio alternative, da je za-

<sup>1</sup> Ultima critica I. p. 445.

<sup>2</sup> Phil. d. Vorzeit, II. 321.

daca Kritike pokazati, kako si moramo spoznajne uvjete samo pomišljati, ne znajući za objektivnu njihovu vrijednost (t. j. neovisno o našem pomišljanju), tada su i svi oni razlozi što ih Kritika navodi u potvrdu sintetičkih sudova a priori — tek subjektivne vrijednosti, jer se osnivaju na subjektivnom načinu našeg mišljenja. Za ovakove pak razloge ne znamo, da li nijesu tek našem subjektivnom mišljenju prirodni prividaj. Kantova bi nas dakle Kritika dosljedno dovela do onog iluzionizma, o kome govori E. v. Hartmann: »Kritika« je na prvom stepenu prometnula objektivno-realnu zbilju u san snivaoca; na drugom je stepenu prometnula san snivaoca u san, koga doduše nitko ne sanja, ali je ipak san, koji tako reći sam sebe sanja, te među inim snovima sanja i fikciju tobožnjeg snivaoca... Ovaj zadnji ostatak obara Kritika na trećem stepenu... Apsolutna realnost, kojom nam je htio imponirati prividaj, jest razorena; mi dolazimo do uvjerenja, da je posljednja neoboriva iluzija vjerovati u apsolutnu realnost prividaja: mi uvidamo, kako je iluzorno smatrati, da se prividaj privida, jer se on samo prividno privida, mi otkrismo konačno pojam apsolutnog prividaja, koji isključuje i zbiljnost svoje funkcije prividanja. Ispravno jest, da se prividaj ne da poreći, ali je dokazano, da je to samo krivo prividanje, da prividaj postoji... pred nama je puklo ludilo u svijetu prividnog ništavila<sup>4</sup>... Ovu drastično izrečenu presudu o Kantovoj filozofiji popunjuje Vaihinger klasičnim svojim Komentarom tamo (u Uvodu) gdje kaže, da je Kantova Kritika ne samo najgenijalnije, nego i najprotuslovnije filozofijsko djelo.



<sup>4</sup> E. v. Hartmann. Kritische Grundl. d. transc. Real. 47. Isp. T. Pesch, Die Haltlosigkeit d. mod. Wissenschaft, 9; Volkelt, Erfahrung u. Denken, 519; Jerusalem, Die Urteilsfunktion, 261.





U nakladi „Narodne knjižare“ (Zagreb, Ribnjak 6a)  
nalazi se:

Dr. S. Zimmermann, **Opća noetika**. Kritika subjektivi-  
stičkih i idealističkih nazora o vrijednosti ljudske spoznaje  
K 25—

Dr. Ante Bauer, **Teodiceja**. 2. izd. priredio Dr. S.  
Zimmermann . . . . . K 20—

Dr. Ante Bauer, **Opća metafizika**. 2. izd. priredio  
Dr. S. Zimmermann . . . . . K 20—