

OPĆA NOETIKA.

Kritika subjektivističkih i idealističkih
nazora o vrijednosti ljudske spoznaje.

(Habilitaciona radnja.)

Napisao

Dr. S. Zimmermann.

Izdao „Zbor duhovne mladeži zagrebačke“.

ZAGREB, 1918.

Tisak „Nadbiskupske tiskare u Zagrebu“.

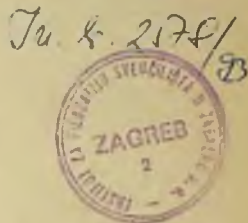


Poklon knjižnici od
Filozofskih istraživanja

OPĆA NOETIKA.

Kritika subjektivističkih i idealističkih
nazora o vrijednosti ljudske spoznaje.

(Habilitaciona radnja.)



Napisao

Dr. S. Zimmermann.

Izdao „Zbor duhovne mladeži zagrebačke“.

ZAGREB, 1918.

Tisak „Nadbiskupske tiskare u Zagrebu“.

OFFICE NOCTURNA

THE NOCTURNA OF THE
OFFICE OF THE NOCTURNA

THE NOCTURNA OF THE
OFFICE OF THE NOCTURNA

THE NOCTURNA OF THE
OFFICE OF THE NOCTURNA

THE NOCTURNA OF THE
OFFICE OF THE NOCTURNA

THE NOCTURNA OF THE
OFFICE OF THE NOCTURNA

THE NOCTURNA OF THE
OFFICE OF THE NOCTURNA

Predgovor.

Spoznajno-teoretsko istraživanje u ovoj knjizi nastojao sam prilagoditi dvostrukoj svrsi: u prvom mi je redu bila na umu didaktička strana, koja ide za tim, da omogući cjelovito i sustavno proučavanje filozofije. Što se nijesam poslužio tradicionalnim načinom obučavanja (silogističkim dokazivanjem pojedinih teza, o koje se nadovezuju objekcije) — nalazim tome razloga u predmnjevi, da svi čitaoci, kojima je ova noetika namijenjena, nijesu vični skolastičkom obliku filozofijskog mišljenja. Osim toga držim, da na uspješni razvoj umovanja znatno upliva samostalno stvaranje dokaznih oblika, koji se dadu primijeniti na izloženo gradivo.

S druge opet strane nije mi mogla ostati neopažena veoma pogibeljna jedna pojava za objektivno poznavanje filozofije, a to je: nekritičko usvajanje i otklanjanje stanovitih filozofskih nazora. Ovom sam okolnosti u čitavoj rasporedbi gradje bio ponukan, da istražujući vrijednost ljudske spoznaje istupam kritički.

Sama pako narav kritičkog raspravljanja iznosi neko određeno, izrazito stanovište, koje se očituje kao rezultat raspravljanja. Ovakovim metodom došla je u ovoj knjizi do izražaja znanstvena opravdanost peripatetičko-skolastičke nauke o ljudskoj spoznaji. Ovu je nauku kritički reformirao prema savremenim filozofijskim potrebama navlastito J. Geyser i D. Mercier, a eksperimentalna psihološka škola u Würzburgu utvrdila je upravo temeljne principe perip.-skolastičke nauke o spoznaji. Već ova činjenica, da putovi moderne filozofije nadovezuju na one stare puteve, kojima je pokročio Aristotel, a prosljedila skolastička filozofija — zadosta nam jamči za ispraznost i neosnovanost ogorčenih napadaja proti perip.-skolastičkoj filozofiji. Kažem ogorčenih zato, jer svi ovakovi napadaji izviru redovno u izvjesnim moti-

viša, koji se nalaze izvan dosega filozofijske nauke. Mi se dakako moramo ovdje zadovoljiti konstatiranjem, da ovakovi napadaji niti mogu služiti na ponos onima koji napadaju, niti mogu išta nauditi skolastičkoj filozofiji. Držim naime, da tamo gdje vlada tendencioznost, gdje vladaju instinkt i predrasude, da tamo ne vlada mudrost; a gdje nema mudrosti, nema ni filozofije, jer filozofija znači — ljubav k Mudrosti.

U Zagrebu, mjeseca svibnja 1918.

S. Zimmermann.

Uvod.

Noetika prema znanosti uopće, a filozofijskoj napose.

§ 1. Filozofijska znanost.

1. **Empiričke znanosti.** Osim izvanjskog svijeta, koji osjetilno zamjećujemo, imade još jedan svijet, u kojem izviru sve naše misli i težnje, boli i nade, u kojem se izmjenjuju idealna pregnuća i strastveni porivi, neopažene unutrašnje borbe i spokojnost polučanih ciljeva. Oba ova svijeta tvore sadržaj našeg iskustva. Kad čovjek ne bi znao za gotove, zbiljske činjenice izvanjskog i usebnog svijeta (a ovo znanje i jest naše iskustvo), ne bi uopće postojao predmet, o kojemu bi se duhu ljudskom nametnulo kakovo pitanje, i prema tome ne bi moguće bilo kakovo logičko istraživanje i rješavanje. Budući pako da znanstveno naše nastojanje ide upravo za logičkom obradbom nekog predmeta, to je otud očito, da svaka znanstvena spoznaja ovisi o iskustvu.¹⁾

Što znači: logički upoznavati činjenice našeg iskustva? Odgovor na ovo pitanje različan je prema raznolikosti iskustvenih predmeta. Izvanjskim svijetom bave se prirodne znanosti (astronomija, fizika, kemija, fiziologija . . .), svijesne pojave istražuje psihologija, a socialne snošaje ispituju kulturno-historijske i srodne im nauke. Sve ove znanosti zovu se empiričke, jer obrađuju iskustvenu gradju. Prirodne znanosti nastoje upoznati zakone za postanak, razvitak i djelovanje pojedinih prirodnih činjenica, psihologija istražuje narav psihičkih činitbi i njihovu svezu s fiziološkim promjenama, a socialne znanosti ispituju pokretne sile društvenog razvoja i opće uvjete društvenog usavršivanja. Svaka ova znanost imade dakle odjeliti svoj predmet, i po tom zasebni cilj i metod u obrađivanju tog predmeta. Pojedine prirodne činjenice istražujemo eksperimentalno, pojedine svijesne sadržaje upoznajemo samopro-

¹ Aristotelis opera omnia (ed. acad. reg. boruss. Berol. 1831. do 1870.) Metaph. I. 1. p. 981 a 2: ἀποβαίνει δ' ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις.

matranjem i kušnjom. a pojedine socijalne pojave prosudjujemo u svezi s izvjesnim težnjama čovječanstva i općim oblicima života.

Otuda je vidjeti, da pojam empiričkih znanosti nije recipročan s pojmom iskustva, jer dok nam iskustveno znanje podaje same činjenice, logičkim ili znanstvenim obradivljivanjem tih činjenica upoznajemo njihovu narav i različite sveze. »Empiričke znanosti u svojim posve eksaktnim i općeno priznatim stavkama na svakom koraku prelaze iskustvo i dodavaju iskustvu čitavo mnoštvo apsolutno neiskustvenih faktora: što više, dade se pokazati.

kako svaka spoznajna činitba, svaki zbiljski sud puno više sadržaje nego prosto iskustvene činjenice, kako mi svakim i najjednostavnijim misaonim činom i sudom intendiramo i tvrdimo ne samo ono što nam iskustvo pruža, već takovo nešto, čega ne nalazimo nikada i nigdje u očučivanju, opažanju ili usebnom iskustvu. U empiričkim znanostima i običnom životu nema spoznajnog čina, u kojem ne bismo upotreбили iskustvo za to. da prema sličnosti i analogiji s iskustvom pomišljamo apsolutno neiskustvene stvari.² Može se dakle reći, da empiričke znanosti prelaze dohvat samog iskustva u toliko, što se ne zadovoljuju jednostavnim konstatiranjem činjenica, već na temelju tih činjenica sustavno rješavaju neka pitanja. Ovo logičko istraživanje (a ne samo konstatiranje) iskustvenih činjenica oslanja se opet na logička načela i neke misaone postulate, pa zato opstanak i vrijednost svih empiričkih znanosti ovisi u prvome redu o naravi ljudske spoznaje — a problemom ljudske spoznaje bavi se upravo noetika.

2. Definicija filozofije. Osim pojedinačnih činjenica, što ih čovjek upoznaje u prirodnom, društvenom i usebnom svijetu, imade općenita jedna činjenica, a to je zbivanje. Kolikogod su iskustvene pojave medjusobno diferensirane, jedna je pojava u iskustvu tako općenita, te obuhvata sve naše iskustvo, a to je zbivanje i bitak uopće. Ovaj općeniti iskustveni predmet potiče duh ljudski na općenita neka pitanja, koja ne zasijecaju u opseg empiričkih znanosti. Pojam zbivanja relativan je s pojmom tvornog uzroka, pa zato se čovjek pita: otkud sve ovo zbivanje u prirodi, gdje je tome adekvatni uzrok? Ima li priroda sama u sebi konačni princip zbivanja (kao što uči materijalizam odnosno spiritualistički monizam) ili je cio svemir po svom bitku ovisan o natprirodnom jednom uzročniku, kojega mi zovemo Bog (teistički ili transcendentni dualizam)? Nadalje, imadu li svijesne promjene trajnog svog nosioca,

² J. Volkelt. Über die Möglichkeit der Metaphysik (Hamb. u. Lpzg. 1884) p. 21.; isp. M. Kappes. Die Metaphysik als Wissenschaft (Münster 1898.); O. Külpe. Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft (Lpzg. 1910.).

koji bi ujedno bio tvorničnjihov uzrok? S tim u svezi nameću se opet teška pitanja o granicama, vrijednosti i ciljevima života: je li raspad mogeg organizma posljednja životna scena pod usiljem ciničkog ždesa — ili će duša i nakon smrti nastaviti nepoznate nam neke puteve vječnosti?

Sve su ovo pitanja, na koja misaon čovjek neugasivom težnjom traži konačni odgovor. »Pitanja: da li svijet imade svoj početak ili kakovu granicu prostorne protežnosti, da li postoji gdjeod, moguće u mom mislećem 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 niti 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 riješenje matematičar rado dao svu svoju znanost; jer njegova lga znanost obzirom na najviše i najvažnije ciljeve čovječanstva ipak ne može zadovoljiti.³

Pitanja, koja se bave općim iskustvenim predmetom (zbivanjem i bitkom uopće), tvore sadržaj filozofijske znanosti. Kažem »znanosti« zato, jer i u filozofijskim pitanjima (kao u svakoj znanosti) idemo za sustavnom ili jedinstvenom cjelinom obrazloženog znanja. Filozofija se dakle podređuje rodnom pojmu znanosti u toliko, što obuhvata kompleks logički sigurnih spoznaja o uzrocima pojavā. Ovo se pako filozofijsko znanje specifički razlikuje od empiričkih znanosti u toliko, što ima svoj posebni materijalni predmet (iskustveno zbivanje i bitak uopće) i svoje formalno gledište, a to su najopćenitiji uzroci. Filozofija naime ispituje uzroke zbivanja uopće i narav bitka uopće (materijalnog, psihičkog i Božjeg bitka). Premā tome već Aristotel definira filozofiju, kad kaže, da je *περί τινος αἰτίας καὶ ἀρχῆς ἐπιστήμη*.⁴) Dok empiričkim opažanjem upoznajemo samo činjenice (*ᾧτι*), znanstvena spoznaja traži uzročne snošaje (*διότι*) tih činjenica. Filozofija pako nastoji upoznati ne samo bliži uzrok, već napose prvotne uzroke (*οὗτι γὰρ ταύτην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικήν*) Savršena spoznaja ili mudrost sastoji u potpunom poznavanju uzroka,⁵ a filozofija prema tome, koja etimološki znači težnju za savršenom spoznajom (*φιλία τῆς σοφίας*), jest ona znanost, koja na-

³ Kant, Kritika čistog uma, p. 383. (bilježim pokraćeno K. č. u.; izd. Kehrback, Reclam).

⁴ Met. I. 1, p. 982 a 2.

⁵ Anal. post. I. 2, p. 71 b 9. »Uzrok« zovemo sve ono, o čemu ovisi bitak (esse) stvari, t. j. ono, što sačinjava samu narav stvari i ono, o čemu ovisi zbivanje (fieri).

stoji spoznati najopćenitije uzroke bitka uopće. Zato opet Aristotel kaže, da je filozofija znanost o bitku kao takovom: *ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἢ ὅν' καθόλου καὶ οὐ κατὰ μέρος*.⁶

Je li filozofija (kao znanost o najvišim uzrocima) moguća tj. može li čovjek istraživati pitanja, koja presišu dohvat empiričkih znanosti? Da čovjek nije vezan samo na iskustvo, dokazuje već opstojanje empiričkih znanosti, koje obuhvataju razna pitanja o iskustvenim činjenicama, pa se prema tome dižu nad same činjenice. Ove su empiričke znanosti u toliko moguće i opravdane, koliko imadu svoj zazbiljni predmet i koliko ga logičkim putem istražuju. Isto vrijedi za filozofiju. Njezin predmet (zbivanje i bitak uopće) upravo je tako zazbiljan kao i pojedinačne činjenice pojedinih empiričkih znanosti. Filozofija je ovisna o iskustvu kao i empiričke znanosti, pa zato se one po svom predmetu ne daju posve rastaviti. Empiričke znanosti promatraju, rekosmo, pojedinačne činjenice i njihove sveze, a filozofija ispituje općenitu činjenicu: bitak i zbivanje uopće. Premda je predmet filozofije iskustven, ipak je filozofija specifički različna od empiričkih znanosti. Jer dok empiričke znanosti mogu iskustvenim sredstvima (promatranjem i kušnjom) otkrivati neposredne uzročne sveze u izvanjskom i duševnom svijetu, filozofija nadvisuje empiričke znanosti po svom cilju (istražujući najopćenitije uzroke), za koji joj nedostaju iskustvena sredstva. Da li je težnja za tim ciljem jalova i polučenje njegovo bezizgledno, to se unapred ne može odsjeći, dogod ne upoznamo filozofijski rad i njegove rezultate. Ako će nam spoznajna načela biti sigurni provodič u rješavanju onih pitanja, koja se tiču najopćenitijih uzroka, onda možemo s pouzdanjem očekivati, da je filozofija upravo tako eksaktna znanost kao što i sve empiričke znanosti, koje napokon takodjer samo toliko vrijede, koliko su vrijedna spoznajna načela. Budući dakle da se rješavanje svih filozofskih pitanja oslanja na logičku vrijednost misaonih načela, zato empiričke znanosti i filozofija, kakogod se međjuse razlikuju (po materijalnom i formalnom svom predmetu), ipak imadu zajednički izvor i jedno mjerilo vrijednosti, a to je narav ljudske spoznaje.⁷ Ispitati pako vrijednost naše spoznaje zadaća je noetike.

⁶ Met. XI. 3. 1060 b 31; isp. Met. IV. 1, 1003 a 31 *διὸ καὶ ἡμῖν τοῦ ὄντος ἢ ὅν' τὰς πρώτας αἰτίας ἀπαιτεῖον*.

⁷ Da li najviši uzroci padaju u opseg iskustvenog bitka i zbivanja ili taj opseg prelaze (transcendiraju) — to je u početku filozofijskog umovanja neodlučeno. Zato pitanje o mogućnosti filozofije nije istovetno s pitanjem o mogućnosti iskustvo-transcendentne ili metafizičke filozofije, t. j. takove filozofije, koja uči, da se najviši uzroci nalaze izvan iskustvenog bitka uopće. Da nam definicija filozofije bude adekvatna, ne smijemo pret-

3. »Kršćanska« filozofija.* Bog opstoji (jer sve promjene u svijetu iziskuju svoj uzrok), duša je neumrla (jer je duhovna), krepost će biti nagrađena (jer nas je Bog na njr obvezao), Bog je stvorio neumrlu dušu zato, da kreposnim životom poluči odredjeni cilj — — sve su to filozofijske tvrdnje, do kojih se dolazi unim obrazlaganjem. Ali ove i mnoge druge filozofijske tvrdnje sadržane su takodjer u objavljenom nauku katoličke Crkve, pa je uobičajeno onu filozofiju, koja je po svojim rezultatima u skladu s vjerskim člancima, nazivati kršćanska ili katolička filozofija. Pita se dakle: u kojem snošaju stoji filozofija spram teologije u onim pitanjima, koja su obim znanostima zajednička?

»Svakako je filozofija obzirom na teologiju posve samostalna; jer se filozofija osniva na samostalnim izvorima spoznaje, naime na prirodnom iskustvu i ljudskom razumu, te se prema tome mora u filozofiji nalaziti druga vrst sigurnosti, nego u teologiji, koja iznosi vjerske članke. Filozofija ne uzima od teologije svoje principe i ne smije nijednog pojma usvojiti, kojeg ne bi mogla nužno razviti iz svojih počela i vlastitim sredstvima.«⁹ Spoznajni princip ili izvor teologije jest svrhunaravno objavljena nauka, dočim je za filozofiju jedini izvor ljudski razum. S tog se gledišta obično u školama definira filozofiju: *Scientia rerum omnium per causas ultimas naturalis rationis lumine comparata*. Osim toga razlikuje se filozofija od teologije još i po svom predmetu: jer filozofija se bavi samo naravskim (razumnim) istinama, dočim u teo-

pestaviti, da su najviši uzroci metafizičke (metempiričke, iskustvo-transcendentne) naravi; time bismo iz pojma filozofije isključili sve one (»pozitivističke«) nazore u povjesnici filozofije, koji se doista bave najvišim uzrocima, a ipak tvrde, da ništa ne postoji osim iskustvenog bitka.

Isto tako ne smijemo u definiciji filozofije pretpostaviti, da najviši uzroci imaju realni (transubjektivni, svijest-transcendentni) bitak. Time bismo opet od filozofije isključili sve one (»idealističke«) sustave, koji zabacuju realni bitak.

Ako mi dokažemo, da objektivna istinitost ljudske spoznaje vrijedi ne samo u opsegu iskustvenog bitka, već i neovisno o njemu, t. j. ako dokažemo mogućnost metafizičke spoznaje (a to će biti u III. dijelu ove opće noetike), pa ako dokažemo, da naša spoznaja ima i realnu vrijednost (što ćemo u IV. dijelu dokazati) — onda imade logičko pravo na opstanak i ona filozofija, koja najvišim uzrocima pripisuje metafizičku realnost.

* »Ako ćemo da točno govorimo, to nema kršćanske filozofije, nego je samo jedna filozofija, koja je doduše saglasna s kršćanstvom, nu od njega neovisna u toliko, što se njezini principi temelje ne na kršćanskom vjerovanju, već na razumnoj naravi čovjeka.« Kleutgen. *Theologie der Vorzeit* II, 187.

⁹ Hegemann, *Logik und Noetik* (9. u. 10. A. Herder) § 3.; isp. Commer, *Die immerwährende Philosophie*, p. 99.; Stöckl, *Lehrbuch d. Phil.* I. § 1.; Mercier, *Logique* (5. ed.) p. 31. sq.

logiju spadaju i takove istine, koje nadilaze doseg ljudskog razuma. Filozofija dakle po svom pojmu (predmetu, principima i metodu) nije i ne može da bude subordinirana teologiji.

Premda je kršćanska filozofija sama po sebi samostalna, o teologiji neovisna znanost, ipak se onaj filozof, koji stoji na kršćanskom stanovištu, logičkom nuždom mora u svom umovanju obazirati i na teologiju. Naziv »kršćanska filozofija« upotrebljuje se u pravom smislu, rekosmo, za onu filozofiju, koja se u svojim tvrdnjama ili rezultatima podudara sa vjerskim istinama. I kršćanska je filozofija upravo tako samostalna kao i svaki drugi filozofijski sustav, jer do svojih rezultata dolazi kršćanska filozofija vlastitim metodom i principima t. j. razumom, a ne ugledom objavljene nauke. Ali svaki onaj umnik, koji je upoznao objektivnu istinitost kršćanstva tj. koji nefaljeno znade, da je reprezentativno učiteljstvo kršćanstva snabdjeveno Božjim auktoritetom i po tom da mu je nauka neodvojiva od istine — mora dosljedno u kršćanskoj nanci nalaziti normu za ispravnost filozofijskih svojih tvrdnja. Drugim riječima: premda se kršćanski filozof u rješavanju filozofijskih problema ne poziva na objavljenu nauku, već jedino na dokaznu silu ljudskog razuma, ipak je teološka nauka u filozofijskim pitanjima mjerilo, po kojemu se kršćanski filozof orijentira, da li mu je umovanje na putu k istini ili je pao u zabludu. Pretpostavivši naime, da je kršćanska objavljena nauka, koja obuhvata i neke filozofijske tvrdnje, objektivno istinita, bio bi sam sa sobom u protuslovlju, tko bi izricao takove tvrdnje, koje su u sukobu s kršćanskom naukom. Oni pako filozofi, koji u kršćanstvu ne nalaze sigurnog jamstva za objektivnu istinu, dašto da u svom umovanju ne će uzeti obzira na teološku nauku: za njih je filozofija ne samo samostalna, već i posve odijeljena znanost od teologije.

Iz rečenog proizlazi, da se teološka (vjerska) nauka može smatrati samo kao izvanjska norma za filozofiju; jer teologija nije kadra mijenjati filozofiju u sastavnim njenim momentima: u predmetu, principima i metodu. Ali u novije doba razvila se kontroverza, u kojem smislu se imade shvatiti teološka nauka (dogmatika) kao mjerilo ili norma za filozofiju? Neki umnici¹⁰ smatraju objavljenu nauku samo kao negativno mjerilo, koje brani protivnost filozofijskih tvrdnja s vjerskim istinama, dočim drugi ističu, da Crkva objavljenom svojom naukom imade u filozofijskim pitanjima podavati pozitivnu orijentaciju i aktivnu kontrolu.¹¹

¹⁰ Mercier, *Traité élémentaire de Phil.* (4. ed.) I. p. 29 sp.; Monaco S. J., *Praelectiones logicae dialecticae et criticae* (Prati 1910); T. Pesch, *Instit. logicales* I. p. 23 (n. 16).

¹¹ Ovo stanovište zastupa proti de Wulju (*Introduction à la Phil. neoscholastique*, Louvain) i njegovom učeniku P. Hadelinu P. Diego (u fil.-teol. mjesečniku *Études Franciscaines* 1904.—1905.).

Filozofijske istine, u koliko smo do njih došli razumnim principima i metodom, dakako da se ne osnivaju na auktoritetu objavljene nauke i po tom upravo može da bude objavljena nauka samo izvanjska norma. Kao gotov rezultat našeg umovanja možemo filozofijske istine uporediti s vjerskim člancima i vidjeti njihov sklad ili sukob. U tom je smislu nepreporno, da je kršćanski mislioc logički primoran vjersku nauku uzeti kao negativno mjerilo svojih tvrdnja. Ali pita se: može li kršćanski filozof (t. j. onaj, koji je upoznao objektivnu vrijednost crkvenog naučanja) ostati indifferentan prema crkvenom stanovištu, dok se upravo bavi istraživanjem i rješavanjem nekog pitanja, tako da za njega crkveni nauk ne bi postojao kao ikakova norma, dogod nije vlastitim umovanjem došao do sigurnog rješenja u svom pitanju? Po ovom nazoru ne bi teološka nauka pozitivno i formalno uplivala na razvitak filozofijskog istraživanja, t. j. teološkoj nauci ne bi pripadala uloga, da već u početku ravna i rukovodi filozofijsko proučavanje. Tek nakon dovršenog filozofijskog istraživanja doći će u obzir crkveni nauk, onda će se tek isporučiti gotovi rezultat razumnog rada s crkvenim stanovištem — u tu svrhu, da vrijednost ovog rezultata omjerimo o crkveni nauk. Takav nazor o svezi filozofije s kršćanskim naučanjem čini se da je logički manikav. Kršćanskom filozofu mora crkveni nauk biti pozitivna instrukcija ili informacija odmah u početku, kad se počne baviti dotičnim filozofijskim pitanjem, na koje se odnosi crkveni nauk. Zašto? Naprosto zato, jer ako netko u crkvenom auktoritetu nalazi jamstvo za istinitost vjerske nauke u filozofijskom nekom pitanju, onda je logički posve dosljedno, da već ispred filozofiranja prihvati onaj odgovor, što mu ga Crkva daje na stavljeno pitanje. Kad je onda nakon filozofijskog proučavanja došao do rezultata, koji je u skladu s crkvenom naukom, tad se kršćanski umnik prema filozofijskom protivniku te nauke dakako ne će pozivati na crkveni auktoritet, već na razumne dokaze — do kojih je kršćanski filozof došao oslonivši se već u početku svog umovanja na crkveni auktoritet. Što više, kršćanski filozof može u nekim filozofijskim pitanjima proširiti ili dopuniti svoje znanje usvojivši naprosto crkvenu nauku; ali ni u tom se slučaju ne će prema protivniku Crkve pozivati izravno na dogmat, već će tog protivnika pozvati, da prouči razloge i dokaze, na kojima kršćanski filozof bazira svoje osvjedočenje o neprevarljivom auktoritetu Crkve.

Prema doslije izloženome može se reći, da je objavljeni nauk negativna norma obzirom na rezultat filozofijskog umovanja, a pozitivna je obzirom na sam razvitak filozofiranja. Ali čini se, da je time nekako stegnuta sloboda proučavanja. Zar se može neki filozofijski sustav osnivati na razumnim principima, a ipak biti u najužoj svezi s objavljenim naukom Crkve? Sva znanost ide za tim, da bude slobodna, a Crkva odsudjuje neke nauke i usvaja samo jednu (i to kao što ćemo vidjeti skolastičku) filozofiju, koja se mora prema njoj ravnati! Gdje je tu sloboda znanosti?

Na ovaj nam je prigovor odgovoriti slijedeće: Već smo izjasnili, u kojem smislu se made filozofija ravnati prema crkvenoj nauci. Dakako da Crkva ne priznaje slobodu kao najviši cilj znanstvenog istraživanja, jer naše istraživanje uopće ne ide za tim, da pokažemo ili polučimo slobodu, već da proširimo našu spoznaju. A predmet istraživanja smo onda tek potpuno upoznali, kad smo očividno sigurni o istinitosti nadjenog rezultata. Znanstveno istraživanje ide dakle za tim, da poluču istinu. Svaka pak istinita spoznaja, upravo zato, jer je istinita, isključuje onu spoznaju, koja joj protuslovi; istinita spoznaja sama po sebi zabacuje i onaj put, koji vodi do protivne spoznaje. Ovaj se princip ne da poreći, dogod priznajemo apso-

lutnu vrijednost istinite spoznaje. Prema tome će svaki onaj, koji je osvjedočen o istinitosti neke spoznaje, logičkom nuždom odsuditi ono istraživanje i umovanje, koje dovodi do rezultata protivnog dotičnoj istini. Drugim riječima: spoznati i pristati uz neku istinu znači eo ipso zahtijevati od svih, koji tu istinu istražuju, da svoje istraživanje udese tako, te ne će doći u sukob s dotičnom istinom. Istina dakle po svom pojmu nije samo konačni cilj, već je i ravnamo znanstvenog istraživanja. To jest, ako postoji neka objektivna istina, onda je apsurdno znanstvenom istraživanju podavati slobodu u tolikoj mjeri, da bez obzira na istinu ide za kojimgod spoznajom. Na ovom principu osniva se i stanovište Crkve, kad jednu nauku usvaja, a druge odsuđuje. Ako je Crkva osvjedočena, da je u posjedu istine, onda ne može odobriti ono naučno istraživanje, koje je s tom istinom u protinibi, već ga mora odbiti kao neznanstveno. Ili zar Crkva nema prava biti osvjedočena o posjedu istine? Ako je pak o tom osvjedočena, onda prema istraživaocima istine ne može zauzeti nekunijeg stanovišta, nego što ga zauzima sama znanost, kad zahtijeva, da se sve istraživanje mora ravnati prema istini.

4. Skolastička filozofija. Praksom i izričnim odlukama Crkve¹² postala je skolastička filozofija eminentno »kršćanska« u gore označenom smislu. To je upravo razlog, što neki drže, da skolastika uopće nije samostalna, slobodna, znanstvena nauka, već da je slijepo podložna teologiji.¹³ A ipak najvrjedniji skolastici (n. pr. Mercier, Sentroul¹⁴ . . .) ne prestaju isticati, da filozofijsko umovanje samo u sebi ne smije služiti apologetskim tendencijama. Treba dakle da ponajprije imademo jasan i razgovjetan pojam o skolastičkoj filozofiji.

Poznato je, da su se iznajprije nazivali skolastici svi oni, koji su se u naučnim zavodima (školama) bavili napose izučavanjem filozofije. Otuda se i sama nauka prozvala skolastička. U čemu ta sastoji? Opću karakteristiku skolastike označiti ćemo najbolje, ako dokažemo ovo dvoje: 1) da je skolastika doista filozofijska znanost, različna od teologije i 2) da je različna od ostalih filozofijskih sustava. U prvom dokazu treba istaknuti, da skolastička filozofija imade neovisno o teologiji svoj naučni predmet i svoje principe. Da je tome ustinu tako, dostatno je i površno poznavati skolastičku literaturu, iz koje se razbire, da se skolastika bavi filozofijskim problemima, a ne objavljenim vjerskim istinama; u svom istraživanju opet oslanja se jedino na razumne principe, a ne na svrhunaravni auktoritet. Uzmimo dakle da netko

¹² Enciklika Leona XIII. Aeterni Patris.

¹³ I Überwega (Gesch. d. Ph. 9. Ed. II. p. 154. glasi definicija skolastičke filozofije ovako: »Skolastika jest ona filozofija, koja se nalazi u službi postojeće crkvene nauke ili je barem crkvenoj nauci tako podređena, da na zajedničkom području vrijedi crkvena nauka kao apsolutna norma, a navlastito jest reprodukcija stare filozofije pod gospodstvom crkvene nauke, prilagodjujući se toj nauci u slučaju nesuglasja.«

¹⁴ Was ist neu-scholastische Philosophie? (Münster 1909.).

i prigovori pojedinim rezultatima skolastičkog umovanja, svakako bi neumjesno bilo prigovoriti skolastičkoj filozofiji, da je ona po svom pojmu ovisna o teologiji. Takav bi prigovor pretpostavljao, da skolastička filozofija i teologija imaju zajednički izvor i zajednički cilj — a ta je pretpostavka sasvim neosnovana.

Drugo se pitanje tiče razlike izmegju skolastike i ostalih filozofijskih smjerova. Dakako da se ovdje ne radi o razlici u pojedinačnim raznim pitanjima, već se imade odrediti opći princip, po kojemu se skolastika u povjesnici filozofije diferensira od ostalih sustava. Pita se dakle: koja je ona glavna granica, na kojoj se odijeljuju umnici u svojim nazorima o svijetu i životu? Tko dublje zagleda u ciljeve filozofijskog nastojanja, lako će na ovo pitanje odgovoriti. Ona ista opreka megju naučenjacima, koja se pojavila već u početku filozofijskog rada, pa se u glavnom nastavila kroz sve vijekove, došla je do osobitog izražaja u modernoj filozofiji. Kantov kriticism imade poglavito tu zadaću, da dokaže nemogućnost metafizike t. j. takove spoznaje, koja bi presizala granice našeg osjetnog iskustva; najvažnija filozofijska pitanja o Bogu, duši i slobodi ljudskoj nijesu predmet izvjesne spoznaje, pa zato i ne spadaju u znanost. Proti ovoj, tako reći, antimetafizičkoj struji nalazi skolastika glavnu svoju zadaću u tome, da sustavno razvije i dokaže metafizičku nauku. Koliko je u tom poduzeću uspjela, o tomu odlučuje kritičko prosugijvanje pojedinačnih njezinih tvrdnja i dokaza. Ipak se ovdje ne možemo oteti jednom veoma važnom pitanju: nije li skolastika upravo ovom svojom zadaćom postala neznanstvena? Moguće da se znanost imade kretati samo u granicama iskustva! Prije nego li skolastika stane izlagati metafizičku svoju nauku (o Bogu, duši i t. d.) iziskuje se, da riješi pitanje o vrijednosti ljudske spoznaje. Senzualistički empirizam priznaje samo osjetilni spoznajni izvor, pa zato uči, da spoznaja vrijedi jedino za osjetne predmete. Dogmatski pako racionalizam dopušta neempiričku spoznaju, ali odnema ruje osjetni izvor spoznaje i njezinu svezu s realnim osjetnim svijetom. Ako dakle skolastika hoće da dokaže mogućnost i znanstvenu vrijednost metafizike, onda treba prije svega dokazati, da naša spoznaja vrijedi ne samo za empirijske predmete, već i za iskustvo transcendentne. Drugim riječima: skolastika ima dokazati, da oni principi, na kojima se metafizika osniva (n. pr. kauzalni princip) imaju apsolutnu i transcendentnu (neempiričku) vrijednost. Ovu temeljnu pretpostavku čitave skolastičke filozofije obragiuje ona filozofijska disciplina, koja se zove opća noetika. Iz svega što je rečeno, držim da će pojam skolastike biti posve jasan i razgovjetan, ako ga definiramo ovako: skolastika jest ona filozofijska znanost, koja na

temelju objektivno-realne spoznajne vrijednosti sustavno izgrađuje svoju metafizičku nauku. Otuda joj idejna srodnost s Aristotelom.

5. **Razdioba filozofije.** Od raznih podjeljenja jednostavna je tradicionalna razdioba, koja promatra predmet filozofije, u koliko je on posve neovisan o čovjeku, ili opet, u koliko se nalazi u svezi s razumom, odnosno s voljom. Ona grana, koja ispituje stvari, kako su u sebi, zove se realna filozofija ili metafizika.¹⁵ Ako se bavi najopćenitijim oblicima i pojmovima stvari, zove se opća metafizika. Posebna se pako metafizika dijeli opet u trije: kozmologiju (nauku o stvarnom svijetu), psihologiju (nauku o duši) i teodiceju (nauku o Bogu). Snošaj stvari s ljudskom voljom promatra etika ili moralna filozofija; a o snošaju stvari s razumom govori logika ili racionalna filozofija.

§. 2. Snošaj izmedju psihologije i logike.¹⁶

6. **Logički (objektivni ili intencionalni) karakter mišljenja.** Razum jest ona duševna moć, koja ide za tim, da misaonim svojim funkcijama upozna razne predmete. Proučavanje mišljenja obzirom na njegov razvoj i narav odnosno obzirom na subjektivne psihičke zakone, jest integralni dio psihologijske nauke; a objektivna tendencija mišljenja jest formalni predmet logike. Prema tome je potrebno, da iznajprije upoznamo logički karakter mišljenja.

Kad nam netko (usmeno ili pismeno) saopći svoje misli, mi svraćamo svu pažnju u prvom redu na sadržaj tog saopćenja t. j. mi nastojimo shvatiti ono o čemu se govori ili piše. Drugim riječima, svako saopćenje (usmeno ili pismeno) jest izvanjski oblik, koji nam omogućuje da doznamo, što netko u svezi sa svojim iz-

¹⁵ Već prije Aristotela bila je filozofija metafizička, jer problemi, kojima se bavila jonska prirodoslovna škola, pa onda Pitagorovci, Eleačani, a da i ne spominjemo Platonovih spekulacija, očito su metafizičke naravi. Ipak se Aristotel smatra osnivačem metafizike, u koliko je on prvi odredio pojam ove znanosti i rastavljeno ju promatrao od ostalih filozofijskih disciplina. Sam Aristotel ne upotrebljuje doduše ovog izraza, jer je »metafizika« kao terminus technicus istom kasnije uvedena u filozofijsku porabu i to u slučajnoj svezi s jednim događajem; neki izdavač Aristotelovih spisa (možda Andronik Rodjanin, oko g. 70. pr. Hr.) poređao je onaj dio spisa, koji se bave najopćenitijim istraživanjem bitka, iza fizike, te nazvao ovaj dio *μετά τα φυσικά*. Ovaj naziv za oznaku izvanjskog snošaja medju Aristotelovim spisima dobio je kasnije novi smisao, koji se tiče samog sadržaja u dotičnim spisima, koji slijede iza fizike. Sam Aristotel zove znanost u ovim spisima sadržanu *πρώτη φιλοσοφία* (dočim je fizika *δεύτερη φιλοσοφία*) i *θεολογική* (sc. *ἐπιστήμη*, znanost o najvišem predmetu, božanstvu) ili jednostavno *ἡ φιλοσοφία, ἡ σοφία*. Joh. Clauberg nazvao je filozofiju, u koliko je znanost o bitku uopće, ontosofija ili ontologija.

¹⁶ Sp. E. H u s s e r l, Logische Untersuchungen (Halle 1900) I. str. 50. sq.; A. M e s s e r, Empfindung und Denken (Lpzg 1908.), p. 39., 165. sq.; ib. Einführung in die Erkenntnistheorie (Phil. Bibl. Band 118.), p. 14.

javama misli. Dakako da je mišljenje svijesna jedna činitba, koja se razlikuje od ostalih svijesnih tvorina, ali mi u običnom misaonom saobraćaju ne pazimo na mišljenje u koliko nastaje u svijesti ljudskoj, već u koliko se odnosi na neki predmet (sve ono o čemu mislimo); tako u. pr. kad mislimo o nekom dogagjaju ili kojem filozofijskom pitanju, onda je predmet (materija) našeg mišljenja upravo ovaj dogagjaj odnosno filozofijsko pitanje. Predmet mišljenja nije dakle isto što i sama činitba mišljenja: svaka misao stoji u svezi s nekim predmetom, i ova sveza daje mišljenju njegov sadržaj. Govorom (i uopće izvanjskim očitovanjem) prenaša se, tako reći, misaoni sadržaj od jednog misaonog subjekta na drugi. Mišljenje kao svijesni učin ostaje samo u jednom subjektu, dočim predmet ovog mišljenja prelazi govornim posredovanjem u svijest mnogih drugih ljudi. Kad učitelj u školi govori o nekom predmetu, nastoji da svi učenici misle o jednom te istom predmetu, a ipak je u svijesti svakog učenika posebna misaona činitba. Činjenica je dakle, da mišljenje imade intencionalni karakter tj. da se odnosi na predmete. Na ovoj se činjenici osniva logičko promatranje mišljenja. Dakako da mišljenje kao svijesna tvorba može da bude predmet usebnog opažanja: što više, izjave drugih ljudi mogu s metodičkog obzira da budu podesno sredstvo za proučavanje mišljenja. Ali u takovom slučaju idemo izrično za tim, da istražimo mišljenje obzirom na njegov postanak, ili obzirom na svezu s drugim svijesnim elementima, dočim u svakidašnjoj izmjeni misli doživljujemo misaone činitbe, a da ih napose ne promatramo kao svijesni sadržaj. Za psihologiju su svi svijesni doživljaji (sadržaji) predmet proučavanja, pa zato i mišljenje u koliko je svijesni sadržaj, dočim logika ispituje mišljenje obzirom na intencionalni njegov karakter tj. obzirom na svezu s misaonim predmetima. Ovu objektivnu tendenciju mišljenja zovemo spoznaja.¹⁷

¹⁷ Dva najveća umnika u povjesnici filozofije, Aristotel i Kant, slažu se u konstatiranju činjenice, da mišljenju pripada objektivni karakter: ali u odredjenju misaonih predmeta i njihovog snošaja s činidbom mišljenja diametralno se razilaze — tako da se upravo na ovoj tački rastvara jaz između ova dva velika filozofijska sistema. Aristotelovog i Kantovog. Mišljenje je, veli Kant (K. č. u. 114), pomišljajni kompleks, koji se svojom ujedinidbom odnosi na neki objekat (ib. 682.). To dakako i Aristotel uči; ali dok po Aristotelovom nazoru misaoni predmeti opstojе neovisno o samom mišljenju, tako da razum u osjetilnom obliku nalazi i u sebe prima već gotove misaone predmete, koji odgovaraju realnim bitima (isp. 1031. b, 6; 71. b, 9.) — Kant uči, da predmet upoznajemo time, što u kaotičnu predodžbenu gradju unosimo sintetičko jedinstvo (K. č. u. 119.). Za Aristotela dakle postoji predmet spoznaje ispred samog mišljenja, dočim Kant kaže, da ispred razumnog mišljenja postoje samo perceptivni elementi, od

7. Osebine u psihološkom i logičkom promatranju mišljenja. Odredivši psihološko i logičko stanovište u proučavanju mišljenja, istaknuti ćemo neke osebine, koje su u samoj načelnoj razlici obih stanovišta već sadržane. Psihologija se bavi misaonim doživljajima ili činitbama, a logika ispituje misaone sadržaje. Prema tome psihologija promatra pojedinačne (individualne) čine, dočim logika istražuje misli bez obzira na svezur s misaonim subjektom.

Svjesni čini mišljenja nastaju u mnogim subjektima istodobno ili u razno vrijeme, dolaze i prolaze u kraćim ili duljim vremenskim razmacima. Predmet logičkog istraživanja (tj. sveza između mišljenja i misaonih predmeta) nema vremenskog određenja. Vrijednost logičkih zakona (n. pr. načela o protuslovlju) nije vezana na odregjeno neko vrijeme: logička vrijednost ne nastaje tek onim činom, kojim ju pojedinac upoznaje, a niti će ikad logičke vrijednosti nestati, jer se ona u sebi ne mijenja, dočim se psihičke činitbe mišljenja izmjenjuju.

Moglo bi se činiti, da logički postupak u izvodjenju i domislivanju sadržaje vremenski slijedi; ali to je krivo, jer svako logičko razvijanje (domisljivanje) ne znači drugo nego svezu misaonih sadržaja, koji su po svojoj vrijednosti međusobno ovisni. Dakako da ovu svezu između misaonih sadržaja ne možemo upoznati bez nekih misaonih čina, koji u vremenu jedan za drugim slijede, ali o toj vremenskoj sukcesiji ne ovisi sadržajna sveza. Prema tome su n. pr. sve biljege, koje neki pojam sačinjavaju, u tom pojmu logički zajedno sadržane, premda ih mi pojedince napose upoznajemo. A snošaj između subjekta i predikata u nekom sudu jest logički neovisan o tome, kojim ćemo slijedom pojedini član suda pomišljati. Logika se dakle ne osvrće na misaoni razvoj (ako ga vremenski uzmemo), dočim se psihologija bavi upravo pojedinim činima, koji se vremenskim slijedom u svijesti ljudskoj razvijaju.

Posve sr drukčiji misaoni čini u djeteta i odrasla čovjeka, drukčiji u obrazovana i naivna čovjeka, a o svim tim raznolikostima nije ovisan sam predmet logike. Psihologija će ispitati sve onu uvjete, do kojih stoji postanak i razvitak misaonih tvorina: ona istražuje duševne osebine, koje uplivaju na mišljenje, tako n. pr. pažnju, maštanje, predočavanje itd. i tako upoznaje narav i svezu mišljenja u sklopu svih ostalih psihičkih sadržaja. Logika se na sve ovo ne će obazirati: ona istražuje samo misaone sadržaje, analizira ih, stavlja u snošaj i tako im određuje vrijednost. Predmet psihologije jest prema tome realan tj. svjesne činjenice postoje i onda, ako ih mi izrično ne uzmemo kao predmet proučavanja; dočim se logika ne obazire na zbiljsko zbivanje, već samo ispituje vrijednost misaonih sadržaja, pa zato je predmet logike idealan (pomišljan).¹⁸

kojih misaoni oblici satvore spoznajni objekat. U ovoj diferencij između Aristotela i Kanta zapravo i leži fundamentalni problem noetike.

¹⁸ S. Thomas in IV. Metaph. l. 4.: Thomae Aquinatis opera:

Otuda slijedi da su i zakoni, kojima se logika bavi, drugi nego li su psihološki. Razne vrste psihičkih tvorina imaju svoje zakone, koji kadikad ovise o cjelokupnim individualnim osebinama (tako će n. pr. fantazija kod pojedinih ljudi sasvim različito uplivati na njihovo mišljenje). Psihološki zakoni mišljenja znače one pravilnosti, po kojima se zbivaju misaoni doživljaji. Logičkili se opet zakona ništa ne tiče zbiljsko dogagjanje u našoj svijesti: psihičke vlastitosti mogu različito uplivati na mišljenje, ali logička vrijednost misaonih sadržaja (n. pr. zakon istovetnosti) ostaje sasvim nepromjenjena. Prema tome može nešto da bude u logičkom smislu nužno, a da se time ne izriče zbiljska nužnost psihičkog zbivanja. U psihološkom naime smislu znači nužnost onu svezu, koja postoji između učinka i svih njegovih uvjeta. Ako se nalaze svi uvjeti za neki misaoni čin, onda taj čin mora nužno nastati. Kad nasuprot logičar kaže, da neki zaglavak nužno slijedi iz prednjaka, ili da se izvodi nužno ravnaju po svojim pravilima, tad ova nužnost znači jedino svezu između misaonih sadržaja po uzajamnoj vrijednosti. Ova logička nužnost ne ovisi o tome, da li ju tkogod spoznaje ili ne, ona je osnovana u samim misaonim sadržajima. Individualna spoznaja neke logičke nužnosti može ovisiti o mnogim uvjetima (intelektualnoj sposobnosti, predznanju, pažnji.), tako da pojedinac do te spoznaje nikad ne dolazi, a ipak logička nužnost među dotičnim misaonim sadržajima postoji. Koliko imade n. pr. filozofijskih principa, dakle logički nužnih tvrditja, a pojedinac u svom psihičkom zbivanju ipak nužno ne dolazi do spoznaje tih principa? Nerijetko opet biva, da netko izriče tvrdnje, koje nijesu logički nužne (već paralogistične), a ipak je dotičnik do takove tvrdnje došao psihičkom nuždom. Iz svega toga jasno proizlazi, da je točno diferensiran opseg psihološkog i logičkog stanovišta u istraživanju mišljenja.

8. Neovisnost logike o psihologiji. Budući da se logika bavi mišljenjem, a mišljenje je sastavni dio usebnog iskustva, kojim se bavi psihologija, smatraju neki filozofi psihologiju kao teoretsku podlogu logičkih istraživanja.¹⁹ Psihologija, vele, ispituje sve ono što se zbiva u svijesti ljudskoj, pa i mišljenje: ona istražuje posta-

omnia (Parisiis 1871—1880) jesu ova: *Summa theologica*. *Commentum in lib. Sententiarum*, *Summa contra gentiles*. *Questiones disputatae* (pod konac sv. XV. nalaze se *Quest. quodlibetales*, a za tim slijede tumačenja sv. Pisma), *In Aristotelis libros nonnullos Commentaria* (sv. XXII. sadržaje *Perihermeneias*, *Posteriorum Anal.*, i *Physicorum libros*; sv. XXIV. *De anima*, in XII. lib. *Metaphysicorum*, koje se nastavlja u sv. XXV.). *Opuscula*.

Ovo stanovište zastupa osobito G. Heymanns, *Die Gesetze u. Elemente des wissensch. Denkens*. Lpzg. 1905. § 14. sq.; a odrešiti mu je protivnik E. H u s s e r l (*Logische Untersuchungen*).

nak mišljenja, svezu mišljenja s ostalim svijesnim sadržajima, te prema tome upoznaje samu narav i zakone mišljenja. Suvišno je dakle i nemoguće smatrati logiku kao zasebnu znanost o mišljenju.

Ovaj je nazor **psihologističkih logičara** (koji drže, da je logika ovisna o psihologiji) neispravan. Logika je zasebna grana teoretske filozofije, ako imade takav formalni objekat, kojim se ne bavi niti se može baviti psihologija. A takav objekat doista ima, Jer premda se i psihologija bavi mišljenjem, ipak je, kako rekossmo, zadaća psihologije, da ispituje mišljenje u koliko je svijesna jedna činjenica; njena je zadaća, da empiričkim putem iznagje sve one uvjete, do kojih stoji razvitak mišljenja. I psihologija dakle ide za tim, da odredi zakone mišljenja. Ali sad se pita: je li psihologija u istom smislu ispituje misaone zakone? Drugim riječima, dostatan razlog za razlikovanje izmegju psihologije i logike biti će samo onda, ako psihološki zakoni mišljenja nijesu oni isti, koji su u logici sadržani. A da uistinu nijesu isti, dokazuje njihov bitno različni karakter. Psihologija osniva sve svoje zakone i općenite definicije na iskustvenim činjenicama usebnog i izvanjskog opažanja. Induktivnim putem stečeno znanje imade samo empiričku sigurnost, koja je hipotetička, jer je ovisna o našem opažanju (koje je relativne vrijednosti). Nikako se pak ne može reći, da logički zakoni imadu tek uvjetnu vrijednost empiričkog opažanja; oni su sami u sebi tj. po svojoj svezi s predmetima tako sigurni i istiniti, da ih iskustveno opažanje ne može ni utvrditi ni oboriti. Kod logičkih zakona dakle nalazimo sasvim drugi karakter nego kod onih zakona, koje psihologija empiričkim putem u misaonom zbivanju nalazi. Zato se za misaone zakone u logičkom smislu upotrebljuje izraz »načela«.

9. Logički zakoni (ili misaona načela) i predmeti mišljenja. Diferensiranje psihološkog i logičkog stanovišta osniva se, rekossmo, na različnom karakteru misaonih zakona: logički zakoni imadu apsolutni karakter, dočim psihološki zakoni imadu empiričko-relativnu vrijednost. Time je oboren psihologistički nazor, koji identificira logičke i psihološke zakone mišljenja. Ali t. zv. »**formalistički**« logičari kažu, da se logička vrijednost misaonih zakona ne osniva na svezi mišljenja s predmetima; drugim riječima, općenite oblike i logičke zakone mišljenja možemo odrediti ne gledajući na misaone predmete. Dakle se logički karakter misaonih zakona ne osniva na svezi s predmetima. Prema tome je čini se uzdrmana naša tvrdnja proti psihologizmu (koji identificira logičke i psihološke misaone zakone), da se apsolutni karakter logičkih zakona osniva na svezi s predmetima.

Proučavanje logičkih zakona ne bi se doista trebalo osvrtni na predmete, kad se u sadržaju logičkih zakona ne bi ništa našlo, što je u kakvoj svezi s predmetima. Nasuprot, ako pretpostavimo, da se logički zakoni već po svom pojmu i određenju osnivaju na snošaju s predmetima, očito je, da u tom slučaju ne možemo logiku posve odijeliti od sveze s misaonim predmetima. Formalistički logičari moraju dakle odgovoriti na ovo pitanje: otкуда misaonim načelima sadržaj? Kako upoznajemo ova načela (logičke zakone), ako treba posve prekinuti vezu s predmetima? Na ovo pitanje odgovaraju formalistički logičari, da se logičko proučavanje misaonih načela osniva na svezi ovih načela s misaonim subjektom, u kojem nastaju psihički čini mišljenja. Prema tome i formalistički logičari, time što zabacuju vezu misaonih načela s predmetima, dosljedno upadaju u psihologizam.²⁰

Ovo pitanje o snošaju misaonih načela s predmetima i psihičkim zakonima mišljenja, jest fundamentalne važnosti za rješavanje pitanja o vrijednosti ljudske spoznaje uopće.

Spoznaja se naime ravna po logičkim zakonima. Narav ovih logičkih zakona osniva se (kako psihologizam uči) na duševnoj prirodi čovječjoj. Pa kao što se ne može reći, da se u psihičkoj urezbi ljudskog duha nalazi jedini mogući način spoznaje, tako se ne može ni to reći, da spoznaja ljudska imade apsolutnu vrijednost.

Kao što je vidjeti, ovaj nazor formalističke logike, da logički zakoni ne stoje u svezi s objektima, već samo s psihičkim subjektom, konzekventno dovodi do nazora, da logički zakoni vrijede samo za duševnu narav čovječju. Budući pako da se spoznaja osniva na logičkim zakonima, zato i spoznaja vrijedi samo za čovjeka. To će reći: sva je naša spoznaja istinita samo u koliko pretpostavimo psihičku narav čovječju; odnosno spoznaja je istinita, jer je prema naravi ljudskog duha nužna. Taj se nazor zove antropologizam.²¹ On izravno vodi do skepticizma i agnosticizma: jer ako istinitost spoznaje (ili vrijednost logičkih zakona) ne znači drugo nego način, kojim čovjek u koliko je čovjek spoznaje predmete, onda nikad nismo sigurni, da li je doista objektivno tj. i neovisno o ljudskom mišljenju onako kako mi ljudi spoznajemo.

²⁰ Kant zabacuje ovisnost logičkih oblika (zakona) o predmetima, a ipak ne identificira logičke i psihičke zakone mišljenja. On promatra misaone oblike s »transcendentalnog« gledišta, u koliko su oni logički uvjet za znanstvenu spoznaju. Ali mi ćemo vidjeti, da i on nije mogao ostati dosljedan ovom stanovištu, jer i kod njega misaoni (apriorni) oblici dobivaju psihičku narav misaonih zakona.

²¹ Isp. E. Husserl, Log. Unters. I. VII. Kap. — Husserl je razne antropologističke nazore prvi podvrgao svestranoj i oštroumnoj kritici.

Od fundamentalne je dakle važnosti za čitavu noetiku, da se u prvom redu istakne (proti psihologizmu) razlika izmeđju psihičkih i logičkih misaonih zakona, a za tim da se (proti formalističkoj logici) utvrdi nužna sveza logičkih zakona s predmetima mišljenja. Tek na ovoj dvostrukoj pretpostavci omogućeno je uspješno pobijanje antropologizma ili subjektivizma — što će biti upravo naša zadaća u ovoj noetici.

§. 3. Zadaća noetike.

10. Formalna i materijalna logika. Logika ispituje našu spoznaju tj. snošaj mišljenja s predmetima. Ali da uopće uzmognemo doći do spoznaje, napose da uzmognemo dokazivati i raspravljati o raznim spoznajama, potrebno je da se naše mišljenje ravna po nekim pravilima ili načelima mišljenja. Ako je mišljenje u skladu s misaonim načelima, kažemo da je ispravno ili pravilno. Možemo u tom slučaju takodjer reći, da je mišljenje formalno istinito, u koliko namine ne gledamo na njegov predmet (materiju), već jedino na općenite forme sveukupnog mišljenja. Zato ovaj snošaj uskladjenosti izmeđju našeg mišljenja (svih naših sudova) i općih načela možemo nazvati formalna istina; a onaj dio logike, koji proučava formalnu istinu, zove se formalna logika (ili dialektika).²²

Pravilno mišljenje ide za tim, da poluči neku svrhu. Mi u našem mišljenju ne težimo jedino za izvedbom logičkih pravila, već smatramo mišljenje kao sredstvo, kojim nastojimo upoznati pojedine predmete. U skladu mišljenja s predmetima (materijom mišljenja) sastoji materijalna istina;²³ pa zato se onaj dio logike, koji ispituje materijalnu istinu, zove materijalna logika. Za razliku od dialektike zove se još i »kritika«, jer kritički istražuje vrijednost logičkih zakona za predmete. O toj vrijednosti ovisi uopće vrijednost ljudske spoznaje, pa zato se kritika zove i nauka o spoznaji ili noetika. Prema tome je predmet (objectum materiale) logike ljudsko mišljenje, i to obzirom (objectum formale) na formalnu i materijalnu istinu. Noetika je onaj dio logike, kojemu je zadaća, da ispita svezu mišljenja s predmetima, odnosno da analizira (otuda noetici naziv analitika) razliku izmeđju istinite i neistinite spoznaje, te istraži na čemu se ta razlika osniva i koja joj je vrijednost. Mjerilo ih sredstvo po kojem čovjek raspoznaje istinu od neistine, zove se

²² S. Thom. in I. Post. Anal. I. 1. n. 2. sq.

²³ Ova se istina nalazi u misaonim (logičkim) našim tvorinama (sudovima), pa zato se ona zove logička istina. Na nju mislimo, kadgod u noetici naprosto govorimo o »istini«.

kriterij (*zqrven*), pa zato se za noetiku, u koliko znači nauku o kriteriju sigurne spoznaje, upotrebljuje izraz kriteriologija.

Sva znanstvena pitanja, kojima se bavi ljudski duh, nukaju nas u prvom redu, da ispitamo vrijednost naše spoznaje. Može li čovjek uopće doseći takovu spoznaju, koja bi isključila svako dvoumljenje? Drugim riječima: može li čovjek biti siguran, da se u ikojem području znanosti vinuo do objektivne istine? Dokuda se proteže znanstvena spoznaja? Imade li naša spoznaja ikoje vrijednosti izvan osjetnog iskustva? Nije li sva metafizika sa svojim pitanjima o Bogu, o duši, o slobodi itd. tek jedna obmana ljudskog duha, koja se osniva na prividnoj vrijednosti naše spoznaje? Zadaća je dakle noetike, da odluči o tom, da li je čovjek sposoban sa sigurnošću spoznati istinu, nadalje kako čovjek dolazi do istine, po čemu može čovjek razaznati, da je upoznao istinu, i napokon u kojem opsegu vrijedi istinita spoznaja tj. da li samo u osjetilnom svijetu ili ujedno u svijetu, koji našim osjetilima nije pristupan. Ovim najopćenitijim pitanjima o vrijednosti ljudske spoznaje bavi se opća noetika, dočim posebna noetika ispituje neke pojedinačne ili osobite sveze mišljenja s predmetima; ona istražuje pojedina sredstva, kojima se razne znanosti služe i određuje način, kako da se znanosti ovim sredstvima služe (metodologija): tako n. pr. istražuje mogućnost spoznaje o Bogu, vrijednost kauzalnog principa, snošaj izmeđju supstancijsalnog i pripadnog bića, snošaj izmeđju pojedinačne i vrsne razlike itd. Drugim riječima: opća noetika proučava uvjete za sigurnu spoznaju uopće, a posebna noetika ispituje vrijednost ili valjanost onih puteva, kojima dolazimo do pojedinačne znanstveno sigurne spoznaje.

Iz svega toga je vidjeti, da je nauka o spoznaji temelj za svu znanost: naravoslovlje, psihologiju, etiku, metafiziku, religijsku nauku i sve ostale znanstvene grane. Zato se punim pravom može noetika nazvati znanost svih znanosti, jer istražuje vrijednost konstitutivnih elemenata u svim znanostima. Prema tome se noetika u novije vrijeme zove takodjer epistemologija (*ἐπιστημολογία*) ili nauka o znanstvenoj spoznaji.

Formalna logika promatra samo oblike mišljenja ne gledeći na razne predmete, kojima se ti oblici dadu primjenjivati. Kao što naime matematika izlaže apstraktne formule, koje u pojedinačnim znanostima (fizici, astronomiji...) nalaze svoju uporabu, tako se i formalna logika bavi logičkim zakonima, u koliko apstrahiramo od pojedinačne spoznaje različnih predmeta.

Ova se formalna logika ipak bitno razlikuje od »formalističke« (ili subjektivističke) logike. Mi naime stojimo na objektivističkom stanovištu

(koje ćemo u ovoj noetici dokazati), da je sva naša spoznaja ovisna o predmetima, pa su prema tome i logička načela po svom sadržaju ovisna o predmetima. Premda formalna logika promatra logička načela (i uopće sve misaone oblike) bez obzira na različite pojedine snosajeve, u kojima stoji naše spoznanje s predmetima, ipak mi u formalnoj logici pretpostavljamo ovisnost misaonih oblika i logičkih zakona o predmetima, pa zato se po našem shvatanju osniva formalna logika na materijalnoj. Mi u formalnoj logici samo apstrahiramo od materijalne istine, ali ne prekidamo veze između materijalne i formalne istine. Sklad našeg mišljenja s logičkim načelima (formalna istina) za nas je samo u vjet, koji omogućuje skladnost spoznaje s predmetima (materijalnu istinu). Dočim formalistička logika prednijeva, da su misaoni oblici našem duhu urođeni i po tom da logička načela nijesu ovisna o predmetima. Dosljedne uči formalistička logika, da se i materijalna istina nalazi u snošaju naših sudova s načelima; za ovu logiku nije formalna istina samo uvjet, koji omogućuje postignuće materijalne istine, već su obe ove istine identične. S toga bi gledišta materijalna logika imala biti ovisna o formalnoj, dočim s našeg stanovišta izlazi protivno. Razlika je između objektivistički-formalne i subjektivistički-formalne (ili formalističke) logike u tom, što prva dokazuje ovisnost spoznaje o predmetima, a druga uči ovisnost misaonih predmeta o spoznaji.

II. Pretpostavka noetike. Zadaća noetike čini se u prvih neizvediva. Ona ide za tim, da ispita u koliko je čovjek sposoban spoznati istinu. Sposobnost ljudske spoznaje ne možemo drukčije istražiti već jedino pomoću spoznaje: dakle mora noetika već pretpostaviti vrijednost ljudske spoznaje prije nego će ju uopće istraživati. Sve tvrdnje u noetici pretpostavljaju, da je čovjek sposoban u svojim tvrdnjama izricati istinu (jer inače se ne bi moglo ništa izvjesno tvrditi), a sve tvrdnje u noetici upravo idu za tim, da dokažu vrijednost istinite spoznaje — dakle je u samom pojmu noetike očito sadržan *petitio principii*. Hoćemo li ispitivati sposobnost ljudske spoznaje, onda ovo ispitivanje ili već pretpostavlja sposobnost istinite spoznaje (a to je *petitio principii*), ili ne pretpostavlja nikoje sposobnosti, te bi u tom slučaju trebalo svaku tvrdnju dokazati. svaki dokaz opet dalje dokazivati — i tako bez kraja. Ako pak ne pretpostavimo spoznajnu sposobnost, onda opet ne možemo bez protuslovlja ništa tvrditi ni dokazivati.

Ovaj obični prigovor skeptičkih filozofa dađe se lako riješiti. Svaka naine znanost pretpostavlja, da postoji onaj predmet, kojim se dotična znanost bavi: pa tako i noetika, koja ispituje vrijednost spoznaje, pretpostavlja samu činjenicu spoznaje, odnosno činjenicu razlikovanja između istine i neistine. O toj činjenici ne može se posumnjati, jer nas misaona svijest naša i svakidašnji život zadosta u njoj utvrđuju. Ta je činjenica samo onda moguća, ako postoje neki zakoni, o kojima ovisi razlikovanje između istinite i neistinite spoznaje. Ovdje sad ulazi zadaća noetike, da spoznajne zakone u snošaju s predmetima kritički ispita. Ovu će zadaću

provesti noetika uspješno i bez protuslovlja onda, ako se u svom istraživanju strogo drži logičkih pravila, koja su čovjeku i bez filozofijske pouke, po samoj prirodi poznata.²⁴ Noetika dakle jedino pretpostavlja sposobnost logički ispravnog promatranja ljudske spoznaje.

12. »Formalna logika« u skolastičkom i kantovskom smislu. Nauku, koja ispituje logičke zakone predmijevajući, da vrijednost tih zakona nije ovisna o predmetima, nazvali smo formalistička logika. Na ovom se stanovištu zapravo osniva čitava Kantova filozofija. — U svakoj spoznaji treba, po Kantovom nazoru, razlikovati materiju spoznaje ili predmet, i oblik (formu), t. j. način, kojim predmete spoznajemo. Uzmimo n. pr. sud: »sunce ugrijava kamen«. Predodžbeni sadržaji »sunce« i »kamen« sačinjavaju spoznajnu gradju ili materiju, dočim stavljanje ovih elemenata u uzročni snošaj znači spoznajnu formu. Sad nastaje važno pitanje: na čemu se osnivaju spoznajni oblici, t. j. gdje imaju svoj dostatni razlog? Spoznajnu gradju primamo izvana, veli Kant, a oblike daje naša spoznajna moć (osjetilnost i razum) neovisno o gradji ili predmetima spoznaje. To će reći: razni snošaji, kojima osjetilno predočujemo i razumno spoznajemo primljenu gradju, osnivaju se na subjektivnim spoznajnim funkcijama, t. j. vrijede neovisno o iskustvenim predmetima. U tom smislu, kaže Kant, da su spoznajni snošaji ili misaoni oblici »apriorni«, dočim je spoznajna gradja »aposteriorna«.

U čemu dakle sastoji spoznaja? U raznim snošajima aposteriorne gradje. Ta gradja nije drugo nego osjetilni utisci (»afekcije«), koje prihvatamo u potpunom kaosu. Osjetilnu, kaotičnu gradju uređujemo po općim oblicima i zakonima, koji izviru u ljudskom duhu, i prema tome ovi oblici ne dobivaju svoju spoznajnu vrijednost tek na temelju sveze našeg mišljenja s predmetima. Po Kantovom shvatanju o apriornosti logičkih oblika i zakona slijedi, da te oblike ne upoznajemo u svezi s misaonim objektima (t. j. s takovim bitkom, koji je neovisan o samim spoznajnim funkcijama). Logika dakle govori o logičkim zakonima i oblicima tako, da ovi oblici nemaju nikoje ovisne sveze s predmetima.

Ovdje je fundamentalna prepreka između kantovskog i skolastičkog poimanja logike. Po peripatetičko-skolastičkoj nauci²⁵ nijesu misaoni predmeti tek nesredjena (kaotična) gradja, već u samim predmetima postoje stalni i određeni snošaji, t. j. u misaonim predmetima nije sadržana samo materija već i forma spoznaje. Naše mišljenje ide za tim, da spoznajne sadržaje dovede u sklad s predmetima, pa zato se i opća pravila ili načela mišljenja osnivaju na objektivnim snošajima ili oblicima. Skolastička je logika objektivistička, dočim je Kantova subjektivistička, t. j. ona pretpostavlja, da se logički oblici osnivaju na misaonom subjektu, a ne na objektu.

Kantova logika ne može promatrati misaone oblike drukčije nego same u sebi. To je i razlog, da smo takovu logiku nazvali formalistička logika. Ali neki ju autori²⁶ zovu naprosto formalna logika i kažu, da se s objektivističkog (skolastičkog) stanovišta ne može govoriti o formalnoj

²⁴ A. Schimid. Erkenntnislehre (Frbg. 1890.) II. p. 180.

²⁵ Isp. T. Pesch, Institut. logicales II. 1. p. 39 sq.

²⁶ Mercier, Criteriol. génér. (6. ed.) n. 2.

logici. Imade opet i skolastičkih autora,²⁷ koji ipak dijele logiku u formalnu i materijalnu (kao što smo i mi učinili). Kako se imade to razumijevati?

Uobičajeno je u skolastičkoj filozofiji dijeliti logiku na »manju« i »veću«. Manja se zove ona logika, koja izlaže pravila za dokazivanje istine. Zove se dialektika ili formalna logika, u koliko promatra logičke oblike, apstrahirajući od sveze s predmetima. Premda logičke oblike ne možemo posve istrgnuti iz sveze s predmetima, ipak ih možemo tako promatrati, da ne ispitujemo napose svezu s predmetima. Upravo zato, jer logički zakoni nijesu istovetni s psihičkim zakonima, a nijesu ni s misaonim predmetima istovetni, zato je moguće promatrati mišljenje samo s obzirom na logičke zakone. To će reći: mišljenje je materijalni objekat dialektike, dočim je snošaj mišljenja s logičkim oblicima i zakonima njezin formalni objekat. Poznavanje općih logičkih oblika jest uvjet za ispravno mišljenje, t. j. za polučenje formalne istine, koja sastoji u skladu mišljenja s logičkim zakonima. Time pako nije rečeno, da se misaoni oblici uopće ne osnivaju na svezi mišljenja s predmetima. Formalna logika (u skolastičkom smislu) izlaže opća pravila za ispravno spoznavanje, a da ne ispituje svezu mišljenja s predmetima — ali pretpostavlja, da se logička pravila ili oblici osnivaju na toj svezi. Materijalna je prema tome ona logika (logica maior), koja napose istražuje narav i vrijednost misaone sveze s predmetima (materijalnu istinu). Naziv formalne logike bio bi dakle samo onda neispravan, kad njezin formalni objekat ne bismo mogli promatrati bez obzira na formalni objekat materijalne logike ili kad bismo promatrajući logičke zakone (oblike) bez obzira na svezu s predmetima morali ujedno pretpostaviti, da ne postoji nikakova sveza tih zakona s predmetima. Ali kako smo vidjeli, može se naziv formalne logike upotrebiti bez protuslovlja i u objektivističkom smislu. Ako formalnu logiku i razlikujemo od materijalne, ipak tvrdimo (proti formalističkoj logici), da je formalna logika ovisna o materijalnoj, kao što su i logički oblici ovisni o svezi mišljenja s predmetima.²⁸

§. 4. Opći pregled noetičkih problema.

13. Subjektivizam i objektivizam. Razna pitanja, kojima se bave prirodne nauke, kao što i ona pitanja, do kojih doduše ne dolazimo iskustvenim opažanjem, ali koja su za naš život od tolike važnosti, da im se duh ljudski nikad ne će oteti (n. pr. pitanja o Bogu, o duši, o slobodi, o moralnosti itd.) — sva su ta pitanja predmet filozofijskog umovanja. U odgovoru na ova pitanja razlikuju se filozofijski nazori i tvore one sustavne oblike, koji su doslije već sadržani u povjesnici filozofije (dualizam-monizam, spiritualizam-materijalizam itd.) Ako pak sve ono što je izvan uma ljudskog, može da bude predmet filozofijskog ispitivanja: što je pri-

²⁷ Williams, Instit. philosophicae l. p. 9.; Pesch, l. c. l. n. 198.—201.; II. l. n. 550.—557.; F. Überweg, System der Logik (4. ed.) § 2. i § 3.

²⁸ Geyser (Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre, n. 11.) zove samo onu logiku »formalnom«, koja hoće da bude posve neovisna o noetici ili materijalnoj logici.

rodnije, važnije i za uspjeh filozofije nužnije, nego da se nabaci u prvom redu pitanje o sposobnosti ljudskog uma. Prije nego ćemo se služiti mišljenjem u znanstvene svrhe, moramo biti na čistu: koja je vrijednost našem mišljenju. Možemo li našim mišljenjem spoznati predmete, tako da sadržaj mišljenja vrijedi za te predmete? Činjenica je, da razlikujemo istinitu spoznaju od neistinite, ali pita se: koja je vrijednost tog razlikovanja? Možemo li mi biti sigurni, da je ono što o nekom predmetu držimo za istinu, nesumnjivo tako kako mi spoznajemo — i onda kad mi o tom predmetu ne bi ništa znali? Na ovo fundamentalno pitanje o vrijednosti spoznaje moguće je podati dvostruk odgovor: 1. za nijednu tvrdnju našu nismo sigurni, da sadržaje istinu (apsolutni skepticizam), ili barem (ako već priznamo razliku između istine i neistine) istinita spoznaja nema objektivne vrijednosti, tj. ona nije takova, da bi vrijedila i neovisno o ljudskom mišljenju, već imade vrijednost samo za čovjeka (relativni skepticizam ili subjektivizam ili antropologizam); 2. drugo stanovište, koje je upravo tako nekritičko kao i apsolutni skepticizam, pretpostavlja bez ikogeg istraživanja, da je um ljudski sposoban upoznati objektivnu istinu (naivni dogmatizam). Nauka o spoznaji imade dakle u prvom redu zadaću da ispita: koju vrijednost imade naše mišljenje obzirom na predmete, odnosno je li čovjek sposoban svojim razumom spoznati objektivnu istinu? Ako se nakon kritičkog istraživanja ustanovi, da je vrijednost spoznaje objektivna tj. da je istinitost znanstvene spoznaje apsolutna, a ne samo da vrijedi za čovjeka u koliko je čovjek, tad bi se ovakav rezultat istraživanja mogao nazvati kritički dogmatizam (objektivizam).

I Kantova »Kritika čistog uma« ide za tim, da ispita vrijednost ljudske spoznaje. Zadaća je teoretske filozofije Kantove, da istraži one uvjete, na kojima se osniva znanstvena (općenita i nužna) spoznaja. Kant nije dakle apsolutni skeptik, jer priznaje znanstvenu vrijednost spoznaje i pita: kako je moguća znanstvena spoznaja? Budući da se, po Kantovom nazoru, uvjeti za mogućnost znanstvene spoznaje nalaze u čovjeku neovisno o predmetima mišljenja (kao što ćemo vidjeti), zato je njegovo stanovište istovjetno s relativnim skepticizmom ili subjektivizmom.

1. Empirizam i racionalizam. Kad je noetika riješila pitanje o svezi između misaonog subjekta i objekta, odnosno pitanje o logičkoj istinitosti, nameće se još jedno drugo, jednako važno pitanje. Kako, kojim putem dolazi mišljenje do istinite, objektivno vrijedne spoznaje? Da li apriornim, deduktivnim, silogističkim umovanjem — ili empiričkim, induktivnim i analognim postupkom? Odgovor na ovo metodološko pitanje ovisi o dvostrukom stanovištu: racionalizam, koji pretpostavlja u čistom umu priro-

gijene misaone elemente. zastupa prvu navedenu metodu (dogmatsku); dočim empirizam, koji sav spoznajni sadržaj svodi na iskustveno opažanje, usvaja isključivo onu potonju metodu. Metodološki se dakle problem oslanja na dvostruki nazor o izvoru spoznaje: čisti empiristi (senzualisti) uče, da sva naša spoznaja izvire iz iskustva, pa zato je spoznajna metoda iskustvena; racionalisti (noologisti) kažu, da se znanstvena spoznaja osniva na čistom umu tj. neovisno o iskustvu, pa zato je spoznajna metoda dogmatska.

Metodološko pitanje tiče se (u strogom smislu) misaonog postupka u polučivanju istinite spoznaje. Ali pita se: za koje objekte vrijedi istinita spoznaja? Ili, u kojem opsegu možemo polučiti sigurnu spoznaju? Ovim pitanjem proširen je metodološki problem: on obuhvata ne samo misaoni postupak, već ide i za tim, da omjeri granice ili doseg ljudskog znanja. I ovako (u širem smislu) shvaćeno metodološko pitanje u svezi je s dvostrukim nazorom o izvoru spoznaje. Senzualistički empiristi ograničuju svu spoznaju samo na osjetne predmete, a svaki pokušaj, koji bi sizao izvan granica osjetne zbiljnosti, nije drugo nego prividno uništavanje (Schein). Racionalisti pako priznavajući čisti intelektualni spoznajni izvor kažu, da naša spoznaja obuhvata inteligibilne (metemperičke ili iskustvo-transcendentne) predmete. U pitanju o izvoru i granicama spoznaje postoje dakle dva nazora: senzualistički skepticizam i dogmatizam. Prvi se oslanja na empirističko stanovište o izvoru spoznaje, a drugi na racionalističko. Metodološki problem u cjelini rješavaju empiristi (samoiskustvenjaci, jer uče da je izvor spoznaje samo u iskustvu) tako, da priznaju a) samo empirijski postupak u mišljenju i b) samo empirijske predmete (senzualistički skepticizam); a racionalisti (umstvenjaci, jer uče da je izvor spoznaje u umu) priznaju a) samo dogmatski postupak i b) inteligibilne predmete (transcendentni dogmatizam).

15. Kriticism. Sve opreke, što ih susrećemo u historiji filozofije, kreću se poglavito izmegju empirizma i racionalizma. Dok racionalizam dogmatski tvrdi znanstvenu vrijednost metafizike tj. dok racionalizam tvrdi, da čovjek može izvjesnom spoznajom doseći i one predmete, kojih ne nalazimo u iskustvu, empirizam poriče svaku metafizičku spoznaju, jer zabacuje samu mogućnost o iskustvu neovisne spoznaje. Pod uplivom ovog dvostrukog smjera u filozofiji stalo se razvijati i Kantovo umovanje.³⁰

³⁰ Isp. Vaihinger, Commentar zu Kants Kritik d. r. Vernunft I. 1. p. 25. sq.

Potekao iz Wolifove racionalističke škole usvojio je Kant (proti skepticizmu) nedvornu činjenicu znanstvene (općenite i nužne) spoznaje. Dogmatizam se prepire s empirizmom u pitanju: koji su predmeti znanstvene spoznaje? — a Kantovo je stanovište strogo metodološko i glasi ovako: pitanje o predmetima znanstvene spoznaje ovisi o uvjetima za mogućnost znanstvene spoznaje. Dogmatizam priznaje transcendentne predmete, jer pretpostavlja apriorne (o iskustvu neovisne) spoznajne elemente; a empirizam dopušta samo empiričke predmete, jer pretpostavlja, da se spoznaja osniva samo na iskustvu. Oba su nazora o predmetima znanstvene spoznaje kriva, jer su jednostrana i nepotpuna tj. jer se temelje na neobrazloženim pretpostavkama o izvoru spoznaje. Zato kaže Kant, da se problem spoznaje ne smije svesti na psihološke pretpostavke, već se ima rješavati strogo metodološkim putem tj. u prvom redu se pita: što omogućuje znanstvenu spoznaju? Ili, koji su uvjeti za općenitu i nužnu spoznaju? Budući da ova metoda ide za tim, da otkrije sve ono, što mi ispred svakog iskustva moramo pomišljati kao uvjet za općeno-nužnu spoznaju tj. sve ono što pomišljamo kao konstitutivni elemenat spoznaje već ispred (ne vremenski već ideološki) zbiljske spoznaje, zato se ova metoda zove transcendentalna (predspoznajna ili prediskustvenjačka). A budući da se ova metoda ne oslanja na nikakove pretpostavke, već ide za tim da kritički ispita spoznajne uvjete, zato se Kantova teoretska filozofija zove *kriticizam*.

Po svojoj zadaći i ciljevima razlikuje se kriticizam od dogmatizma i empirizma, jer on ne ispituje pojedine predmete (Bog duša, sloboda . . .), već samu spoznajnu moć, koja se raznim filozofijskim predmetima bavi. Kant pretpostavlja, da u našoj spoznajnoj moći imade konstitutivnih faktora, koji su neovisni o iskustvu. Samo naime iskustvo imade karakter pojedinačnosti i nenužnosti, a znanstvena spoznaja, koja nesumnjivo postoji (u matematici i prirodnim naukama), mora imati karakter spoznajne općenitosti i nužnosti. Ovim svojim temeljnim principom udaljio se Kant od empirizma, a usvojio metodološki princip racionalizma. Kriticizam hoće da istraži spoznajnu moć upravo obzirom na apriorne elemente, kojih empirizam ne priznaje. Ako pak spoznaju sačinjavaju takvi elementi, koji se u misaonom subjektu nalaze neovisno o iskustvu, onda i spoznajni predmeti, u koliko su u svezi s apriornim elementima, ne postoje neovisno o misaonom subjektu. Prema principu racionalističke metode uči dakle Kant, da spoznajni predmeti u toliko postoje, u koliko su u snošaju s apriornim spoznajnim faktorom tj. u koliko ih čovjek spoznaje. Ovaj se

nazor o svezi misaonih objekata sa spoznajnom moći zove idealizam.

Usvojivši racionalističku metodu (da istraži apriorne spoznajne uvjete) zadobila je Kantova filozofija oblik idealistički. Sad je trebalo znanstvenu spoznaju primijeniti na predmete tj. trebalo je da se odredi: u kojem opsegu (da li samo empiričkom ili ujedno i metempiričkom) vrijedi apriorna spoznaja. I tu se Kant raskrstio s racionalizmom. Racionalizam naime uči, da prava spoznaja izvire samo iz čistog uma, pa zato su predmeti spoznaje umstveni (inteligibilni) tj. oni prelaze opseg iskustva. Kant obara racionalističku pretpostavku o izvoru spoznaje, pa pristaje uz empirizam, koji kaže, da spoznaja izvire iz iskustva. »Nema sumnje da naša spoznaja počinje iskustvom« — glase početne riječi u Uvodu Kritike čistog uma (2. izd.). Naša spoznajna moć nije samo spontana, već je i receptivna (pasivna), pa zato sačinjavaju našu spoznaju ne samo apriorni elementi, već i očutna gragja. Budući pako da nema spoznaje bez očutnog (aposteriornog) sadržaja, zato su svi predmeti spoznaje iskustveni (kao što empirizam uči) tj. naša spoznaja vrijedi samo u opsegu iskustva. Ali spoznaja empiričkih predmeta, veli Kant, ne osniva se na čutilnim (osjetnim) faktorima, kako empirizam drži, već se osniva na apriornim uvjetima, pa zato iskustvene predmete ne spoznajemo onako kako oni sami o sebi postoje (tj. neovisno o našem pomišljanju), već ih upoznajemo onako, kako nam se pojavljuju prema apriornim oblicima. Obzirom na iskustvene predmete zastupa dakle Kant stanovište fenomenalizma, jer uči da je spoznaja ograničena lih na iskustvene predmete, i to u koliko su ovisni o apriornim uvjetima tj. u koliko nam se pojavljuju (fenomena). Osim tih fenomena priznaje doduše Kant (proti empirizmu), da postoji neki bitak, koji se ne pojavljuje (das Ding an sich), ali on nije predmet razumne spoznaje (kao što drži transcendentni dogmatizam).

U kratko: kriticism znači istraživanje onih uvjeta, na kojima se osniva općenita i nužna (znanstvena) spoznaja. Ovi su uvjeti apriorni (kao što uči racionalizam), pa zato i spoznajni predmeti ovise o misaonom subjektu. Apriorni uvjeti opet ne tvore sami za sebe nikoje spoznaje, već se za spoznaju iziskuje osjetna gragja (kao što empirizam uči), pa zato je spoznaja ograničena na iskustvo. Prema tome bi ona noetika, koja bi si postavila zadaću, da obori Kantov kriticism, imala dokazati dvoje: 1. da predmeti općenite i nužne naše spoznaje imadu ne samo idealnu, već realnu vrijednost tj. da postoje i neovisno o našem pomišljanju; a 2. da naša spoznaja vrijedi ne samo za empiričke pred-

mete, već i za one predmete, koji transcendiraju svako iskustvo. Noetika koja bi na ova fundamentalna pitanja pozitivno odgovorila, može se reći da zastupa transcendentni realizam.

§. 5. Temelji Kantove i skolastičke noetike.

16. Kantov nazor o postanku i vrijednosti spoznaje. U borbi savremenog filozofijskog umovanja dijele se ponajbolji umnici na dvoje: jedni pristaju uz Aristotelovu odnosno skolastičku filozofiju, a drugi uz Kantovu. Nema sumnje, da i praktički razlozi mogu kod pojedinca odlučivati o tome, koju će filozofiju odabrati za podlogu životnog svog naziranja. Ali skolastička je i Kantova filozofija sama u sebi tako velika pojava u čitavoj povijesnici filozofije, da joj spravom zapada prvo i najodličnije mjesto. Sve što je ljudski duh kadar odgovoriti na najteža filozofijska pitanja, nalazi se u skolastičkoj ili u Kantovoj filozofiji. Kažem u skolastičkoj ili Kantovoj zato, jer između oba filozofijska sustava postoji u cjelini takova opreka, da se konačno rješenje filozofijskih problema ne može nalaziti jednako u Kantovoj i skolastičkoj filozofiji, već samo na jednoj ili na drugoj strani. Nama je ovdje zadaća, da ogledamo oba smjera u noetici, pa ćemo zato istaknuti glavne principe obzirom na ljudsku spoznaju.

Senzualistički empirizam uči, da sva naša spoznaja sastoji u osjetnom pomišljanju. Po Lockeovom nazoru možemo »apstrahirati« tj. oduzeti predodžbenim skupinama neke pojedinačne pomisli; ali sve te apstrahirane pomisli upravo su tako osjetne kao i one, koje stičemo neposrednim opažanjem. Budući da osjetno pomišljanje imade pojedinačni i nenužni karakter, očito je da senzualistički empirizam onemogućuje općenitu i nužnu spoznaju, koja je glavno obilježje svake znanosti. U Kantovom pak umovanju jest prva i glavna pretpostavka upravo to, da postoji prava znanstvena spoznaja. Time je Kant došao u opreku sa senzualističkim nazorom o spoznaji. Osim osjetnih sadržaja, veli Kant, imade i takovih, na kojima nalazimo karakter općenitosti i nužnosti. Osjetne pomisli izviru iz iskustva tj. a posteriori, dočim općeniti i nužni spoznajni sadržaji, upravo zato jer imaju karakter protivan osjetnom pomišljanju, ne izviru iz iskustva, već se nalaze u ljudskom duhu neovisno o iskustvenom opažanju t. j. a priori. Ovi su općeniti i nužni spoznajni elementi ispred svakog empiričkog opažanja, jer su uvjet, bez kojega ne bi empirička spoznaja bila uopće moguća. Iskustvo pruža našim osjetilima posve nesregijenu mnogostručnu gragju, a tek apriorne pomisli (predodžbe i pojmovi) uregjuju mnogostručnu gragju i odregjuju pojedine predodžbene i misaone

predmete. Ove pomisli, koje se u spoznajnom subjektu a priori nalaze, nijesu dakle drugo nego čisti oblici, koji zajedno s osjetnom gragiom sačinjavaju spoznaju. Kao što aposteriorna gragja u svojoj nesregjenosti nije zapravo nikakova spoznaja, tako su i čisti apriorni oblici »prazni« tj. sami po sebi ne tvore gotove spoznaje, već jedino u svezi s perceptivnom gragjom. Ovi oblici ne znače drugo, nego razne subjektivne načine za spojitbu innostručnih osjetnih elemenata: pa zato se apriorni oblici (čiste predodžbe i kategorije) ne osnivaju na misaonim predmetima. Drugim riječima: budući da se spoznaja raznih predmeta osniva isključivo na subjektivnim uvjetima (čistim oblicima), zato nismo sigurni, da li se ono što o predmetima mislimo, nalazi doista u samim tim predmetima onako, kako mi nužno o njima pomišljamo. Predmete poznajemo samo u koliko su ovisni o spoznajnoj našoj moći, a ne možemo sigurno znati, da li bi ono što o predmetima nužno pomišljamo, imalo svoju vrijednost i onda, kad bi se naša spoznajna moć u sebi promijenila. Mi pomišljamo n. pr. »tijelo« kao prostorni predmet: ali prostor je apriorna predodžba tj. ona je samo način, kojim spoznajni subjekat pomišlja svoj predmet (tijelo). Mi dakle nijesmo sigurni, da li bi tjelesa sama po sebi bila prostorna, kad ne bismo imali upravo ove predodžbene oblike (prostora i vremena), koje sada imamo. Isto tako n. pr. izričemo uzročnu svezu među predmetima na temelju apriorne jedne kategorije (uzročnosti). Budući da je ova kategorija čisti subjektivni oblik, koji se ne osniva na iskustvenim predmetima, već je o njima neovisna, zato opet ne znamo sigurno, da li bi uzročna sveza postojala među predmetima i onda, kad mi nebismo ovakove sveze nužno pomišljali. Otuda slijedi, da mi uopće spoznajemo stvari samo u koliko se nama, prema spoznajnoj našoj moći pojavljuju, a ne spoznajemo stvari kako su po sebi (Dinge an sich). Kriterij za istinitu spoznaju ne može se nalaziti u očevidnom snošaju misaonih predmeta, već jedino u subjektivnoj nužnosti našeg mišljenja. Logička je istina dakle samo subjektivna, a nije objektivna. Budući pako da apriorni oblici stvaraju spoznaju jedino u svezi s osjetnim pomišljanjem, zato naša spoznaja ne može sizati izvan granica osjetnog iskustva. O metafizičkim predmetima nemamo dakle nikakove spoznaje.

17. Skolastička nauka o postanku spoznaje. Već je Platon odnemario iskustveno opažanje, i prirogjene pojmove smatrao kao jedini izvor prave spoznaje. Poznato je, da su po Platonovom shvatanju pojmovi u ljudskoj duši tek spomen-slike onih ideja, što ih je duša inteligibilnim zrenjem spoznavala prije spoja s tjelesnim životom. Predmet ovih ideja ne nalazi se u empiričkom

svijetu, jer taj je pojedinačnog karaktera, a ideje su općenite i vječne. Predmeti ideja imaju realnu egzistenciju, ali ta je neovisna o empiričkim predmetima. Dakako da empirički predmeti donekle odgovaraju realnim idejama (općim vrsnim pojmovima osjetnih stvari), ali niti su s njima istovjetni, niti u samim empiričkim predmetima upoznajemo ideje; iskustveno nam je opažanje samo prigoda za objašnjavanje urođenih spomen-slika. Kao što je Platon prekinuo svezu izmeđju empiričkih pojava i realnih ideja, tako su i po Kantovoj nauci empirički predmeti samo pojave nepoznatih stvari o sebi. Pa kao što po Platonovom nazoru spoznaja izvire iz prirođenih ideja, tako je nauka i Kantovog racionalističkog idealizma, da se znanstvena spoznaja ne osniva na iskustvu, već na apriornim oblicima.

Aristotelov veliki um opazio je nedostatak Platonove nauke. Ako realne ideje nisu drugo nego upravo sama bitnost empiričkih predmeta, onda se one ne mogu nalaziti izvan empiričkih predmeta, već moraju u samim osjetnim stvarima postojati. Ove realne biti osjetnih predmeta zove Aristotel oblici ili entelchije. Aristotelov nazor o snošaju osjetnih stvari s realnim njihovim bitima značio je golemi preokret u nauci o postanku spoznaje.

Pretpostavka, da se predmeti pojmova nalaze u osjetnim stvarima, sama po sebi već obara inteligibilnu intuiciju i urođene pojmove. Jer ako predmeti pojmova zbiljski postoje u empiričkom svijetu, onda nam je iskustvo glavni izvor spoznaje. Istina, empirički su objekti individualni (pojedinačni) i promjenljivi; ali u svim istovrsnim pojedinkama nalazi se realno jednaka i nepromjenljiva narav ili bit, koja je predmet znanstvene spoznaje. Ovo je osnovni princip Aristotelove noetike. S njim u svezi glasi drugi temeljni princip: pojmovi koji izriču bitnost stvari, nastaju tvornim sudjelovanjem osjetnog iskustva. Ovaj potonji princip dosljedno slijedi iz prvoga: jer ako su realne biti našoj spoznaji pristupne samo u obliku pojedinačnih empiričkih predmeta, onda se dakako naša spoznaja mora osnivati na empiričkom opažanju. Ali sad nastaje glavna poteškoća u Aristotelovom umovanju. Kako može naš razum iz empiričkih predmeta odmisлити ili odumiti (urazumiti) vrsne pojmove? Ispoređujući empiričke pojedinke vezano je iskustveno opažanje isključivo na individualne momente, a vrsni pojmovi izriču realnu bitnost, koja je općenita i nepromjenljiva, te prema tome sasvim drugo nešto, nego individualni momenat empiričkih predmeta. Iskustvo dakle samo po sebi ne može stvarati vrsnih pojmova. To je ponukalo Aristotela, da je osim iskustva morao pretpostaviti drugu neku, višu duševnu moć (tvorni razum) kao pravi zrok znanstvene spoznaje. Budući pako da se realna

bit nalazi u svakom pojedinom empiričkom predmetu, zato se za postanak vrsnih pojmova ne iziskuje mnoštvo empiričkih predmeta. To je razlog, da Aristotelova nauka o spoznaji ne polaže dostatne važnosti induktivnom opažanju.

Kao što kod Aristotela, tako i u skolastičkoj filozofiji nalazimo metafizičku i psihološku jednu pretpostavku u nauci o spoznaji. Empirički predmeti su pojedinačni, a u njima realno postoji jednaka i nepromjenljiva bit. Svaki pojam jest duševni odraz (*species intelligibilis*) realne biti, pa zato je pojam po svojoj naravi općenit i nepromjenljiv. Iz ove spoznanjno-teleološke pretpostavke slijedi, da je psihički proces kod stvaranja pojmova vezan na empiričke predmete, u kojima se realne biti nalaze. To će reći: pojmovi nastaju iz pojedinačnog, osjetnog pomišljanja (*phantasmata*). Ona moć, koja iz osjetnih pomisli stvara pojmove, zove se *intellectus agens* (tvorni razum).

Kad bismo sad htjeli skolastičku i Kantovu noetiku u osnovnim principima sintetički karakterizirati, valja u prvom redu istaknuti dodirnu jednu tačku, a to je stanovište prema senzualističkom empirizmu. Po skolastičkoj noetici (kao i po Kantovoj) osniva se znanstvena spoznaja na neosjetnim misaonim sadržajima. Da je ovo uporište skolastičke teoretske filozofije ispravno, dokazuje psihološka nauka o postanku napremičnih (empiričkih i transcendentnih) pojmova, koji se po svom apstraktnom i općenitom karakteru bitno razlikuju od osjetnih pomisli.³⁰ Premda su pojmovi neosjetni svijesni sadržaji, ipak ih ne spoznajemo bez osjetnog predočavanja. »*Phantasmata*« ili opće, shematske pomisli jesu empirička gragja, bez koje nema pojmovne spoznaje. I u tome se donekle podudara Kantova filozofija sa skolastičkom. Ali sad se otvara nepremostivi jaz izmegju Kanta i sv. Tome. Psihološku svezu izmegju osjetnog pomišljanja i razuma shvaća sv. Toma sasvim drukčije nego Kant. Oba se umnika bitno razilaze u odgovoru na pitanje o postanku pojmova. Kant uči, da su razumne kategorije samo pravila za uređivanje empiričke gragje; a ta su pravila apriorna tj. neovisna o empiričkoj (aposteriornoj) gragji. Sv. Toma pako uči s Aristotelom, da se za postanak spoznaje ne nalazi u razumu nikakav prirogjeni misaoni sadržaj, koji bi neovisno o iskustvenim predmetima, sâm po sebi odregjivao spoznaju. Razum naliči neispisanoj ploči u toliko, što sam u sebi nema pojmovnih sadržaja, već ih mora tek primiti. Za postanak razumne spoznaje iziskuje se dakle, da neki princip potakne ra-

³⁰ Geyser, l. c. p. 19. sq.; *Lehrbuch der Psychologie* (2. izd.) t. 512. sq.

zumnu moć na djelatnost, i osim toga da odredi pojmovne sadržaje. Koji je to princip? Budući da se predmeti pojmova nalaze u empiričkom predočavanju (čovjek se nalazi u Petru, Pavlu . . .), očito je, da pojmovi nastaju u svezi s realnim objektima, i to posredovanjem osjetnog predočavanja.³¹

Nakon ovog kratkog prikaza nameće nam se jedno odlučno pitanje: koliko možemo od skolastičke nauke o spoznaji zadržati još i danas, nakon što su empirička istraživanja o mišljenju znatno uznapredovala i oplućila nesumnjive rezultate?³² Podvojiti o tome, da se u Aristotelovoj odnosno skolastičkoj noetici nalaze u pojedinostima neki nedostaci (naročito s psihološkog gledišta), značilo bi omalovažiti, ako ne posve zabaciti vrijednost golemog filozofijskog rada i nastojanja, što ga povjesnica filozofije bilježi ovamo od sv. Tome. Ako sada i priznamo te nedostatke, mi ćemo vidjeti tijekom razlaganja, da sve nedotjerane i nesavršene strane u skolastičkoj filozofiji nipošto joj ne ugrožavaju prvog i najodličnijeg mjesta među raznim modernim nazorima o svijetu i životu uopće. a o ljudskoj spoznaji napose.

Psihološka činjenica tvornog razuma jest svakako neohorivi temelj skolastičke filozofije proti senzualizmu. Isto je tako u noetičkom pogledu nedvojbeno istinita skolastička nauka o svezi između tvornog razuma (odnosno pojmova) i realnih stvari. Nominalizam uči, da je sve štogod u realnom svijetu postoji, samo individualno, a općeniti (vrsni) pojmovi nijesu drugo nego subjektivni proizvod. Promatrajući naime razne pojedinke, uči nominalizam, stvaramo pojmove prema subjektivnim psihičkim momentima, a nipošto na temelju realnih biti. Ako u realnom svijetu ne postoji ništa općenito, dakako da i znanstveni pojmovi ne mogu imati nikakove sveze s realnim stvarima. Jedino o misaonom subjektu ovise oni sadržaji, kojima pomišljamo pojedinke. Da je ovaj nominalistički nazor o postanku pojmova neispravan, dokazuje svakidašnji život i prirodoslovna znanost. Jer očito je, da sve naše istraživanje prirode ide za tim, kako bismo induktivnim opažanjem otkrili onu općenitu vrijednost ili zakonitost, koja postoji upravo u realnim pojedinakama. Kao što je dakle zadaća znanosti, da upozna realne predmete, tako je (proti nominalizmu) jedino istinita skolastička nauka o realnoj svezi općenitih pojmova s individualnim predmetima. Po nominalističkom shvatanju slijedi još nešto. Ako općeniti pojmovi nemaju sveze s realnim predmetima, već nastaju samo prema subjektivnim misaonim uvjetima, onda

³¹ S. th. I. q. 79. a. 2. i 3.: q. 84. a. 6.: q. 85. a. 1.

³² Isp. n. pr. Archiv für die ges. Psychol. (1906., 1907., 1908.)

se ne može govoriti o skladu mišljenja s objektivnim bitkom. To će reći, naše mišljenje se ne ravna po predmetima, već jedino po subjektivnim misaonim oblicima. Mi nismo dakle sigurni, da li naša spoznaja imade apsolutnu vrijednost, koja bi bila osnovana u samim predmetima, već samo toliko možemo reći, da spoznaja vrijedi za čovjeka. Tako je evo nominalistički nazor o vrijednosti pojmova doveo do psihologizma i antropologizma, koji priznaje samo relativnu vrijednost znanstvene spoznaje. Skolastička pako filozofija uči, da se u izricanju sudova tj. u intendiranju misaonih sadržaja (pojmova) ravnamo po predmetima, pa zato da je logička istina apsolutna tj. da vrijedi i neovisno o subjektivnim, psihičkim zakonima ljudskog duha. Ova fundamentalna nauka naše opće noetike jest trajni rezultat skolastičkog umovanja, koje je u skladu s najvišim ciljem svih znanosti: a to je spoznaja ne-promjenljive, vječne istine.

I. Dio.

Što to znači: istraživati vrijednost ljudske spoznaje?

§. 1. Sigurnost spoznaje.

18. **Pojam i vrste sigurnosti.** Pitanje o vrijednosti ljudske spoznaje istovetno je s pitanjem o sigurnosti spoznaje; a budući da je pojam spoznajne sigurnosti recipročan s pojmom logičke istine, zato fundamentalni problem noetike obuhvata pitanje o sigurnosti i logičkoj istinitosti naše spoznaje. Ali prije nego dodjemo na rješavanje ovog problema, treba u prvom redu da objasnimo neke pojmove.

Pojam sigurnosti ćemo odrediti, ako promotrimo razna ona stanja, u kojima se misaoni subjekat može nalaziti obzirom na spoznaju istine. Ako čovjek ne spoznaje istinu (uopće ili djelomice), velimo da se nalazi u neznanju (*ignorantia*).¹⁾ Ako neki sud nije tako obrazložen odnosno tako istinit, da bi isključio mogućnost kontradiktorne opreke, tad je ovakav sud objektivno dvojbjen. U subjektivnom pak smislu znači dvojba (*dvoumljenje*) takovo stanje, kojim ne pristajemo (*»suspensio assensus«*) uz nijednu od obili kontradiktornih opreka, jer se nijedan sud ne osniva na razlozima, koji bi isključili mogućnost njegove opreke. Ako se oba kontradiktorna suda ne osnivaju na nikakvim razlozima, onda je dvojba negativna; a ako se za jedan sud nalaze razlozi, ali ne takovi, da bismo na temelju tih razloga pristali uz taj sud, tad je ova dvojba pozitivna. Svaka dvojba je razumna, ako ju razlozi opravdavaju, a nerazumna je, ako nema razloga.

Savršeniji stepen u spoznaji istine jest mnijenje (*opinio*).²⁾ Objektivno uzevši znači mnijenje neki sud, koji je obrazložen tako,

¹ S. th. I., II. q. 76. a. 2. »*ignorantia in hoc a nescientia differt, quod nescientia dicit simplicem scientiae negationem... ignorantia vero importat scientiae privationem, dum scilicet alieni deest scientia eorum, quae aptus natus est scire*«.

² S. th. I., II. q. 67. a. 3. »*de ratione opinionis est, quod accipitur unum cum formidine alterius oppositi*«.

da možemo razborito uza nj pristati, jer mu je istinitost vjerojatna, ali ne opet tako, da bismo ga morali usvojiti, jer nije posve nemoguća kontradiktorna mu opreka. U subjektivnom pako smislu znači mnijenje ono stanje, u kojem se nalazimo, kad iz uvaženih razloga pristajemo uz istinu nekog suda, ali uz bojazan, da bi ipak i kontradiktorna opreka mogla biti moguća. Objektivno mnijenje može da bude više ili manje vjerojatno, prema tome kako su važni razlozi. Ako su razlozi za neki sud tako jaki, da pojedinac u tim razlozima nalazi isključenu mogućnost kontradiktorne opreke, velimo da je dotični sud za ovog pojedinog čovjeka postao uvjerenje. Ali to uvjerenje još uvijek ne znači, da je sud i u objektivnom smislu tako obrazložen, te bi isključena bila mogućnost kontradiktorne opreke. U tom slučaju postaje sud siguran, a uvjerenje postaje osvjedočenje. Treba opet razlikovati objektivnu od subjektivne sigurnosti. Objektivno siguran je neki sud onda, ako se osniva na takovim razlozima, koji potpuno isključuju mogućnost kontradiktorne opreke. Objektivna dakle sigurnost nije drugo, nego razlozima utvrđena nužnost nekog suda. Subjektivna pako sigurnost jest ono stanje, u kome se nalazimo, kad na temelju razloga čvrsto pristajemo uz neku istinu bez bojazni, da bi protivni sud bio istinit. Ovo stanje izvjesnosti isključuje dakle svaku razumnu dvojbu.³

Objektivna sigurnost opet može da bude apsolutna i hipotetična, prema tome da li je neki sud bezuvjetno ili samo uz neke uvjete siguran. U prvom je slučaju kontradiktorna opreka bezuvjetno isključena, a u potonjem samo uz odregjene uvjete.

Osim toga još se dijeli objektivna sigurnost u metafizičku, fizičku i moralnu sigurnost. Metafizički je sigurna neka istina, ako je njena kontradiktorna opreka sama u sebi protuslovna i prema tome iz unutrašnjih razloga nemoguća (n. pr. cijelo je veće nego čest). Metafizička sigurnost može da bude neposredna (*proposito per se nota*) i posredna, prema tome da li unutrašnju nemogućnost kontradiktorne opreke upoznajemo neposredno iz samog snošaja izmegju subjekta i predikata, ili tek pomoću posrednog dokazivanja (n. pr. kod matematičkih istina). Ako neki predikat pripada biti subjekta (n. pr. Bog postoji), ali mi ovu bit neposredno ne spoznajemo, onda je ovakav sud neposredno siguran u sebi (*propositio nota secundum se tantum*), ali ne za nas (*sed non quoad nos*). Ako pak u subjektu nalazimo neposredno razlog za

³ »Certitudo nihil est quam determinatio intellectus ad unum« (S. Th. in III. Sent., D. XXIII., q. 3. a. 2.); »certitudo proprie dicitur firmitas adhaesionis virtutis cognoscitivae ad suum cognoscibile« (ib. D. XXVI. q. 2. a. 4.).

snošaj s predikatom, onda je *propositio per se nota etiam quoad nos*.

Fizički siguran jest neki rijek onda, ako mu je kontradiktorna opreka fizički nemoguća tj. ako se protivi kojem fizičkom zakonu. U tom je slučaju kontradiktorna opreka metafizički (sama u sebi, po svom sadržaju) moguća, ali je fizički nemoguća u koliko se kosi s prirodnim zakonom (n. pr. da tijelo bez potpore mora pasti, jest fizički sigurno). Moralna pako sigurnost pripada nekom sudu onda, ako mu je kontradiktorna opreka moralno nemoguća, jer se protivi moralnoj ili uopće prirodnoj sklonosti svih ljudi. Kontradiktorna je opreka sada metafizički i fizički moguća, ali je moralno nemoguća, jer se jedva kada može kod ljudi dogoditi (n. pr. da majka ne bi ljubila svoje dijete, da bi netko sebi na štetu lagao). Moralna sigurnost uzima se kadšto u značenju vjerojatnosti, te se moralno siguran sud zove onaj sud, koji je uz neke okolnosti vrlo vjerojatan.

Iz rečenog razbirmo, da je metafizička sigurnost nekog suda apsolutna ili bezuvjetna, jer je nužnost motiva (razloga) takova te nikako ne dopušta iznimke; dočim fizička i moralna sigurnost jest uvjetna. U pojedinom naime slučaju može fizički siguran sud pretrpjeti iznimku, ako prirodni zakon (na kojem se osniva fizička sigurnost suda) obustavi viša, božanska moć. Moralno siguran sud može u pojedinom slučaju takogjer biti uvjetovan, jer vršenje moralnih zakona ovisi o volji ljudskoj, koja može raditi i proti moralnom zakonu, i tako može u moralno sigurnim sudovima doći do konkretne iznimke.

Prema trostrukoj objektivnoj sigurnosti razlikujemo i trovrstnu subjektivnu sigurnost: metafizičku, fizičku i moralnu. prema tome da li joj je predmet metafizički, fizički ili moralno siguran sud. Ali pita se: je li se subjektivna sigurnost razlikuje jedino prema raznolikoj objektivnoj sigurnosti ili postoji i u subjektivnom pogledu razlika izmeđju metafizičke, fizičke i moralne sigurnosti? Da na to odgovorimo, treba paziti na negativnu i pozitivnu stranu subjektivne sigurnosti. Negativni momenat svake (metafizičke, fizičke i moralne) subjektivne sigurnosti isključuje razboritu ili opravdanu bojazan o mogućnosti kontradiktorne opreke (metafizička sigurnost isključuje i svaku nerazboritu bojazan); a pozitivni momenat znači čvrsto i stalno pristajanje uz istinu. Gledom na negativni momenat sve su tri vrste subjektivne sigurnosti jednake, te nema međju njima nikakovog stupnjevanja. Pozitivna strana subjektivne sigurnosti dopušta razlikovanje u metafizičkoj, fizičkoj i moralnoj sigurnosti. U metafizičkoj sigurnosti jest pristajanje uz istinu stalnije i odlučnije nego u fizičkoj sigurnosti, a

u ovoj opet jače nego u moralnoj sigurnosti: i to zato, jer je motiv, na kojem se osniva nemogućnost kontradiktorne opreke, jači u metafizičkoj istini nego u fizičkoj, a u toj opet jači nego u moralnoj istini.

Subjektivna sigurnost može da bude naravna ili spontana, kad joj ne ispitujemo vrijednost obzirom na istinu, i znanstvena ili refleksna, kad reflektiramo na istinitost onog suda, koji je predmet subjektivne sigurnosti.

19. Činjenica sigurne spoznaje. Misaon čovjek razlikuje istinu od neistine, ako i uezna pravo definirati samu bitnost ove razlike. Uopće se filozofijske definicije ponajviše oslanjaju na neke pretpostavke, u kojima se i upnici razilaze, pa zato se jednodušno shvaćanje polučuje lakše u onim stvarima, koje svi doživljujemo, nego u onima koje treba filozofijski definirati. Ne pitajući dakle za znanstveni sadržaj u pojmu logičke istine zaustaviti nam se prije svega kod same činjenice svijesnog razlikovanja izmeđju istine i neistine.

Danomice izričemo mnoštvo sudova, o kojima nimalo ne sumnjamo, već ih nasuprot potpunom sigurnošću usvajamo. Tako n. pr. sigurno znadem, da je cijelo veće nego čest, da 2 puta 2 jesu 4, da nešto ne može ujedno biti i nebiti; znadem sasvim sigurno, da postojim i radim, da me okružuju razna tjelesa, da mislim i o takovim predmetima, kojih ne mogu čutilno poimati itd. Sigurnost jest dakle psihološka činjenica, koje nitko, pa ni skeptici, ne mogu poreći. »Ako si je nova filozofija stavila za osobitu zadaću, da ispita spoznajnu moć, to se ipak ne može reći, da se ovim istraživanjima ima tek odlučiti, da li za čovjeka postoji sigurna spoznaja istine, već se hoće samo odrediti, kojim putem i pod kojim uvjetima dolazi čovjek do istine . . . Jer ozbiljno se uopće ne može pitati, da li smo sigurni o bivstvovanju stvari, što nas okružuju, i da li smo u pravu smatrati za istinu ono što o tim stvarima nužno mislimo: već se samo pita, da li možemo pokazati otkud ova sigurnost izvire.«¹

I u životinja se nalazi neka subjektivna sigurnost, tj. takovo stanje, koje pristaje uz odregjeni spoznajni predmet razlikujući ga od ostalih predmeta. Dakako da je ova sigurnost samo spontana, tj. ona nastaje pod uplivom spoznajnog predmeta, ali bez refleksnog čina, koji bi promatrao svezu sigurnosti sa predmetom. I nerazumna životinja može čutilno upoznati istinu, ali nezna da je predmet čutilne spoznaje doista istinit. Čutilna je moć vezana na tjelesne organe, kojima ne može promatrati svoju narav i svoje

¹ Kleutgen, Philosophie d. Vorzeit, I. p. 562. i 564.

ine, pa prema tome ni svezu svojih čina (spoznaja) sa predmetima. Životinja dakle ne može refleksnim činom spoznati istinitost svojih spoznaja, uz koje spontanom sigurnošću pristaje. Čovjek pak, koji izriče sigurne sudove, može se uzdići nad spontanu sigurnost, pa ispitivati vrijednost ovog psihičkog stanja obzirom na spoznajne predmete. Upravo po refleksnim činima postaje dakle čovjek sposoban filozofijski proučavati svoju spoznaju.

20. Motivacija sigurne spoznaje. Sigurnost jest takovo stanje, s kojim je skopčana svijest, da spoznajemo istinu. Zato i jest sigurnost determinatio ad unum tj. stalno pristajanje uz neki rijek, tako da je u tom pristajanju sadržana nemogućnost zablude. Pak se pita: je li ovakova sigurnost opravdana i čime je opravdana? To će reći: imam li ja razloga, koji mi pruža dostatno jamstvo, da se sigurna spoznaja doista osniva na istini, a ne na kakovoj psihičkoj, subjektivnoj dispoziciji? Iskustvo nas je poučilo, da smo se već mnogiput u sigurnim svojini sudovima prevarili. Ova nas okolnost pobuđuje na oprez, da ne uzmemo na laku ruku svaku tvrdnju kao sigurnu. Kao što bismo dakle nekritički postupali, kad bismo htjeli već unapred zabaciti svaku mogućnost zabludjenosti, obrazložene sigurne spoznaje — tako bi opet naivno bilo, kad bismo bez ikakvog istraživanja pretpostavili, da svaka subjektivna sigurnost isključuje zabudu. Upravo zato nameće se pitanje o motivaciji sigurne spoznaje. Pita se naime: mogu li ja u izricanju sigurnog suda osloniti se i pozvati se na neko sredstvo, po kojemu ću doznati, da se doista ne nalazim u zabudi? Imade li sigurna spoznaja, odnosno spoznaja istine svoj motiv, tako da ne trebamo biti u bojazni, nije li sve naše znanje tek dvojbene vrijednosti? To je eto prvi problem, koji izvire u samoj činjenici razlikovanja između istine i neistine.

Kako ćemo otpočeti u rješavanju zadanog problema? Predmet kritičkog (noetičkog) istraživanja jest sigurna spoznaja. Pita se: koja je vrijednost sigurne spoznaje tj. je li se sigurnost osniva na istini. Nužno je dakle da reflektiramo na samu činjenicu spontane sigurnosti: mi ne možemo doznati u koliko sigurna spoznaja znači istinitu spoznaju, ako ne reflektiramo na samu svezu između sigurnog stanja i onih sudova, koje smatramo istinitima. Ova refleksija ide za tim, da dozna koji je razlog (motiv) stalnog pristajanja uz neki sud; pa ako se ispostavi, da je sigurnost osnovana na spoznaji istine, onda je takova sigurnost potpuno obrazložena, i našoj je težnji za znanjem udovoljeno. U protivnom slučaju tj. kad bi refleksno promatranje sigurne spoznaje iskazalo, da neka spontana sigurnost ne sadržaje istine, ili da nopće nemamo sredstva, kojim bismo mogli istražiti, da li se spontana sigurnost os-

niva na istini — u takovom slučaju gubi sigurna spoznaja svaku logičku vrijednost, te postaje produkt pojedinačnog psihičkog stanja.

Ovu refleksnu sigurnost poriču skeptici. Oni priznaju, da spontana sigurnost postoji, ali ujedno tvrde, da spontana sigurnost ne može postati refleksna. Skeptički princip glasi: mi ne možemo znati, da li je sigurnost (kao psihičko stanje) logički obrazložena t. j. da li se sigurnost osniva na istini. Noetičko dakle raspravljanje sa skeptičkim stanovištem počima tamo, gdje počima refleksno promatranje sigurnosti tj. kod pitanja, da li je spontana sigurnost opravdana ili ne, da li sadržaje istinitu spoznju ili ne. Ali o tom će biti govora kasnije (u II. dijelu).

21. Subjektivna i objektivna motivacija. Pitanje o vrijednosti sigurne spoznaje ovisi o tome, da li subjektivno stanje sigurnosti sadržaje istinitu spoznaju ili ne. Sigurnost će dakle u toliko biti obrazložena ili opravdana, u koliko je njezina spoznaja istinita. Time je pronagjen princip u rješavanju pitanja o sigurnoj spoznaji. Svaka je naime spoznaja istine izražena u obliku suda, a sud je spoj između subjekta i predikata. Ako je ovaj spoj subjektivan tj. ako se osniva jedino na subjektivnom psihičkom stanju, biti će i sigurnost subjektivna; a ako je sinteza između subjekta i predikata motivirana u samim članovima suda tj. ako sigurnost imaće svoj razlog u spoznajnom predmetu, neovisno o subjektivnoj činitbi sugjenja, tad je ovakova sigurnost objektivna. — Pita se dakle: ima li kakvih sudova, koji su objektivno motivirani? Kad reflektiram na neki sigurni sud, ne znajući da li je ta sigurnost opravdana ili nije tj. da li imam razloga otkloniti svako dvumisljenje, onda zapravo nastojim doznati, da li je sud objektivno motiviran, ili je samo uvjetovan u misaonom subjektu. Da neke sudove nužno izričemo tj. da smo usiljeni smatrati ih sigurnima, o tom nema nikoje sumnje i toga skeptici ne poriču. Pita se samo. Nije li ta nužnost prirođena duševnoj našoj organizaciji, tako da joj mi doduše ne možemo odoliti, ali joj ne možemo niti takovog razloga navesti, koji bi se nalazio u objektivnom snošaju između subjekta i predikata. Ako dokažemo, da se sveza između subjekta i predikata osniva na samim misaonim objektima (bilo da su objekti idealni ili iskustveni), i prema tome neovisno o misaonom subjektu, tad smo iznašli razlog, koji nam jamči, da je sigurnost opravdana. Skepticizam dakle nije oboren, dogod ne znamo, da li se sveza pojmova (= sud) osniva na psihičkoj naravi mislačevoj ili na očitovanju objektivnog snošaja.

§ 2. Istinitost spoznaje.

22. Pojam logičke istine. Analizujući pojam sigurne spoznaje vidjeli smo, da je recipročan s pojmom logičke istine. Ja sam siguran, da 2 puta 2 jesu 4. To znači: ja sam siguran, da 2 puta 2 nije recimo deset. Za prvi sud sigurno znam da je istinit, a za ovaj potonji, kad bili ga izrekao afirmativno, znam da je neistinit. Potrebno je dakle, da odredimo pojam istinite spoznaje.

Promatram li istiniti sud obzirom na njegov sadržaj (smisao), vidjeti je da istina nije nikakova oznaka sadržana u članovima suda: jer ja mogu izricati najrazličnije sudove, a o svima sam jednako siguran da su istiniti. Moram dakle da pojam istine potražim u nekom snošaju izrečenog suda. Koji je to snošaj? Možda snošaj suda s logičkim zakonima? Dakako da nema istinitog sudjenja, koje ne bi bilo u skladu s misaonim načelima; ali ovo mjerilo istinitosti vrijedi za svako sudjenje uopće. bez obzira na određeni sadržaj (materiju) suda. Zato upravo i velimo, da u skladu sudjenja s logičkim pravilima stoji formalna istina. Ako je formalna istina i nepovrijeđena. Ipak može pojedini sud biti neistinit, pa prema tome se istina (odnosno neistina) suda osniva još na drugom jednom snošaju, osim rečenog snošaja s logičkim načelima. Koji je to snošaj?

Izričući razne sudove uvijek spajam ili odvajam P od S; to će reći. ja određujem neki misaoni predmet prema onome što mu pripada ili ne pripada, odnosno određujem ga obzirom na sve one okolnosti. u kojima se dotični misaoni predmet može nalaziti. Svakako dakle u svom sudu intendiram pomoću nekog misaonog sadržaja (P) stanoviti predmet (S). Prema tome je ovaj intencionalni snošaj jedino mjerilo za sadržajnu (materijalnu) istinitost sudjenja. Kad će dakle biti neki sud obzirom na svoj predmet istinit odnosno neistinit?

Istinitim sudom tvrdim, a neistinitim niječem nešto o nečemu (t. j. predikat o subjektu) — ili obratno. Iz ove alternative medju jednim i niječnim sudom izvodimo, da i u predmetu jest ili nije ono, što sudom o njemu izričemo. Sama narav alternative nas pako upućuje, da se pojedini njezin član (tvrdnja — niječ) ili podudara s predmetom ili ne podudara, da je u skladu s njime ili da nije u skladu. Istina i neistina ovisi dakle o tome, da li je tvrdnja odnosno niječ u skladu s predmetom. Ovaj snošaj uskladenosti suda s predmetom zovemo logička istina. Njena definicija u skolastičkoj filozofiji glasi: *adaequatio (conformitas) intellectus et rei*. Članovi (termini) u snošaju ove uskladenosti jesu s jedne strane intencionalni misaoni sadržaj ili sud (*»intellectus«*), a s druge opet strane običat

«res» tj. predmet, kojega u sudu izriče S, koliko mu pripada P). Pokušajmo ovaj snošaj pobliže analizirati.

Budući da se logička istina nalazi u svezi mišljenja s predmetima, zato ćemo pojam logičke istine moći izbliže odrediti, ako ga promatramo napose obzirom na misaone predmete i opet obzirom na samo mišljenje. Već Aristotel⁵ i s njim sv. Toma⁶ uče, da se istina nalazi u sudu. Sud pako znači razumno pristajanje (assensus) uz intencijonalni snošaj između subjekta i predikata. Otuda sljedi, da objekat suda i prema tome objektivni član logičke istine nije drugo, nego snošaj među misaonim objektima (koji mogu biti uzeti iz realnog svijeta, ili su samo idealni tj. postoje samo u svijesti našoj). I doista, uzmemo li neku stvar samu za sebe (n. pr. čovjek, kuća, drvo) bez ikoje sveze s kakovim odredjenjem, ne može se za takovu stvar reći niti da je istinita, ni opet da je neistinita. Tek staviti snošaj među misaonim predmetima sačinjava objekat suda, i taj objektivni snošaj zovemo objektivna ili ontološka istina.⁷

⁵ Perihermencias 1., p. 16. a. 12. περί γάρ αὐθις καὶ διαίρεσιν ἐστὶ τὸ ψεῦδος τε καὶ τὸ ἀληθές.

⁶ »Est autem considerandum quod quamvis sensus proprii objecti sit verus, non tamen cognoscit hoc verum. Non enim potest cognoscere habitudinem conformitatis suae ad rem, sed solam rem apprenendit. Intellectus autem potest huiusmodi habitudinem conformitatis cognoscere: et ideo solus intellectus potest cognoscere veritatem. Unde et Philosophus dicit in VI. Metaphysic., quod veritas est solum in mente, sicut scilicet in cognoscente veritatem. Cognoscere autem praedictam conformitatis habitudinem, nihil est aliud quam iudicare ita esse in re vel non esse, quod est componere et dividere: et ideo intellectus non cognoscit veritatem nisi componendo vel dividendo per suum iudicium. Quod quidem iudicium, si consonet rebus, erit verum: puta, cum intellectus iudicat esse quod est, vel non esse quod non est. Falsum autem vando dissonat a re: puta cum iudicat non esse quod est vel esse quod non est. Unde patet quod veritas et falsitas sicut in cognoscente et dicente non est nisi circa compositionem et divisionem.« (In Perih. 1. l. 3.).

»Cum omnis res sit vera, secundum quod habet propriam formam naturae suae, necesse est, quod intellectus, inquantum est cognoscens, sit verus, inquantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma eius, inquantum est cognoscens. Et propter hoc per conformitatem intellectus, et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere est cognoscere veritatem. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit. Licet enim visus habet similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparisonem, quae est inter rem visam, et id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest: sed tamen non apprehendit eam, secundum quod cognoscit de aliquo, quod quid est. Sed quando iudicat rem ita se habere, sicut est forma, quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit, et dicit verum. Et hoc facit componendo et dividendo.« S. th. I. q. 16. a. 2.; isp. C. gent. I. 59.

⁷ Logičku istinu zove Husserl »noetička istina«, a ontološka je istina »noematička« (jer »noema« = spoznajni predmet); Husserlovu spo-

U čemu sastoji objektivna istina? Budući da je istina predmet žuda, zato će se narav objektivne istine raspoznati prema naravi sugjenja. U čemu dakle sastoji sinteza izmegju subjekta i predikata? Je li subjekat već sam po sebi omogućuje tu sintezu? Moglo bi se naimе činiti, da je za sud posve dostatno, ako se neke biljege, koje su sadržane u subjektu, izvade iz njega i napose kao predikat spoje sa subjektom. To će reći: o nekom predmetu imademo skupinu raznih pomisli, koje udružene čine pojam. Oduzmemo li iz te skupine pojedine članove, pak ih kao posebni misaoni objekat izrekneмо u subjektu, dobismo sud. Ovakovo shvaćanje bilo bi krivo. Jer prije svega ne bi u tom slučaju nijedan sud sadržavao nikakove nove spoznaje, osim onoga što je već i onako sadržano u subjektu. Nadalje bi i kopula imala sasvim krivo značenje. Kopulom bismo naimе tvrdili istovetnost izmegju subjekta kao cjeline sadržanih biljega i izmegju predikata kao jednog dijela od te iste cjeline. Napokon ne bi po ovom shvatanju uopće ni moglo biti negativnih sudova, već samo afirmativnih. Iz svega toga slijedi, da se za mogućnost suda već pretpostavlja poznati misaoni sadržaj (= predikat), kojeg treba staviti u snošaj sa subjektom. Kako to biva? Kod predikata možemo razlikovati njegov opseg i sadržaj. Prema tome možemo sintezu izmegju predikata i subjekta u logičkom pogledu promatrati obzirom na obseg predikata i obzirom na njegov sadržaj. Tako n. pr. svaki općeniti pojam može da bude primijenjen mnogim pojedinkama. Ako sad opazimo konkretnu neku pojedinku (recimo kojeg čovjeka), pak ju kao misaoni objekat stavimo pod opseg općenitog pojma, koji pripada ovoj pojedinki, tad smo izrekli sud. U tom smo naimе slučaju opseg predikata protegnuli na novi jedan subjekat. Uzmimo u obzir sadržaj predikata. Tu je opet moguće ovo dvoje. Mi spajamo predikat sa subjektom zato, jer je on sadržan u subjektu ili posvema ili djelomice. U prvom slučaju je sadržaj predikata istovetan sa sadržajem subjekta (n. pr. čovjek jest razumna životinja), a u potonjem pripada predikat djelomice sadržaju subjekta (n. pr. čovjek jest velik). U snošaju istovetnosti su oba člana suda zbiljski jedno te isto, a ipak sam sud nije tautološki riječ, jer predikat izričeno pridijevamo subjektu, a ovaj snošaj (pridijevanja) nije sadržan u samim biljegama subjekta. U snošaju pripadnosti sadržan je predikat u subjektu, ali samo djelomice, tako da subjekat spada u opseg onih predmeta, kojima pripada predikat.

Objektivna istina sastoji dakle u tome, da se dva misaona objekta u logičkom pogledu (obzirom na opseg ili sadržaj predikata) megjusobno podudaraju.

znajno-teoretsku nauku kritički izlaže G e y s e r, *Neue u. alte Wege der Philosophie* (Münster 1916.)

Prema tome ne može objektivna istina biti drukčija nego što jest tj. ona se sama u sebi ne mijenja. Činjenica je pako, da o istini misaonim predmetima izriču ljudi pokadšto oprečne sudove. Budući da dva oprečna suda ne mogu jednako vrijediti za iste misaone predmete, očito je da sadržaj suda kadikad odgovara, a kojiput može i ne odgovarati objektivnoj istini. Tu se eto nameće pitanje o snošaju izmeđju misaonog sadržaja i objektivne istine. Ako je misaoni sadržaj u skladu s objektivnom istinom, onda velimo, da je u izricanju suda sadržana logička istina. Logička dakle istina sastoji u tome, da predikat spajamo sa subjektom upravo onako, kako se njihovi objekti međjuse podudaraju ili ne podudaraju. Zato se može reći, da je logička istina snošaj uskladenosti izmeđju dva snošaja, misaone sinteze (S i P-a) i objektivne istovetnosti (= objektivne istine).⁸ Objektivna (ontološka) istina nalazi se u predmetima: logička pako istina može se da nalazi jedino u spoznaji (sudovima). Svaka logička (materijalna) istina imade ujedno objektivnu vrijednost — eo ipso, jer znači skladnost suda s objektivnom istinom. U tom smislu možemo i za logičku istinu reći, da je objektivna: u koliko naine znači uskladenost s predmetima (s objektivnom ili ontološkom istinom). Ali ova uskladenost (logična istina) može nastati na dva načina: ili tako, da je misaoni sadržaj (u kojem je logička istina) ovisan o predmetu (objektivnoj istini), ili opet tako, da je predmet ovisan o mišljenju. U svakom slučaju moguća je uskladenost (logička istina), ali u prvom slučaju se logička istina osniva na objektivnoj, i nije s njom istovetna, dok u potonjem slučaju nema razlike izmeđju objektivne istine i logičke, jer su predmeti ovisni o spoznajnoj konstrukciji našoj ili o misaonim faktorima, i prema tome objektivna istina tek nastaje ovisno o mišljenju.

S tim u svezi treba veoma pomno paziti, u kojem smislu ćemo mi u ovoj noetici upotrebljavati pojam objektivne istine. Kadgod govorimo o »objektivnoj vrijednosti istine« ili naprosto o »objektivnoj istini«, onda tim izrazom razumijevamo ovisnost logičke istine o predmetima. Po našoj će se dakle terminologiji logička istina zvati objektivna ne zato, što je uskladjena s predmetima, već zato što je o njima ovisna. Budući da ćemo mi ovu objektivnost logičke istine i dokazati, zato naše stanovište ispravno zovemo noetički objektivizam. Zadaća će dakle biti objektivizmu, da pokaže, kako su misaoni predmeti i njihovi snošaji ispred misaone sinteze (sudjenja) tj. da su neovisni o činitbi sudjenja. Trebati će dokazati, da su upravo naši mi-

⁸ Isp. Mercier, *Critér. gen.* 6, p. 25.; Sentroul, Kant u Aristoteles (Kosel, 1911.) p. 55.

saoni sadržaji ovisni o predmetima, i po tom da je logička istina takogjer ovisna o misaonim predmetima.

23. Karakter logičke istine. Logička istina rekosmo nalazi se u sudu. Prema tome je logička istina upravo tako sadržaj naše svijesti kao i sami sudovi. Ali svijest je ljudska individualna, a tijekom usebnih doživljaja vezan je na vremenski oblik. Otuda bi slijedilo, da je i svaka logička istina individualna i vremenski promjenljiva. Iz iskustva nasuprot znademo, da logička istina nekog suda ne ovisi o vremenskim prilikama, niti o stanovitom subjektu, koji ju upravo izriče. Da je $2 \times 2 = 4$, to je logička istina, koja vrijedi bez obzira na to, koji subjekat tu istinu izriče i bez obzira na vrijeme, u kojem je taj sud izrečen. Pita se dakle: kako je moguće da logička istina, premda je sadržaj svijesti naše, ipak zadrži svoj neindividualni i nevremenski karakter? Odgovor na ovo pitanje u svezi je s poznatom nam već razlikom izmeđju logičkog i psihičkog stanovišta u promatranju našeg mišljenja.

Nema sumnje, da logička istina ne može postojati izvan svijesti ljudske; bez psihičke činitelje sugjenja ne bi mogao postojati ni sadržaj suda, koji izriče neku logičku istinu. Ali zar nama sadržaj nekog suda postaje poznat samo onda, ako gledamo na samu psihičku tvorbu tog suda? Očito je da dnevno mnogo sudova izrekujemo, a kod nijednog ne pazimo na psihički momenat mišljenja. U međusobnom naime saobraćaju razumijevamo smisao tolikih sudova, a da pri tome ne uzmemo obzira na individualnu svijest, u kojoj se pojedini sud nalazi, niti na odredjeno vrijeme, u kojemu je nastao. Dakle možemo ono što sudovi izriču tj. njihov smisao razlikovati od sveze s individualnim subjektom. Prema tome možemo sam smisao suda promatrati bez onog karaktera, koji pripada misaonom subjektu, a to je individualnost i vremensko stanje usebnih doživljaja. U koliko smisao (sadržaj) suda ne postoji bez psihičkog čina, valja reći, da mu pripada individualno-vremenski karakter. Ali čim promatramo smisao suda tj. samu svezu mišljenja s predmetom, onda ovaj smisao sadržaje neindividualnu i nevremensku vrijednost. Sadržaj naših sudova, odnosno logička istina, koju sudovi izriču, nema dakle nikoje sveze s psihičkim odredbama, pa zato se kod logičke istine zapravo i ne govori o bivstvovanju, već jedino o njenoj vrijednosti.

Iz rečenog proizlazi, da je bitna razlika izmeđju logičkih i psihičkih zakona spoznaje. Psihičke (dakle prirodne) zakone mišljenja upoznajemo induktivnim putem iskustvenog opažanja, pa zato ovi zakoni izriču samo zbiljsku nužnost misaonih doživljaja. Ona pako nužnost, koja se nalazi u logičkim zakonima, osniva se u samim pojmovima, od kojih su ti zakoni sastavljeni. Ili drugim riječima,

logička načela imaju objektivni karakter, jer im nužnost neposredno gledamo u objektivnim snošajima njihovih pojmova, dočim psihički zakoni imaju empirički karakter subjektivnog misaonog ustroja. Zato se logička načela zovu »idealni« zakoni mišljenja, za razliku od psihičkih ili prirodnih zakona.⁹

Za početnike u filozofskom radu ilustrirati ćemo izloženu analizu logičke istine na konkretnom primjeru. Dvije boje, crvena i zelena, daju nam dvostruki perceptivni sadržaj. Napremičnim promatranjem (*Relationswahrnehmung*) obih perceptivnih sadržaja nastaje u svijesti našoj nepredodžbeni misaoni sadržaj (*species intelligibilis*) o različenosti percipiranih boja. Ako sad ovaj nepredodžbeni misaoni sadržaj (pojam) stavimo u snošaj s predočenim bojama t. j. ako »različnost« uzmemo kao predikat, kojim intendiramo obe boje kao predmet, dobismo sud: crvena i zelena boja jesu različne. Sud je dakle intencionalni misaoni sadržaj o nekom predmetu.¹⁰ Istinitost ovog suda sastoji u tom, da se snošaj između S i P (t. j. misaoni sadržaj »različnosti«) podudara sa snošajem, koji postoji medju crvenom i zelenom bojom.

Sad nastaje pitanje: je li »različnost« kao misaoni sadržaj ovisi o bojama t. j. je li mi izričemo različnost o crvenoj i zelenoj boji zato, jer se ta različnost medju obim bojama nalazi i neovisno o našem sudu, ili pak mi po psihičkoj misaonoj nuždi (po subjektivnim sintetičkim oblicima) stavljamo pojam različnosti medju percipirane boje? Prvo stanovište zastupa objektivizam, a ovo potonje noetički subjektivizam.

Objektivističko stanovište može afirmirati svoj *raison d'être*, ako dokaže, da pojam »različnosti« dobivamo neposrednim uvidom u percipirane boje t. j. da »različnost« upravo tako neposredno opažamo kao i predočene boje. A to se dokazuje upravo time, što uz percipiranu crvenu i zelenu boju nije »različnost« treći perceptivni (predodžbeni) element, već se nalazi u samim percipiranim bojama. I upravo zato, jerbo »različnost« nije takav objekt, koji bi odijeljen bio od crvene i zelene boje, zato nikoje misaono biće ne bi moglo »različnost« kao predikat zaniijekati o crvenoj i zelenoj boji. To pako znači, da je naš sud ovisan o snošaju, koji postoji medju samim bojama — i u toliko pripada našem sudu objektivna i apsolutna vrijednost.

Bilješke: 1. Za pojam logičke istine ne iziskuje se, da sklad između misaonog sadržaja (suda) i predmeta bude potpun ili adekvatan t. j. ne traži se da misaoni sadržaj izriče sve ono što se u predmetu nalazi (*cognitio seu idea comprehensiva*), već se samo toliko traži, da misaoni sadržaj pozitivno ne izriče ništa, česa u objektu nema. — U koliko neka spoznaja ne sadržaje svih objektivnih oznaka (*objectum materiale*), velimo da je negativno neuskладjena (*disformis*) sa svojim objektom

⁹ Geys er, *Neue u alte Wege der Philosophie*, p. 224.

¹⁰ Specifičku razliku između misaonih sadržaja (perceptivnih i nepredodžbenih) uzeo je već Aristotel kao podlogu za psihološko istraživanje misaonih procesa. Ovaj heuristički princip usvaja i eksperimentalna škola u Würzburgu (O. Külpe, K. Marbe, H. J. Watt, N. Ach, A. Messer, O. Schultze, K. Bühler, Störing; isp. »Archiv für d. allg. Psych.«). O konstrukciji mišljenja isp. Geys er »Lehrbuch d. allg. Psych. (Münster 1908.) n. 460. do 471.; za tim »Einführung in die Psychologie der Denkvorgänge« (Paderborn 1901.) i »Grundlagen d. Logik u. Erklehre (Münster 1909.) p. 12—50.

(ali uza to logički istinita); ako se pak ne podudara s onom oznakom, koju izrično promatra (objectum formale), onda je nesklad pozitivan¹¹ — i takva je spoznaja logički neistinita.

2. Intencionalni nesklad (= nestina) nije kontradiktoran s pojmom istine, jer gdje nema spoznaje (a to je kontradiktorna opreka s istinitom spoznajom), tamo se ne govori o neskladu. Nadalje nije nestina relativna s istinom, jer nijesu u nužnom snošaju. Između istinite i neistinite spoznaje postoji svakako opreka (oppositio), jer se istina i neistina ne može zajedno nalaziti u istom sudu; ali ta je opreka kontrarna, jer obe spoznaje nešto pozitivno izriču o istom predmetu.

3. Neki skolastici (Pesch, Urraburu, Frick...) drže, da se logička istina potpuno nalazi i u pojmu, a ne samo u sudu. Svaki naime pojam predložuje (repræsentira) svoj predmet, pa zato mora da je s njim u skladu. Dakako da u samom činu poimanja ne spoznajemo izrično ili napose (*»in actu signato«*) njegovu uskladenost s objektom, ali ta se uskladenost de facto (*»in actu exercito«*) nalazi u pojmu.

Drugi opet skolastici (Suarez, Mercier, Remer...) ističu, da se logička (formalna) istina ne može potpuno nalaziti u samom pojmu, već jedino u koliko je pojam sastavljen dio suda. Logička naime istina nešto više izriče, nego što je sadržano u samom pojmu o nekom predmetu. Bitnost logičke istine sastoji upravo u tome, da spoznajemo dva člana (termina), koji su u snošaju uskladenosti. Prema tome pripada logička istina razumu u koliko se on sam (obzirom na misaone svoje sadržaje) stavlja u snošaj s predmetima. Drugini riječima: logička istina može se nalaziti samo u onoj spoznajnoj tvorini, koja izriče snošaj uskladenosti s predmetom; a budući da taj snošaj kao takav nije sadržan u pojmovnim oznakama kojeg mu drago predmeta, zato se i logička istina ne nalazi u pojmu već u sudu. Ovako uči (s Aristotelom III. Met. 7, 1011 b 25) i sv. Toma. Osim navedenog već teksta (S. th. I. q. 16. a. 2.) govori sv. Toma u *Quæst. De Verit. I. 3.* ovako: *»Respondeo dicendum quod sicut verum per prius invenitur in intellectu quam in rebus, ita etiam per prius invenitur in actu intellectus componentis et dividens quam in actu intellectus quidditates rerum formantis. Veri enim ratio consistit in adæquatione rei et intellectus; idem autem non adæquatur sibi ipsi, sed æqualitas diversorum est; unde ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu, ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens: inter quæ adæquatio attendi potest. Intellectus autem formans quidditates non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus in quantum accipit speciem rei sensibilis; sed quando incipit judicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re. Sed quando adæquatur ei quod est extra in re, dicitur iudicium verum esse. Tunc autem iudicat intellectus de re apprehensa, quando dicit quod aliquid est vel non est: quod est intellectus componentis et dividens.«*

Za mogućnost logičke istine iziskuje se dakle, da razum reflektira na misaoni sadržaj u snošaju s predmetom. Ali ovo reflektiranje ne znači posebni jedan spoznajni čin, koji bi intendirao pojedine sudove kao svoje predmete. Istinitost suda spoznajemo u samoj činitbi sudjenja (*in actu exercito*), a ne posebnom refleksijom (*in actu signato*) na sam sud.

¹¹ *»Diffinitas igitur negativa est inadæquatio cum objecto cognitionis materiali, in quod tendit cognitio: positiva est inadæquatio cognitionis cum objecto formali.«* (Tongiorgi, Log. n. 372.)

Kaogod što smo ustvrdili, da se logička istina potpuno nalazi samo u sudu, tako opet jednodušno uče skolastici, da se ona djelomično (inchoative) nalazi i u pojmu, jer poimanjem otpočinu spoznaja. Što više, mnogi skolastici upravo ovu pojmovnu istinu zovu fundamentalnom, jer da su pojmovi izvor sve naše spoznaje, pa se prema tome bez pojmovne istine ne bi dalo pobijati skepticizmi, ni uopće riešavati pitanje o vrijednosti spoznaje. Ali ovaj nazor treba ispravno shvatiti, jer bi se inače moglo činiti, da se njime u čitavi spoznajno-teoretski problem uvlači petitio principii; u toliko naime, što već pretpostavljamo objektivnu vrijednost (istinost) spoznaje, koju treba da tek ispitamo i dokažemo. Kad se dakle kaže, da je svaki pojam (simplex apprehensio) po svojoj biti u skladu (conformis) sa svojim predmetom, onda to treba uzeti samo u tom smislu, da naši pojmovi imaju intencionalni karakter, tj. da pojmovna spoznaja ne proizvodi, već pretpostavlja gotovi svoj objekat, te imade tendenciju da ga shvati (apprehendira).

Napokon se istina donekle nalazi i u osjetnoj spoznaji, jer i osjetnim sadržajem intendiramo neki objekat. Dakako da takova istina nije potpuna, dočim ju osjetna moć nije kadra refleksno (kao takovu) upoznati.¹²

4. Uobičajenim načinom govorenja pridajemo naziv istinitosti ne samo spoznaji, već i stvarima i riječima. Spoznaja je istinita, u koliko izriče i označuje neku stvar kako doista jest (npr. za pojam zlata kažemo da je istinit, u koliko doista označuje narav zlata). Stvari su istinite, u koliko su skladne ili barem mogu da budu uskladjene s odgovarajućim pojmom (npr. istinit ili pravi zove se prijatelj, koji odgovara našem pojmu prijatelja.) Napokon i riječi su istinite, u koliko su izričajni znakovi pojmova i prema tome u koliko odgovaraju svojim pojmovima; osim toga zovemo riječi istinite i onda, kad se podudaraju s mišljenjem tj. kad su odraz pravog mišljenja.

U sva tri navedena slučaja opažamo, da istina sastoji u nekom snošaju između stvari i našeg razuma. Logička istina pripada spoznaji, u koliko po njoj nastaje sklad (adaequatio) između razuma i stvari. Ova se istina odražuje u riječima, pa zato su i riječi istinite, u koliko su u skladu s razumom odnosno sa stvarima, koje označuju.¹³ Moralnu istinitost imade govor onda kad se slaže s razumom, odnosno kad nije lažan. Stvarima pako pripada ontološka (metafizička, transcendentalna) istina, u koliko sama stvar može da bude u skladu s razumom.¹⁴ Svaka stvar stoji u nužnom snošaju s Božjim umom, i u toliko su sve stvari istinite. Promatramo li stvari bez obzira na ikoli razum, tad im pripada samo osnov ili temelj istine, ali bez ikog snošaja s razumom ne mogu se zvati istinite.

5. Čini se, da u negaciji ma ne postoji sklad između razuma i stvari, jer u negaciji razum kaže, da nekoj stvari ne pripada određen misaoni sadržaj (npr. drvo nije kuća). Ali u negaciji razum prije svega posjeduje gotovi misaoni sadržaj, za tim ispoređuje taj misaoni sadržaj s dotičnom stvari, te ga odvaja od stvari, jer vidi da joj ne pripada. U koliko razum tu stvar ne intendira onim sadržajem, koji joj ne odgovara, očito da tu stvar pozna i da je njegovo shvatanje u skladu sa samom stvari.¹⁵

¹² »Veritas est in sensu sicut consequens actum, dum scilicet iudicium sensus est de re secundum quod est; sed tamen non et in sensu, sicut cognita a sensu; si enim sensus vere iudicat de re, non tamen cognoscit veritatem, qua vere iudicat.« S. Th. De Verit. q. 1. a. 9.

¹³ S. Th. Perih. I. 1. 3.

¹⁴ ib. de Verit. q. 1. a. 1.; a. 3.

¹⁵ De Verit. q. a. 8. ad 7.

6. Pita se: je li svaki sud (i prema tome riječ, propositio) nužno istinit odnosno neistinit? Imade naimе slučajeva, gdje za isti predmet možemo nešto tvrditi i nijekati; tako npr. kod onih sudova, gdje predikat imade sâm po sebi relativno značenje (velik, topao, sladak...), a ne misli se upravo na određenu koju relaciju. Jednako ne izričemo istinitih sudova o mitološkim i kimeričnim (u sebi protuslovnim) predmetima. Koji je dakle predmet logičke istinitosti?

Očito je, da predmet suda ne može biti drugo nego onaj s n o š a j izmedju S i P-a, o kojemu izričemo tvrdnju ili nijek. Da uzmogne ovaj snošaj postati predmet istinitog (odnosno neistinitog) suda, moraju biti potpuno određeni članovi (»S« i »P«), koje stavljamo u snošaj, zatim ono gledište (respectus) s kojega te članove poredjujemo (a to je njihova uzajmična pripadnost, i napokon sve one okolosti (circumstantiae), u kojima izričemo snošaj izmedju dotičnih članova. Kad je snošaj (kao predmet suda) ovako potpuno određen, onda je sud nužno istinit ili neistinit: jer kad o određenoj nekoj stvari izričemo određenjem neki P u određenim okolnostima, onda ovaj P nužno pripada ili ne pripada navedenoj stvari (po načelu isključenog posredovanja); a istinitost suda upravo ovisi o tome, da li P na određen način pripada subjektu ili ne pripada. Dakle svaki sud o predmetu, koji je potpuno određen, mora da bude istinit ili neistinit.

7. Logički relativisti (za razliku od realnih relativista, koji poriču svaku konstantnost u realnom bivstvovanju) uče, da istina nije nepromjenljiva, već da se razvija kao i čovjek, pa zato može istinit sud postati s vremenom neistinit. O jednom te istom predmetu mogu neki ljudi tvrditi, a drugi opet nijekati isti predikat (npr. ova hrana je slatka). Sve je to, čini se, dokaz da je istinitost naših sudova promjenljiva.

Na taj se prigovor ima reći sljedeće. Budući da logička istina ovisi o tome, da li P pripada ili ne pripada subjektu, zato je nepromjenljivost istine ovisna o nepromjenjivosti pripadnosti predikata subjektu. A ta je pripadnost nepromjenjiva onda, kad izričemo sud o potpuno određenom predmetu. To će reći: kad neku stvar kao subjekat stavimo u snošaj s predikatom (jer ovaj snošaj, rekosmo, znači predmet suda!), pa uzmiemo u obzir sve okolnosti, onda je izrečena pripadnost ili nepripadnost predikata subjektu nepromjenjiva; jer dok ovako potpuno određeni predmet suda jest, ne može se ujedno reći da nije. Prema tome u onim sudovima, gdje je P ovisan o raznim uvjetima (npr. slatkoća neke hrane ovisi o individualnom čutilu), treba taj P uzeti u svezi sa svim onim uvjetima ili okolnostima, o kojima ovisi: ovako potpuno određeni snošaj stvari s predikatom znači tek predmet suda, i u tom je slučaju istinitost suda nepromjenjiva.

8. Može li se govoriti o stupnjevima istine i neistine? T. j. može li se reći, da je neki sud više ili manje isinit odnosno neistinit, nego drugi koji sud?

Treba distingvirati. Logičku istinu možemo uzeti u formalnom i materijalnom smislu, prema tome, da li predmet spoznaje promatramo formalno ili materijalno. U prvom značenju gledano na predmet samo u koliko ima ili nema one oznake, koje o njemu upravo tvrdimo ili niječemo. U drugom pako (materijalnom) smislu uzimamo objekt kako je sâm u sebi, zajedno sa svim svojim oznakama, bez obzira na određenu jednu oznaku. Istina nekog suda može u materijalnom pogledu opet da bude kvantitativna i kvalitativna. Ako sud izriče više ili manje predikata o nekom S, može se reći, da sadržaje više ili manje istine (npr. duša je u nekom svom djelovanju neovisna o tvari i duša je u svom bivstvovanju besmrtna), u koliko pako neki predikati više ili manje spadaju na samu

biti subjekta (npr. duša je po naravi duhovna i duša je princip vegetativnih funkcija) velimo, da su takovi sudovi kvalitativno većma ili manje istiniti. Prema ovim distinkcijama ima se na stavljeno pitanje različito odgovoriti. U formalnom smislu uzeta ne može se logička istina stupnjevati, jer sama uskladenost (jednakost, *aequalitas*) tvrdnje s formalnim objektom ne može biti veća ili manja. Uskladenost suda s formalnim objektom stoji u tome, da subjekat doista ima ono što o njemu tvrdimo, a u koliko to ima — ne može se reći, da ima više ili manje. U materijalnom pako smislu može istina imati ekstenzivno i intenzivno neke stupnjeve, prema tome koliko predikata izričemo o subjektu, ili kakovom nuždom ovi predikati pripadaju subjektu. Isto tako mogu neki sudovi biti više ili manje neistiniti u materijalnom pogledu. Što više predikata neistinito izričemo o subjektu, biti će veća neistina (ekstenzivno); a što su nužniji oni P koje nijećemo, odnosno što su većma nemogući oni P koje o subjektu tvrdimo, to je opet sud većma neistinit (intenzivno). Uzmemo li napokon neistinu u formalnom smislu, onda u negativnim sudovima nema stupnjevanja, jer u samom odvajanju predikata, koji subjektu pripada, nema stupnjevanja. Afirmativni sudovi mogu i u formalnom smislu biti većma ili manje neistiniti, jer u pridjevanju predikata subjektu mogu da budem više ili manje udaljen od uskladenosti s misaonim objektom.

§ 3. Je li logička istina objektivna i apsolutna?

(Kritičko rješavanje fundamentalnog problema noetike.)

24. Relativna i apsolutna istina. Pitanje o vrijednosti istinite spoznaje nalazi rješenje u ovoj dilemi: ili je čovjek sposoban polučiti apsolutnu istinu, koja vrijedi za koje mu drago misaono biće (kao što uči objektivizam) — ili je sve ono što god sa sigurnošću spoznajemo kao istinito, tek relativne vrijednosti, tako da svaka istina samo u toliko vrijedi, koliko ju čovjek po psihičkoj svojoj organizaciji spoznaje (kao što uči subjektivizam ili antropologizam).

Svaki naš sud, u kojem se nalazi istina, u dvostrukom je snošaju: sa svojim predmetom i logičkim načelima. Ovaj dvostruki napremični položaj suda odlučan je za diferensiranje objektivizma i subjektivizma.

U sudu, kako rekosmo, intendiramo pomoću misaonog sadržaja (predikata) neki predmet (subjekat). Podudaranje ili sklad intencionalnog sadržaja s objektom (objektivnom istinom) sačinjava logičku (materijalnu) istinu. Svaka istina, koja se osniva na snošaju suda s misaonim objektom (ili objektivnom istinom), eo ipso jest objektivne vrijednosti. Ali time još nije odgovoreno na pitanje, da li je logička istina (koja se podudara s objektivnom istinom) ovisna o misaonim predmetima ili su predmeti (objektivna istina) ovisni o mišljenju. U ovoj potonjoj pretpostavci mišljenje naše proizvodi objektivne snošaje (obj. istinu), pa bi u tom slučaju logička istina, koja se u sudu nalazi, bila istovetna s objektivnom istinom. Ako naime oni misaoni oblici, koji se u duhu ljudskom

nalaze, sami od sebe proizvode misaone predmete, onda su i snošaji među tim predmetima ovisni o misaonom subjektu. Spoznaja tih snošaja (= logička istina) imati će dakako vrijednost samo za dotični misaoni subjekat; jer mišljač, koji znade, da istina njegovih sudova ovisi upravo tako kao i predmeti sudova o misaonim njegovim oblicima, može za takovu istinu samo toliko reći, da za njega vrijedi t. j. u koliko je snabdjeven stanovitim misaonim oblicima, a ne smije i ne može reći, da istina njegovih sudova vrijedi za kojegod misaono biće, koje bi eventualno imalo i drukčiju subjektivnu misaonu udezbu. Uz predmnijevu dakle, da su predmeti ovisni o subjektivnim (misaonim) uvjetima, dopustivo je govoriti samo o relativnoj istini, koja vrijedi samo za čovjeka. Ovaj nazor zovemo subjektivizam ili antropologizam.

Uzmimo obratno, da je mišljenje ovisno o predmetima. Sad se i logička istina mora ravnati po objektivnim snošajima, te ovisno o tim snošajima dobiva logička istina i svoju vrijednost. U tom smislu ovisnosti logičke istine o predmetima, kažemo da je logička istina objektivna. To pako znači, da se ono, što mi logičkom istinom izričemo, nalazi upravo tako i u samim predmetima, bez obzira, da li ih čovjek ili kojegod misaono biće upoznaje. A to opet znači, da takova objektivna istina imaće apsolutnu vrijednost, a ne samo za čovjeka. Ovaj nazor zovemo objektivizam.

Logičkoj će istini biti zajamčena apsolutna vrijednost samo u tom slučaju, ako je misaoni sadržaj u sudu ovisan o predmetu. Pa zato kad ćemo mi u ovoj noćici govoriti o objektivnoj vrijednosti logičke istine (ili jednostavno o objektivnoj istini), imade se uvijek pretpostaviti ovisnost mišljenja o predmetima. Prema tome će i glavna zadaća objektivizma biti u tom, da se pokaže ovisnost intencionalnih misaonih sadržaja o misaonim predmetima.¹⁶

Dok objektivizam pretpostavlja i dokazuje ovisnost suda u predmetu, i na temelju tog snošaja konstruira apsolutnu vrijednost (istinitost) spoznaje, subjektivist zabacuju takav snošaj, te su po tom prisiljeni staviti istinitost suda u njegov snošaj s logičkim načelima. S ovog će gledišta glasiti definicija istine: svaki je sud istinit, ako odgovara logičkim zakonima, koji ravnaju naše mišljenje.

Isporedimo li ovu potonju definiciju istine s prvom, vidjeti je, da istinu možemo promatrati s dvostrukog gledišta. Prva definicija označuje istinu u objektivnom (apsolutnom) smislu, jer se osniva

¹⁶ Upravo kod ove točke razilaze se pravei Aristotelove (skolastičke) i Kantove filozofije. U »Predgovoru« (za 2. izd.) »Kritike čistog uma« (p. 17.) kaže Kant, da ideja (»Kopernikansko« otkriće!) kritičizma sastoji u pretpostavci, da se predmeti ravnaju po mišljenju, a ne obratno.

na snošaju ovisnosti suda o njegovom predmetu. Druga pako definicija ističe subjektivnu stranu istine, jer kaže, da naše sudove moramo smatrati istinitima obzirom na njihov snošaj s logičkim zakonima. Pita se dakle: jesu li oba ova snošaja uvijek u međusobnom skladu? Samo po sebi naine nije nemoguće, da bi ljudska narav bila tako udešena, te čovjek po logičkim zakonima mora neke sudove smatrati istinitima, premda oni nijesu u skladu sa svojim predmetima. U tom bi slučaju čovjek morao na temelju prirogjenih logičkih zakona objektivno neistiniti sud smatrati kao istinit. Kad bi ga smatrao neistinitim, kao što objektivno jest neistinit, morao bi ukinuti prirogjene zakone mišljenja. Prema tome dakle čovjek i ne bi znao ništa o objektivnoj neistini svog suda, tako te bi ovaj sud bio za njega (čovjeka) nužno istinit. Svi ljudi, jer imaju istu narav, suglasno bi smatrali (po prirogjenim svojim zakonima) neke sudove kao istinite, a neke opet kao neistinite — ali nikad ne bismo sigurno znali, da li posjedujemo apsolutnu istinu. Svaki istinit sud imao bi samo relativnu i subjektivnu vrijednost tj. mi bismo znali, da je taj sud za nas istinit, a ne bismo bili sigurni, da li je on i sam po sebi istinit. Ovaj nazor o relativnoj vrijednosti istine već smo nazvali antropologizam.

25. Spoznaja logičkih zakona. Je li logički zakoni vode naše sugjenje do objektivne istine tj. je li snošaj sugjenja s logičkim zakonima takav, da posve odgovara snošaju sugjenja s predmetima? To je, rekosmo, odlučno pitanje proti antropologizmu, i dogod ne znamo na ovo pitanje odgovoriti, nismo sigurni, da li je čovjek sposoban polučiti apsolutno istinitu spoznaju. Relativna i subjektivna vrijednost istinite spoznaje osniva se upravo na neizvjesnosti, da li je dvostruki snošaj sugjenja (tj. snošaj s logičkim zakonima i predmetima) u međusobnom skladu ili nije. Kako ćemo dakle doznati, da li se logički zakoni podudaraju s objektivnom istinom? Zadaća je naša da istražimo, da li logički zakoni upravljaju našim sugjenjem tako, da sudovi nužno odgovaraju svojim predmetima tj. da sadržavaju objektivnu istinu.

Ako pretpostavimo, da logički zakoni u nama nastaju na temelju neposrednog nvida u misaone predmete, tad valja reći, da i svi oni sudovi koji odgovaraju logičkim zakonima, imaju objektivnu vrijednost. Zašto? Jer ako u neposrednom promatranju predmeta nalazimo logičke zakone, tako da logički zakoni sadržavaju najopćenitije sveze među predmetima, očito je, da će i oni sudovi, koje ravnamo po logičkim zakonima, odgovarati svojim predmetima, kadgod su u skladu s logičkim zakonima. Čovjek je dakle svojim sugjenjem sposoban doći do objektivne (apsolutne) istine, ako dokažemo, da logičke zakone spoznajemo na temelju

neposrednog promatranja misaonih predmeta. Ako u samim misaonim predmetima raspoznavamo opće oblike i snošaje (tj. zakone) mišljenja, morati će i svaki pojedini misaoni čin, u koliko se ravna po logičkim zakonima, sadržavati objektivnu spoznaju. Antropologizam jest dakle neodrživ uz pretpostavku, da logičke zakone spoznajemo neposredno u samim predmetima.

Budući da antropolozi izbjegavaju neposredni ili izravni put u spoznavanju logičkih zakona, pita se: na koji način antropolozi kušaju protumačiti spoznaju tih zakona.¹⁷

Antropologizam odbacuje neposredno promatranje misaonih predmeta, pa zato tvrdi, da logička načela ne sadržavaju objektivnih snošaja, već da izriču opće kauzalne oblike misaonog subjekta. Naša spoznaja, vele antropolozi, mora se dakako ravnati po logičkim normama, ali u ovim logičkim zakonima ne spoznajemo drugo nego kauzalne činbenike mišljenja.

Pita se sada: ako logička načela ne spoznajemo neposredno u samim predmetima, već ako ih moramo tražiti u naravi misaonog subjekta, odnosno ako logički zakoni nijesu drugo nego tvorni uzročnici naših sudova: možemo li uz tu antropologističku pretpostavku smatrati naše sudove objektivno istinitima? To jest: možemo li biti sigurni, da naši sudovi odgovaraju objektivnim snošajima, ako zakoni po kojima se sugjenje ravna, nijesu drugo nego kauzalni oblici misaonog subjekta? Ili drugim riječima: može li se održati objektivna (apsolutna) vrijednost spoznaje, ako pretpostavimo, da su logička načela isto što i kauzalni, psihički zakoni sudjenja?

¹⁷ Pojam »misaoni zakoni« može se upotrebiti u dvostrukom smislu. U koliko ih smatramo kao najopćenitije misaone sadržaje, prema kojima moramo svekoliko naše sudjenje ravnati, misaoni zakoni imaju značenje pravila ili norme. Uzevši misaone zakone u ovom smislu, zovemo ih logička načela ili pravila sudjenja. U logičkom dakle obziru služe nam misaoni zakoni kao putokaz, koji sadržaj našeg sudjenja privodi k istini. Ali logička načela (kao takova) ne uplivaju na sam postanak sudjenja. Svaki je sud misaona činitelja, koja je vezara na psihičke svoje zakone. Kao što naime svako pojedino svijesno zbivanje ima svoje kauzalne sveze, tako je i sudjenje, u koliko je različno od drugih svijesnih tvorina, učinak specifičkih zakona. Promatramo li sudove obzirom na njihov psihički postanak, a ne obzirom na logički sadržaj, dobivaju i misaoni zakoni psihički karakter. Svi oni realni uvjeti, koji se iziskuju za postanak sudjenja, zovu se misaoni zakoni u psihološkom smislu. Ovi su zakoni prirodjeni ljudskom duhu tj. oni sačinjavaju specifičnu narav misaone djelatnosti. Ako čovjek i ne poznaje tih zakona, oni ipak (uz određene uvjete) kao realni činioc proizvode svijesnu radnju, koju zovemo mišljenje. Dakako da iz učinaka tj. na temelju misaonih čina možemo upoznati njihove kauzalne zakone, te ih tako sada upotrebiti ujedno ako pravila spoznaje, ali misaoni su zakoni u psihološkom pogledu realni faktor, koji postoji i djeluje neovisno o tom, da li ga mi spoznajemo ili ne.

Antropologizam poriče, da se objektivna vrijednost logičkih zakona temelji na neposrednom uvidu u predmet ovih zakona tj. u pojmove, koje zakoni sadržavaju. Antropolozi su dakle primorani, da objektivnu istinitost misaonih zakona dokazuju neizravnim (indirektnim) ili posrednim putem. Drugim riječima, antropolozi moraju dokazati, da su misaoni zakoni, koji sačinjavaju psihičku našu organizaciju, u potpunom skladu s objektivnim snopšajima. Da uzmognu antropolozi u tu svrhu ikakav dokaz pružiti, treba da se posluže logičkim načelima. Ali objektivna istina logičkih (misaonih) načela jest upravo cilj dokazivanja, pa bi prema tome bio potpuni circulus u dokazivanju, kad bi se htjelo (kao sredstvo dokazivanja) pretpostaviti objektivnu istinu logičkih zakona, da se uzmogne tek dokazati objektivna istinitost tih zakona. Tko dakle poriče neposrednu spoznaju logičkih zakona u predmetima, taj nikako ne može dokazati njihovu objektivnu istinitost, pa zato niti objektivnu vrijednost nšeg sugjenja uopće.

Premda antropolozi uče, da je istina samo relativna i subjektivna, ipak priznaju činjenicu, da ljudi razlikuju istinu od neistine tj. da imade i takovih sudova, koji su općenite vrijednosti. Antropologizam mora dakle iznaći neki kriterij, po kojemu će ljudi raspoznavati istinu od neistine. Ne možemo naime pretpostaviti, da kauzalni zakoni mišljenja sami po sebi uvijek stvaraju istinitu spoznaju, jer nas iskustvo poučaje o protivnom. Antropolozi dakle moraju na temelju kauzalnih, psihičkih zakona potražiti spoznaju onih logičkih načela, koja služe kao norma istinitog sugjenja. Kako će to polučiti? Zabacivši neposrednu raščlanbu misaonih predmeta ne preostaje antropologistima drugo, nego da logička načela izvode iz pojedinih misaonih čina. Ali što nam jamči, da su svi pojedini misaoni čini istiniti? Jer iz neistinitih sudova ne smiju se izvoditi logička načela, koja imadu služiti kao pravilo istinitog sugjenja. Antropolozi dakle moraju navesti neki kriterij, po kojemu će odrediti istinitost pojedinih sudova, prije nego iz tih sudova izvedu logička načela kao najopćenitiji kriterij istinite spoznaje. Po dotičnom kriteriju imalo bi se sabrati stanovito mnoštvo istinitih sudova, a iz ovih onda sudova morala bi se izvesti logička načela. Pita se: gdje je taj kriterij, pomoću kojega nastoje antropolozi neovisno o spoznaji logičkih načela ustanoviti istinitost sudova?

Antropolozi navode različne kriterije: jedni kažu, da se istinitost sudova osniva na općenitom suglasju zdravog razuma. Ono što svi ljudi smatraju kao istinu, jest adekvatni motiv sigurnosti. Hoćemo li naime doznati, da li je koji sud istinit, treba samo pitati, kako općenito ljudi o tom predmetu misle; pa ako se svi

Ljudi slažu u istinitosti navodnog suda, ne smijemo više o njemu sumnjati, već ga možemo upotrebiti kao podlogu za logička načela. Ovaj je kriterij za istinitost naših sudova veoma labav, jer za istinitost ne može biti odlučna kvantitativna mjera. Osim toga mora valjada postojati i unutarnji neki razlog, ako se svi ljudi u jednom sudu slažu. Zato ovaj kriterij antropoloziisti općenito zabaćuju.

Neki nas sudovi upravo sile, da ih smatramo za istinite i bez obzira na to, kako drugi ljudi u toj stvari misle. Mora dakle da je kriterij istine u samom misaonom subjektu, a ne izvan njega. Ali gdje je taj kriterij? Zar ga nalazimo neposredno u logičkim načelima? Antropologizam to poriče, jer zabaćuje neposredni uvid u predmet logičkih načela kao kriterij za istinitost tih načela. Antropoloziisti traže kriterij za istinu onih sudova, iz kojih će tek izvesti logička načela. Hume uči.¹⁸ da je neko čuvstvo vjerovanja kriterij za istinitost naših sudova, dočim drugi antropoloziisti većinom ističu neki svijesni doživljaj neposrednog osvjedočenja, koje nam jamči, da su sudovi istiniti. Prije nego li spoznamo logička načela, treba da u svijesti našoj, u usebnom iskustvu potražimo one sudove, s kojima je vezano čuvstvo očevidnosti.¹⁹ To nije ona očevidnost, koja bi nam u samom predmetu logičkih načela neposredno jamčila za njihovu istinitost; antropoloziisti smatraju očevidnost kao subjektivno, psihološko stanje koje prati neke sudove, a na temelju tih sudova tek dolazimo do logičkih načela. Sudovi su dakle, po antropoloziističkom shvatanju, onda istiniti, ako je subjektivna evidencija motiv sigurnosti. Budući da su uvjeti za subjektivnu evidenciju psihološke naravi, zato se antropologizam posvema oslanja na psihologizam.

Što dakle uči antropologizam? Istina naših sudova jest samo relativna tj. ona vrijedi samo za čovjeka, jer nismo sigurni, da li su naši sudovi u skladu s objektivnim snošajem. Istinitost sudova ne sastoji u njihovom skladu s predmetima, već u suglasju s misaonim zakonima, koji su kao uzročni faktor spoznaje prirođeni ljudskom duhu. Da ovi psihički zakoni uzmognu postati pravilo (norma) za istinito spoznanje, treba (usebnim iskustvom) istražiti pojedine sudove, koji su za misaoni subjekat očevidno istiniti. Na temelju tih

¹⁸ Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand I² (Lpzg. 1902.) Abschl. II., p. 51.; za tim isp. Raoul Richter, Der Skeptizismus in der Philosophie (Lpzg. 1904.) I. B. p. 153. sq.

¹⁹ Isp. Volkelt, Die Quellen der menschl. Gewissheit (München 1906.) § 18.; Jerusalem, Einleitung in die Philosophie³ (Wien 1906.) p. 35.; Sigwart, Logik I.³ (Tübingen 1904.) p. 15. sq.; Th. Lipps, Philosophie u. Wirklichkeit (Heidelberg 1908.) p. 38.; a jednako uči i Wundt, Logik I.³ (Stuttgart 1906.) p. 88.

subjektivno istinitih sudova spoznajemo logička načela. Sva je dakle istinitost logičkih načela uvjetna, jer ovisi o psihičkoj ljudskoj naravi.

26. Adekvatni razlog pojmovne spojitbe. Naša je svrha u noetici da doznamo: koji uvjeti konstituiraaju logički sigurnu spoznaju. Da uzmogmem refleksnom sigurnošću pristati uz neki sud, iziskuje se adekvatni razlog ili motiv, koji odregjuje moju sigurnost. Pita se: koji je to princip sigurne spoznaje?

Pojam znanstvene sigurnosti recipročan je s pojmom o kriteriju logičke istine. Što to znači? Znanstvena sigurnost, za razliku od spontane, istovetna je s refleksnom sigurnosti. Da pako uzmogmem refleksnim promatranjem nekog suda (o kojemu imam spontanu sigurnost) doći do logičke sigurnosti, iziskuje se neki kriterij tj. sredstvo, po kojemu ću raspoznati istinitost navodnog suda. Svaka pojedina sigurna spoznaja (u koliko je sigurna), imaće svoj motiv, tako n. pr. velim, da je ovo drvo uistinu zeleno, jer me osjetilno opažanje u tom utvrđuje, a 2 puta 2 jesu 4, jer ovu istinu razumom uviđam. Logička vrijednost sigurne spoznaje ovisi dakle o tom, da li postoji motiv za sigurnost, odnosno kriterij za istinitost spoznaje. Drugim riječima: spontano sigurni sudovi dobivaju za refleksnog posmatrača logičku sigurnost samo onda i u toliko, u koliko postoji neko jamstvo za logičku istinitost sudova. Ovaj kriterij, na kojemu se osniva logička istina naših sudova, pruža nam dostatni razlog za refleksnu sigurnost.²⁰ Gdje je taj kriterij logičke istine?

U sudu spajamo dva pojma po njihovoj pripadnosti ili po njihovoj istovetnosti. Ova sveza pojmova sadržaje logičku istinu. Kako dolazimo do toga, da smo o izrečenom snošaju izmegju subjekta i predikata posve sigurni? Je li adekvatni razlog logičke sigurnosti u samom objektivnom snošaju subjekta i predikata, ili u psihičkoj udezbj misaonog subjekta? Budući da je logička istina predmet sigurnosti, zato će se adekvatni motiv sigurnosti nalaziti tamo, gdje je kriterij logičke istine. A budući da je logička istina sadržana u snošaju subjekta i predikata, zato će se kriterij istine nalaziti tamo, gdje je adekvatni razlog spojitbe subjekta s predikatom. Ako se razlog pojmovne spojitbe nalazi u objektivnim pojmovima (kao u članovima suda), onda je u tim objektivnim pojmovima ujedno kriterij istine i motiv za logičku sigurnost: a ako je sinteza izmegju subjekta i predikata osnovana samo na psihič-

²⁰ Zadaća je specialne noetike, da istraži i utvrdi logičku istinitost pojedinačnih znanstvenih sudova; a opća noetika ispituje najviši motiv sigurnosti uopće, odnosno onaj kriterij logičke istine, na kojem se osniva svaka sigurna spoznaja.

kim uvjetima, onda se kriterij logičke istine i sigurnosti ne nalazi u objektivnim pojmovima subjekta i predikata, već u stanovitim psihičkim momentima. Prema tome su zapravo dva nazora odlučna u pitanju o principu sigurne spoznaje. Subjektivizam, koji uči da se pojmovno stavljanje u snošaj osniva na subjektivnim uvjetima, drži konsekventno, da se kriterij istine i motiv logičke sigurnosti nalazi u misaonom subjektu. Noetički pako objektivizam dokazuje, da spojitba neposredno sigurnih sudova imade svoj adekvatni razlog u sinim objektivnim činovima suda, pa zato da je u objektivnom snošaju tih članova kriterij logičke istine i motiv sigurnosti.

Iz rečenog će se razabrati bitna razlika izmegju subjektivizma i objektivizma. Subjektivizam naime uči, da se sigurna spoznaja osniva na psihičkim zakonima, tj. da sigurna spoznaja imade psihološki svoj adekvatni razlog. Prema tome i predmet sigurnosti, a to je logička istina, imade samo toliko vrijednosti, u koliko se osniva na psihičkim zakonima. Budući pako da psihički zakoni vrijede samo za čovjeka, zato će istinita spoznaja imati samo toliko vrijednosti, u koliko ju upravo čovjek spoznaje; drugim riječima: vrijednost logičke istine ovisna je o misaonom subjektu. Objektivizam pako tvrdi i dokazuje, da sigurnost imade logički svoj adekvatni razlog tj. da se adekvatni razlog sigurnosti nalazi u objektivnoj pripadnosti ili u objektivnoj istovetnosti dvaju pojmova. Time što nam se ovaj objektivni snošaj pojmova očituje (manifestira), nastaje motiv logičke sigurnosti. Predmet sigurnosti, tj. istina sadržana u objektivnom snošaju, jest upravo tako neovisna o psihičkim zakonima misaonog subjekta kao i sami predmeti pojmova, pa zato imade logička istina, po shvaćanju objektivizma, apsolutnu vrijednost.

Kako će se riješiti protimba izmegju subjektivizma i objektivizma? Objektivizam, ako hoće da se održi, ima da dokaže ovo dvoje: 1. da ono pojmovno stavljanje u snošaj (- sugienje), kod kojeg bivamo neposredno sigurni o istinitosti snošaja, nastaje upravo time, što nam se očituje objektivna pripadnost odnosno objektivna istovetnost subjekta i predikata. Ova očevidnost, kojom nam se objektivna pripadnost i istovetnost očituje, jest kriterij u razlikovanju istine od neistine i motiv logičke sigurnosti. 2. Osim ovog pozitivnog zadatka treba objektivizam i polemički da pokaže subjektivizmu, u koliko je neispravno njegovo naučanje o subjektivnim ili psihičkim razlozima logičke sigurnosti. Subjektivizam poriče, da spojitba subjekta i predikata nastaje pod uplivom objektivnog snošaja koji nam se očituje, već usuprot kaže, da se uvjeti za tu spojitbu nalaze u misaonom subjektu, neovisno o

spoznajnim predmetima. Psihička strana misaonog subjekta može se opet na dva načina promatrati: u koliko čovjeku pripada osjetilna, i opet u koliko mu pripada razumna spoznajna moć. Jedni uče, da se adekvatni razlog sugjenja (i prema tome logičke istine) nalazi u psihičkim zakonima osjetilnog spoznanja (empiristički ili senzualistički subjektivizam); dočim drugi naučenjaci misle, da se svekoliko sugjenje osniva isključivo na razumnim uvjetima (racionalistički subjektivizam). Kantova pak teoretska filozofija priznaje, da osjetilni i razumni momenti zajedno konstituiraju našu spoznaju, ali ovi se momenti nalaze jedino u misaonom subjektu, kao što uči subjektivizam uopće.

U čitavom dakle III. dijelu ove opće noetike trebati će držati uvijek na umu glavni problem o kojemu se ovdje radi, a to je opreka između objektivizma i subjektivizma. Što sadržaje ova opreka? Ona sadržaje pitanje o vrijednosti ljudske spoznaje. Imadu li sudovi objektivnu (apsolutnu) vrijednost tj. je li njihova općenitost i nužnost osnovana u objektu suda (kao što uči objektivizam); ili je sva vrijednost (istinitost) naših sudova samo subjektivna tj. ovisna o uvjetima misaonog subjekta (kao što subjektivizam uči)? Subjektivizam može priznati općenitu i nužnu vrijednost naših sudova, ali adekvatni razlog te nužnosti i općenitosti stavlja u misaoni subjekat. Još većma bi se opirala objektivizmu ona vrst subjektivizma, koja uopće ne bi priznavala općenitu i nužnu vrijednost naših sudova, već bi učila, da su svi sudovi samo pojedinačne i nenužne vrijednosti. Ovaj nazor o vrijednosti naših sudova osniva se na pretpostavci, da članovi suda (= pojmovi) nisu posebna misaona tvorina, različna od pojedinačnih iskustvenih pomisli. Nijekanje općenite i nužne vrijednosti naših sudova pretpostavlja dakle takovu nauku, koja svodi postanak (izvor) svih naših misaonih sadržaja na osjetno iskustvo. Zato se ova vrst subjektivizma zove empiristički (iskustvenjački) subjektivizam. Prva je dakle zadaća u izlaganju subjektivizma, da se obazremo na empirističku nauku o postanku mišljenja; a ako dokažemo, da osim pojedinačnih (osjetnih) pomisli postoje u svijesti ljudskoj i nepredodžbeni misaoni sadržaji, tad smo time dokazali mogućnost općenitih i nužnih sudova, koji su sastavljeni od nepredodžbenih (pa zato općenitih) misaonih sadržaja (pojmova). To je dakle prvi korak u problemu o objektivnoj vrijednosti spoznaje. Ali prije nam je ogledati još jedno važno pitanje.

II. Dio.

Je li postoje neke logički sigurne (istinite) spoznaje?

§. I. Skepticizam.¹

27. Apsolutni skepticizam. Nitko razborit ne može poreći subjektivne ili spontane sigurnosti tj. psihičke činjenice, da čovjek po svojoj razumnoj naravi uz neke sudove stalno pristaje. Psihološki bi skepticizam bio u protimbi sa sviješću našom i sa bitnim uvjetima života, jer se voljno naše djelovanje osniva na sigurnim spoznajama. Takav se skepticizam sam po sebi obara, pa zato i nije predmet znanstvenog raspravljanja. Opća noetika ide za tim, da istraži uvjete za logički sigurnu spoznaju tj. takovu spoznaju, kod koje refleksnim promatranjem vidimo da je istinita. Pita se dakle: je li postoji logička sigurnost?

Mi smo definirali logičku istinu kao skladnost našeg sugjenja s objektivnom istinom. Ali ovu definiciju noetičkog objektivizma ne usvaja antropologizam ili subjektivizam, koji uči da logička istina nije motivirana u objektivnim snošajima, već u subjektivnim zakonima mišljenja. Budući pako da subjektivni misaoni momenti imaju relativnu vrijednost tj. oni vrijede za čovjeka samo obzirom na njegovu psihičku narav, zato je i logička istina (po shvatanju subjektivizma) tek relativna. Mi ne znamo, da li je sve ono što logički istinitim sudovima izričemo, u samim stvarima upravo tako t. j. da li imaju apsolutnu (o mišljenju neovisnu) vrijednost. Poradi ove neizvjesnosti gledom na apsolutnu vrijednost logičke istine može se subjektivizam nazvati i relativni skepticizam. Protimba između relativnog skepticizma i objektivizma jest glavni predmet opće noetike, pa zato će nam tijekom daljnjeg izlaganja biti glavna zadaća, da pokažemo objektivnu ili apsolutnu vrijednost logičke istine.

Ali prije nego se otpočnemo baviti svojim predmetom, pita se: imaju li logički sigurne spoznaje? Smijemo li u početku našeg

¹ Isp. L. B u s s e, Philosophie und Erkenntnistheorie (Lpzg. 1894.).

istraživanja pretpostaviti, da postoji logički sigurna spoznaja? Drugim riječima: mi ne pitamo već sada u početku, da li je logički sigurna spoznaja motivirana u objektivnim snošajima ili u subjektivnim misaonim zakonima, već pitamo za samu činjenicu logički sigurne spoznaje. Apsolutni skepticizam tvrdi, da ni o kojoj spoznaji nijesmo podobni polučiti logičke sigurnosti, već da o svakoj našoj spoznaji moramo logički dvojiti. Metodčki pak skepticizam uči, da se moramo ispred svakog znanstvenog, pa prema tome i ispred noetičkog istraživanja nalaziti u stanju dvojbe (bilo realne, bilo fiktivne). Dogmatizam napokon dokazuje, da o nekim našim spoznajama ne možemo realno dvojiti, pa je prema tome u svrhu noetičkih istraživanja utvrđena činjenica logičke sigurnosti.²

Kako apsolutni skepticizam brani svoje stanovište? Ako hoćemo doznati, da li je čovjek sposoban polučiti logičku sigurnost, moramo upotrebiti neko dokazno sredstvo. Svako dokazno sredstvo, bilo koje mu drago, imade samo onda neku vrijednost, ako već pretpostavimo, da nam to sredstvo pruža logičku istinu, o kojoj ne možemo podvojiti. Jer kad bismo logičku vrijednost dokaznog sredstva htjeli opet dalje dokazivati, ne bismo došli do kraja — ako ne pretpostavimo bez ikakvih dokaza, da je čovjek sposoban logički upoznati istinu. Noetička su dakle raspravljanja uopće jalova, veli ovaj skepticizam, jer i onako ne možemo dokazati logičku sigurnost spoznaje, već ju možemo samo pretpostaviti. A nedokazanoj pretpostavci može se bez prigovora suprotstaviti druga pretpostavka, naime da čovjek nije sposoban logičkom sigurnošću spoznati istinu. K tome još pridolazi, da smo se u našim subjektivno sigurnim sudovima doista mnogo puta već prevarili i gorko razočarali, te je i otuda vidjeti, da nemamo sredstva za raspoznavanje logičke istine.

28. Pobijanje apsolutnog skepticizma. Zapravo se apsolutni skepticizam ne može izravno pobijati; jer svako dokazivanje pretpostavlja neke logički sigurne i istinite principe, a skepticizam takvih principa ne priznaje. Apsolutni skeptik nema nikakvog pouzdanja u logičku vrijednost razuma, pa zato mu ne možemo neispravnost njegovih nazora dokazati razumnim disputiranjem. Jedino možemo nastojati, da oborimo onaj temelj i one razloge, na koje se poziva skepticizam.

Apsolutnom se skepticizmu punim pravom prigovara, da je u sukobu s općim mišljenjem (*sensus communis*), koje suglasno pri-

² Isp. Geny, *Critica de cognitionis humanae valore disquisitio* (Romae 1914.), p. 76. sq.

znaje, da čovjek može spoznati istinu. Čini se doduše, da ovaj prigovor proti apsolutnom skepticizmu osobito ne vrijedi. Jer moglo bi se reći, da opće mnijenje izražuje samo svijesnu činjenicu sigurnog (psihičkog) stanja, a ne može pružati jamstvo, da je čovjek i refleksnom spoznajom istine kadar obrazložiti ili opravdati subjektivnu sigurnost.

Ali iskustvo nas uči, da doista imade tako jednostavnih istina (n. pr. da ja postojim i da postoje izvanjske stvari, koje razlikujem itd.), te smo naravno upravo tako kao i refleksno o njima sigurni, jer inače bi nam zapeo sav praktični život.

Sama argumentacija apsolutnog skepticizma čini se donekle ispravna, ali ta je ispravnost samo prividna. Skepticizam naime pretpostavlja, da refleksno promatranje nekog suda (odnosno njegovih članova, u koliko su u međusobnoj svezi) i prema tome refleksna spoznaja istine da se nužno osniva na takovom kriteriju, koji se nalazi izvan same promatrane istine. To će reći: ako hoćemo doznati istinitost kojeg mu drago suda, moramo imati neko spoznajno sredstvo izvan samog tog suda, tako da istom u tom sredstvu nalazimo jamstvo za logičku istinitost refleksno promatranog suda. Ovo sredstvo opet može imati logičku vrijednost samo onda, ako tu vrijednost upoznamo pomoću drugog nekog kriterija. A o tom drugom kriteriju ponavlja se opet isto pitanje. Ovakav bi proces dakako bio nuždan, kad bi dopustiva bila pretpostavka, da se spoznajni kriterij, kojim razlikujemo istinu od neistine, mora nužno nalaziti izvan onog suda, čija je istinitost upitna. Ali mi ćemo kasnije vidjeti, da imade i takovih sudova, kod kojih možemo iz neposredne raščlanbe članova (pojmova) steći uvid u istinitost njihova snošaja. Budući dakle da refleksnim promatranjem suda nalazimo neposredno u samom sudu kriterij za logičku istinitost, otpada svaka poteškoća proti refleksnoj (logičkoj) sigurnosti. Time je pako oboreno jedino uporište apsolutnog skepticizma, koji tvrdi da čovjek nije sposoban znati, da li se sigurnost osniva na istini.

Ako se skeptici pozivaju na tu okolnost, što se mnogo puta u sigurnim svojim sudovima prevarismo, onda iz te činjenice takogjer previše izvode sebi u prilog. Jer ako se i varamo koji puta, ako su nam sudovi kadšto daleko od istine, razlog je tome jedino taj, što nijesmo našli na kriterij, o koji bismo mogli potpuno omjeriti istinitost naših sudova. Ali otuda još ne slijedi, da uopće ne postoji nikakav kriterij za logičku sigurnost.

Napokon apsolutni je skepticizam i sam u svom principu protuslovan. Ako naime skepticizam izriče, da nema logičke sigurnosti, onda je ovaj riječ ili sigurna jedna tvrdnja ili je dvojbena

pretpostavka..U prvom slučaju bio bi jedino skeptički princip siguran; ali sam sadržaj skeptičkog principa («nema logičke sigurnosti») obara sigurnu vrijednost tog principa: jer i ovaj princip ne može biti istinit, ako istine uopće nema. Nasuprot ako se stavimo na stanovište nezvjesnosti, da li su spontano sigurni sudovi i refleksno sigurni, onda treba činjenicu logičke sigurnosti tek ispitati, a ne odbaciti ju bez kritičkog istraživanja.

29. Metodički skepticizam.³ Neki skeptici ne poriču da postoje logički sigurne spoznaje, već samo tvrde, da svaka logička sigurnost ovisi o dokazima. Prema tome svako znanstveno istraživanje mora otpočeti u stanju dvojbe, i to ili realne dvojbe (kad sigurno ne pristajemo uz nijednu spoznaju, dogod se ne dokaže) ili samo fiktivne (kad sigurno uz neke spoznaje pristajemo, ali pretpostavljamo kao da te spoznaje nijesu sigurne, pak im tek nastojimo utvrditi sigurnost).

Realno metodički skepticizam zastupao je Descartes.⁴ Po njegovom mnijenju moramo u početku filozofijskog umovanja o svemu dvojiti, štogod smo doslije smatrali za sigurno, dogod ne nagjemo neku sigurnu spoznaju, o kojoj ni na koji način ne možemo podvojiti. Koja je to spoznaja? Izvanjski svijet (i naše tijelo) upoznajemo osjetnim opažanjem; ali naša nas osjetila mnogo puta zavaravaju, pa zato nijesmo sigurni, da li izvanjski svijet i naše tijelo realno postoji.⁵ Tko nam naima jamči, nije li čitav naš budni život jednak snu? »Ja tako jasno vidim, da se budno stanje nikakovim sigurnim znakovima ne razlikuje od sna, da me to upravo plaši; i ovaj strah me gotovo bodri u toj misli, da snivamo.«⁶ Sve ono što našim osjetilima zamjećujemo, možebit ne postoji u realnoj zbilji, već samo u našoj uobrazilji.

Kao što osjetilna (empirička) spoznaja, tako i razumni principi (zajedno s matematikom) nemaju potpune sigurnosti. Neka su načela doduše sama po sebi poznata tj. neposredno očevidna dok ih refleksno promatramo, ali i o tina moramo podvojiti kad pomislimo, kako smo često zabludu smatrali očitom istinom. Napokon naš duh mora ostati u općenitoj nezvjesnosti već zato, jer ne znamo nije li čovjeku po naravi odregjeno, da trajno ostane u potpunoj zabludi.⁷

³ Isp. Kleutgen. l. c. Dritte Abhd. p. 361. sq.; Pesch. Inst. logic. II. 2. p. 430. sq.

⁴ Neki drže, da je metodičko dvoumljenje po D. shvatanju bilo samo fiktivno; ali iz njegove nauke očito je vidjeti, da je D. ispred noćičkog istraživanja upravo zabacio svaku sigurnost, a ne samo da je fingirao dvojbu.

⁵ Principa philosophiae I., n. 4.

⁶ Meditationes de prima philosophia I.

⁷ Princ. I., n. 5.

Unatoč svemu, jedno je sigurno: o mom vlastitom postojanju ne mogu podvojiti, kao što ne dvojim o činjenici mišljenja. »Ja vidim da mišljenje meni pripada: jedino to mi je nesumljivo. Ja jesam, ja postojim, to je sigurno. Ali kako dugo bivstvujem? Događođ mislim.«⁸ Bog je mogao odrediti da se u svemu varam, ali i uz tu pretpostavku sigurno je da postojim, jer se ne bi mogao ni varati, kad ne bi postojao. Tako je u općenitom dvoumljenju pronagljena jedna sigurna tačka: činjenica je da mislim, a u toj činjenici neposredno jasno vidim, da doista postojim.⁹

Cini se, da je ovom sigurnom spoznajom riješeno pitanje o polaznom stanovištu filozofijskog umovanja. Ali tome nije nipošto tako. Prva i nedvojbeni spoznaja morala bi da bude takova istina, o koju možemo osloniti, kojom možemo opravdati i obrazložiti vrijednost svih drugih sigurnih spoznaja. A »cogito, ergo sum« nije takova spoznaja: jer sigurnost vlastitog postojanja ne osniva se, po Descartesu, na činjenici istinitog mišljenja, već na mišljenju kao takovom tj. u koliko je pojava svijesti naše. Kad bi Descartes rekao, da postoji neka spoznaja, koja je sama u sebi (za naše refleksno promatranje) istinita i prema tome sigurna, kao što dogmatizam uči, tad bi se na toj sigurnosti moglo temeljiti sve daljnje naše znanje. Ali, ako uzmemo mišljenje samo za sebe u koliko znači duševnu sposobnost, nijesmo nipošto sigurni, veli Descartes.

⁸ Medit. II.

⁹ Princ. I. 7. — Za ispravno razumijevanje Kartezijevog principa »cogito, ergo sum« treba znati, što znači izraz »cogitare«. Neki (Gassendi, Leibniz) prigovorili su Descartesu, da je mogao uzeti i koju drugu usebnu činitsu (npr. htijenje) a ne samo mišljenje, jer smo o svim psihičkim (svijesnim) tvorbama upravo tako sigurni kao i o mišljenju. Međutim ovaj je prigovor neopravdan, jer »cogitare« za Descartesa ne znači mišljenje u strogom smislu razumne djelatnosti, već uopće svako svijesno opažanje (Princ. I. n. 9.). Pretpostavivši da živim kao u snu, ja »vidim« svjetlo, čujem buku, čutim toplinu. Reći bi da su sve ove predodžbe krive, jer ja uopće spavam. Ali ja sasvim sigurno držim, da gledam svjetlo, slušam buku, čutim toplinu: to ne može biti krivo. A to je upravo u meni ono što se zove osjećati; i to evo nije ništa drugo nego misliti.« (Medit. II.).

Činilo je dakle poimanje, po Descartesovom nazoru, upravo tako neovisno o tijelu i njegovim organima (za koje nijesmo sigurni, da li realno postoje) kao i mišljenje u strogom smislu. Tu je klica Kartezijevog racionalizma, koji je poistovjetovao razumu i osjetnu spoznaju, i to tako da je spoznaju intelektualizovao, dočim je senzualistički empirizam razumu spoznaju pretočio isključivo u osjetnu.

Sveukupno usebno opažanje nedvoumno jamči da postojim: cogito, ergo sum. Dakako da ova spoznaja nije silogistična, jer bi se u tom slučaju morao nadopuniti gornjak: sve što misli, postoji. A silogistički oblik pretpostavlja sigurnu vrijednost logičkih načela, o kojima moramo dvojiti. Vlastito opstojanje jest dakle predmet neposrednog iskustva kao i mišljenje.

da li nije ta sposobnost po svojoj naravi odregjena za bludnju, a ne za istinu. To i jest upravo razlog, da o svakoj spoznaji moramo dvojiti. Za Descartesa nastaje dakle nova zadaća, da ispita: je li čovjek odregjen za istinu ili nije. Ova zadaća nameće se unatoč tome, što je iznagjena nedvoumna spoznaja vlastitog opstojanja. Jer, kako rekosmo, iskustvo mi kaže da ja postojim, u koliko je postojanje uključeno u činjenici mišljenja; ali otuda još ipak ne znam: da li me to mišljenje ikad vodi k istini. Da riješi zadano pitanje, poslužio se Descartes ontološkim dokazom za božje bivstvovanje. Nitko ne može poreći, da imademo pojam o beskonačno savršenom biću, Bogu. Budući da je bivstvovanje neka savršenost, zato bi pojam o Bogu bio u sebi protuslovan, kad ne bismo pomišljali, da Bog postoji. Sam dakle pojam o Bogu isključuje mogućnost njegovog nebivstvovanja. Ali još nešto. Kao što bi nebivstvovanje bila nesavršenost u pojmu o Bogu, jednako znači nesavršenost ako pomišljamo, da Bog hotimice koga zavarava. A to bi doista bilo ako pretpostavimo, da je Bog odredio ljudsku spoznajnu narav, da ostane trajno u zabludi. Kad čovjek ne bi mogao doći do istinite spoznaje, i onda kad je posve siguran o njenoj istinitosti, morali bismo reći, da sam Bog čovjeka zavarava.¹⁰ Našavši ovako Descartes najviši izvor istinite spoznaje veli, da je svaka pojedina spoznaja sigurna i istinita, ako je njezin predmet potpuno i jasno odregjen.¹¹

Iz rečenog razbiramo, da Descartesova nauka o spoznaji nije jedinstveno provedena. Najprije zauzima stanovište općenitog dvoumljenja, osim što priznaje sigurnost vlastitog opstojanja. Za tim opet nastoji dokazati sigurnost ove spoznaje na temelju ontološkog dokaza. Ova dva smjera u Descartesovoj noetici ne samo da se ne podudaraju, već su i u opreci. Jer ako nijedna spoznaja nije sigurna, ako za osnovna načela mišljenja ne znamo da li su istinita: kako je moguće iz jednostavnog našeg pojma o Bogu dokazati realno njegovo bivstvovanje? Nadalje otkuda možemo biti sigurni, da je Bog čovjeka stvorio i da bi nepravedno bilo, kad bi Bog čovjeka odredio za bludnju, a ne za spoznavanje istine? To su sve takova pitanja, koja ne možemo nikako riješiti ili dokazivati, ako već ne pretpostavimo neke sigurne principe. Descartes je dakle sasvim promašio cilja, kad je pitanje o vrijednosti spoznaje sveo na božju savršenost, umjesto da je svojim istraživanjem ostao kod same ljudske spoznaje.

30. Pobijanje metodičkog skepticizma. Nema sumnje, da je

¹⁰ Medit. V.

¹¹ Medit. III.

metoda fiktivnog dvoumljenja jaka poluga u znanstvenom istraživanju. Ugledajući se u Aristotela svi se skolastici u težim filozofijskim pitanjima služe metodičkim dvoumljenjem u toliko, što i one istine, koje smatraju sigurnjima, pretpostavljaju kao dvojbene, da ih tako uzmognu bolje dokazati i suzbiti sve prigovore, koji se proti njima iznose. Ali realni skeptici kažu, da znanstvena metoda mora zabaciti svaku sigurnost, koja se ne bi dala logički dokazati.

Ovo je stanovište neispravno, jer zahtijeva nešto samo u sebi nemoguće. Narav dokazivanja jest naime takova, da pretpostavlja sigurnu vrijednost dialektičkih principa. Budući dakle da kod svakog dokazivanja moramo već pretpostaviti neka načela, zato nam vrijednost tih načela mora biti poznata i bez posebnih dokaza. A to je moguće jedino pomoću refleksnog promatranja, koje na temelju neposredne očevidnosti nekih načela opaža njihovu sigurnost. Ova logička sigurnost, koja je osnov filozofijskog umovanja, nipošto se dakle ne osniva na slijepom, instinktivnom prihvaćanju nekih načela, već na njihovoj očevidnosti. I naša svijest nam doista potvrđuje, da su neka načela tako očevidna ili sama u sebi nužna, da trajno o njima ne možemo dvojiti.

Napokon, kad bismo o svemu htjeli dvojiti i kad bi sve trebalo dokazivati, ne bismo nikada došli do kakove sigurnosti, jer bi se proces dokazivanja morao razvijati u beskonačje. Descartesov skepticizam ne može izbjeći posljedicama apsolutnog skepticizma, jer je zabacio onu naravnu sigurnost, koja je uvijek i pretpostavka svakog filozofijskog istraživanja, a to je sigurnost logičkih načela. Noetičko istraživanje ne može i ne smije prekinuti s činjenicom naše svijesti, koja nam kaže da ne možemo dvojiti o vrijednosti logičkih načela.¹² Zadaća je noetike, da ispita, na čemu je ta vrijednost osnovana, da li u zakonima našeg mišljenja ili u objektivnom bitku, i prema tome da li je ta vrijednost samo za čovjeka ili je neovisna o misaonom subjektu.

Sam Descartes nije mogao ostati dosljedan svom metodičkom principu. Ako naime ni o načelu protuslovlja nijesmo posve sigurni: na čemu se onda osniva Kartezijev princip »cogito, ergo sum«? Ova je spoznaja, veli Descartes, prva i nedvoumno sigurna, jer mi neposredno iskustvo jasno kaže, da ja ne bi mogao misliti, kad ne bi postojao. Ali i ovo neposredno iskustvo ovisi o načelu protuslovlja, pa zato se Kartezijeva metodička pretpostavka mora osloniti na sigurnu vrijednost logičkih načela.

Descartes nije postao »otac moderne filozofije« time što uči, da

¹² Arist. Met. IV., 3. 1005 b, 11 sq.; ib. 4. 1006 a, 5 sq.

je metodička dvojba nužna u svemu znanstvenom istraživanju. a ni tje ne što tvrdi, da je »cogito, ergo sum« jedina sigurna pretpostavka. Vidjeli smo, da sigurnost ove pretpostavke ima da bude izvor i mjerilo za svaku drugu sigurnost. Načelo protuslovlja obuhvaća bitak kao takav (objektivno), a ne u koliko je ovisan o misaonom subjektu. Dočim »cogito, ergo sum« kaže, da moj vlastiti bitak postoji zato i u toliko, što mislim. Prema tome ne samo vlastiti moj bitak, već izvanjski svijet i Bog, dakle sve čim se Kartezijeva filozofija bavi, imade samo u toliko sigurnosti, u koliko mi o tim stvarima mislimo. To će reći: filozofijske tvrdnje o ljudskoj duši, svijetu i Bogu jesu sigurne, ali ta se sigurnost osniva na ljudskom mišljenju, a ne na objektivnom bitku, jer i načelo protuslovlja nije (po Descartesu) sigurno. Ovaj subjektivistički princip, kao što ćemo vidjeti, jest osnov moderne filozofije — i zato joj je Descartes postao »otac«.

§. 2. Dogmatizam.

31. Je li moguća realna dvojba o »temeljnim istinama« noetičkog istraživanja? Descartes uči, da je »cogito, ergo sum« ona nedvojbeni spoznaja, koje ne treba dokazivati, jer se vlastito postojanje osniva na samoj činjenici mišljenja. Ali ova spoznaja, da mišljenje pretpostavlja bivstvovanje misaonog subjekta, ostaje na snazi i onda, ako je mišljenje krivo tj. ako čovjek nije kadar spoznati istinu. »Cogito, ergo sum« nije dakle onaj željeni princip, na kojem bi se moglo osnivati filozofijsko umovanje; jer bi trebalo iznaći takovu nedvojbeni spoznaju, koja bi nam jamčila, da se filozofijsko (napose noetičko) istraživanje otpočima bez ikakove logičke zablude. Takove spoznaje nije našao Descartes, pa zato je bio prisiljen pozivati se na božju savršenost, koja ne može dopustiti, da čovjek tražeći istinu ostane zauvijek u zabludi. Mi smo vidjeli, da se istinitost filozofijskog istraživanja nipošto ne može osloniti na ideju božje savršenosti, već da je nužno u samoj ljudskoj spoznaji iznaći one nedvojbene istine, koje će nam služiti kao baza u ispitivanju idealnog svijeta tj. naših sudova i njihove sveze s realnom zbiljom. »Cogito, ergo sum« nije takova istinita spoznaja, koja bi sama za sebe dostajala, da osigura vrijednost filozofijskog proučavanja. Jer noetika ide za tim, da ispita adekvatni razlog sigurnosti i osim toga da ispita vrijednost sigurne spoznaje obzirom na realni svijet. O tom dvostrukom problemu ne možemo otpočeti raspravljanje, ako ne znamo da li postoje takove spoznaje, o kojima ne možemo logički podvojiti tj. ako ne znamo, da li čovjek imade istinitih spoznaja. Kako ćemo dokazati, da noetičko ras-

pravljanje otpočima na temelju logičke sigurnosti, ako ne znamo navesti logički sigurnih tj. istinitih spoznaja, o kojima ovisi vrijednost čitavog raspravljanja? A nema sumnje, da nam to za noetiku nije dostatno, ako je samo toliko nedvojbeno, da doista postojimo. Šta možemo u noetici dokazivati jedino na temelju sigurnosti o vlastitom postojanju, kad smo čuli da ta sigurnost ne uključuje i logičku istinitost ljudskog spoznanja? Dakle je nužno, da iznesemo takove nedvojbene spoznaje, na kojima se osniva logička vrijednost ili istinitost sveukupnog noetičkog raspravljanja. Ako iznagjemo takove spoznaje, onda će realni skepticizam biti prinuđen, da prizna logičku vrijednost noetike. Ako naime gledom na početak filozofijskog umovanja nijesmo u općenitom stanju dvojbe, već ako smo realno sigurni u onim spoznajama, na koje se nadovezuje filozofijsko umovanje, onda nema bojazni, da ne bismo bili na sigurnom putu k željenom cilju.

Zastupnici skolastičkog dogmatizma iznose redovno tri nedvojbene spoznaje proti metodičkom skepticizmu. Mi ćemo najprije navesti čitavi tekst po Tongiorgi-u i Palmieri-u, jer se Mercier u svojoj polemici izrično na njih poziva. Tongiorgi kaže ovako:¹³

»Philosophi munus est 1. ut inquirat quatenus sint primitivae ac fundamentales veritates, quibus certitudo omnis ac scientia innitur; 2. ut ostendat eas a philosopho admitti sine demonstratione non modo posse sed plane debere.

Propositio: Cum multa sint, quae demonstrari nec possunt nec debent, primitivae tamen veritates, quas ante omnem philosophicam inquisitionem fundamenti loco supponere necesse est. sunt tantummodo hae tres:

1. Factum primum, quod est existentia propria.
2. Principium primum, quod est contradictionis principium: idem non potest simul esse et non esse.
3. Conditio prima, nempe rationis aptitudo ad veritatem assequendam.

Sane, et aequum est, et necessarium, ut ante philosophiam philosophi existentia, ante demonstrationes demonstrationum omnium principium, et ante scientiam scientiae possibilitas in tuto sit posita.

Praeterea cum duplex sit cognitionum nostrarum ordo, idealis et realis, in utroque primum aliquod inveniri debet; in ordine ideali principium primum, in ordine reali primum factum. Utrumque simul ad constituendam scientiam necessarium est, sed unumquodque per se insufficiens. Nam principium abstractum non potest parere scientiam nisi hypotheticam, factum autem solum infecundum per se est, et ad quidpiam concludendum ineptum. Sed praeter haec tertium aliquod insuper requiritur, quod utrumque inter se ordinem componat, per quod et facta ad ordinem idealem transvehi et ideae rebus applicari possint: hoc autem non habebis, nisi ponas mentem posse habere ideas objectis conformes. Patet igitur fundamentales veritates esse omnino tres, ita ut, vel una vel altera sublata, totum humanae certitudinis aedificium necessario corruat.

¹³ Institutiones philos. I. n. 425. 426.

Quod autem veritates istae a philosopho admitti absque demonstratione et possint et debeant, ex eo manifestum est, quod 1. nulla egent demonstratione; 2. omnem demonstrationem refugiunt; 3. ipsa negatione vel dubitatione affirmantur.»

Jednako uči i Palmieri:¹⁴ »In omni iudicio certo rationis continetur implicite, tanquam fundamentum certitudinis omnis, affirmatio tum principii contradictionis, tum aptitudinis mentis ad cognoscendum, tum existentiae cogitantis.

Veritas primitiva dicitur et quae in se certa sit, et sit ratio cur intellectus de aliis quoque veritatibus certus esse possit; atque hoc modo veritas est fundamentum certitudinis.

Advertendum est duplicem distingui ordinem, videlicet rerum sive ontologicum, et cognitionis sive subjectivum, atque nexum haberi inter utrumque, nexum nempe cognoscentis et cogniti. Jam vero prima veritas in ordine ontologico est profecto principium contradictionis, quod est lex universalissima, et necessaria omnium rerum; prima autem in ordine subjectivo est ipsa existentia cogitantis, qua sublata nullus est ordo subjectivus. Prima vero pro nexu utriusque ordinis est aptitudo mentis ad cognoscendum vel, quod idem est, cognoscibilitas rerum per mentem. Ergo hae tres veritates supponendae sunt pro certitudine cuiusque rei; nam quaevis certitudo utrumque ordinem, et utriusque nexum postulat.

Ergo omnis evidentia tres primitivas veritates semper includit et in eas resolvitur.

Tri su dakle istine: Vlastito bivstvovanje (prva činjenica), načelo protuslovlja (prvo načelo) i sposobnost istinitog spoznavanja (prvi uvjet), koje dogmatici zovu prvotne ili temeljne istine¹⁵. Zovu se pako prvotne prije svega zato, jer ih ne možemo i ne trebamo dokazivati. Ne možemo dokazati prvu činjenicu: jer kao premisu ovog dokaza morali bismo uzeti neku usebnu činibbu (n. pr. mišljenje ili htijenje) i na temelju te činibbe izveli bismo u zaglavku vlastito bivstvovanje. Ali takav bi dokaz bio petljivo principii, jer već same usebne činibbe (navedene u premisi) pretpostavljaju i uključuju zbiljsko bivstvovanje jastva, kojemu pripadaju.

Ne možemo dokazati načelo protuslovlja, jer ovo načelo upravo daje svakom dokazu logički sigurnu ili istinitu vrijednost (budući da svaki dokaz samo u toliko vrijedi, u koliko ne može nešto zajedno biti istinito i neistinito). Napokon ne možemo dokazati treću temeljnu istinu: jer svako dokazivanje pretpostavlja sposobnost razlikovanja izmegju istine i neistine, odnosno sposobnost istinitog spoznavanja. Tko bi litio ovu sposobnost tek dokazivati, morao bi spoznati svaki sastavni dio svog dokazivanja (tj. premi-

¹⁴ Institutiones philos. I. p. 136.—138.

¹⁵ Isp. P e s c h, l. c. n. 590 sq.; W i l l e m s, l. c. p. 138 sq.; G u t b e r l e t (Logik und Erktheorie, 3. A. p. 174.) navodi još i četvrtu istinu: načelo dostatnog razloga. Ono je u svezi s načelom protuslovlja, jer ako nešto ne može ujedno biti i ne biti, onda se traži uvijek razlog za ono što jest; isp. K l e u t g e n, l. c. p. 484. (n. 293 sq.).

se i zaglavak): dakle već u samom dokazivanju pretpostavlja sposobnost logički sigurne spoznaje.

Prvotne zovu se ove tri istine zato, jer ih ne treba dokazivati. Tko bi ih naime nijekao ili o njima dvojio, mora ih u samom svojem nijeku i dvoumljenju pretpostaviti kao sigurne. Tko bi htio dvojiti o vlastitom bivstvovanju, mora priznati da bivstvuje već zato, jer dvoji. Tko nijeće načelo protuslovlja, eo ipso zabacuje istinitost ovog načela tj. pretpostavlja, da nešto ne može zajedno biti istinito i neistinito; a time upravo pretpostavlja načelo protuslovlja. Isto tako tko dvoji o načelu protuslovlja, ne zna da li je ono istinito ili neistinito; dakle priznaje, da istina nije isto što i neistina, i prema tome da nešto ne može ujedno biti i ne biti. Tko napokon dvoji o našoj sposobnosti istinitog spoznavanja, taj drži, da ne smijemo ništa pouzdano ili izvjesno tvrditi iz bojazni, da se moguće nalazimo u bludnji. Ova bojazan pako pretpostavlja, da je čovjek sposoban razlikovati izmeđju istinite spoznaje i zablude tj. da je sposoban spoznati istinu.

Otuda slijedi, da je vlastito bivstvovanje prva istina obzirom na subjektivnu stranu spoznanja; jer nitko ne može imati logički sigurnu spoznaju bez refleksne svijesti, a refleksna svijest pretpostavlja spoznaju vlastitog bivstvovanja. Načelo protuslovlja služiti će nam kao prva istina u objektivnom (ontološkom) redu, jer se ovo načelo osniva na samom pojmu bitka kao takovog. Napokon svaka logička sveza izmeđju misaonog subjekta i spoznajnog predmeta pretpostavlja samu spoznatljivost (cognoscibilitas) spoznajnog predmeta tj. našu sposobnost spoznati predmete i prema tome razlikovati istinu od neistine.

Tri prvotne istine ujedno su i temeljne obzirom na sve ostale logički sigurne spoznaje. To se nema shvatiti tako, kao da bi ove tri istine bile izvor, iz kojega se izvode sve druge sigurne spoznaje: takove temeljne istine uopće ne poznamo. Mi izričemo mnoštvo istinitih sudova, a ne možemo reći, da je logička istinitost ovih sudova uključena u trija prvotnim istinama. Ali u svakom istinitom sudu već pretpostavljamo navedene tri istine. Nitko ne bi bio kadar logičkom sigurnošću izricati neki sud, kad ne bi sigurno bilo, da postoji onaj subjekat, koji izriče sudove, kad ne bi bilo istinito načelo protuslovalja i kad bi dvojbeno bilo, da li je čovjek uopće sposoban spoznati logičku vrijednost sudova.

Zašto se dakle navedene tri istine zovu prvotne, a zašto temeljne? Prvotne su zato, jer ih apsolutni skeptici, koji stoje na stanovištu dvojbe obzirom na svaku logičku sigurnost, moraju priznati na temelju vlastitog svog stanovišta (što je za skeptike prvotno). Prvotne su i zato, jer ih skeptici, koji poriču istinitost nedokazanih

spoznaja, moraju priznati i bez dokaza. Temeljne su pak zato, jer bi skeptici mogli dvojiti o logičkoj vrijednosti svih drugih sudova (i prema tome sveg filozofijskog umovanja), kad ne bi morali priznati ove tri istine. Budući da je logička vrijednost svakog sigurnog suda samo u toliko moguća, u koliko pretpostavljamo ove tri istine, zato se veli, da su one temelj svake istine.

32. Mercierova kritika »pretjeranog« dogmatizma. Realni skeptik kaže ovako: ja općenito dvojim o logičkoj vrijednosti spoznaje tj. ja dvojim da bi i one spoznaje, o kojima imademo spontanu, psihičku sigurnost, imale logički sigurnu vrijednost, pa zato je nemoguće otpočeti noetičko istraživanje. Na to će dogmatik: među spontano sigurnim spoznajama imade i takovih, s kojima je logički nemoguće spojiti dvojbu tj. ako se ti (skeptik) nalaziš u stanju dvojbe obzirom na logičku vrijednost svih spoznaja, onda si obzirom na samo ovo stanje dvojbe prinuđen pretpostaviti logički nedvojbenu vrijednost nekih spoznaja; ove te spoznaje dakle sile, da napustiš stanovište općenite dvojbe o logičkoj istini. To je eto punctum saliens u sporu među metodičkim (i to realnim) skepticizmom i dogmatizmom.

Protumačimo to pobliže. Šta dogmatizam ne kaže? Pristaše dogmatskog stanovišta nikada i nigdje ne uče, da su noetički problemi riješeni eo ipso, ako se proti skepticizmu prizna nedvojbeno logička vrijednost prvotnih istina. Više puta smo već naime istaknuli, da se noetika bavi uzrocima sigurne spoznaje tj. ona pita, da li stanje sigurnosti imade svoj adekvatni razlog u misaonom subjektu ili je objektivno motivirano. Ovo pako pitanje još nipošto nije riješeno ako se proti realnom skepticizmu i dokazalo, da je nemoguće dvojiti o svakoj logičkoj sigurnosti. Ipak se može reći, da je rješavanje noetičkih problema ovisno o pitanju prvotnih istina. Ovisno je naime u toliko, što realni skepticizam tvrdi, da ispred noetičkog istraživanja treba dvojiti o logičkoj istinitosti svake spoznaje. Time dakle što je dogmatizam dokazao, da su neke tvrdnje logički izvjesne tako, da ovu logičku sigurnost pretpostavlja već samo stanje dvoumljenja, dokazao je ujedno dogmatizam, da treba napustiti metodičko stanovište realnog skepticizma obzirom na proučavanje noetike. Otuda se vidi, kako je posve suvišno, kad Mercier ističe,¹⁰ da teorija triju prvotnih istina ne odgovara pravom problemu sigurnosti. To znadu dogmatici jako dobro, kao što i to znadu, da se spor između njih i skeptika ne tiče spontane sigurnosti, koju dakako i skeptici priznaju. Kad Mercier dodaje, da u protimbi sa skepticizmom imadu dogmatici tu zadaću, da ispituju uzrok sigurne spoznaje tj. da ispituju, da li je adekvatni razlog spontane sigurnosti

¹⁰ l. c., p. 96 (n. 50).

u misaonom subjektu ili u objektivnoj motivaciji, onda treba razlikovati zadaću čitave noetike od pitanja o metodičkom stanovištu. Noetičko raspravljanje o uzroku sigurne spoznaje bilo bi onda moguće, kad bi se realni skepticizam uopće upuštao u takovo raspravljanje. Ako pak skepticizam navodi neki razlog, radi kojega odbija svako noetičko raspravljanje, zadaća je filozofa, da u prvom redu izbije skepticizmu njegovo uporište. Budući pako da realni skepticizam u početku noetike zastupa dvojbeno stanje obzirom na svaku logičku sigurnost, potrebno je da dogmatici dokažu nemogućnost općenite dvoje u logičkom smislu.

Ali Mercier prigovara i pojedinim istinama. Načelo protuslovlja priznaje kao prvotnu istinu. U kojem smislu? Načelo protuslovlja ne pretpostavlja nikoku drugu istinu, koja bi bila veća jasna i kojom bi trebalo tek dokazivati načelo protuslovlja. Osim toga je načelo protuslovlja logički ispred svake druge istine, u toliko što se svaka sigurna tvrdnja na njemu osniva. Ovo načelo imade logičku svezu sa svakim dokazivanjem (pa i sa noetičkim naučanjem), ali ne kao premisa, jer mi nijesmo stekli nikakove nove spoznaje, ako na temelju tog načela izrekemo, da neki predikat ne može ne pripadati onom subjektu, o kojemu taj isti predikat tvrdimo. Načelo protuslovlja jest u logičkom pogledu prvotno načelo zato, jer ono ravna našim mišljenjem. Ono dakle nije tek jedno od prvotnih načela, već je apsolutno prvo načelo sigurne spoznaje. To će reći: svaka sigurna tvrdnja jest samo u toliko sigurna, u koliko ne može zajedno biti i ne biti. Načelo protuslovlja jest dakle pravilo i nužni uvjet svake očevidnosti (*règle et condition nécessaire d'evidence*, p. 100). Ali, pita Mercier, zar se može to isto reći za tvrdnju vlastitog opstojanja? Načelo protuslovlja omogućuje sigurnost svih naših sudova (iskustvenih i idealnih), a vlastito opstojanje jest osnovna istina samo djelomično tj. samo obzirom na realne činjenice (kad ne bi opstojao, ne bi mogao spoznavati). Osim toga jest tvrdnja vlastitog opstojanja formalno jedna premisa, jer na temelju te premise upoznajemo realni svijet; načelo protuslovlja pako nalazi se u dokazivanju samo virtualno. Nipošto se dakle obe istine ne mogu u jednakom smislu nazvati prvotne.

Mi priznajemo, da imade Mercier posve pravo kad kaže, da se na tvrdnji o bivstvovanju misaonog subjekta osnivaju samo istine realnog reda, a istine idealnog reda, tj. sudovi neovisni o iskustvu, da su takogjer neovisni o tvrdnji vlastitog opstojanja (kad i ne bi znao za svoje opstojanje, mogao bih spoznavati). Ako pak to priznamo, čini se da moramo priznati i zaglavak, što ga Mercier otuda izvodi. Dakle, veli Mercier, tvrdnja vlastitog opstojanja ne može se smatrati kao jedna od onih istina, na kojima se nužno temelji svaka sigurnost. Ovaj zaglavak ipak ne priznajemo bez distinkcije,

i ako priznamo *antecedens*. Taj bi naime zaglavak naudio skola-
stičkom dogmatizmu samo onda, kad bi dogmatici tvrdili, da je vla-
stito opstojanje zato prvotna ili temeljna istina, jer bez te istine ne
bi nijedna druga tvrdnja mogla sama u sebi biti očevidna i prema
tome izvjesna. Ali to bi bila kruta *ignoratio elench*, kad bi se do-
ginatsko stanovište na taj način shvatalo. Ne kažu i ne mogu ka-
zati dogmatici, da se sve istine, i one idealnog reda, osnivaju na
tvrdnji vlastitog opstojanja kao na svojoj premisi; niti kažu, da je
ova tvrdnja mjerilo ili ravnalo svake sigurnosti kao što je načeto
protuslovlja. Ali tvrdnja vlastitog bivstvovanja upravo je tako lo-
gički sigurna kao i načelo protuslovlja, jer kao što samo stanje opće-
nite dvojbe (u logičkom smislu) pretpostavlja sigurnu vrijednost na-
čela o protuslovlju, tako pretpostavlja i eksistenciju misaonog
subjekta. Proti realnom skepticizmu je dakle jedna i druga tvrdnja
jednako prvotna ili temeljna, jer je vrijednost jedne i druge zajam-
čena u samom stanju dvojbe (a ne u pretpostavljenoj kakovoj istini),
nadalje zato, jer imaju isti efekat proti realnom skepticizmu, u to-
liko što su to prve istine, koje skeptik mora priznati, prije nego će
priznati ikoju drugu logičku sigurnost.

Napokon veli Mercier, da sposobnost spoznati istinu nije ni-
pošto prvotna spoznaja. Mi ne smijemo ante omnes *philosophicam*
inquisitionem pretpostaviti sposobnost istinite spoznaje. Dakako,
dopušta i Mercier, da je ova sposobnost u ontološkom pogledu
ispred pojedinačnih sigurnih (istinitih) spoznaja; jer svaki učinak, a
to je i svaka pojedina istinita spoznaja, pretpostavlja u ontološkom
redu svoj uzrok, u tom slučaju realnu sposobnost istinitog spozna-
vanja. Ali mi ne smijemo ontološki red zamijeniti s logičkim. Ako
je realni uzrok ispred svog učinka, zar mora i logička spoznaja tog
uzroka nužno prethoditi spoznaju učinka? Mi možemo i moramo
istraživati samu spoznaju tj. sam čin, samo zbivanje, pa ćemo na
temelju tog istraživanja doznati za realnu narav ili sposobnost spo-
znajne moći. Ako je naša sigurna spoznaja objektivno motivirana,
spravom ćemo zaključiti, da čovjek imade realnu sposobnost istinite
spoznaje. U tom slučaju ne će biti tvrdnja o ovoj sposobnosti tek
»postulat« (p. 103) i u tom smislu »prvotna istina« ispred svakog sl-
gurnog suda, već je zaključak na temelju činjenice motiviranih
sudova.

I ovo ćemo razjasniti. Realni skepticizam kaže, da treba dvo-
jiti o logičkoj vrijednosti filozofijskog umovanja. Mi znamo, da će
filozofijsko istraživanje samo onda imati sigurnu vrijednost ako je
obrazloženo. A obrazlagati možemo naše tvrdnje samo onda, ako
smo uopće kadri razlikovati logičku istinu od neistine. Proti realnom
skeptizmu moramo dakle u prvom redu dokazati, da je čovjek
sposoban refleksno razlikovati istinu od neistine, odnosno da je spo-

soban logičkom sigurnošću spoznati istinu. To hoće upravo da istakne dogmatizam kad tvrdi, da samo stanje dvojbe, na koje se oslanja realni skepticizam, pretpostavlja sposobnost razlikovanja između logičke istine i neistine, odnosno sposobnost istinite spoznaje. Nipošto dakle ne ide dogmatizam za tim, da ispred noetičkog istraživanja pretpostavi objektivnu vrijednost logičke istine (u opreci prema subjektivističkom nazoru o vrijednosti istinite spoznaje), jer to je glavni problem noetike, pa se prema tome ne može bez dokaza pretpostaviti. Ali da ne bi skeptici odbijali svako istraživanje o objektivnom odnosno o subjektivnom razlogu istinite spoznaje, i to odbijali upravo zato, jer poriču samu sposobnost logičkog razlikovanja između istine i neistine, posve je opravdano kad skolastički dogmatici uče, da se na samom stanju dvojbe uz navedene dvije prvotne istine osniva još i ova treća o sposobnosti istinite spoznaje. Mercierova dakle kritika nije kadra oboriti »pretjeranog« dogmatizma, pa zato nema nikakvog razloga, da u metodičkom obziru ne usvojimo proti realnom skepticizmu tri prvotne istine kao logički osnov filozofijskog umovanja.¹⁷

Bilješke: 1. Metodičko dvoumljenje vodi nas u naučnom istraživanju do filozofijske sigurnosti, koja je dašto savršenija od naravne ili spontane sigurnosti. Ipak su obe sigurnosti u biti jednake, jer znače čvrsto pristajanje uz istinu. Razlika je u tom, što se filozofijska sigurnost oslanja na (više ili manje) savršenu refleksiju ili rasčlanbu motiva, dočim je kod spontane (izravne) sigurnosti ova refleksija nepotpuna i nedotjerana. Filozofijski sigurna jest ona spoznaja, kod koje jasno i razgovjetno poznamo motive sigurnosti, tako da možemo sve prigovore i poteškoće proti takvoj spoznaji uspješno riješiti i odbiti. Naravna je sigurnost ona, koju u mnogim istinama posjeduju svi ljudi i to tako, da je nekom nesavršenom refleksijom na motive ipak isključena bojazan zablude.

Premda kod naravne sigurnosti ne spoznajemo izrično svih razloga, na kojima se sigurnost osniva, ipak smo i po ovakovoj sigurnosti u posjedu logičke istine: jer nepotpuna i nesavršena spoznaja motiva jest ipak prava spoznaja. Iz iskustva je poznato, kako smo mnogoputa u nekim stvarima sigurni, tako da je i refleksna dvojba isključena, a ipak ne bismo točno znali navesti razloge našoj sigurnosti. Osim toga se i znanstvena sigurnost oslanja kadikad na spontanu sigurnost, jer nije uvijek moguće rasčlanbu motiva reducirati na neposredno poznata načela. Uslijed toga je posve opravdano, da zadržimo onu naravnu sigurnost, koja nam nerijetko služi putokazom u polučivanju filozofijske sigurnosti.

2. Sud je pristajanje (assensus) uz apercipirani ili apprehendirani (»apprehensio comparativa«) snošaj između S i P. Mi možemo čvrsto pristajati uz istinit snošaj, ali se može dogoditi, da pristanemo i uz neistinu (falsitas), t. j. uz pozitivni nesklad između stvari i onog rieka (enuntiabile), koji tu stvar izriče. U neistinitom sudu tvrdimo o subjektu takav P, koji se u subjektu ne nalazi, ili niječemo P, koji se nalazi u subjektu. Čvrsto pristajanje uz ovakav sud zove se *z a b l u d a* (error). Sad se pita: kako uopće možemo pristajati uz neistinitu spoznaju? Čini se, da zabluda pret-

¹⁷ Isp. Geny, l. c. 85. sq.

postavlja spoznaju nečesa, što ne postoji, a kako je moguće aprehendirati ono, česa nema?

Da na ovo pitanje odgovorimo, treba pomno razlikovati između pristajanja (suda) i same aperceptivne spoznaje ili aprehenzije. Očito je, da neistinu ne možemo apercipirati; jer mi spoznajemo samo ono, što jest, a neistina izriče nešto, česa nema. Prema tome leži neposredni uzrok zablude u tome, što razum pristaje i uz ono, čega nije aprehendirao. Ali izgleda, da takovo pristajanje nema dostatnog razloga. — Valja paziti. Mi ne kažemo, da razum u zabludi pristaje uz nešto, česa nikako ne bi shvatio, odnosno da pristajanje ne izriče nikojeg shvatanja (poimanja); već nam je uzrok zablude tako razumjeti, da razum uz nešto pristaje povrh onoga, što je shvatio. Tako npr. opaža razum o nekom subjektu predikat, a pristaje ili tvrdi o tom subjektu i drugi neki P, kojeg nije opazio. Gdje je tome pristajanju daljnji uzrok? Za čvrsto pristajanje iziskuje se motiv, koji sili razum na takovo pristajanje. Budući pako da se kod zablude ne nalazi determinujući motiv u spoznajnom objektu, zato je razum u svom pristajanju uz ono, česa nije aprehendirao, ovisan o uplivu volje. Dakako da se uplivanje volje uvijek odnosi na neko dobro; pa doista kod svakog pristajanja uz neistinu nalazi volja neko svoje dobro, tako nas npr. može neka strast ponukati, da smatramo istinitim ono, što ovoj strasti prija, nadalje mogu razne predrasude i nehaj biti onaj predmet volje, zbog kojega čvrsto pristajemo uz neistinu itd — Povod (occasio) zablude jest sve, što iziskuje pomne pažnje, da ne pristanemo uz ono, česa nijesmo shvatili, a takav povod je u samoj naravi i raznim snošajima pojedinih stvari, koje teško spoznajemo. Razlog, da uopće možemo pasti u zabludu, leži u slabosti ljudskog razuma.

III. Dio.

Objektivna vrijednost spoznaje.

1. Odsjek. Subjektivistički nazori o vrijednosti spoznaje.

1. Pogl. Empiristički subjektivizam.

§. 1. Nauka empirističkog subjektivizma.

33. **Historički pregled psihološkog senzualizma.** Sudovi će biti objektivno istiniti tj. imati će apsolutnu vrijednost, ako se adekvatni razlog spojitbe subjekta s predikatom nalazi u samom objektu suda. To će reći: ako spajam subjekat s predikatom zato, jer oba ova člana stoje objektivno u snošaju pripadnosti ili istovetnosti, tada je sadržaj moje spojitbe (suda) ovisan o objektivnom snošaju. U tom slučaju ne stvara logičku sigurnost sam misaoni subjekat, već ju motivira ona očevidnost, kojom upoznajemo objektivni snošaj pojmova. To je princip objektivizma. Subjektivizam pako uči, da se istina ne osniva na svezi ovisnosti naših sudova o objektivnom bitku, već jedino na svezi sugjenja sa subjektivnim (psihičkim) zakonima. Mi ne spajamo predikat sa subjektom zato, jer bi nas na ovu spojitbu determinirao sam objektivni bitak obih članova u sudu. već zato, jer misaoni snošaji odgovaraju psihičkim uzrocima (zakonima).

Primitivni noetički subjektivizam razvio se iz psihološkog senzualizma. Filozofijski nazor, koji uči, da sva naša spoznaja po svom sadržaju izvire iz osjetnog opažanja, zove se senzualizam. Ovaj se nazor historički očitovao u raznim oblicima. Materijalistički senzualizam drži, da se razumna djelatnost ne razlikuje od osjetnih funkcija, a ove opet da su samo osebita vrsta tvarnog gibanja — i to ili anorganske tvari (mehanički materijalizam) ili organske (hilozoistički materijalizam). Misaoni je subjekat, po ovom shvatanju, posve receptivan, a sav spoznajni sadržaj pružaju mu osjetilni organi. Umjereniji senzualizam uči takogjer, da razumna djelatnost nije bitno različna od osjetilne, ali ova osjetilna djelatnost nije ipak istovetna s tjelesnim gibanjem. Premda čovjek po svojim spoznaj-

nim moćima nije bitno različan od nerazumne životinje, ipak se osjetilna narav ljudska nije mogla razviti iz tvarnog (tjelesnog) gibanja. Savršenstvo ljudskog bića samo je jedan stepen u općem organskom razvoju, ali materijalizam imade krivo, kad osjetnu djelatnost izjednačuje s organskim promjenama. Imade nadalje i takovih senzualista, koji priznaju subjektivnu razliku između osjetne i razumne moći, ali sva razumna radnja sastoji u tome, da obradi osjetnu gragju. Razum nije zasebni, o osjetnom opažanju neovisni spoznajni izvor, već je tvorni princip, koji iz osjetilnog sadržaja stvara nove oblike. Po ovom se već dakle nazoru čovjek razlikuje od životinje, koja nema razuma, ali čovječji razum ipak sav svoj sadržaj dobiva iz osjetnog iskustva. Napokon je moguće i takovo senzualističko shvaćanje, koje će osim osjetnog sadržaja priznati neku neosjetnu, razumnu spoznaju, ali tako da je ta spoznaja posve vezana na tjelesne funkcije. Premda ovaj nazor priznaje da postoji ne samo subjektivna razlika između razuma i osjetne moći, već povrh toga još da postoje i neki razumni, o osjetnom sadržaju neovisni oblici — ipak je potpuni senzualizam, ako se tvrdi, da je razumna djelatnost vezana uz tjelesne organe. Raznim ovim senzualističkim teorijama zajednički je princip, da svu spoznaju dobivamo iz osjetnog iskustva; pa zato se senzualizam može nazvati i čisti empirizam. Budući pako da sva naša spoznaja izvire iz osjetnog iskustva, zato je ona i po svojoj vrijednosti ograničena na iskustvo, tako da sa sigurnošću ne možemo ništa znati o transcendentnom svijetu. Ova se nauka o samo-iskustvenoj vrijednosti naše spoznaje zove pozitivizam.

Već je prvak atičkih sofista, abderičanin *Protagora*, naučao (isp. Platonov *Theaetet*), da je čovjek mjerilo svih stvari. Istinito je ono, što se pojedinom čovjeku čini kao istinito. Sva se pako istina nalazi isključivo u čutilnom poimanju. Protagorin se dakle subjektivizam (antropologizam) osniva na senzualističkom fenomenalizmu i stoji u svezi s heraklitskim shvaćanjem, da nema stalnog bitka, već je sve u neprekidnom zbivanju, pa zato je logička istina promjenljiva ili relativna.

Jonski naravoslovci zastupahu materijalistički (atomistički) senzualizam. Po *Demokritovom* umišljanju nije ljudska duša drugo nego skupina kuglastih, vatrenih atoma, koji pronicu tijelo te su u neprestanom gibanju. I spoznaja nije drugo nego uzajmičnogibanje dušinih atoma s izvanjskim svijetom. Tjelesni atomi uplivalu na duševne i obratno, a učinak ovoga gibanja jest osjetno opažanje. Kao što osjetne slike, tako i razumno mišljenje nastaje gibanjem atoma, koji kod pojedinih ljudi na raznolik način stvaraju spoznaju. Srodno mnijenje zastupa i *Epikur*. Sva istina izvire u osjetilima. Ne samo pojedinačni oćuti, već i općenite pomisli (koje

nastaju iz sjećanja jednoličnih oćuta) ta razna čuvstva izviru u osjetilima, pa zato svi ti osjetni proizvodi sačinjavaju kriterij za istinitu spoznaju. Sve je ono neistinito, što god se ne nalazi u osjetnom opažanju. Epikurovu je nauku kasnije opet obnovio Gassendi (samo što je odbacio materijalističko shvatanje u religijskim pitanjima).

I stojička se nauka o spoznaji osniva na senzualizmu. Izvanjski predmeti pobugljuju u nama oćute. Spomen-slike minulih oćuta zovemo pomisli, a skupina pomisli tvori iskustvo. Sva se spoznaja osniva na osjetnom iskustvu. Ali osim osjetilne moći imade čovjek i razum, koji po svojoj prirodi iz osjetnog sadržaja stvara neke općenite pojmove (n. pr. o dobru i zlu). Iz jedinstvenog uregaja u svijetu upoznajemo Redatelja, kao prasilu, koja proniče vasionu te se odrazuje i u ljudskom razumu. Po ovom hilezoističkom shvatanju stojičke škole bio bi dakle naš razum i u onim stvarima, koje nadilaze osjetni sadržaj, posvema vezan uz materiju.

U srednjem vijeku razvio se nominalizam, koji uči da je smisao općih pojmova izražen ili sadržan jedino u imenima (ekstremni nominalizam). Imade i umjereni nominalizam (konceptualizam), koji kaže da općim imenima odgovaraju i neki misaoni oblici, ali ti su oblici samo neodregjena skupina pojedinačnih pomisli. Osim pojedinačnih pomisli nemamo nikakovog misaonog sadržaja, koji bi bio objektivne vrijednosti. Opći dakle pojmovi nemaju objektivne vrijednosti upravo zato, jer uopće ne postoje, odnosno jer sve što god postoji i što god mi spoznajemo, jest samo individualno. Ovu starovječnu senzualističku predmijevu osvježio je opet compiegnski kanonik Roscellin. Ali tek u 14. vijeku počeo se konceptualizam jače razvijati. Realno postoje samo pojedinačne stvari, uči dominikanac Vilim Durandus († 1332.), pa zato je osjetilna spoznaja (iskustvo) jedini izvor i kriterij istine. U svim znanostima (logičkoj, matematičkoj, etičkoj) dolazi razum do sigurne spoznaje jedino na temelju induktivnog opažanja. O nadosjetnim predmetima ne možemo ništa izvjesno znati, već jedino vjerovati; i u tome je upravo bitnost i zasluga vjerovanja, što pristajem uz nešto nedokazivo. U franjevačkim školama slično su učili Petar Aureolus i V. Occam. Ova je struja išla poglavito za tim, da obori Aristotelovu nauku o realnoj vrijednosti pojmova. Aristotelov realizam uči, da općenitim i vrsnim pojmovima spoznajemo zbiljske predmete, pa zato da su pojmovi ovisni o objektivnom bitku. Nominalizam pako poriče objektivnu vrijednost općih pojmova.¹ U realnom svijetu po-

¹ U ovom III. dijelu noetike dolazi nominalizam samo toliko u obzir, u koliko poriče objektivnu vrijednost spoznaje, a ne, u koliko još poriče i realnu vrijednost. Nominalizam zapravo zabacuje realnu svezu općenitih pojmova sa zbiljskim svijetom; ali ovu realnu svezu zabacuje upravo za to, jer ne priznaje općim pojmovima objektivne vrijednosti. Da iskustveni

stoje samo pojedinačne (individualne) stvari, u kojima se ne nalazi ništa što bi odgovaralo općenitim pojmovima. Što su zapravo opći pojmovi? Po nominalističkom nazoru općeniti su pojmovi samo neki prirodjeni nam zakoni, kojima zajednički obuhvatamo mnoštvo jednakih stvari. Kao što su govorni znakovi samovoljna tvorba u ljudskom saobraćaju, tako su opet pojmovni znakovi prirojeni proizvod psihičke naše naravi. Ovim znakovima ne spoznajemo samu zbiljsku narav stvari upravo zato, jer su sve zbiljske stvari naskroz pojedinačne. Spojitba pojmovnih znakova, u kojoj je sadržana sva naša znanstvena spoznaja, ne osniva se dakle na objektivnim snošajima, već na subjektivnim oblicima. Prema tome ne može sveza pojmova da bude ovisna o objektivnom bitku tj. ne može da postoji objektivna i apsolutna istina, već je sva spoznala subjektivne ili relativne vrijednosti. Nominalistička dakle nauka, koja poriče objektivni karakter općih pojmova, nužno vodi do antropologizma. Ako bitnost poimanja, kao što smo pokazali, sastoji u intencionalnom momentu, tada će nužno sami objekat pojmovne intencije biti norma za spojitbu dvaju pojmova tj. ova će spojitba sadržavati objektivnu istinu. Ali nominalizam kaže, da pojmovi nijesu drugo nego shematska skupina pojedinačnih pomisli, u kojima nam se stvari pojavljuju. Prema tome nas znanost ne upoznaje sa zbiljskim svijetom, ona nema objektivne vrijednosti, već je isključivo plod psihičke naše naravi. Gledom na objektivnu istinu ne preostaje nam drugo nego skepticizam. Iz nominalističke predmtnjeve, da osim pojedinačnih pomisli ne opstoje opći pojmovi, kojima bi odgovarao objektivni bitak, nužno slijedi, da ne postoji niti spojitba općih pojmova, kojoj bi adekvatni razlog bio u objektivnom snošaju, pa prema tome ne postoji niti ovisni sklad pojmovne spojitbe s objektivnim snošajem tj. ne postoji apsolutna istina. Subjektivizam, nauka o relativnoj istini sudova, nužna je dakle posljedica nominalizma, koji poriče objektivnu vrijednost općenitih pojmova. Ovaj se pako noetički princip nominalizma razvio iz psihološkog senzualizma, koji uči da opći pojmovi po svom postanku i naravi nijesu drugo, nego sastavba pojedinačnih pomisli. I doista je nominalistički nazor opet počeo pripravlјati puteve modernom empirizmu Bacona Verulamskog (1561—1626).

Ne može se reći, da je nastojanje Baconovo išlo za uskrice-
njem starog senzualizma; Bacon je kušao da svede u sklad osjetno
iskustvo i razum. Osjetilnim opažanjem nijesmo kadri polučiti znan-
stvene spoznaje, već jedino razumnim djelovanjem. Ali kako?

općeniti pojmovi imaju realnu vrijednost, t. j. da su predmeti općenitih pojmova neovisni o misaonom subjektu — ovo ćemo pitanje rješavati proti nominalizmu tek u IV. dijelu ove noetike.

Razum skuplja empiričku gragju i na induktivnom putu stvara aksiome pojedinih znanosti. Jedini se dakle kriterij istinite spoznaje nalazi samo u iskustvenom opažanju, pa zato es i Bacon nije mogao posve raskrstiti sa senzualističkim empirizmom.² Zemljak i mlagil prijatelj njegov Hobbes (1589.—1679.) uspostavio je opet materijalistički senzualizam u najstrožem smislu.

U Oxfordu upoznao se Hobbes sa nominalizmom. I on uči, da općeniti pojmovi nijesu drugo nego shematski oblici fantazije (uobrazilje), pa zato da im ne pripada znanstvena, već samo praktičko-ekonomska vrijednost. Sve naše znanje sastoji samo u riječima, koje adicijom i suptrakcijom tvore izreke i tako uopće svu znanost. Prema tome je naše mišljenje samo računanje, a istinitost mu je u tom, da izbjegavamo protivurječja među riječima i njihovim značenjem. Logičku istinu konstruiramo dakle mi sami prema spoznajnoj našoj udezbil. Savršena spoznaja jest samo ona, kod koje mi sami konstruiramo i predmete, a to je u matematici. Zato je matematika jedina prava znanost, a matematička je logika jedino mjerodavna za pravu i istinitu spoznaju.

Nominalistički nazor Hobbesov doveo je do antropologizma, da je istinita (znanstvena) spoznaja ovisna o misaonom subjektu, koji sam stvara sve misaone predmete. Ovaj se onda antropologizam pretvorio u matematiziranje svake znanstvene spoznaje uopće. Matematički pravac u antropologizmu (u koliko uči, da je samo ono pravo znanje, kod kojeg mi sami stvaramo predmete) nastavio je Descartes, pa Spinoza i Leibniz.³

Locke. U novijoj filozofiji može se smatrati Locke (1632. do 1704.) kao začetnik senzualističkog empirizma na strogo noetičkoj podlozi. Glavno mu je djelo *Essay concerning human understanding* (London 1690; rečlamov prevod: *Über den menschlichen Verstand*). U uvodu ovoga djela (knjiga I. c. 1. §. 2.) ističe Locke, da mu je zadaća istražiti izvor, sigurnost i opseg ljudskog znanja. Noetički problem o primjeni spoznajnih moći na predmete obuhvata pitanje o sredstvima, kojima razum stiče spoznaju predmeta, i pitanje o »stanovitim mjerilima« sigurnosti. Sve filozofijsko umovanje treba da otpočne pitanjem o sposobnosti ljudskog spoznanja. Uzalud ćemo tražiti zadovoljstvo u mirnom i sigurnom posjedu onih istina, koje su za nas od najvećeg znamenovanja, ako naše misli prepustimo »neizmjerivom oceanu bivstvovanja predmnijevajući, da je čitavo to beskonačno područje prirodni i nedvojbeni posjed našeg razuma« (c. 1. §. 7.). »Ako ljudi u svojim istraživanjima prelaze gra-

² Isp. Kirchmanov prevod s komentarom: Franz Baco's Neues Organon (Brl. 1870. Phil. Bibliothek, B. 32.).

³ Isp. Louis Couturat, Die phil. Principien der Mathematik (prev. C. Siegel, Lpzg. 1908.).

nicu vlastite sposobnosti, te svoje misli puste da blude u dubinama, gdje ne mogu naći nikakvog sigurnog oslona, zar je čudo, da nabacuju pitanja i potiču na rasprave, koje ne mogu dovesti do jasnog rješenja, te im trajno samo podržaju i umnažaju dvojbu i konačno ih utvrđuju u potpunom skepticizmu» (ib). Poznavanje naše misaone sposobnosti jest dakle najbolji ustuk proti skepticizmu. Ovu zadaću namijenio je filozofiji u prvom redu i Kant. Zato smo ovgje upravo i naveli uvodne misli Lockcovog djela, da uzmognemo razumjeti, pod kojim se historičkim uplivima stalo razvijati Kantovo umovanje. Mi ćemo vidjeti, kako je i Kantu bila glavna zadaća, da istraživanjem spoznajnih moći spasi znanost od propasti skepticizma, ali ćemo ujedno vidjeti, da se Kantova filozofija osniva na subjektivizmu upravo kao i Lockeova filozofija, pa zato da nužno vodi do skepticizma.

Svoja istraživanja otpočima Locke pretpostavkom, da svaki čovjek imade u svijesti svojoj ideje. Izraz »ideja« označuje sve ono što je misaoni predmet našeg razuma; to će reći: »ideja« obuhvata umisllice, pomisli, pojmove i uopće sve činegod se naš razum bavi (c. 1. §. 8.). Prva je zadaća, da ispitamo: kako ove ideje ulaze u našu svijest? Locke dokazuje (c. 2.), da nam osnovni pojmovi nijesu prirogjeni. Općenito se pretpostavlja, da su nam neka spekulativna i praktična načela, u kojima se svi ljudi slažu, prirogjena upravo tako kao i same sposobnosti. Ali Locke zabacuje (§. 3.) taj argument iz općenitog uvjerenja, jer nije isključeno da se ljudi slažu u nekim tvrdnjama iz drugog kojeg razloga, a ne jedino zato, jer bi sadržaj tih tvrdnja bio duši ljudskoj prirogjen. Povrh toga doista i nema takovih načela, u kojima bi se svi ljudi slagali. Načelo istovetnosti i protuslovlje nije poznato djeci i suludima (§ 5.), a i obični ljudi nisu si svijesni tih načela. Kako dakle dolazi čovjek do mnogostručne spoznaje (§. 15.)? Iznajprije ulaze na osjetila partikularne ideje u »praznu izbicu«, a kad ih je razum upoznao, obilježuje ih imenima, koja nam služe za pamćenje. Za tim apstrahira razum iz pojedinačnih ideja pojmove i stane upotrebljavati opća imena. To je gragja za dalnju misaonu obradbu načela. Kad bi načela bila urogjena zato, jer ih ljudi općenito usvajaju, trebalo bi reći, da je urogjen i ovaj rijek: jedan i dva jest tri. slatko nije gorko i t. d. (§. 18.). Općenita pako načela ne mogu biti urođena i zato, jer bi ih svaki čovjek (čim dogje k razumu) morao poznavati, a iskustvo mnogih ljudi dokazuje protivno (§. 26.). Kao što teoretska tako i praktička načela nijesu prirogjena (c. 3.). Uopće valja reći, da nam načela spekulativna i praktička nijesu urogjena zato, jer bi i ideje, sadržane u tim načelima, morale biti urogjene — a to znamo da ne stoji (c. 4.). Kako dakle nastaju ideje? Ovo pitanje rješava Locke u drugoj knjizi. Sve ideje izvire iz osjetnog predočavanja ili iz sa-

moopažanja (c. 1. §. 2.). Dvostruki je dakle izvor sve naše spoznaje, a to je senzacija i refleksija (§. 3. sq.). Nikako se ne može dokazati, da duša sama po sebi, neovisno o tjelesnim utiscima, misli, jer nitko si nije svijestan takovih misaonih sadržaja, koji bi postojali u nama i bez duševne sveze s tijelom (§. 10. sq.). Prva dakle sposobnost našeg razuma sastoji u tome, da slivata one utiske, koje izvanjski predmeti u našim osjetilima proizvode, odnosno da reflektira na vlastita svoja djelovanja (§. 24.). Razum je obzirom na ove utiske posve pasivan, jer ne stoji do njegove moći, hoće li ove početke i tako reći »sirovu gragju znanja« (§. 25.) posjedovati ili ne. Osjetilni predmeti uplivaju na naš duh i protiv naše volje, tako da misaon čovjek ne može biti bez jednostavnih ideja. Koje su to ideje? Neke ideje izviru samo iz jednog osjetila: boje pripadaju vidnom, zvukovi slušnom osjetilu i. t. d. (c. 3.). Druge opet ideje izviru iz više osjetila, kao što ideja protežnosti, oblika, gibanja (c. 5.). Iz samopažanja dobivamo ideju mišljenja (predočavanja) i htijenja (c. 6.), a iz senzacije i refleksije zajedno nastaju ideje radosti i boli, bivstvovanja i jednote, sile i vremenskog slijeda (c. 7.). U osjetilnim idejama sadržane su primarne ili sekundarne kakvoće tjelesa. Primarne vlastitosti tjelesa zovu se one, koje su neodvojive od tijela, u kojemu se ono stanju nalazilo, tako da bez tih vlastitosti nijesmo kadri pomišljati nikogeg tijela. U ove vlastitosti broje se protežnost, oblik, nepronicanost, gibanje (c. 8. §. 9.). Drugotne kakvoće (boje, zvukovi, okusni oćuti) nalaze se u tjelesina samo uzročno tj. one u stvarima nijesu ništa drugo nego stanoviti oblik i gibanje, koje proizvodi u nama boju, zvuk i. t. d. (§. 15.).

Osim jednostavnih ideja imademo još i sastavljene (kompleksne) ideje, koje nastaju iz jednostavnih (c. 12.). Moć koja prima jednostavne ideje i stvara od njih sastavljene, zove se razum. U čemu sastoji razumna djelatnost? Jednostavne ideje ne može razum stvarati, a ni uništiti; on ih može ujedinjivati, megjusobno promatrati i posve odvojiti (§. 1.). R a z u m n a je dakle funkcija trostruka: 1. spajanje raznih jednostavnih ideja u jednu sastavljenu (na taj način nastaju sve kompleksne ideje); 2. megjusobno promatranje dviju (jednostavnih i kompleksnih) ideja (ovom funkcijom nastaju ideje o raznim relacijama); i napokon 3. odjeljivanje jedne ideje od ostalih, s kojima se u zbiljskoj zajednici nalazi (ovom funkcijom, koja se zove apstrakcija, nastaju općenite ideje). Pomoću ove trostruke funkcije može razum misaone predmete različito mijenjati, ali sve te kompozicije vezane su na jednostavne ideje, koje izviru iz senzacije i refleksije (§. 2.). Sve kompleksne ideje, kakogod bile različne i mnogostručne, dadu se vrstati u troje: modi, supstancije i relacije (§. 3.). Modifikacije protežnosti jesu udaljenost, prostorni opseg i beskonačno nastavljanje odregicne protežnosti. Modifikacije

susljednosti (Aufeinanderfolge) jesu trajanje, vrijeme (stanovitim mjerilom odregjeno trajanje) i vječnost (beskonačno vremensko ponavljanje). Modifikacije jednote (Einheit) jesu razni brojevi i beskrajnost (beskonačno umnažanje). Modifikacije boje, zvuka, okusne i njušne kakvoće jesu pojedinačni oćutni sadržaji. Modifikacije radosti i boli jesu razna raspoloženja i strasti; a modifikacije sile jesu fizičke i duševne sile i. t. d. Drugu vrst kompleksnih ideja sačinjavaju supstancije. Razum naine opaža, da se razne kakvoće zajedno nalaze: jedne se izmjenjuju a druge stalno ostaju zajedno. Ove pojtonje smatra razum kao jednu cjelinu i obilježuje ih jednim imenom kao da sačinjavaju jednu stvar. Naša uobrazilja primišlja ovoj skupini kakvoća trajnog nosioca, kojemu kakvoće pripadaju. Ideja takovog nosioca zove se supstancija. Samo zato jer ne znamo kako bi jednostavne ideje same za sebe postojale, običajemo pomišljati neki supstrat, u kojemu cijelokupnost kakvoća (jednostavnih ideja) imade svoj razlog (c. 23. §. 1.). Osim kompleksne ideje o supstanciji inademo još napokon ideju relacije, koja sastoji u tome, da dvije stvari stavljamo u snošaj isporegijivanja. Na temelju poredbe dviju stvari možemo doći do raznovrsnih relacija, ali njihov »konaćni cilj i tema jesu jednostavne ideje osjetnog predoćavanja ili samoopažanja, koje po mom mnijenju sačinjavaju ćitavu gragju svega našeg znanja« (c. 25. §. 9.). Kako nastaje ideja uzroćne suvezice? Takogjer iz senzacije i refleksije. Osjetno opažanje nas upućuje, da pojedine stvari ili kakvoće nastaju pod uplivom drugih stvari, i na tom snošaju osniva se ideja uzroka i ućinka. »Ono što koja jednostavna ili kompleksna ideja proizvodi, oznaćujemo općim imenom kao uzrok, a ono što je proizvedeno, zovemo ućinak« (c. 26. §. 1.). Ideja istovetnosti i razlićnosti nastaje tako, da neku stvar u odrećjeno vrijeme i na stanovitom mjestu promatramo, pa ju s njom samom isporavimo u drugo koje vrijeme. Istovetnost sastoji u tome, da se ideje (kojima istovetnost pripisujemo) u trenu kad ih promatramo, ništa nijesu promijenile prema onome kako sino ih prije promatrali (c. 27. §. 21.). Osim ovih relacija nastaju iz jednostavnih ideja i sve ostale relacije (c. 28.).

Osim ovoga što se doslije reklo o postanku i naravi ideja, možemo još promatrati ideje i s* obzirom na stvari, s kojima se nalaze u svezi (c. 30.). Jednostavne ideje su realne ti. njima odćovaraju realne stvari, ali ne u tom smislu, da bi sve jednostavne ideje bile u potpunom skladu s realnim predmetima. Za drugotne kakvoće je već rećeno, da nam ne predoćuju zbiljski bitak. Ipak su i drugotne kakvoće realne ideje, jer pomoću njih upoznaćemo i razlikujemo realne vlastitosti tjelesa. Drugotne su kakvoće ućinak realnih svojstava, pa zato nam sluće kao znakovi, koji odćovaraju, (»korespondiraju« §. 2.) realnim razlikama. Da li su realni pred-

meti uzorci ili samo uzročnici jednostavnih ideja, to ništa ne odlučuje o realnoj vrijednosti ideja, jer glavno je to, da jednostavne ideje kao učinci realnih sila, nijesu puke fikcije. Kompleksne ideje, koje nastaju kombinacijom jednostavnih ideja, takogjer su realne u koliko jednostavnim idejama odgovara realni bitak. Pojedine ideje same za sebe ne mogu se zvati istinite, jer se istina ili neistina nalazi uvijek u nekoj tvrdnji (nijeću). Jedino ako ideju stavimo u snošaj s nečim izvan te ideje, onda može sama ideja biti istinita ili neistinita, jer kod tog stavljanja u snošaj pretpostavlja razum primjerenost (Angemessenheit) ideje s dotičnom stvari: i prema tome da li je ova pretpostavka istinita ili nije, može se i sama ideja tako nazvati (c. 32. §. 4.). Spoznaja koja sastoji od jednostavnih ideja, nije samo puko mnijenje, već je sigurna i istinita. U koliko spoznaja sastoji od kompleksnih ideja, može takogjer da bude istina, ako ne ide za drugim već jedino za ispreplećivanjem ideja (kao što je u matematici i elici). Ideja supstancije izvire iz uobičajene asocijacije, pa zato ne može imati realnu vrijednost ona spojitba kompleksnih ideja, kojima bismo htjeli spoznati supstancije. Uzročna spoznaja imade realnu vrijednost u iskustvenom opažanju.

Istina uopće sastoji u spajanju i odvajanju znakova (ideja i riječi), prema tome da li se označene stvari međusobno podudaraju ili ne (knjiga IV. c. 5. §. 2.). S noetičkog gledišta (u koliko ispituje objektivnu vrijednost spoznaje) najvažniji je za nas u poglavlju 5. §. 9., koji glasi: »Istina sastoji u tom, da usklagjenost i nesklad ideja, onako kako jest, izrazimo u riječima. Neistina sastoji u tom, da sklad ili nesklad ideja, drukčije nego što jest, izrazimo riječima. U koliko su na taj način govorno izražene ideje usklagjene sa svojim uzorcima (Urbildern), samo u toliko je istina realna. Spoznaja ove istine sastoji u tom, da znamo, koje ideje zastupaju riječi i da usklagjenost i nesklad ovih ideja tako opažamo, kako riječima izrečemo«. Otuda je vidjeti, da se po Lockeovom shvatanju istina osniva na svezi ideja s riječima, a kriterij po kojemu sa sigurnošću raspoznavamo istinu, sastoji u tom da opažamo međusobni sklad ideja (c. 6. §. 3.).

Time smo Lockeovu nauku dosta iscrpivo prikazali. Učinili smo to ne samo zato, jer Lockeov empirizam tvori jednu komponentu u Kantovoj filozofiji, već poglavito zato, jer je Locke prvi sustavno proveo noetički subjektivizam. Četvrta knjiga njegovog djela jest rezultat svega istraživanja, a taj rezultat ide za tim da pokaže, kako je vrijednost sigurne spoznaje subjektivna, jer je i kriterij njezin posve subjektivan. Za ovaj rezultat se nalazi podloga u 3. knjizi, gdje Locke zastupa konceptualizam. Općenita imena označuju nešto, što ne pripada realnim bićima, tako da su opći pojmovi samo »izumi i tvorovi našeg razuma« (c. 3. §. 11.). Stvari su

same u sebi pojedinačne, pa ako im pojedinačne oznake uklonimo, preostaje nam univerzalnost, koja imade samo to značenje, da u našem razumu zastupa pojedinačne stvari. Univerzalni dakle pojmovi nemaju objektivne vrijednosti. Ovaj svoj konceptualizam osniva opet Locke na psihološkim izvodima u 2. knjizi, gdje govori o postanku i naravi ideja. Psihološki je dakle senzualizam doveo u noetici do subjektivizma.

Anglikanski biskup Berkeley (1685.—1753.) spojio je princip Lockeovog senzualizma s idealizmom. Temeljne svoje nazore razvio je Berkeley u spisu »Principles of Human Knowledge« (1710).¹ Između percipiranja i realnog bitka nema nikoje razlike; sve su tjelesne vlastitosti istovjetne s percipiranjem (n. 3—5). Berkeley zabacuje Lockeovo razlikovanje između primarnih i sekundarnih kvaliteta, pa zato ne samo boje i glasovi, već ujedno protežnost, gibanje, oblik, nepronicanost i brojevi postoje samo u svijesti našoj (n. 8. sq.). Idejama (= pomišljajnim objektima) ne odgovara ništa izvan svijesti: imade doduše tjelesa i izvan mog tijela, ali sva su ta tjelesa samo svijesne pojave kao i moje vlastito tijelo. Materijalne supstance su takodjer samo ideje, koje nijesu sadržane u osjetnom opažanju, već su predmet naše uobrazilice (Phantasievorstellungen: n. 16—17). Spoznajna moć u čovjeku jest nosioci i donekle tvorni uzrok ideja; ali svi sjetilni opažaji (Sinneswahrnehmungen), koji u duhu ljudskom spontano nastaju i koji sačinjavaju prirodni poredak, nijesu drugo nego učinak Božjeg duha i djelovanja (n. 26 sq.; 105 sq.). Budući da je duhovno biće nosioci i uzročnik ideja, zato ja mogu pomoću ideja (dakle posredno) upoznati i transubjektivni svijet tj. opstojanje mnogih duhovnih bića osim samog mene (n. 27; 142 sq.). Prema tome dolazimo i do spoznaje Božjeg duha posredovanjem ideja; jer prirodne stvari ili percipirane ideje postoje i neovisno o našoj volji, pa zato postoji drugi neki duh, koji te ideje proizvodi. Po Berkeleyevom dakle nazoru ne postoje realno tjelesne stvari, već samo ideje, koje su Božji učinak u našem duhu. Ovaj nazor možemo nazvati *dogmatski fenomenalizam*, jer poriče o svijesti našoj neovisno opstojanje tjelesnog svijeta.

Hume. Stopama Lockeovog senzualizma pošao je i Hume (1711. do 1776.). Glavno mu je djelo *Treatise on human nature* (London 1740.; njemački prevod od Theod. Lipsa, Lpz. 1904. i 1906.); a popularnije je djelo *Enquiry concerning human understanding* (London 1748.; njemački u Phil. Bibl. sv. 35.). Hume ne poriče opstojanje tjelesa kao što Berkeley, već samo uči, da o tom ništa sigurno ne znamo (*skeptički fenomenalizam*). Uopće se podaje Humeu u novovječnoj filozofiji važni položaj zato, jer je on u noetici

¹ Od Fr. Überwega postoji njemački prevod (s komentarom): *Berkeley's Abhandlung über die Principien der menschl. Erkenntnis* (Brl. 1869.).

dosljedno proveo senzualistički princip u toliko što uči, da za ljudsku spoznaju obzirom na ono, što leži izvan našeg osjetnog iskustva, ne preostaje drugo nego skepticizam. Hume tvrdi, da sve naše pomisli izviru iz osjetnih utisaka, te iz ideja, koje se nalaze u sjećanju i fantaziji. Ove ideje (koje ne znače isto kao kod Lockeja) možemo kombinirati, udruživati i svrstavati. Sve misaone tvorine sastoje ipak samo od pojedinačnih pomisli, tako da općenitim riječima ne odgovara upravo ništa u našoj spoznaji. Prema tome zastupa Hume strogi nominalizam i time se udaljuje od Lockeovog konceptualizma. Razum može ideje međusobno isporijekivati ili ih stavljati u snošaj sa činjenicama. Na međusobnom isporijekivanju ideja osniva se objektivna istina bez obzira da li predmeti ideja zbiljski postoje ili ne. Ovamo spadaju aritmetičke i geometričke spoznaje, koje su analitičke, pa zato im pripada općenita nužnost. One pako spoznaje, koje stavljamo u snošaj s činjenicama, dobivaju objektivnu vrijednost samo onda, ako se doista osnivaju na činjenicama usebnog ili izvanjskog opažanja. Sada Hume iznosi dalekosežno pitanje o kauzalnom principu. Je li se nužnost kauzalnog principa osniva na činjenicama? Hume odgovara, da se nužnost načela uzročnosti osniva na asocijativnoj djelatnosti uobrazilje. Redoviti slijed nekih pojava ne pruža nam jamstva, da će ta redovitost uvijek vrijediti; jedino naša uobrazilja iz običajnog opažanja očekuje nužne sveze pojava i u budućnosti. Nužnost kauzalnog principa ne može se dakle analitički (pomoću načela istovetnosti i protuslovlja) dokazati na temelju usebnih i izvanjskih činjenica; ta se nužnost osniva jedino na psihičkim uvjetima asocijacije. Prema tome nema načelo uzročnosti nikakove vrijednosti izvan osjetnog iskustva.⁵ Mi ne možemo znati, da li u realnom izvanjskom svijetu postoje uzroci naših očuta, ne znamo da li postoje neosjetni realni uzroci pojavnog svijeta, a pogotovo ne znamo, da li postoji beskonačni prauzrok svega bitka. O svemu tome možemo samo vjerovati, ali ne možemo doći do znanstvene, filozofske spoznaje: metafiziku, koja se poglavito osniva na kauzalnom principu, treba dakle izbaciti iz znanosti. Ovaj rezultat Humeovog skepticizma bio je ideja-vodilja u Kantovom umovanju. Kao što Locke i Hume, tako je i Kant znanstvenu vrijednost naše spoznaje stegnuo na granice iskustvenog svijeta odbacivši svaku nadempiričku ili metafizičku spoznaju.

34. Pozitivizam. Humeov senzualizam doveo nas do pozitivizma, do nauke, koja svu našu spoznaju ograničuje na pozitivna data tj. na činjenice usebnog i izvanjskog (osjetnog) iskustva. Sve ono što je izvan našeg iskustva, ne može da bude predmet sigurne spoznaje. Začetnici pozitivizma u Franceskoj jesu A. Comte,

⁵ H u m e, Untersuchung über den menschl. Verstand (Kirchmanov prevod) p. 33. sq.

pa Littré, Fouillée i dr.: zatim J. St. Mill, Spencer, Bain i ostali u Engleskoj, a Laas, Wundt, Avenarius, J. Rehmke, Fr. Brentano, Vaihinger i t. d. u Njemačkoj.

Po pozitivističkom nazoru ne sastoji znanstvena spoznaja u općenitim pojmovima i sudovima. Pozitivizam usvaja samo pojedinačnu spoznaju nominalizma, a zabacuje realnu vrijednost općih pojmova. Sva nužnost naše spoznaje osniva se na činjenicama, a bezuvjetno nužne spoznaje uopće nema. I matematičke istine samo su toliko sigurne, u koliko ih iz iskustvenog opažanja upoznajemo. Sva je dakle sigurna spoznaja vezana isključivo na iskustvene predmete, a da li postoji kakav transcendentni, metempirički bitak — toga izvjesno ne možemo znati. Što više, mi i o tome nijesmo sigurni, da li izvanjskom svijetu, kako se nama pojavljuje, uopće odgovaraju kakove zbiljske stvari o sebi tj. neovisno o našem pomišljanju. Metafizika, koja bi prelazila granice pojavnog svijeta, ne spada u područje znanstvene spoznaje.

Naša će biti zadaća, da proti pozitivizmu dokažemo dvoje: 1. da postoje općeniti i nužni sudovi, koji imaju objektivnu vrijednost; i 2. da općeniti iskustveni sudovi imaju realnu vrijednost. Ovu potonju tezu dokazati ćemo u IV. dijelu noetike, gdje će biti govora (proti nominalizmu) o realnoj vrijednosti pojmova. Prva pako teza, u koliko ide za tim, da dokaže objektivnu vrijednost naših sudova, upravljena je proti subjektivizmu uopće, a ne samo proti pozitivizmu (kao jednoj osobitoj vrsti subjektivizma), pa zato ćemo ju — nakon što izložimo sve subjektivističke nazore — obraniti u 2. odsjeku ovog III. dijela noetike. Pozitivizam, kao oblik empirističkog subjektivizma, ne priznaje drugih sudova, već samo iskustvenih tj. takovih, koji sadržavaju samo osjetne pomisli. Ako dakle dokažemo proti psihološkom senzualizmu, da osim perceptivnih sadržaja postoje i opći pojmovi, tad smo oduzeli podlogu i pozitivističkoj nauci. Drugim riječima: neispravnost pozitivizma u noetičkom pogledu (u koliko zabacuje objektivnu istinu općenitih sudova) osniva se na neispravnosti senzualističkog nazora o općim pojmovima. Prije nego li ovu neispravnost dokažemo, ukratko ćemo se još osvrnuti na neke važnije sustave pozitivizma.

Začetnik modernog pozitivizma jest A. Comte (1798.—1857.). Svoje nazore izložio je u djelu (6 svezaka) »Cours de philosophie positive« (1830.—1840.), zatim u »Système de politique positive ou traité de sociologie, instituant la religion positive de l'humanité« i napokon u »Catechisme positive«. Osim pozitivističkog nazora o vrijednosti spoznaje razvija Comte u ovim djelima i neku općenitu ljudsku religiju, koja bi se imala očitovati u posebnoj javnom bogoštovlju. Ali već učenici njegovi (Littré, Mill) zabaciše svaku religijsku nauku, jer je u opreci sa samim pozitivističkim principom.

koji kaže, da je sva spoznaja ograničena na pojedinačno iskustvo. Sve umno nastojanje čovječanstva, veli Comte,⁶ prošlo je tri faze; iznajprije je vladala u filozofijskom istraživanju metoda teološka ili fiktivna, za tim metafizička ili apstraktna, a napokon je nastupilo doba znanstvene ili pozitivne metode. U razdoblju teološke metode tražio je čovjek u prirodnim pojavama prve uzroke i konačne svrhe, tako da je u svakom dogagjaju nazrijevao upravu nekih nadnaravnih bića. Metafizičko shvaćanje prenijelo je vrhunaravni svijet u same prirodne stvari i dogagjaje; viša bića dobila su oblik prirodnih sila, koje pokreću dogagjajima unutar pojavnog svijeta. Napokon se tek u pozitivnom stanju filozofijskog mišljenja uvidjelo, da čovjek ne može imati apsolutno sigurnog znanja, koje bi segnulo izvan granice osjetnog opažanja. Umjesto da istražujemo stvari, koje su nam nedokučive (*«les causes intimes des phénomènes»*), treba svu pažnju posvetiti pojavnom svijetu. Pozitivna metoda ide za tim, da u svezi raznih dogagjaja otkrije primjenu općenite činjenice. Pojavni svijet ne smije se konstruirati po kakovim prirođenim (apriornim) zakonima, već jedino prema opažanju činjenica. Izvor svega znanja jest izvanjsko osjećanje, dočim usebno promatranje uopće ne postoji. Čovječji bi se duh morao raspasti u dvoje, kad bi htio sam sebe promatrati. Kao što kod životinja, tako treba i kod čovjeka zabaciti svako samoopažanje.⁷ Uopće je razlika između čovjeka i životinje samo stepenička, a nije bitna.⁸ Što je dakle predmet ljudske spoznaje? Osjetne činjenice i njihove međusobne sveze — to je rezultat Comteovog pozitivizma.⁹

J. S. Mill (1806.—1873.) usvaja Comteovu pretpostavku, da je osjetno iskustvo jedini predmet ljudske spoznaje. Svi općeniti sudovi, pa i svi aksiomi, nijesu drugo nego generalizacije, koje se osnivaju na iskustvenom opažanju. Mill se oslanja na Humeovo tumačenje o postanku nužne spoznaje. Dogagjaji, koje smo većkrat opažali u međusobnoj svezi, zadobivaju po asociativnim zakonima nužnu pompišljajnu svezu. Jedini razlog za spojitbu pojedinačnih pomisli nalazi se dakle u asociativnoj djelatnosti ljudskog duha. Prema tome je svaka istina samo relativne vrijednosti tj. ona vrijedi samo za čovjeka. I matematički aksiomi, pa logička načela imaju tek lupotetičku vrijednost, jer se osnivaju na indukciji. Budući da se sva općenita načela osnivaju na indukciji, zato je i vrijednost deduktivnog domljivanja ovisna o opažanju činjenica.

Silogizam se osniva na induktivnom izvodu od jedne pojedini

⁶ Cours de phil. positive (Paris 1869. 3. Ed. par Littré) I. p. 9.

⁷ ib. I. 32.

⁸ ib. III. 539. sq.

⁹ Isp. Gruber: A. Comte, der Begründer des Positivismus (1889.).

načnosti na drugu. Općenita premisa nije drugo nego prikraćen oblik, koji registrira mnoštvo opaženih pojedinačnih slučajeva. Deduktivni domak nema nikakove dokazne vrijednosti, već samo izlaže ili primjenjuje sadržaj općenite premise na pojedinačni slučaj, koji je izražen u zaglavlju. Ipak se ne da poreći, da je deduktivni oblik mišljenja od znatne koristi, jer nam služi kao pomoćno sredstvo za poznavanje zakona, koji su stečeni induktivnim opažanjem pojedinih činjenica.¹⁰ Kauzalni princip nije temelj domljivanja, već je samo asociativni oblik iskustvenih događaja. Pojam uzroka sadržaje sumarno sve one uvjete, iza kojih slijedi neka pojava (I, 388 sq.) Vrijednost kauzalnog principa dakle nipošto ne seže izvan osjetnog iskustva.¹¹

H. Spencer (1820.—1903.) ne slijedi izrično Comtea ni Milla, ali usvaja takogjer općeniti princip pozitivizma. Naša je spoznaja ograničena na osjetne predmete. Silogizam i svi aksiomi uopće osnivaju se na indukciji. Silogizam ne sadržaje tri pojma, kao što Aristotelova logika uči, već četiri: jer u svakom silogizmu isporegujemo dva para pojedinačnih pojmova. Općeniti naime pojam kao terminus medius (n. pr. čovjek) nema one iste attribute, koje imaju pojedinačni pojmovi (Petar, Pavao...), pa zato i ne može dictum de omni et de nullo biti princip silogističnog dokazivanja. Sigurno znanje osniva se konačno na vjerovanju. Mi znamo da postoji senzacija, da postoji i izvanjski realni svijet, koji je (zajedno s usebnim svijetom) pojava neke nepoznate nam supstancije. Sve pojave zbivaju se po zakonu evolucije iz one stvari, koja nam je nepojavna. Tako je Spencer realistični fenomenalizam spojio s agnosticizmom.

Empirističkom subjektivizmu priključili su se u novije vrijeme ne samo mnogi filozofi, već osobito prirodoslovci; tako materijaliste Helvetius, de La Mettrie, Holbach, Feuerbach, Moleschott, Büchner, Vogt, Avenarius, Nietzsche i t. d.: pa pozitiviste Darwin, Huxley, Tyndall, Taine, Laas, Riehl, Mach, Ostwald, Dühring, Du Bois-Reymond, Jodl, Wundt i t. d.

Bilješka. U pitanjima o izvoru i vrijednosti spoznaje zastupa F. Nietzsche potpuni materijalizam i nihilizam. Mišlevine nijesu drugo nego moždanske funkcije, i prema tome imade ljudski govor samo simboličko značenje tih funkcija. Budući da je spoznaja istovetna s materijalnim zbivanjem, zato se ne može govoriti o intencionalnom karakteru mišljenja, niti o logičkoj istini. Kakav snošaj između mišljenja i objektivnog bitka ne postoji, jer uopće nema stalnog bitka osim zbivanja, kao što je i Heraklit učio. Svi oblici našeg mišljenja, koji izriču bitak, jesu relativni; tako npr. svaki slijedeći vremenski ulomak ne znači drugo nego nestajanje pret-

¹⁰ J. S. Mill's *Gesammelte Werke*, System der dedukt. und induktiven Logik; B. II—IV. (prev. Th. Gomperz, Lpzg. 1872—73), isp. II. p. 192 sq. (§ 3. Alle Folgerung geht von Besonderem auf Besonderes).

¹¹ ib. III. p. 15 sq. (§ 3. Die Ursache eines Phänomens ist die Sammlung seiner Bedingungen).

hodnog vremena. Isto tako načelo uzročnosti nema objektivne vrijednosti, pa je po tom isključena mogućnost metafizike. Sva dakle naša spoznaja obuhvata samo metafore, metonimije, antropomorfizme, ukratko skupinu raznih relacija, koje su pjesnički i retorski dotjerane, ali nijesu drugo nego iluzije. One iluzije zovemo istinite, koje pojedincu i društvu pogoduju kao sredstvo uzdržavanja. Težnja za istinom izvire u nagonu za samoodržanjem.¹² Čovjek se razlikuje od nerazumne životinje samo razvojnim stepenom, u toliko što je sposoban metafore shematski spajati i prema tome svoje djelovanje udešavati. Istinu tražiti jest posve izlišno, jer cio život nije drugo nego igra slučaja, kod koje tražimo samo vlastitu korist.

Proti Nietzscheu imade u prvom redu psihologija zadaću, da dokaže specifičnu razliku između čovjeka i životinje, pa onda između organskih i psihičkih funkcija. U koliko Nietzsche zabacuje objektivnu istinu i realnu vrijednost spoznaje, odgovara mu čitava ova noetika. Glavna njegova pretpostavka o biološkoj naravi spoznaje neodrživa je zato, jer je apsurdno misao tvorine svesti na fizičko gibanje. Nijedno tijelo ne giblje samo sebe, a spoznajni subjekat može promatrati sebe i svoje mišljenje. Spoznajni proces nije dakle nikakovo transientno već imanetno zbivanje, i prema tome nijesu misao tvorine isto što i moždanske funkcije.

§. 2. Kritika empirističkog subjektivizma.

1. Specifična razlika između perceptivnih i apstraktnih misaonih sadržaja.

35. Psihološki dokaz. Psihološki senzualizam Lockeov porekao je specifičnu razliku između osjetnog opažanja i razumnog potmanja. Smisao općih imena nastaje iz iskustvenih »ideja« tj. iz zornog sadržaja. Jednostavne naime pomisli sastavljamo u skupine, a iz ovako udruženih jednostavnih pomisli »apstrahiramo« općenite ideje. Ovi apstrakcijom stečeni misaoni sadržaji nijesu različni od individualnih pomisli, jer apstrakcija nije drugo nego vadenje (ekstrahiranje) pojedinačnih pomisli iz kompleksnih sadržaja. Proti ovom Lockeovom nazoru pita se: ako mi mehanički odijelimo individualne pomisli iz kompleksnih sadržaja, šta nam onda još preostaje od tih sadržaja? Kako je moguće, da od predodžbenih sadržaja, koji ostaju uvijek individualni, odvojimo individualne sastavne dijelove tih predodžbenih sadržaja? Apstraktivna funkcija ne može dakle da znači naprosto mehanično odvajanje. To je Locke-u predbacio već Berkeley. Individualne oznake ne možemo izvaditi (odvojiti) iz predodžbenih sadržaja, već moramo same individualne pomisli stavljati u snošaj, da uzmogremo ovim isporijekivanjem upoznati zajedničke momente među pomislama. Općeniti smisao dobiva neka ideja na taj način, da zastupa (reprezentira) vrijednost svih istovrsnih pomisli tj. pojedinačna pomisao postaje općenita time, što izriče ono

¹² Nietzsche's Werke, B. XV. (Lpzg. 1901.), Der Wille zur Macht p. 273 sq.

što je svim istovrsnim pomislima zajedničko.¹³ Apstrakcija dakle, po Berkeleyevom shvatanju, nije drugo nego distinkcija, kojom zajednički momenat (n. pr. tri stranice, koje se sijeku) razlikujemo (a ne odvojimo, kao što Locke veli) od individualnih oznaka. Ovaj zajednički momenat, do kojega smo došli isporodbom pojedinačnih pomisli, nije posebni misaoni sadržaj, koji bi bio drugo nešto nego pojedinačne pomisli, već je taj zajednički momenat sastavni dio u samom perceptivnom sadržaju.¹⁴ Drugim riječima: mi imamo u svijesti samo pojedinačne pomisli i u tim pomislima distingviramo oznake, koje su svim istovrsnim pomislima zajedničke od onih oznaka, koje su isključivo pojedinačne. Tom distinkcijom ne stičemo nikakav nepredodžbeni misaoni sadržaj, koji bi u svijesti našoj imao vrijednost i bez pojedinačnih, perceptivnih elemenata. Ovdje se eto jasno opaža senzualistički Berkeleyev nazor o psihološkoj tvorbi općenitih imena, kojima odgovara zajednički momenat među istovrsnim pomislima. Premda je Berkeley punim pravom zabacio Lockeovu nauku o apstraktivnoj funkciji, i premda je psihološki posve ispravno, što je osnovni čin logičke svijesti stavio u isporodbu percipiranih elemenata, ipak je, kao što ćemo vidjeti, Berkeley pogrešio jednako kao i Locke u senzualističkom principu, koji ne priznaje u svijesti ljudskoj nepredodžbenih misaonih sadržaja. Ali ne samo da Berkeley zabacuje nezorne spoznajne sadržaje, on osim toga još poriče i samim perceptivnim sadržajima svaku objektivnu vrijednost. Već u početku svog raspravljanja (l. c. p. 21.) počinja Berkeley petitio principii, kad ideje smatra spoznajnim predmetima. Tko apriori ne usvaja subjektivističko (idealističko) stanovište, koje tvrdi, da su ideje same po sebi spoznajni objekti, ne mora odstupiti od nazora, da su perceptivni sadržaji (u Berkeleyevoj terminologiji »ideje«) u svezi (bilo formalne jednakosti ili uzročnog utjecaja) s realnim stvarima, dogod mu se protivno ne dokaže. Berkeley dakle pretpostavlja ono, što bi tek trebao dokazati, jer samo po sebi još nije očividno, da je esse isto što i percipi. Dakako da se pomišljeni bitak tj. perceptivne pojave u svijesti našoj ne razlikuju od same činitelje percipiranja, ali to je upravo pitanje, da li svijesnim pojavama čutilnog poimanja ne odgovara realna zbilja. Megjutim ovo pitanje o realnoj eksistenciji osjetnog svijeta spada u IV. dio ove noetike, a za sada imade Berkeleyeva nauka samo u toliko važnosti, u koliko poriče objektivni karakter misaonih sadržaja; pa zato će nam u dokazivanju biti dvojaka svrha: da izvidimo, imade li nepredodžbenih misaonih sadržaja i koja im je vrijednost.

U novije se doba takogjer opažaju senzualistička nastojanja u psihološkom problemu o postanku i naravi mišljenja. Tako n. pr.

¹³ Berkeley, Abhandlung über die Prinzipien der menschl. Erkenntnis (prev. Überweg, 4. izd. Lpzg.) p. 9. XII.

¹⁴ ib. p. 23. V.

Ebbinghaus, B. Erdmann i drugi uče, da snošaje izmegju pojedinačnih pomisli upoznajemo isto tako pomoću čutila kao što i same pomisli. Svijesno opaženi snošaj izmegju pojedinih pomisli posljedak je onih osjetnih podražaja, koji su te pomisli proizveli u našoj svijesti. Proti ovoj senzualističkoj nauci tvrdimo, da je opaženi snošaj izmegju pojedinih pomisli takav misaoni sadržaj, koji nije mogao nastati činom osjetnog pomišljanja. Mi znamo naime, da u svijesti našoj nužno nastaje osjetni sadržaj, ako su ispunjeni svi podražajni uvjeti. A zar se nikad ne dogagja, da se pojedine osjetne pomisli nalaze u svijesti našoj, a ipak ne poznamo megjusobni njihov snošaj? Ako se doista uza sve podražajne uvjete u svijesti ipak ne nalazi opažanje pomišljajnih snošaja, to će biti dokaz, da je opažanje snošaja posebni jedan svijesni sadržaj, koji se razlikuje od pojedinačnih pomisli. Do ovog rezultata dovela su najnovija istraživanja eksperimentalne psihologije, pa ćemo ih zato ukratko izložiti.

K. Marbe¹⁵ može se smatrati početnikom u eksperimentatnom ispitivanju misaonog procesa. Njega su slijedili H. J. Watt¹⁶ i A. Messer.¹⁷ Ali dok su ovi promatrali mišljenje u savršenom njegovom obliku (sugienju), nastojao je K. Bühler,¹⁸ da istraži sam početak jednostavnog mišljenja. Premda je Bühler svoju metodu primjenjivao na obrazovanim i odraslim ljudima, kod kojih je većma razvito kombinovano mišljenje, ipak je došao do rezultata, da u svijesti ljudskoj imade jednostavnih misaonih elemenata, koji su bez ikoje sveze s percipiranim sadržajima. Ovaj bi se doduše rezultat dao osporavati u toliko, što su jednostavni misaoni sadržaji u svom postanku doista ovisni o perceptivnoj gragji; ali proti senzualizmu znatna je činjenica, da uopće postoje misaoni sadržaji, koji se razlikuju od perceptivne gragje. Misaone sadržaje, koji izriču relaciju megju pojedinačnim pomislima, počeo je osobito istraživati A. Grünbaum.¹⁹ Snošaj jednakosti i različnosti prvotna je tvorba apstraktivnog mišljenja. Apstrakcija sastoji u tom, da jedan misaoni momenat promatramo napose, ne uzevši obzira na druge momente. Grünbaum se poslužio nacrtanim figurama, koje su bile razmještene u dvije grupe. U svakoj grupi nalazila se po jedna jednaka figura. Sad je trebalo promatrati, na koji način dolaze pokusne osobe do spoznaje jednakosti izmegju dotičnih dviju figura. Početnici morali su svaku pojedinu figuru ogledati i isporegivati ju s ostalim figurama. Na drugom stupnju opažanja zamjetile su osobe ubrzo sve figure u jednoj grupi, pa su i u drugoj grupi megju ostalim figurama

¹⁵ Experimentell-psych. Untersuchungen über das Urteil (Lpzg. 1901).

¹⁶ Archiv für d. ges. Psychologie 1905. IV. 3.

¹⁷ Arch. f. d. g. Psych. 1906. Vñl. 1. 2.

¹⁸ Arch. f. d. g. Ps. 1907. IX.

¹⁹ Arch. f. d. g. Ps. 1908. XII.

opazile i onu jednaku. Tek na trećem stupnju ističu se napose jednake figure. Ali i sada još ne mogu osobe, koje su pod dojmom stanovite psihičke dispozicije, izrično ustanoviti jednakost ovih figura. Nedvojbeno je, da jednake figure pobuguju u nama pažnju već prije nego li je snošaj jednakosti svijesno opažen. Ali sad se upravo nameće najvažnije pitanje: u kojoj svezi stoji opažanje jednakosti i opažanje pojedinih figura? Analizjući mnogobrojne iskaze pokusnih osoba došao je Grünbaum do rezultata, da onaj svijesni sadržaj, kojim izričemo jednakost, nije nipošto istovetan s opažanjem pojedinačnih predmeta. Pojedine percepcije mogu se u svijesti našoj nalaziti, a da ne znamo za međusobni njihov snošaj. Znanje o relaciji perceptivnih elemenata nije uključeno u samom percipiranju tih elemenata. Otuda slijedi, da je psihička tvorba, kojom svijesno opažamo relaciju osjetnih predmeta, specifički različna od percipiranja. Imade dakle i takovih misaonih tvorina, koje se ne osnivaju samo na psihofizičkim uvjetima, kao što čutilno poimanje, već na posebnoj djelatnosti.

Iz rečenog razabiremo, da znanje o snošaju jednakosti (ili različnosti) nije istovetno s pomišljanjem očitnih relata. Ovo znanje o snošaju nastaje u svijesti našoj na temelju neposrednog promatranja osjetnih sadržaja. Psihička činitba neposrednog ovog promatranja jest neosjetne naravi, jer sam snošaj jednakosti ili različnosti ne zamjećujemo čutilima. Budući naime da je opažena relacija posebni svijesni sadržaj, koji nije istovetan s perceptivnim relacijama, zato bi opažena relacija sama za sebe morala imati opet svoja osjetna svojstva, kad bi opažanje relacije bila psiho-fizička činitba. Apstraktna spoznaja relacije sastoji u tom, što relaciju možemo razlikovati od osjetnih sadržaja. Isporegujući međusobno više relacija, dolazimo do apstraktne spoznaje, koja ima općenitu vrijednost. Tako n. pr. ako dva osjetna predmeta tvore jednu relaciju različnosti, a druga dva objekta opet drugu relaciju različnosti, pa oba ova snošaja isporidimo, opaziti ćemo da su po svom sadržaju oba snošaja jednaka. Dakako da se svi relati međusobno razlikuju, ali opažanje snošaja nije istovetno s percipiranjem relata tj. različnost jest svijesni sadržaj, kojeg možemo razlikovati od samih relata, pa zato poznavanje različnosti ostaje u svijesti našoj nepromijenjeni, sam sobom istovetni sadržaj — uza svu pojedinačnost relata. Apstraktivna dakle djelatnost vodi do općenite spoznaje, ako svratimo pažnju samo na snošaj, a ne obaziremo se na pojedinačne momente. Onaj misaoni sadržaj, kod kojeg ne intendiramo individualne momente, jest općeniti pojam.

36. Predmet mišljenja. U prvom dokazu bila nam je svrha, da tek upozorimo na problem o psihološkom procesu najelementarnije misaone tvorbe. Ovaj dokaz imade u noetici samo neizravnu vri-

jednost. Budući naime da se moderna nauka o spoznaji većim dijelom razvija u psihologističkom pravcu, to će reći: budući da joj je tendenca svesti logička načela na psihičke zakone mišljenja, zato se u modernoj filozofiji rješavanje noetičkog problema o vrijednosti logičkih načela osniva poglavito na psihologiji mišljenja. Senzualistička pako psihologija hoće da svu misaonu djelatnost ograniči na osjetno percipiranje, da onda na temelju ove pretpostavke uzmogne u noetici zastupati subjektivizam, koji svu vrijednost spoznaje stavlja u snošaj misaonog subjekta s percipiranim sadržajima. Koja je dakle metoda senzualističkog subjektivizma? Senzualistički subjektivizam iz psihološke pretpostavke o postanku i naravi mišljenja izvodi noetički princip o vrijednosti spoznaje. U prvom smo dokazu naveli, kojim putem moderna psihologija obara senzualističku pretpostavku. Prelaz od psihološkog stanovišta u promatranju mišljenja (gdje se radi o postanku i naravi mišljenja) na logičko stanovište (gdje se opet radi o vrijednosti mišljenja) tvori pitanje o predmetu mišljenja. Senzualistički subjektivizam uči, da je predmet mišljenja istovetan s misaonim (i to samo s perceptivnim) sadržajima. Istina, koja se nalazi u spajanju i odvajanju misaonih sadržaja, osniva se dakle na onim psihičkim zakonima, koji svojom djelatnošću proizvode misaone sadržaje. Vrijednost je logičke istine prema tome ovisna o psihičkim uvjetima. Ako pak misaoni sadržaji nijesu istovetni s misaonim predmetima, onda se logička istina osniva na snošaju misaonih sadržaja s predmetima, a ne s psihičkim uvjetima. Otuda je vidjeti, da noetički problem o vrijednosti istinite spoznaje ovisi o pitanju, koje se tiče predmeta naše spoznaje. Prelazeći sada na noetičko pobijanje senzualističkog subjektivizma, koje će ići za tim, da dokaže kako osim perceptivnih sadržaja u svijesti našoj postoje i opći pojmovi, koji imaju objektivni karakter, treba prije svega da izvidimo snošaj mišljenja s predmetom.

Da se misaoni sadržaj ne smije konfundirati s misaonim predmetom slijedi otuda, što sadržaj mišljenja nastaje u svijesti mojoj tek mojim djelovanjem, a ovo moje djelovanje ne može da bude svojina drugih ljudi. Predmet pako može da bude i neovisan o mom djelovanju, a može ujedno da bude poznat mnogim ljudima. Moje mišljenje o predmetu može da bude istinito ili lažno, dočim predmet sam po sebi nema ovih logičkih oznaka. Napokon i sama bit sugjenja dokazuje, da je misaoni sadržaj u snošaju s predmetom (a nije s njime istovetan); jer u svakom sudu izričemo neku spoznaju na taj način, da misaonim sadržajem intendiramo predmet. I ovgje je uputno istaknuti, da se ova nauka moderne psihologije (Husserl, Messer, Kulpe, Geyser . . .) o naravi suda podudara sa skolastičkom naukom o »intenciji« predmeta. Upravo ovaj intencionalni karakter sugjenja jest onaj psihološki momenat, koji u potpunom

skladu s noctičkim objektivizmom osvjetljuje pitanje o postanku logičke istine. Ako naime bitnost našeg sugjenja sastoji u tom, da misaonim sadržajem intendiramo stanoviti predmet, tad ovaj predmet dobiva normativno značenje za misaoni sadržaj. Budući da intendiramo predmet, zato ili odgovara misaoni sadržaj dotičnom predmetu ili ne odgovara. U ovoj dvostrukoј mogućnosti izvire pojam logičke istine kao usklagjenosti misaonog sadržaja s objektom.

Pita se sada: što ima da znači »predmet« mišljenja? Naivni realizam, koji pretpostavlja da se u našem mišljenju odrazuje transubjektivni bitak, shvata predmete mišljenja u metafizičkom smislu. U logičkom pako značenju možemo ovaj izraz upotrebiti ispravno samo tako, da njime označimo sve (fizičku stvar, psihičku pojavu, djelovanje, stanje . . .) što god može da bude sadržano u svijesti ljudskoj. Sve ono dakle što može da bude u svezi s misaonim subjektom, zove se u logičkom pogledu predmet mišljenja. Svaka je spoznajna djelatnost samo onda i u toliko moguća, u koliko pretpostavljamo uopće nešto spoznatljivo. Štogađ čovjek spoznaje, opć formalni predmet njegove spoznaje jest uvijek bitak kao takav (čestverokutni okrug ne može nitko spoznati). Uzmemo li dakle naše mišljenje obzirom na formalni predmet uopće, očito je, da spoznaja nije vezana samo na stanovitu vrstu predmeta, već može obuhvatiti sve, što god se zove i jest bitak kao takav. Neposredni formalni objekt ljudskog mišljenja, koje je u svom postanku fiziološki uvjerovano, dakako da su osjetni predmeti tj. predmeti, koje nalazimo u osjetnom iskustvu. Sad se pita: jesu li svi misaoni predmeti, koji su u svijesti našoj sadržani, upravo tako pojedinačnog karaktera, kao i perceptivni sadržaji? Ako nisu, onda će to biti logički dokaz proti senzualističkom subjektivizmu.

37. Logički dokaz. Po Berkeleyevom nazoru nijesu misaoni predmeti drugo nego jednostavni pomišljajni elementi. Ove elemente možemo raznolično spajati i odvajati, ali nikako nijesmo kadri pomišljati kojeg predmeta bez pojedinačnih oznaka. Ideja čovjeka mora uvijek pretpostavljati recimo bijelog ili crnog, malenog ili velikog čovjeka. Svako gibanje moramo zamišljati kao brzo ili sporo, u ovom ili onom smjeru; a tako biva sa svim drugim idejama. Apstrakcija sastoji u tom, da pojedine sastavne česti u kompleksnoj ideji odijelimo, ako su te česti u samoj ideji (misaonom predmetu) odjeljive. Ali nipošto, veli Berkeley, ne možemo od konkretnih, individualnih predmeta apstrahirati ideje tako, da one ne bi izricale nikojih individualnih oznaka. »Ja znam da sam sposoban za apstrakciju, ali u tom smislu, da razne dijelove od neke cjelote ili razne vlastitosti na nekom predmetu promatram jedno bez drugoga, ako su ovi dijelovi ili vlastitosti, premda zbiljski zajedno eksistiraju, ipak

megjusobno odjelivi. Ali nipošto ne mogu odijeljeno shvatiti one dijelove, koji ne mogu odijeljeno eksistirati, i ne mogu na taj način apstraktnom činitbom satvoriti općeniti pojam.«²⁰ Pita se dakle: ima li apstraktnih misaonih predmeta, kod kojih ne pomišljimo na nikoje pojedinačne oznake?

Da na ovo pitanje odgovorimo, promotriti ćemo opseg i sadržaj misaonih predmeta. Ako imade takovih misaonih predmeta, koji se obzirom na opseg i obzirom na sadržaj razlikuju od pojedinačnih pomisli, morati ćemo zaključiti (proti senzualističkom subjektivizmu), da nije osjetno iskustvo jedini izvor spoznaje. Evo prvog dokaza (obzirom na opseg misaonih predmeta):

a) Postoje općeniti misaoni sadržaji. Perceptivni sadržaji nijesu općeniti. Dakle imade misaonih sadržaja, koji se specifički razlikuju od perceptivnih sadržaja.

U ovom douniku treba dokazati gornjak; a taj ćemo dokazati na temelju činjenice, da imade misaonih sadržaja, koje možemo primjenjivati ili priricati (predicirati) općenito svim pojedinkama.

Što je pojedinačno, veli Aristotel (Anal. pr. I. c. 27), n. pr. Kleon, Kallias, ne može preuzeti funkciju predikata; ali ono što je općenito, izriče tvrdnju o pojedinačnom ili manje općenitom subjektu, n. pr. čovjek o Kalliji ili živo biće o čovjeku. Činjenica je, da ja u svijesti svojoj mogu razlikovati općeniti misaoni predmet od pojedinačnih pomisli tj. ja mogu zamisliti n. pr. čovjeka tako, te ono što mislim, može in concreto biti raznolično: crno, bijelo, veliko ili maleno. Kad pako (po Berkeleyevom shvatanju) ne bih mogao zamisliti čovjeka inače već u nekom konkretnom obliku, tad ne bih ovog konkretnog oblika nikako mogao predicirati mnogim (i svim) pojedinim ljudima. Drugim riječima: kad bi općenito ime »čovjek« dobilo svoj apstraktni smisao na taj način, da u pojedinačnoj predodžbi o stanovitom čovjeku distingviram individualne oznake od onih sastavnih (predodžbenih) dijelova, koji izriču zajednički momenat za sve ljude, tad bi ovaj zajednički momenat (premda ga razlikujem od individualnih pomisli o stanovitom čovjeku) ostao predodžbenog karaktera t. j. bio bi neodvojiv od individualnih oznaka. Takav pako zajednički momenat, koji sa drugim individualnim pomislima sačinjava jedan cjeloviti predodžbeni sadržaj, ne može imati onog općenitog smisla, koji bi se dao primijeniti, svim individualnim predmetima, u kojima se nalazi zajednički momenat. Kad bi »čovjek« kao misaoni moj predmet bio označen bijelom bojom (premda distingviram bijelu boju od onoga, što je svim ljudima zajedničko), onda ja nikako ne bi ovim misaonim predmetom izricao nešto takovo, što može i ne biti bijelo — dogod jedno te isto mislim (naime bijela čovjeka). A ipak je naprotiv nedvojbeno istina, da ja

²⁰ Berkeley, I. c. Uvod X.

moгу — 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 priricati (predicirati) svim konkretnim pojedinkama, dokazuje dakle da su ovi predmeti bez pojedinačnih biljega, te prema tome da ovi općeniti spoznajni predmeti ne pripadaju u opseg perceptivnih sadržaja, već u područje razumnih tvorina. Do razumne dakle spoznaje dolazimo tako, da iz osjetnog iskustva primamo osjetne predmete; i to na taj način primamo, da u predodžbenom sadržaju apstraktivno promatramo onaj zajednički momenat, koji je primjeniv svim istovrsnim pojedinkama. Ona misaona tvorba, koja sadržaje neki apstraktni predmet, specifički je različna od osjetnog pomišljaja, pa ju zato zovemo pojam.²¹

b) Ali ne samo po općenitom opsegu u prediciranju, već i po svom sadržaju pojmovi se specifički razlikuju od osjetnih pomisli. Dokaz:

Imade misaonih sadržaja, koji ne izriču ništa osjetilno. Perceptivni sadržaji označuju samo osjetilne vlastitosti: dakle imade misaonih sadržaja, koji se specifički razlikuju od percepcije.

Gornjak dokazujemo na temelju činjenice, da misaone sadržaje spajamo u sudu po istovetnosti. Kad bi pak o misaoni sadržaji kao članovi suda izricali osjetne vlastitosti, apsurdno bi bilo spajati ih po istovetnosti. Tko će ustvrditi, da je čovjek skupina stanovite boje, protežnosti i t. d.? Očito je, dakle da imade misaonih sadržaja, koji izriču nešto što nije istovetno s osjetnim svojstvima, a to je bit stvari.

Moglo bi se doduše činiti, da mnoštvo ili skupina sličnih pomisli imadu jednaki sadržaj kao što i pojmovi. Ali pokušamo li u sebi izgovarati lagano riječ životinja ili trokut, opaziti ćemo razliku pomišljajnog i pojmovnog shvatanja. Kod pojedinačnog pomišljanja redaju nam se u svijesti razne konkretne oznake, a hoćemo li definirati smisao ovih dviju riječi (životinja, trokut), ne trebaju nam nikakove osjetne slike. Imade i takovih predmeta, koje točno poznamo, a ipak ili nijesmo ni kadri predočiti u konkretnom obliku (n. pr. stanoviti mnogokutnik).²² Vlastito nam opažanje dakle potvrđuje, da svim pojedinačnih sadržaja postoje u svijesti našoj i apstraktni sadržaji.

Iz svega proizlazi, da općeniti opseg u prediciranju mi-

²¹ Isp. A. Schmidt, Erkenntnislehre II. p. 101. sq.; Mercier, Psychol. n. 168.

²² Piat, L'idée, p. 193.

saonih predmeta i njihov nepredodžbeni sadržaj doka-
zuju apstraktni karakter tih misaonih predmeta. Dakle je neispravan
princip senzualističkog subjektivizma, da su samo senzitivni (per-
ceptivni) sadržaji predmet ljudskog mišljenja.

2. Objektivna vrijednost pojmova.

36. Razni načini razumnog poimanja. Dokazali smo, da postoje
takovi misaoni predmeti, koji su po svom opsegu općeniti, a po
svom sadržaju nepredodžbeni. Ove misaone predmete zovemo poj-
movi (ideje). Specifična razlika između pojmova i osjetnih pomisli
osniva se na tome, što osjetne pomisli reprezentiraju sve one osjetne
kakvoće, kojima individualni predmet aficira naša osjetila; dočim
pojam ne reprezentira svoj predmet u individualnom obliku, već
sadrži samo neke od onih oznaka, koje zajedno sa svim indivi-
dualnim oznakama pripadaju stanovitom predmetu. Upravo obzirom
na ovu narav pojma, u koliko naime pojam zasebno izriče neku od
onih oznaka, koje se zajednički s individualnim momentima (*hic et
nunc*) nalaze u stanovitom predmetu — zove se razumno poimanje
(*simplex apprehensio*) apstraktivna funkcija (za razliku od senzi-
tivne ili perceptivne, kojom proizvodimo individualne pomisli), a
sami pojmovi zovu se apstraktni misaoni sadržaji. Sv. Toma veli
(*In II. Periherm. 1. 2. n. 2.*): »*Si homo uteretur sola cognitione sen-
sitiva, quae respicit solum ad hic et nunc, sufficeret sibi ad convi-
vendum aliis vox significativa, sicut et caeteris animalibus, quae per
quasdam voces suas conceptiones invicem sibi manifestant: sed
quia homo utitur etiam intellectuali cognitione, quae abstrahit ab
hic et nunc, consequitur ipsum sollicitudo non solum de praesentibus
secundum locum et tempus, sed etiam de his quae distant loco et
futura sunt tempore.*» Razum dakle poima ili shvata (*intendit*,
aprehendit) svoj predmet bez onoga, s čime je taj predmet u na-
ravnoj svezi. Taj način poimanja zove se apstrakcija.

Ako pojmovi izriču fizičku kakvoću (n. pr. boju ili tvrdoću),
i to jednu kakvoću bez obzira na drugu i bez obzira na individualni
predmet u kojem se nalazi (*hic et nunc!*), tad se apstrakcija, kojom
ovakovi pojmovi nastaju, zove fizička. Apstrakcija je matematička,
ako pojmovi izriču samo kolikoću, (n. pr. pojmovi gibanja, broja,
oblika i. t. d.). Metafizička se napokon zove apstrakcija onda, kad poj-
movi izriču metafizičku bit (narav) stvari. Apstrakcija može da
bude naravna (prirodna) ili izravna (direktna) ili neposredna (pri-
mitivna), koja neposredno u samim osjetnim predmetima upoznaje
bit (i tako nastaju u skolastičkoj dialektici nazvane *ideae primi-
tivae*); i refleksna (*praecisio objectiva seu reflexiva seu positiva*),
koja oznake primitivnih ideja *distingvira*²⁹, odnosno raščlanjuje i

sastavlja, te otuda stvara izvedene ideje (*ideae factitiae*): Neposredna apstrakcija zove se takogjer negativna, jer razum u neposrednom intendiranju (*in simplici apprehensione*) predmeta uopće ne gleda na individualne oznake.²⁴ Refleksna pako apstrakcija zove se i pozitivna, jer razum izravno već poznate oznake rastavlja.

Primitivne ideje, koje nastaju neposrednom apstrakcijom, zovu se *izravne* (direktne) u toliko, što izriču sam predmet kako je u sebi (obzirom na oznake koje ga sačinjavaju, n. pr. drvo, životinja, čovjek). Ali i izvedene ideje (n. pr. ideje o neumrloj duši i o Bogu izvedene su diskurzivno tj. iz raznih domaka), koje nastaju refleksnom apstrakcijom iz sadržaja primitivnih pojmova, takogjer su izravne u koliko intendiraju sam predmet u sebi. Refleksno promatranje primitivnog idejnog sadržaja zove se ontološka refleksija, a predmet te refleksije zove se *universale directum* ili *metaphysicum* tj. sam sadržaj ideje. — Osim izravnih imade i *refleksnih* ideja, koje izriču misaoni predmet samo u koliko se nalazi u misaonom subjektu. Refleksne ideje intendiraju način, kako se neka direktna ideja u razumu nalazi. A direktne ideje nalaze se u razumu u toliko, u koliko su primjenive svim pojedinkama (*universalitas*). Motrimo li dakle opseg direktnog pojma, dobili smo refleksni pojam (n. pr. ako direktni pojam čovjeka — razumno biće — promatramo u koliko je kao vrsta primjeniv pojedinim ljudima). Predmet refleksne ideje zove se *universale reflexum* seu *logicum* (tj. opseg direktne ideje), a sama refleksija zove se logička. Razumije se samo po sebi, da u logičkom pogledu ne promatramo pojmove u koliko su psihička tvorina, koja nastaje apstraktivnim djelovanjem, već u koliko te tvorine reprezentiraju ili intendiraju neki predmet. I na ovu reprezentaciju možemo psihološki reflektirati tj. možemo promatrati ju kao činjenicu, koja je u svijesti nazočna, ali s logičkog stanovišta uzima se pojmovna reprezentacija samo obzirom na ono, što se u tom pojmu reprezentira tj. što je u pojmu sadržano.

39. Logička reprezentacija pojmova. Izravni pojam reprezentira predmet u koliko ga samog za sebe uzmemo; a refleksni pojam promatra predmet obzirom na onaj način, kako se nalazi u misaonom subjektu. Izravni pojam može nastati neposrednom apstrakcijom (takav izravni pojam nazvali smo neposredni ili primitivni

²³ Distingvirati možemo *sine fundamento in re* (*distinctio rationis ratiocinantis* seu *praecisio formalis*), kad se oznake ne razlikuju; zatim *cum fundamento imperfecto in re* (*praecisio imperfecte objectiva*), ako se oznake formalno razlikuju, ali se stvarno nužno uključuju; i napokon *cum fundamento perfecto in re*, ako se distingvirane oznake i stvarno mogu jedna bez druge nalaziti.

²⁴ Neki autori zovu samo onu apstrakciju »negativna«, koja je u negativnom sudu (isp. S. th. I. q. 85. a. 1. ad 1.), dočim pojmovnu apstrakciju zovu »*praecisiva*«.

pojam) ili takodjer ontološkom refleksijom na sadržaj primitivnog pojma (a takav izravni pojam nazvali smo izvedeni pojam). Ovdje je sada govor samo o izravnim pojmovima, a ne o refleksnim (koji nastaju logičkom refleksijom na opseg izravnih pojmova).²⁵

Postavljamo tezu, da logički sadržaj izravnih pojmova ne sačinjavaju subjektivne misaone činitelje, niti reprezentacija u subjektivnom smislu (kao što uči psihologistički subjektivizam), već sam predmet, u koliko ga pojmovi reprezentiraju (izvanjski formalni predmet ili *objectum formale quod*). Evo tome dokaza.

Nedvojbeno je, da u sudu izričito istovetnost ili pripadnost između subjekta i predikata. Kad bi pako subjekat i predikat (izravni pojmovi) značili samo subjektivne naše tvorine, tad bi ove subjektivne misaone tvorine pripadale ili bi bile istovetne s onim predmetom, o kojemu stanoviti sud izričemo — a to je apsurdno: dakle izravni pojmovi ne izriču subjektivne tvorine. Po ovoj pretpostavci ne bismo mogli uopće ništa znati o kakovom izvanjskom svijetu, jer (prema identificiranju misaonog objekta s psihičkim činitelja) sve što god postoji, samo toliko postoji u koliko ovisi o ljudskom mišljenju. A proti ovako apsurdnoj predmijevi neće tražiti dokaza nitko, tko god je došao do uvjerenja, da se recimo naša zemlja ne kreće oko jedne psihičke funkcije, već doista oko sunca.

Historička, matematička, fizička i druge znanosti očito se ne bave subjektivnim činitelja, a to bismo morali dosljedno ustvrditi, kad sadržaj izravnih pojmova ne bi ništa drugo bio nego subjektivna naša stanja. Svaka naime znanost bavi se svojim predmetima, u koliko ove predmete naši pojmovi (primitivni i izvedeni) reprezentiraju. Kad dakle reprezentacije ne bi bile u snošaju s nečim, što nije istovetno sa subjektivnim našim tvotinama, tad bi se sve znanosti bavile jedino ovim subjektivnim tvotinama. — Nadalje kao što predmet znanosti, tako i principi znanosti ne bi mogli postojati prema stanovištu psihologističkog subjektivizma. Logička načela ne bi imala nikoje vrijednosti, jer bi se sva njihova istinitost osnivala na subjektivnom i to posve individualnom, mjerilu. Ako naime pojmovi logičkih načela izriču samo subjektivna stanja, onda i spojitba ovih pojmova tj. sama logička načela nijesu drugo nego subjektivno psihičko stanje. A gdje ćemo naći kakovo mjerilo ili kriterij, da je individualno stanje logički istinito? Dosljedno bismo dakle morali zabaciti svaku logičku tvrdnju i svako nijekanje: ne bi mogla postojati nikakova zabluda, jer pojmi zablude pretpostavlja

²⁵ Izravni su pojmovi reprezentacija objekta kakav je u sebi. Ovu reprezentaciju uzimamo u objektivnom smislu tj. obzirom na njezin sadržaj (= oznake, koje izriču sam predmet, *objectum formale quod*), a ne u subjektivnom smislu tj. obzirom na apstraktni i univerzalni način bivstvovanja u misaonom subjektu (*objectum formale quod*).

snošaj spoznaje s predmetom: ne bi moguća bila nikakova dvojba, jer i dvoumljenje pretpostavlja razliku između istine i neistine; u riječ, svako je logičko mišljenje nemoguće, ako ideje nemaju objektivne vrijednosti. Tko god dakle priznaje mogućnost logički sigurne spoznaje, taj mora pretpostaviti objektivnu vrijednost pojmova.

Senzualistički subjektivizam poriče uopće opstanak pojmova; pa kad smo u prethodnoj tezi ovog paragrafa dokazali opstanak, logički se nametnula nužda, da u ovoj 2. tezi dokažemo i vrijednost pojmova. Preči nam je sada na pozitivizam, koji priznaje samo iskustvene sudove.

3. Ima sudova, kojima se istinitost ne osniva na osjetnom iskustvu.

40. Općenitost i nužnost idealnih sudova. Kao što smo dokazali, da osim pojedinačnih pomisli imade i općenitih pojmova, kojima pripada objektivna vrijednost, tako ćemo sada dokazati, da osim pojedinačnih, iskustvenih sudova imade i općenitih sudova, koji se ne osnivaju na osjetnom iskustvu i koji su objektivne vrijednosti. Ovu objektivnu vrijednost sudova dokazati ćemo u 2. odjeljku. Ovdje nam je zadaća, da proti pozitivizmu dokažemo samo općenitost idealnih sudova (o realnoj spoznaji biti će govora u IV. dijelu noetike). Ako naime dokažemo da doista imade sudova, koji po svom opsegu nijesu vezani na pojedinačne predmete tj. koji su sigurni i bez obzira na iskustveno opažanje, tad je proti pozitivizmu utvrđeno, da imade sigurnih sudova, koji se ne osnivaju na iskustvu.

Pozitivizam uči, da su samo osjetne stvari predmet spoznaje. Spoznajni bitak uopće i osjetni bitak istovetni su pojmovi. Sve ono što je neosjetno, ne može da bude predmet sigurne spoznaje. Specijalna metafizika (teodiceja, psihologija, kozmologija), koja se bavi iskustvo-transcendentnim, nadosjetnim bićima, nemoguća je upravo zato, jer se znanost ograničuje samo na iskustvene sudove.

a) Pozitivizam priznaje samo pojedinačne sudove na temelju predmnijeve, da ne postoje apstraktni pojmovi, već samo kolektivne tvorine osjetnih pomisli. Ovu pozitivističku pretpostavku već smo u prvoj tezi ovog paragrafa oborili dokazavši, da osim osjetnih pomisli imademo i takovih misaonih sadržaja, koji su sasvim drugog karaktera, nego što su osjetne pomisli. Sadržaj apstraktnih pojmova ne izriče nikakvih pojedinačnih oznaka, dočim su osjetne pomisli i njihove skupine skroz pojedinačne. Opseg pojmova jest univerzalan, jer se pojmovi u istom smislu (po istovetnosti) dadu priricati svim pojedinkama, što je nemoguće kod osjetnih pomisli. Članovi suda nijesu dakle pojedinačne pomisli, već apstraktne ideje.

Zašto pozitivizam poriče apstraktni sadržaj i općeniti opseg pojmova? Zato jer pretpostavlja, da je osjetni bitak opći formalni predmet spoznaje.²⁶ Ali i ova je pretpostavka neodrživa. Opći formalni objekat naše spoznaje jest bitak kao takav. Kadgod o nekom predmetu mislimo, uvijek nam se taj predmet predočuje kao nešto, što jest ili što može da bude. Dakle je opći objekat spoznaje sam bitak, a ne odregjeni način bitka. Što više, opći formalni objekat spoznaje i ne može da bude neki bitak, jer razum misli o mnogim stvarima, koje inadu posve različito odregjeni bitak, pa zato opći formalni objekat može da bude samo bitak kao takav, koji obuhvata sve odregjene načine bitka.²⁷

Posebni formalni objekat nalazi se dakako u osjetnim stvarima. O neosjetnim stvarima imademo tek posrednu (negativnu i analognu) spoznaju. Pozitivni dakle sadržaj naših pojmova crpimo iz osjetnog iskustva, a sve pozitivno znanje o nadosjetnim predmetima nalazi se takogjer u osjetnom iskustvu. Mi dakle ne kažemo, da čovjek nema pozitivne spoznaje o nadosjetnim stvarima, već samo tvrdimo, da je ta spoznaja dobivena iz iskustva. Spoznaja nadosjetnih stvari, u koliko nije iskustvom stečena, jest samo negativna i analogna. Da razum svoj vlastiti objekat doista uzima

²⁶ Naše mišljenje može obuhvatati različite predmete; materijalne i duhovne, kontigentne i nužne itd. Svi su nam ovi predmeti na stanoviti način spoznatljivi i sačinjavaju t. zv. materijalni objekat ljudskog mišljenja. Ali pita se: po čemu postaju svi ovi predmeti spoznatljivi? Koji je svim tim predmetima zajednički momenat, po kojem dolaze u snošaj s ljudskim mišljenjem uopće? Drugim riječima pita se: koji je zajednički ili opći formalni objekat mišljenja? Velimo »zajednički« zato, jer naše mišljenje nema samo jedan jedini, već dvostruki formalni objekat. Svi naime predmeti, koji su našem mišljenju pristupni, nijesu jednake naravi, pa zato i ne mogu na jednaki način biti spoznatljivi. Mišljenje dakle ne može imati samo jedan formalni objekat. Spoznatljivost onih stvari, koje čovjek po psihičkom ustroju svog mišljenja neposredno upoznaje, sačinjava t. zv. posebni formalni objekat. Spoznaja ovog posebnog objekta jest neposredna, jer nastaje u izravnom snošaju sa stvarima, koje spoznajemo. Posredna pak spoznaja nekog objekta oslanja se na stvari, koje su od samog tog objekta različne, pa zato posredna spoznaja nastaje pomoću negacije i analogije. Negativna spoznaja (kojom spoznajemo stvar kakova nije) pretpostavlja pozitivnu jednu spoznaju (kojom spoznajemo stvar kakova jest), tako da od ove pozitivne spoznaje otklanja neku savršenost ili nesavršenost (n. pr. nečovjek, nestvaran). Analogna spoznaja uvijek je izvedena, jer njome ne upoznaemo neku stvar samu po sebi, već po nekoj drugoj stvari. Najprije dakle imademo ideju neke stvari kakova je sama po sebi (idea propria), a onda obzirom na ovu stvar dolazimo do ideje o drugoj stvari, tako da ova druga (analogna) ideja izriče nešto samo obzirom na prvu vlastitu spoznaju (n. pr. pojam zdrave hrane jest izveden i analogan pojmu zdrava čovjeka).

Neposredni i posredni objekat sačinjavaju opći ili zajednički formalni objekat mišljenja.

²⁷ S. T h o m. C. gent. II. 98.

iz osjetnih stvari, to će biti naša teza, koju ćemo upravititi proti racionalističkom subjektivizmu. Proti pozitivizmu pako treba dokazati, da posebni formalni objekat ljudskog mišljenja nije predodžben tj. da se ne nalazi u osjetnim pomislama, već u apstraktnim predmetima. A ovi smo zadaću takogjer otrsili, kad smo dokazali, da apstraktni misaoni sadržaji imaju objektivnu vrijednost.

b) Iskustvene sudove možemo primjenjivati samo na one predmete, koji se nalaze unutar granica našeg iskustvenog opažanja. Vrijednost ovih sudova ovisi lakle o pojedinačnom iskustvu; svaki iskustveni sud samo dotle je siguran, dok ga pojedinačne činjenice utvrđuju. Ali ne samo da empirički sudovi nijesu općeniti, oni nijesu niti nužni. Iskustvo samo toliko kaže, da postoji neka sveza među činjenicama ili pojavama, a nipošto nam ne kaže, da tako upravo mora biti, kako iskustvom opažamo. U iskustvu nam se dakle očituje nenužna zbiljnost.

Nesumnjivo je, da osim pojedinačnih i nenužnih sudova postoje u svijesti ljudskoj i takovi sudovi, koji su općeniti i nužni, dakle kojima pripada sasvim protivni karakter, nego što ga imaju iskustveni sudovi. Svak je siguran, da je pravac kraći od krivulje, da je $2 + 2 = 4$, a da se i ne poziva na pojedinačne iskustvene predmete. Istinitost ovih sudova uvigjamo na temelju raščlanbe subjekta i predikata, pa nam sama raščlanba zajamčuje općenitu vrijednost ovih sudova bez obzira na njihovu iskustvenu primjenljivost. Ista ova raščlanba ujedno je razlog njihove nužnosti. Analitički sudovi ne kažu nam samo, da nešto zbiljski jest, već nam ujedno kažu, da drukčije ne može ni biti, jer se sveza između S i P osniva na samim ovim pojmovima. Da li se ovakovim raščlanbenim sudovima stiče nova spoznaja ili ne, to ćemo raspraviti s Kantom; a da li su ovi sudovi objektivno motivirani ili subjektivno predisponirani, to ćemo vidjeti u 2. odsjeku. Za sada je dostatno ustanoviti, da doista imade idealnih sudova, kojima pripada karakter sasvim protivan od karaktera empiričkih sudova. Dakle ne stoji pozitivistički princip, da se sigurnost i istinitost svih sudova osniva na iskustvu. Po ovom principu ne bi ni logička načela imala općenitu i nužnu vrijednost, pa prema tome ne bi uopće moglo biti znanstvene spoznaje.

41. Empirički i transcendentni pojmovi. Do sada je naše istraživanje išlo za tim, da ispita specifičke misaone tvorine. Na temelju činjenice, da smisao suda izriče nešto više nego perceptivni sadržaji, s pravom se izvodi, da smisao suda nastaje funkcijom, koja nije istovetna s osjetnim predočavanjem (ili percipiranjem). Smisao suda izričemo o raznim predmetima: jedni se nalaze u iskustvenom opažanju, a drugi opet prelaze granice izvanjskog i usebnog našeg iskustva. Mi imademo pojmove ne samo o stolu, kući, drvetu, čovjeku i svim drugim predmetima, koji su našim osjetilima pristupni,

već posve dobro razumijemo smisao (značenje) i takovih pojmova, koji se ne odnose na iskustvene predmete, kao što su pojmovi o slobodi, pravu, kreposti, duši, Bogu i. t. d. Oni pojmovi, kojima se predmeti nalaze u iskustvu, zovu se empirički; a oni koji prelaze granice iskustvenog opažanja, zovu se transcendentni pojmovi. Predmeti koji prelaze granice našeg iskustva, mogu se nalaziti samo u našoj svijesti, ili takogdje izvan nje tj. oni mogu biti idealni i realni. Ne bi dakle valjalo reći, da su svi oni pojmovi, kojima se predmeti ne nalaze u iskustvu, tek idealni; transcendentni pojmovi mogu da budu i realni, u koliko pretpostavimo, da im predmet bivstvuje zbiljski izvan naše svijesti. Transcendentno-idealni (matematički i geometrički) pojmovi i transcendentno-realni (n. pr. duša, Bog) posve su jednaki obzirom na to, što im se predmet ne nalazi u osjetnom iskustvu, a razlikuju se obzirom na pretpostavku, da li im predmet postoji izvan svijesti ili samo u svijesti našoj. Budući da su neki predmeti pojmova u osjetnom iskustvu, a drugi opet izvan iskustvenih granica, opravdano je pitanje: kako nastaje u svijesti našoj sadržaj pojmova; ili drugim riječima: kako doživljujemo smisao empiričkih, a kako transcendentnih pojmova?

Po Lockeovom nazoru nastaju svi misaoni sadržaji na taj način, da od osjetnog predočavanja odvojimo ili odlučimo neku pomisao kao samostalni svijesni sadržaj. Tako bismo n. pr. od dva različna predmeta, što ih čutilno opažamo, odvojili treću jednu pomisao, a to je »različnost«. Ali ovaj je senzualistički nazor neispravan zato, jer nam u svijesti našoj ne ostane nikakova osjetna pomisao, ako oduzmemo oba konkretna predmeta. A ipak u svijesti postoji pojam različenosti i onda, ako različenost nije individualna tj. ako nije vezana na konkretne predmete, Ja znadem što znači riječ »različnost«, a da ju i ne primijenim na dva individualna predmeta. Pita se dakle: kako nastaje taj apstraktni i općeniti sadržaj? Već je Berkeley (proti Lockeu) dobro opazio, da empirički pojmovi nastaju napremičnom funkcijom. Ispoređujući jedan konkretni predmet s drugim opažamo, da se jedan od drugog razlikuje. Ako sad ovu opaženu različenost opet isporodimo s pojedinim predmetom, opaziti ćemo da ova različenost nije ono isto što pojedini predmeti. Različnost dakle ne odvajamo od konkretnih predmeta, ali ju od njih distingviramo (*distinctio rationis*). Upoznavši da je »različnost« drugo nešto nego pojedini predmeti, došli smo do apstraktnog pojma različenosti. Ali taj pojam je još uvijek pojedinačan, jer je vezan na konkretna dva predmeta. Ako jedan od ovih predmeta isporodimo s kojim trećim predmetom, pa opet opazimo razliku, onda smo dobili dva individualna snošaja različenosti. Predmeti obih snošaja su doduše različni, ali oba snošaja sama po sebi su jednaka tj. oba snošaja, ako ih uzmeimo bez obzira na predmete, nemaju nikakvih individualnih

oznaka. Kao što možemo individualnu različenost distingvirati od konkretna dva predmeta, tako možemo dvostruki snošaj različenosti (između tri konkretna predmeta) shvatiti i međusobno porediti bez obzira na predmete. Iz ove isporodbe vidimo, da su oba snošaja jednaka tj. da nemaju individualnih osebina. Mi možemo dakle apstrahirati od pojedinih predmeta tj. mi možemo shvatiti snošaje bez obzira na nosioce tih snošaja, i na temelju te apstrakcije dolazimo do općenitog pojma.

Do općenitog pojma različenosti došli smo putem apstrakcije. Što će to reći? Najprije opažamo dva predmeta, isporodimo ih i opazimo da su različni. Ova različenost jest sadržana u svijesti našoj i prije nego li točno znademo, u čemu ta različenost sastoji. Mi možemo između dva geometrička lika opaziti razliku, a da i ne znamo reći, u čemu sastoji razlika, odnosno u koliko se jedan lik od drugog razlikuje. Opažanje različenosti, koja ne izriče individualne momente tj. koja ne kaže u čemu se dva konkretna predmeta razlikuju, jest svijesni sadržaj, koji je nastao psihološkom apstrakcijom. Psihološka apstrakcija dakle ne znači drugo, nego opažanje različenosti ne gledajući na to, u čemu se dva predmeta razlikuju. Kad smo pako već spoznali u čemu sastoji individualna razlika između dva predmeta, pa smo ovaj snošaj različenosti isporodili s drugim nekim snošajima različenosti i opazili, da svi ti snošaji ostaju isti, ako se ne obaziremo na individualne momente, tad smo tek došli do općeg pojma različenosti. Ovdje sad nešto više činimo nego kod psihološke apstrakcije. Tamo nismo poznavali individualnu različenost tj. nismo znali u čemu upravo sastoji razlika između dva konkretna predmeta, pa se nismo ni obazirali na taj individualni momenat: sad pako znademo u čemu se dva predmeta razlikuju, znademo i to, da oba ova predmeta možemo oduzeti zajedno s individualnom njihovom razlikom, a ipak će nam u svijesti ostati općeniti snošaj različenosti. Ovakovo pozitivno isključivanje individualnih momenata zove se logička apstrakcija (*distinctio rationis*). Ovakom apstrakcijom dolazimo ne samo do onih pojmova, kojima su predmeti neke relacije, već i do onih pojmova, kojima je predmet neka stvar, stanje, vlastitost, djelovanje i. t. d. U svim tim slučajevima išporegujemo predmete, za koje isti smisao vrijedi, pa razlikujemo ono što je svim predmetima zajedničko, od onoga što na njima individualno opažamo. Ako ovo razlikovanje sastoji u tom, da ne pazimo na individualne osebina, onda je to psihološka apstrakcija, a ako poznate individualne osebina isključimo od onoga što je svim predmetima zajedničko, to je logička apstrakcija. Ona ide za tim, da točno upozna sve one momente, koji su zajednički svim onim predmetima, koji spadaju pod isti pojam (n. pr. svaki čovjek jest živo biće, koje osjeća i misli). Logički oblik, koji odreguje neki pojam obzirom

na općenite, svim pojedinkama zajedničke momente, zove se definicija.

Vidjeli smo, da empirijski pojmovi nastaju na temelju opažanja; ali pita se: kako nastaje smisao transcendentnih pojmova? Budući da nam transcendentni pojmovi nisu prirogjeni, već ih postepeno stičemo, očito je da se transcendentni pojmovi osnivaju na empiričkim pojmovima. Ima li dakle takovih empiričkih pojmova, koji nam omogućuju stvaranje transcendentnih pojmova? Uzmimo pojam različenosti: on označuje snošaj izmeđju dva člana. Ako nam je jedan član tog snošaja posve dobro poznat, onda znamo i to, da je drugi član različan od ovog poznatog člana. Premda drugi član snošaja nije iskustveni predmet, mi ipak na temelju pojma različenosti doznajemo, da on nije isto što i poznati član u snošaju različenosti. Ili uzmimo kauzalni snošaj, koji izriče da jedan njegov član (učinak) nastaje djelovanjem drugog člana (uzroka). Na temelju ovog uzročnog pojma glasi načelo: sve što god nastaje, jest učinak dostatnog uzroka. Gdje god dakle opažamo nastajanje, primijeniti ćemo načelo uzročnosti; pa ako za neki učinak ne nalazimo uzroka u iskustvenom svijetu, moramo na temelju načela uzročnosti pretpostaviti, da taj uzrok postoji izvan iskustva. Iako smo došli do pojma o transcendentnom realnom uzroku. Pomoću napremičnih pojmova, koji se osnivaju na iskustvu, dolazimo dakle i do transcendentnih pojmova. Otuda slijedi, da transcendentni pojmovi imaju za znanost jednaku vrijednost kao i empirijski pojmovi.

2. Pogl. Racionalistički subjektivizam.

Nauka i kritika racionalističkog subjektivizma.

42. **Historički pregled.** U pregjašujem smo članku dokazali proti empirističkom subjektivizmu, da imade sudova, koji se obzirom na svoju sigurnost (istinitost) ne osnivaju na osjetnom iskustvu. Vidjeli smo kako empiristički subjektivizam ne priznaje ovakovih sudova upravo zato, jer stoji na principu, da osim pojedinačnih pomisli ne postoje nepojedinačni sadržaji (pojmovi). Proti ovom principu postavili smo tezu, koja je išla za tim da pokaže, kako čovjek može misaone predmete promatrati bez pojedinačnih oznaka. Ujedno smo rekli, da se do poznavanja nepojedinačnih oznaka dolazi apstraktivnom funkcijom razuma. Ali sad se pita: nijesu li ovi nepojedinačni sadržaji našem razumu prirogjeni, tako da razum sve svoje pojmove sam u sebi nalazi, bez ikojeg obzira na osjetno iskustvo? Racionalistički subjektivizam odgovara na ovo pitanje afirmativno time, da ideje uopće ne izvire iz osjetnog iskustva, već samo iz razuma. Zadaća nam je, da ogledamo ovu protivnu poziciju senzualističkog subjektivizma.

Prije nego pregjemo na historičko izlaganje onih filozofijskih sustava, koji zastupaju racionalistički nazor o ljudskoj spoznaji, upozoriti nam je na zajedničko stanovište, što ga u noetici usvaja racionalizam i senzualizam. Oba ova nazora ispovijedaju antropologizam. Na pitanje: koliko vrijedi naša spoznaja? odgovara racionalizam jednako kao i senzualizam, da sigurnost i istinitost ljudske spoznaje vrijedi samo za čovjeka tj. sva logička istina ovisi o psihičkoj naravi misaonog subjekta. Izricanje sudova nema svoj adekvatni razlog u objektivnim snošajama, već u samini subjektivnim misaonim tvorinama. Racionalizam i senzualizam (čisti empirizam) počimaju se razilaziti tek u pitanju o postanku misaonih tvorina. Empirizam, koji priznaje samo osjetne pomisli, zabacuje opće pojmove i prema tome takogjer njihovu objektivnu vrijednost; racionalizam pako poriče objektivnu vrijednost ideja zato, jer su te ideje misaonom subjektu urođene, pa zato možemo samo ideje spoznati, a ne njihove objekte. Noetičko je dakle stanovište obim nazorima zajedničko, a to je poricanje objektivne istine, samo što do zajedničkog ovog stanovišta dolaze oba nazora na posve oprečnim putevima. Upravo ova okolnost odlučna je bila za metodu u ovoj našoj noetici. U čitavom 1. odsjeku nastojimo odbiti sve one pretpostavke, na kojima se osnivaju pojedini protivnički nazori objektivizma; nakon ovog indirektnog (polemičkog) smjera prelazi kritičko istraživanje u 2. odsjeku na pozitivno izlaganje objektivizma.

Platon (427—347). Pozorište filozofijske povjesnice jest svijet i ljudska spoznaja. Ovaj dualizam uključuje u sebi još jedan drugi dualizam. Osim osjetne spoznaje, koja imade karakter pojedinačnosti i nenužnosti, oduvjek je ljudski duh tražio takovu spoznaju, koja je općenite i nužne vrijednosti. Ovoj dvostrukoj spoznaji odgovara i dvostruki svijet: jedan pojavni i promjenljivi, a drugi samoumski i nepromjenljivi svijet. Upravo prema poimanju ili tumačenju ovog dualizma razvijale su se karakteristične faze u povjesnici filozofije. Kao što se u Descartesu i Baconu, pa u Leibnizu i Lockeu s Humeom izrazito odražuje oprečno shvaćanje navedenog dualizma, tako je već u starovječnoj filozofiji izbiła opreka između samoosjetstvenih iskustvenjaka i Platona. Već učitelj Platonov Sokrat težio je za spoznajom, koja nadilazi osjetni, prolazni svijet. Tek Platon povukao je ostru granicu između osjetnog poimanja (*αἰσθησις*), kojemu odgovara pojavni svijet (*γένος ὁρατόν*) i umne spoznaje (*νόησις*), koja je u svezi s inteligibilnim predmetima (*γένος νοητόν*).

Platonovi noetički nazori rasijani su po raznim dijalozima. O razlici između osjetnog poimanja i prave, znanstvene spoznaje govori se poglavito u Teetetu. Nema sumnje, uči Platon, da je Protagorin senzualizam donekle opravdan; jer za istinitost, koja je s-

držana u osjetnom poimanju, doista je mjerodavan svaki pojedinac. Osjetne stvari se mijenjaju, ne proizvode kod svakog čovjeka jednake osjetne sadržaje, pa zato je u opsegu osjećanja naše znanje u toliko istinito, u koliko se pojedincu pričinja. Ali čovjek nije mjerilo svih stvari u apsolutnom smislu. Osim osjetnog poimanja imade još jedno znanje, koje sačinjava znanstvenu spoznaju (*ἐπιστήμη*). Koje razloge navodi Platon proti Protagorinom senzualizmu? Kad bi Protagorino senzualističko shvatanje bilo ispravno, morali bismo kod svinje, majmuna i žabe naći upravo takovo znanje kao i kod čovjeka, pa bi suvišno bilo učiti štogod kod Protagore. Nadalje, kad bi samo ono bilo istinito, što osjetilima opažamo, tad ne bi nijedan čovjek bolje sudio od drugoga; a čemu onda Protagora hoće da bude učitelj drugima? Činjenica dakle, da naše mnijenje, koje se osniva na osjetnom pomišljanju, možemo ispravljati, dokazuje da osim čutilnog poimanja postoji još drugo jedno znanje. Kad bi čutilno poimanje bilo isto što i znanje, tad bi se nakon toga što iščezne čutilno poimanje, a ostane samo sjećanje, moralo reći, da čovjek nema znanja i ujedno da ga ima tj. da ga je izgubio i da ga je ipak zadržao. A napokon što je glavno: imade misaonih predmeta, koji nipošto nijesu istovetni s predmetima stanovitog osjetila. Takovi predmeti, koje spoznajemo bez tjelesnih organa, jesu općenite oznake (*κοινά*) npr. bitak i nebitak, istovetnost i različnost, jednota i broj i. t. d. Osjećanje dakle nije isto što i znanstvena spoznaja. Platon pobija Protagoru još na indirektan način, pomoću načela istovetnosti. Kad bi Protagorina nauka bila ispravna, svaki bi čovjek svoje mnijenje morao smatrati za istinito; ali ujedno bi morao i mnijenje drugih ljudi smatrati kao istinito, pa bi prema tome opet svoje vlastito mnijenje morao držati za neistinito. Tako eto ne bi smio Protagora sam svoju nauku smatrati za istinitu.

Iz svega ovog argumentiranja razabrati je, da Platon razlikuje znanstvenu spoznaju od čutilnog poimanja. Znanost osniva se na nedvoumnim dokazima i razlozima, a ne na vjerojatnom mnijenju (*δόξα*). Znanost nas upoznaje sa stvarima, kakove su same u sebi, a ne kako se tek našim osjetilima pojavljuju. Dakako da je čutilno poimanje u svezi s izvanjskim, o čovjeku neovisnim svijetom; ali to je individualni, pojavi svijet neprekidnog zbijanja, u kojem se ne nalazi općeniti i nužni karakter znanstvene spoznaje. Kao što čutilnom poimanju, koje je pojedinačne vrijednosti, odgovara pojavni svijet, tako i znanstvenoj spoznaji, koja sadržaje općenitu i nužnu istinu, mora odgovarati neki predmet izvan osjetnog ili pojavnog svijeta. Koji je to predmet umske spoznaje?

Razlikovanje između osjetnog poimanja i umske spoznaje dovelo je Platona do karakteristične njegove nauke o pojavnim svijetu i o predmetima, koje samo umom spoznajemo i koji se zovu

ideje (*εἰδη ποσότητες*). Ideje su transcendentne (osjetni svijet nadmašajno) biti (*οὐσίαι*) ili nepromjenljivi, neosjetni prauzorci (*παράδειγμα*), prema kojima su osjetna, pojedinačna bića samo snimke (*εἰκῶλα, ὁμοιώματα*). Svaka ideja naliči pečatniku, koji svoj nepromjenljivi otisak može pomnogostručiti u pojedinkama. Ljudski um je poput voštane ploče, na kojoj se nalaze otisci (pojmovi) ideja. Svakom naime pojmu, koji obuhvata mnoge pojedinke, odgovara jedan realni inteligibilni predmet, a to je ideja. Kao što pojedinačna osjetna pomisao izriče pojavni predmet, tako umski pojmovi izriču ideje. Postoje ideje dobrote (najviša, božanska ideja), bitka, istine, ljepote, pravde, čovjeka, drveta, kuće, stola, veličine, sličnosti, kuglje, glasa, boje, zdravlja, raznih djelovanja i uopće svega što god pripada stvarima. Sve ove ideje sačinjavaju transcendentni svijet, koji odgovara logičkom redu umskih pojmova. U kojem su dakle snošaju osjetne pojedinke i pojam sa svojom idejom? Pojam tj. ono što je zajedničko mnogim osjetnim pojedinkama, jest otisak transcendentne ideje.

Kako je Platon došao do svoje nauke o idejama? Prije svega usvojio je Platon Heraklitovu nauku o prolaznosti i promjenljivosti osjetnog svijeta. Ovu nauku zastupahu i sofiste (Protagora), koje je pobijao učitelj Platonov, Sokrat. Po Sokratovom nazoru moralne su ideje pravilo za istinitu spoznaju, a nije čovjek mjerilo istine, kako je mislio Protagora. Osim osjetnog opažanja i neizvjesnog mišljenja postoje za Sokrata nepromjenljive, stalne etičke norme ili općeniti pojmovi. Ovu nauku o istinitoj, umskoj spoznaji poprimio je Platon od svog učitelja te ju modificirao u toliko, što je predmetima umskih pojmova namijenio transcendentni, samosebni bitak.

Još nam preostaje pitati, kako naš um dolazi do pojmova o idejama? Budući da se ideje ne nalaze u osjetnim predmetima, zato ili duša neposredno u sebi pomoću inteligibilne zornosti upoznaje. Ovo upoznavanje jest zapravo prepoznavanje onih općenitih oznaka (*ζοιῶν*), koje je duša u predtjelesnoj svojoj eksistenciji neposredno gledala. Osjetni predmeti samo su povod koji potiče dušu, da razvija prirođene si umske pojmove.

Descartes. Začetnik modernog racionalizma jest Descartes (1596—1650). Već u svojoj radnji »Regulae ad directionem ingenii«, postavio je Descartes osnov, na kojemu je kasnije razvio svoj racionalizam. Motiv sigurnosti, odnosno kriterij istine jest očevidna intelektualna zornost. Na ovoj se zornosti osniva naša sigurnost o usebnim, psihičkim činjenicama n. pr. sigurnost da postojim, mislim, težim i. t. d. Osim toga mi intelektualna zornost jamči za nedvojbenu istinu metafizičkih načela i temeljnih pojmova. Napokon dolazimo pomoću intelektualne zornosti i do matematičkih istina.

U IV. Reguli traži Descartes metodu, koja će nas sigurno dovesti do istine. Metoda obuhvata neka jednostavna i laka pravila, koja će nam služiti za razlikovanje istine od neistine, i tako nam omogućiti napredak u spoznanju. Ova pravila osnivaju se na nekim »prvotnim klicima istine«, što ih je Bog usadio u duh ljudski. Te su klice ostale posve neiskrivljene još jedino u matematičkoj znanosti, pa zato je zadaća znanosti uopće, da ove klice opet potraži i raščlanbenim mišljenjem iz njih izvede čistu spoznaju.

U ovoj već radnji moći je opaziti, kako je Descartes u svom umovanju bio donekle pod uplivom skolastičke filozofije. I sredovječna je skolastika dobro opazila, da predmet uočiti i istraživanja imaju da budu u prvom redu takovi sudovi, koji su nam neposredno poznati (*judicia per se nota*). Za istinitost ovih sudova jamči nam, po skolastičkoj nauci, objektivna očevidnost tj. nužnost, kojom nam se očituje spojitba između subjekta i predikata. Descartes je takogjer htio usvojiti polazno stanovište skolastičke noetike. On priznaje da postoje neki prvotni sudovi, ali po njegovom su mišljenju ovi sudovi ljudskom duhu urođeni. Osim onih ideja,²⁸ koje izvanjskim osjetilima primamo i onih, koje su tvorina uobrazilje, imade i urođenih ideja. Ljudska duša po svojoj biti uvijek misli tj. nikad nije bez ideja, samo što su te ideje u svom zametku osjetne i nejasne. Metafizičke ideje i svi neposredno očevidni sudovi nijesu u ljudskoj duši od početka aktualni, već samo fakultativni, to će reći: u ljudskoj se duši nalazi dispozicija za istinite ideje i sudove. Tako je n. pr. ljudskoj duši dispositive urođeno načelo istovetnosti, uzročnosti i, t. d., pak onda ideja supstancije, ideja o Bogu, o tjelesima, o trokutu i uopće sve ideje koje izriču bitnost stvari. Time je Descartes zasnovao svoj racionalizam.

Budući da se istiniti sudovi osnivaju na dispoziciji ljudskog duha, zato se i jamstvo za njihovu istinitost nalazi u samom misaonom subjektu. Ovo jamstvo, ovaj kriterij istinite spoznaje jest doduše očevidnost, ali ne ona objektivna očevidnost tj. uvid u objektivni snošaj, kako je skolastika učila, već subjektivna očevidnost, na koju je čovjek po svojoj misaonoj naravi odregjen. Imade principa, o kojima sam posve siguran, jer mi je njihova istinitost posve očevidna, ali ja još uvijek ne znam, da li sam polučio objektivnu istinu, dogod nisam siguran, veli Descartes, da je Bog stvorio moju narav i u nju usadio te principe.²⁹ Otuda slijedi, da po Descartesovom shvatanju očevidnost nije objektivni motiv sigurnosti (kao što skolastika učila), jer bi objektivna očevidnost zadosta jamčila objektivnu istinitost sudova, tako te bi suvišno bilo

²⁸ U Descartesovoj terminologiji znači »ideja« svaki svjesni misaoni sadržaj uopće, kao i kod Lockea, Leibniza i dr.

²⁹ Princ. I, n. 10., 13., 39., 49.

sigurnost ljudske spoznaje osnivati na svezi ljudske naravi s Bogom. Descartes sumnja o objektivnoj vrijednosti i onih sudova, koji su nam posve očevidni, a to samo zato, jer ne znamo nije li ljudska narav sama po sebi takova, da nas vara i u onim spoznajama, koje su očevidno sigurne. Kad bi Descartes evidenciju kao motiv sigurnosti shvatio u onom smislu, kako se u skolastičkoj filozofiji ima razumijevati, bila bi svaka očevidna spoznaja sigurna i istinita bez obzira na pitanje o stvorenju ljudske naravi. Ali upravo zato, jer je Descartes osim evidencije još drugdje tražio potpuno jamstvo za istinitost naših sudova, proizlazi da je Descartesov kriterij istine (tj. evidencija) posve subjektivno mjerilo. Tako je eto Descartes zapao u potpuni subjektivizam.

Vidjeli smo, kako je Kartezijev racionalistički nazor o postanku spoznaje doveo do subjektivizma (antropologizma) u pitanju o vrijednosti ljudske spoznaje. Da je racionalistički nazor o postanku spoznaje uopće neispravan, dokazati ćemo odmah (u slijedećem broju) na direktan način; a da je subjektivizam uopće neodrživ, dokazati ćemo opet izravno tek u 2. odsjeku. Sada ćemo neispravnost Kartezijevog racionalističkog subjektivizma pokazati neizravnim putem, naime tako, da upozorimo na krivu pretpostavku njegovog racionalizma i na kobne posljedice njegovog subjektivizma.

Descartes uči, da predmete općenitih ideja ne crpimo iz senzacije, već da ih razum neposredno u sebi upoznaje. Duša naša neprekidno djeluje; ona sama za sebe, bez tjelesnih organa i osjeća; tjelesne funkcije samo su mehanička prigoda, koja pobuguje dušu na osjećanje. Ali, pitamo, kako može protežnost (koja je po D. mišljenju istovjetna s tjelesnom supstancijom) uplivati na duhovnu supstanciju s kojom nije ujedinjena? Još više: kako može nastati stanovit, odregjeni sadržaj ideja, ako su senzacije samo prigoda (*occasio*) za postanak tih ideja? Ako razum u senzitivnoj gragji vidi sadržaj svojih ideja, onda je razumna funkcija apstraktivna, a ne intuitivna; ako pak razum spoznaje ideje neovisno o senzitivnom sadržaju, onda je nemoguće navesti adekvatni razlog, zašto se u razumu prema osjetnim prigodama nalaze upravo neke stanovitje, a ne koje mu drago ideje.

Nadalje uči Descartes, da je očevidnost kriterij sigurnosti. Ova očevidnost nije odraz objektivnog snošaja, već je nužno očitovanje misaone naše naravi. Time je dakako sva spoznajna vrijednost samo subjektivna, a posljedica tog subjektivizma jest skepticizam. To je uviđao i Descartes, pa je nastojao, da ipak nekako osigura objektivnu vrijednost spoznaje. U tu svrhu poziva se Descartes na Boga, koji je stvoritelj ljudske naravi. Kad znam, da je premudri i sveti Bog stvorio moju narav, postajem siguran da su posve istiniti oni sudovi, koje po naravnoj nuždi moram usvojiti. Bivstvovanje božje

slijedi iz prirođene nam ideje o Bogu; a naša ovisnost o njemu slijedi opet otuda, što uopće posjedujemo ideju koja nadmašuje našu narav, ideju beskonačnog bića. Svetost božja ne može dopustiti, da bi stvorenoj naravi dosugjena bila zabluda. Ali, pitamo opet, gdje je Karteziju jamstvo, da su svi njegovi izvodi o Bogu objektivno istiniti? Nije li *circulus vitiosus* kad se pretpostavlja objektivna vrijednost naše sveze s Bogom, da se na temelju te sveze dokaže objektivna vrijednost ljudske spoznaje uopće? Nije li nasuprot objektivna spoznaja o Bogu upravo ovisna o našoj sposobnosti objektivnog spoznanja? Treba dakle da bez obzira na božje bivstvovanje najprije iznagijemo uvjete za objektivnu vrijednost spoznaje, a e rješenja toga pitanja tek ovisi vrijednost naše spoznaje o Bogu. Ovaj *circulus vitiosus* nije dakle mogao zapriječiti skepticizma, u koji je Descartes zapao po svom subjektivizmu.

Neće biti izlišno, da već sada istaknemo oprečne momente u Kartezijevoj i skolastičkoj filozofiji. Po Descartesu su osjetni organi i tjelesa tek prigodni poticaji za čutilno poimanje, dočim po skolastičkom shvaćanju sudjeluju kao tvorni uzročnici. Osjetno predočavanje pripada isključivo duši, po D. nauci, a po skolastičkoj proizvodi ga duša zajedno s tjelesnim organima. Descartes priznaje i takove ideje, koje nastaju apstrakcijom od jedne ili više osjetnih pojedinke, ali kod ove apstrakcije nema nikakvog udjela osjetne funkcije; po skolastičkom nazoru sudjeluju kod apstrakcije i osjetne tvorine. Descartes uči, da smo za pojedine principe i temeljne pojmove disponirani, tako da ih razum intuitivno upoznae, dočim skolastika kaže, da ih ne upoznajemo intuitivno, već apstraktivno i diskursivno. Ideja o Bogu nam je takogjer prirođena, veli Descartes, dočim skolastička filozofija uči, da znanje o Bogu crpimo iz učinaka. Čovjek je po Kartezijevom shvaćanju sklop dviju supstancija: jednostavne (duše) i protežne (tijela), među kojima nema jedinstvene veze, dočim po skolastičkoj filozofiji sačinjavaju oba dijela jedinstveni princip.

Kartezijeve racionalističke principe razvili su jansenisti Ant. Arnauld (1612—1694) i Pierre Nicole (1625—95). Spojitba dvaju pojmova osniva se, po njihovom mišljenju, na voljnom činu. Isti psihološki nazor zastupao je i Malebranche (1638—1715). Osobito je pako dosljednošću proveo racionalističku metafiziku Spinoza (1632—1677). Njegova *Ethica* počima definicijama temeljnih pojmova (*substantia*, *modus*, *aeternitas*...) i aksioma. Na ovim pojmovima osniva se čitava znanost, pa zato se jamstvo za istinitost znanstvene spoznaje nalazi u temeljnim pojmovima. Ova Spinozina metoda odaje Kartezijev princip o izvoru spoznaje. Spinoza naime pretpostavlja opstanak temeljnih metafizičkih pojmova u našem razumu i hoće samo da ih definicijama objasni.

Leibniz. Poput svojih racionalističkih prešasnika uči i Leibniz (1646—1716), da je sva naša spoznaja istinita u toliko i samo zato, jer odgovara onim principima, koji su ljudskoj naravi prirodjeni. Na koji način i što nam je prirodjeno? Monadama (jednostavnim bićima), od kojih je sastavljen cio stvoreni svijet (i naša duša), prirodjeno je sve ono što god kojoj pripada, jer monade nemaju prozore, na koje bi mogao ulaziti realni kakav upliv izvana. Spontanom snagom pomišljanja i težnja razvija svaka monada ono, što se virtualno (a ne aktualno) u njoj nalazi. Pomišljajna moć svake monade odrazuje u stanovitom stepenu čitavi svemir. Pomisli naime mogu da budu tamne ili jasne. Kod životinja su doduše jasne pomisli (a ne tamne kao kod bilina), ali su konfuzne i osjetne, dočim se u ljudskoj duši nalaze i duhovne pomisli, koje su posve izrazite. Neke pomisli su tako slabe, te ih ne opažamo, a drugih (*apperceptions*) si opet postajemo svijesni pomoću refleksije. Do aktualne spoznaje dolazimo dakle na taj način, da reflektiramo na one pomisli (ideje), koje su nam urodjene. To su prije svega osjetne ideje (*idées sensibles, idées des choses sensibles*), kojih si postajemo svijesni tek po izvanjem nekom poticaju. Prirodjene su nam osobito duhovne ideje i sve općenito-nužne spoznaje: dakako da nijesna na aktualan način prirodjene, već samo virtualiter ili dispositive, a osjetila su povod aktualizovanju duhovnih ideja. Nipošto dakle nije naša duša poput neispisane ploče; poznati princip: *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*, treba nadopuniti dodatkom: nisi intellectus ipse.³⁰ Duševna sila nije u neposrednoj svezi s osjetilima, ali su ipak ideje već prethodno po svom Stvoritelju usklađene s predmetima (*harmonie préétablie*).

³⁰ »T. H.... Les facultés sans quelque acte, en un mot les pures puissances de l'école, ne sont aussi que des fictions, que la nature ne connoit point, et qu'on n'obtient qu'en faisant des abstractions. Car où trouvera-t-on jamais dans le monde une faculté, qui se renferme dans la seule puissance sans exercer aucun acte? il y a toujours une disposition particulière à l'action et à une action plutôt qu'à l'autre. Et outre la disposition il y a une tendance à l'action, dont même il y a toujours un infini à la fois dans chaque sujet: et ces tendances ne sont jamais sans quelque effet. L'expérience est nécessaire, je l'avoue, afin que l'ame soit déterminée à telles ou telles pensées et afin qu'elle prenne garde aux idées, qui sont en nous; mais le moyen que l'expérience et les sens puissent donner les idées? L'ame a-t-elle des fenêtres, ressemble-t-elle à des tablettes? est-elle comme de la cire? Il est visible que tous ceux qui pensent ainsi de l'ame, la rendent corporelle dans le fond. On lui opposera cet axiome, reçu parmi les Philosophes: qui rien n'est dans l'ame qui ne vienne des sens. Mais il faut excepter l'ame même et ses affections. *Nihil est intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus.*» Nouveaux essais, I. II. ch. 1. (Leibnitii Opera philosophica, Ed. Erdmann Ber. 1840., p. 222. 223.).

Općenito nužni principi (i njihove ideje) ne izriču nikakvih iskustvenih činjenica, pa zato i ne mogu da izviru iz osjetnog iskustva ili a posteriori, već jedino iz razuma t. j. a priori. Dva su temeljna načela, na kojima se osnivaju sve istine, a to je načelo o protuslovlju i načelo dostatnog razloga. Na principu protuslovlja osnivaju se sve nužne, analitičke, samounstvene istine (*vérités de raison*); a na principu dostatnog razloga svode se sve kontingentne istine o iskustvenim činjenicama (*vérités de fait*).³¹

U ovoj nauci o dvostrukom principu nužnih i kontingentnih spoznaja nalazi se ključ za razumijevanje čitave moderne filozofije, koja se oslanja na Leibniza. Christian Wolff, učenik Leibnizov, nastojao je svesti princip dostatnog razloga na princip protuslovlja, i na tom jedinom principu osnovati svu razumnu spoznaju. Pod uplivom ovog nazora bio je i Kant u habilitacionoj svojoj raspravi (1755.) »*Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*« (prop. VIII.). Ali u Kantovom je umovanju nastao preokret, koji je bio odlučan za razvitak njegove filozofije. Kant je naime uvidio, da se načelo logičkog obrazloženja daje svesti na princip protuslovlja, ali nipošto nije to moguće kod realnog obrazloženja ili uzročnosti. Uzročnost ne može da bude sadržana u načelu protuslovlja, pa zato nastoji Kant u svom djelu »*die Traumen eines Geistersehers*« (1766.) da postanak načela uzročnosti izvede iz iskustva. U tome ga naumu prekine Humeov nazor o kauzalnom principu. Iz osjetnog iskustva, dokazuje Hume, ne dá se izvesti kauzalni princip, jer u iskustvu nalazimo samo post hoc, a ne propter hoc. Po Humeovom nazoru stvara ideju uzročnosti uobičajena³² asocijacija uobrazilje. Kant je slijedio Humea u toliko, da je napustio svoje prvobitno mnijenje o empiričkom postanku kauzalnog načela, ali nije htio usvojiti nazor, da se kauzalnost osniva na asocijaciji uobrazilje. Kauzalno načelo imade karakter nužnosti, a nužnost se ne može osnivati na iskustvenoj asocijaciji, pa zato načelo uzročnosti mora da bude aprioran sud, kao što uči Wolff. Ali kauzalni princip ne osniva se na načelu protuslovlja, pa zato on nije analitičan sud, već je sintetičan, kao što uči Hume. Tako je Kant došao do fundamentalnog pojma o sintetičkim sudovima a priori. Sad je još samo trebalo ispitati: ima li osim kauzalnog principa i drugih sintetičkih sudova a priori i koji su logički uvjeti za nji-

³¹ »TH. Je vous l'accorde à l'égard des idées pures, que j'oppose aux phantomes des sens, et à l'égard des vérités nécessaires ou de raison, que j'oppose aux vérités de fait. Dans ce sens on doit dire que toute l'Arithmétique et toute la Géométrie sont inées et sont en nous d'une manière virtuelle, en sorte qu'on les y peut trouver en considérant attentivement et rangeant ce qu'on a déjà dans l'esprit, sans se servir d'aucune vérité apprise par l'expérience ou par la tradition d'autrui...« *Nouv. ess. l. I. ch. 1. (p. 208.); isp. ib. l. IV. ch. 2. (p. 338):*

hovu mogućnost — pa je problem kritičizma potpuno formulovan.

U opću noetiku zapravo ne spada raspravljanje o kauzalnom principu; ali za sustavno i kritičko izlaganje čitave Kantove filozofije potrebno je dakako zagledati do klice, a ta je u svezi s pitanjem o naravi kauzalnog suda. Ovdje smo samo upozorili na one dvije komponente — Wolffa i Humea — iz kojih se razvio teoretski problem Kantove filozofije. Naša će zadaća biti, da ovu filozofiju s noetičkog gledišta u cjelini promotrimo i da kritički ispitamo, u koliko je ispravan ili neispravan Kantov nazor o vrijednosti ljudske spoznaje. Ali prije toga još treba da izravno pobijemo racionalističku nauku o izvoru spoznaje: time će biti oboren i racionalistički subjektivizam.

43. Kritika racionalističkog subjektivizma. Ne poričemo, da čovjek po svojoj psihološkoj udezi neke istine prije i lakše upoznaje od drugih; ali poričemo proti racionalizmu, da bi misaoni subjekat primitivne ideje nalazio sam u sebi neovisno o predmetima. Kad bi nam naime ideje bile urodjene, t. j. kad ih ne bismo upoznawali apstrakcijom ili promatranjem nepojedinačnih biljega u samom predmetu, tad bi naša razumna spoznaja bila posve neovisna o senzitivnoj percepciji. Ali odlučni nas razlozi utvrđuju u činjenici, da je razumna spoznaja ovisna o senzaciji. Jer prije svega: prvotni, vlastiti i pozitivni naši pojmovi tiču se osjetnih stvari, dočim čisto duhovne predmete upoznajemo analognim i negativnim pojmovima. Nadalje, razumnu spoznaju redovno prate senzitivne tvorine, tako da je razum bez njih sprečavan u svojoj djelatnosti. Napokon, gdje uopće nije bilo nekog osjetila, tamo ne nalazimo ni onih ideja, koje su u svezi s dotičnim osjetilom. Sve to dokazuje, da je razumna spoznaja ovisna o senzaciji, i prema tome da ne postoje urodjene primitivne ideje.⁴²

3. Pogl. Kantov (kritički) subjektivizam.

§. 1. »Uvod u Kritiku čistog uma« (po drugom izdanju 1787.).

44. Postanak Kantove filozofije. Vidjeli smo, kako racionalisti tumače izvor i vrijednost ljudske spoznaje. Znanstvena (općenito nužna) spoznaja osniva se na apriornim pojmovima i umskim načelima. Vrijednost ove spoznaje imala bi da bude transcendentna, t. j. pomoću spoznaje, koja je apriornog izvora, upoznajemo (po racionalističkom nazoru) stvari onako, kako su same o sebi. Dva su dakle momenta, koja obilježuju racionalizam: apriorni izvor i transcendentna vrijednost spoznaje. Nijedan od oba ova racionalistička principa nije se mogao zadugo održati. Engleski empirizam stao je odlučno dokazivati, da naša spoznaja, pa i znanstvena, izvire iz is-

⁴² S. th. I. q. 84. a. 3. i 6.

kustva. Transcendentnu pako vrijednost spoznaje nijesu ni sami racionalisti mogli filozofijski utvrditi. Platon tumači svezu umskih pojmova s realnim idejama pomoću sjećanja, Descartes se poziva na božja svojstva, a i Leibnizu je prethodno određen sklad između pojmova i stvari, kako su o sebi — jedino sredstvo, kojim kuša dokazati transcendentnu vrijednost spoznaje. Sve racionalističko nastojanje, da se znanstvenoj spoznaji osigura transcendentna vrijednost, na tako je labavom oslonu, da se je samo po sebi moralo izjaloviti. Ne samo da racionalistima nije uspjelo ništa stalno dokazati u prilog transcendentnog spoznanja, već su se i nazori njihovi u pojedinim spekulativnim pitanjima toliko razilazili, da nije bilo izgleda za ikakovo jedinstveno shvaćanje. U drugu ruku opet razvijala se matematička znanost takovom snagom, da je očita bila razlika između sigurnosti matematičkih principa i nestalnosti racionalističke metafizike. Unutrašnjom nuždom bilo je očekivati, da će se na razvalinama ovog raspadljivog racionalizma uskoro otvoriti novi vidici.

Imanuel Kant (1724—1804) pothvatio je golemi zadatak, da slomi racionalizam i zasnije preokret u filozofijskom shvaćanju ljudske spoznaje. Ali, treba oprezno lučiti. Kant je odviše duboko poznao racionalizam, a da ne bi u njemu razlikovao dva momenta. nauku o izvoru i nauku o vrijednosti spoznaje. Da vrijednost naše spoznaje nije transcendentna, o tome je Kant na čistu. A kako je sa izvorom spoznaje? I u tom pitanju racionalizam pretjerava. Poglavito pod uplivom Humeovim obraća Kant svoju pozornost iskustvenom opažanju. U spisu (1763) »Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzusetzen« iznosi Kant po prvi puta svoje uvjerenje, da kauzalna suvežica nije analitična, već sintetička, jer ju upoznajemo iskustvenim putem. Ovaj empirizam provejava i drugi spis (1766) »Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik«. Ali Kant je sve do četrdesete godine pristajao uz savremeni racionalizam. Već ta okolnost činila ga opreznim prema empirističkim utjecajima. Povrh toga nije puno trebalo, da empirizam postane Kantu odbojan i s posve filozofijskih razloga. Kant nije mogao posumnjati o znanstvenoj vrijednosti naše spoznaje. Prirodne nauke i matematika bile su mu očito jamstvo, da je pogubno podati se posvemašnjem skepticizmu. Općeniti i nužni karakter znanstvene spoznaje ne može se osnivati na iskustvenom opažanju, kako bi htio empirizam. Premda dakle znanstvena spoznaja ne izvire samo u našem umu, neovisno o osjetnom iskustvu, kako bi imalo biti po nauci racionalizma, ipak ona ne izvire niti iz iskustva, kako uči empirizam. S racionalizmom ćemo zbaciti transcendentnu vrijednost spoznaje, a u pitanju o izvoru

spoznaje treba nekako spojiti racionalističko stanovište s empirističkim. To je čto prva zamisao Kantove filozofije.

45. Noetičko stanovište o Kantovoj filozofiji. Disertacijom »De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis« (1770) otpočima novi period u Kantovom umovanju. Tu je već upoznao, da prostor i vrijeme imaju apriorni izvor i pojavnu (fenomenalnu) vrijednost. Ali još je pod uplivom racionalizma toliko te priznaje, da čistom razumnom spoznajom upoznajemo transcendentne stvari i prema tome da je metafizika ipak prava znanost. Posve pročišćenu svoju nauku o spoznaji dovršio je Kant istom 1781. godine u svom epohalnom djelu: »Kritika čistog uma«.

Prije nego predjemo na detaljno izlaganje Kantove filozofije (u koliko na opću noetiku spada), treba da znademo, na kojem se noetičkom principu osniva Kantov nazor o vrijednosti ljudske spoznaje. Ovaj fundamentalni problem teoretske filozofije Kantove treba dobro zadržati na umu, tkogod hoće da kritički razumije Kanta, jer bi se inače lako mogao izgubiti u gotovo nedoljituom spekulativnom umovanju »Kritike čistog uma«. Rekosmo, da će Kantova filozofija biti sinteza racionalizma i empirizma. Oba ova nazora imaju jedno zajedničko stanovište, a to je subjektivizam (antropologizam). Znanstvena spoznaja osniva se na misaonim tvorenima i zakonima, koji ne izviru iz objektivnog bitka, već se nalaze u misaonom subjektu, tako da sâm misaoni subjekat (čovjek) pomoću svojih misaonih oblika stvara predmete znanstvenog spoznanja. Ovaj subjektivizam bio je po empirističkom nazoru ograničen na senzitivnu misaonu radnju, dočim su po racionalističkom shvatanju svi spoznajni uvjeti isključivo intelektualnog izvora. Kant nije ostao kod senzualističkog subjektivizma, jer senzualizam ne može protumačiti općenitosti i nužnost ljudske spoznaje. Zato se Kant odlučio za intelektualistički subjektivizam priznajući specifičku razliku između spontane, intelektualne djelatnosti i asociativnog znanja. Ali ovu spontanu spoznajnu moć nije Kant onako shvatio, kako su ju tumačili racionalisti. Zanimanje s prirodnim naukama³³ uputilo je Kanta, da se predmeti prirodne spoznaje nalaze u iskustvu. Nije dakle ispravan racionalistički nazor, da su nam znanstveni predmeti prirodjeni zajedno s apriornim razumnim oblicima. Premda se predmeti znanstvene spoznaje ne nalaze isključivo u iskustvenom opažanju (kako empirizam tvrdi), već su ovisni o apriornim razumnim oblicima, ipak je ova apriorna spoznaja u tijesnom snošaju s iskustvenom (aposteriornom) gradnjom. Kantu je dakle zadaća, da modifi-

³³ Isp. Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte (1747.); Allgemeine Naturgeschichte u. Theorie des Himmels (1755.); Monadologia physica (1756.); Theorie der Winde (1756.); Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume (1768.).

cira racionalistički pojam apriornosti. I empirizam nije poricao svaku apriornost, samo je poricao apriornost u smislu prirodjenih nam misaonih predmeta. Po empiričkom shvaćanju postaju iskustveni predmeti sadržaj naše spoznaje na taj način, da misaona djelatnost po prirodjenim nam zakonima obradi osjetnu gradju. Upravo na temelju nazora, da iskustvena spoznaja ovisi o subjektivnim uvjetima, učio je empirizam, da je i osjetni svijet samo pojava za našu znanstvenu spoznaju. Empiristička dakle apriornost znači toliko, da osim iskustvenih predmeta u znanstvenoj spoznaji odlučuje i drugi jedan momenat, a to su prirodjene funkcije misaonog subjekta. Usvojivši ovo empirističko shvaćanje sveo je Kant postanak znanstvene spoznaje na svezu između iskustvene gradje i prirodjenih nam spoznajnih funkcija. Dakako da se ove funkcije ne smiju reducirati samo na senzitivnu djelatnost, već treba priznati i razumnu apriornost. Kako dakle nastaju predmeti znanstvene spoznaje? Oni nijesu našem razumu apriorni (kako racionalni drže), niti su ovisni samo o senzitivnoj apriornosti spojenoj s aposteriornom (perceptivnom) gradjom (kako misle empiristi), već se osnivaju na aposteriornom elementu i na osjetno-razumnoj apriornosti. Kasnije ćemo vidjeti, koji apriorni oblici sačinjavaju predočavanje, a koji opet razumnu spoznaju. Za sada samo pitamo: u kojem snošaju stoje apriorni oblici uopće sa predmetom znanstvene spoznaje? O rješenju ovog pitanja ovisi vrijednost naše spoznaje — a ta je po Kantovom nazoru, kao što ćemo odmali dokazati, subjektivistička ili antropološka. Kant naimе uči, da zorno (predodžbeno) — razumne funkcije stvaraju pojavne predmete tako, da su prostorne i vremenske, pa onda uzročne, supstancialne i ostale sveze (koje sačinjavaju pojavne predmete) ovisne o spoznajnim oblicima. Upravo zato, jer sve ono, što sačinjava znanstveni karakter pojavnih predmeta (a to su razni općeniti i nužni snošaji), ovisi o subjektivnim misaonim uvjetima, ne smije se reći, da sadržaj znanstvene naše spoznaje odgovara stvarima kako su same o sebi, t. j. u koliko bi neovisne bile o misaonom subjektu. Drugim riječima: mi imademo općenitu i nužnu spoznaju, ali predmet ove spoznaje ovisan je o zorno-razumnim apriornim oblicima. To je rezultat čitave teoretske filozofije Kantove. Da vidimo, je li u tom rezultatu sadržan princip subjektivizma.

Kantovo noetičko stanovište ne bi samo onda bilo subjektivističko, kad bi učio, da oni isti apriorni uvjeti, o kojima doista ovisi znanstvena spoznaja, moraju vrijediti ne samo za čovjeka, već za koje mu drago misaono biće, da uzmogne spoznati one iste predmete, koji sačinjavaju našu znanstvenu spoznaju. Drugim riječima: Kant bi izbjegao i sjenki subjektivizma, kad bi učio, da su oni predmeti, koje mi de facto spoznajemo, samo onda uopće spoznatljivi, ako se

nalaze u prostorno-vremenskim, uzročnim i t. d. svezama (prema apriornim našim oblicima) — bez obzira, da li ih čovjek spoznaje ili koje drugo, specifički od nas različno biće. A može li toga Kant dopustiti? Kad bi Kant htio to pretpostaviti, morao bi (na temelju pojma o predmetu i na temelju pojma o spoznaji) dokazati, da je znanstvena spoznaja, kako ju čovjek imade, uopće jedino moguća znanstvena spoznaja, t. j. morao bi dokazati, da bez kauzalne, supstancijalne i drugih sveza uopće nije moguća znanstvena spoznaja. A kako će to dokazati onaj, koji uči, da predmete spajamo po kauzalnim i supstancijalnim snošajima, tako da ovi snošaji nijesu drugo nego apriorni oblici ljudskog duha?! Ako se uvjeti za znanstvenu spoznaju (kauzalnost, supstancijalnost...) nalaze samo u ljudskom razumu, zar ne bi moguće bilo zamisliti, da koje drugo misaono biće nema onih istih uvjeta, koji su prirodni ljudskom razumu, pa prema tome da dotično biće ne spoznaje predmete onako, kako su sadržani u našoj znanstvenoj spoznaji?! Kad bi Kant bio stajao na tom stanovištu, da oni apriorni uvjeti, kojima mi stičemo znanstvenu spoznaju predmeta, odlučuju za svaku spoznaju tih predmeta, a ne samo za ljudsku spoznaju — jedino bi tako mogao ostati na stanovištu neetičkog objektivizma. Budući pako da su po Kantovom nazoru uvjeti znanstvene spoznaje upravo o čovjeku kao misaonom subjektu ovisni, zato naša spoznaja imade vrijednost za nas, za čovjeka, a ne znamo, da li vrijedi apsolutno. Kantovo je dakle stanovište subjektivističko.³⁴

Već nakon ovoga moći je razabrati, gdje je u Kantovoj filozofiji ona točka, kod koje se otvara jaz izmedju njega i (kako ćemo to vidjeti) skolastičkog objektivizma. Naša spoznaja sastoji od sudova, a sadržaj tih sudova izriče nešto o stanovitim predmetima. Ovi sadržaji mogu da budu istiniti ili neistiniti. Svaki je takav sadržaj na neki način po srijedi izmedju misaonog objekta i psihičkih funkcija. Istinitost sadržaja možemo dakle prosudjivati ili obzirom na njegovu uskladenost s predmetom, ili opet obzirom na njegov snošaj s misaonim funkcijama (t. j. istražujući, da li ne postoji kakova osjetna zapreka za logičku ispravnost spoznajne funkcije). Ako istinitost suda sastoji u skladu s predmetom, onda je dakako sadržaj suda ovisan o predmetu. U tom pako slučaju imade istiniti sud apsolutnu vrijednost, t. j. on ne vrijedi samo za čovjeka, već za svako drugo biće: i to upravo zato, jer u tom slučaju nije istina ovisna o psihičkoj

³⁴ Po transcendentalnoj metodi Kantovog umovanja, koje traži logičke uvjete za mogućnost znanstvene spoznaje, ne bismo smjeli apriorne uvjete shvaćati u psihološkom smislu (kao misaone funkcije). Ali Kant sam nije mogao ostati dosljedan logičkom svom stanovištu, već je aprioritet razumnih oblika reducirao na psihološki aprioritet razumnih funkcija: isp. Cassirer, u Kantstudien 12., I. (1907.), 33; Vaihinger, Kommentar II. (1892.) 89—101; Knappe, J. Kant

udezbi misaonog subjekta. A kako Kant? Kad bi se znanstvena spoznaja imala ravnati po svom predmetu, drži Kant, da bi takova spoznaja bila ovisna o iskustvu. Iskustvena pako spoznaja nije općenita i nužna, pa zato niti znanstvena. Hoćemo li dakle da održimo znanstvenu spoznaju, treba pretpostaviti, unije Kant, da sama naša spoznaja po apriornim oblicima stvara predmet znanosti. Istinitost znanstvenih sudova ne osniva se dakle na objektivnom bitku, već na subjektivnim oblicima mišljenja. Takova istinitost ne mora imati logičke vrijednosti za ona bića, kod kojih nijesmo sigurni, da li imaju jednaku misaonu psihičku organizaciju, kao što je ina čovjek, t. j. takova je istina samo relativna. Nasuprot, ako se spoznajni sadržaj ravna po predmetima, pa ako čovjek misaone svoje funkcije ravna po logičkim načelima, koja se osnivaju na objektivnom bitku — onda imamo u tom snošaju spoznajnog sadržaja s predmetom neprevrtljivi kriterij, da je sadržaj istinit sam u sebi, t. j. da njegova istinitost vrijedi za koju mu drago psihičku organizaciju, a ne samo za ljudsku. Kad ćemo dakle izbjeći subjektivizmu? Samo onda, ako dokažemo, da se sadržaj naših sudova osniva na objektivnom bitku; ili još točnije, ako dokažemo, da logička načela, po kojima se sva naša znanstvena spoznaja ravna, izriču očevidne objektivne snošaje, a nijesu tek prirodjeni nam psihički zakoni.

46. Razlika između čistog i empiričkog spoznanja. U 2. izdanju »Kritike čistog uma« znatno je promijenjen »Uvod« iz 1. izdanja (1781). »Uvod« sadržaje 7 odsjeka, u kojima je kao u ključu sadržana čitava teoretska filozofija Kantova. Zato ćemo najprije ukratko izložiti pojedine odsjeke.

Odmah u početku opažamo ovisnost Kantovu o Leibnizovom spisu: »Nouveaux essais sur l'entendement humain«. Ovim spisom obara se Leibniz proti Lockeovom empirizmu. Kant je opazio, da je opreka između Leibnizovog racionalizma i Lockeovog empirizma odlučna za daljni razvitak njegove filozofije. Ako je naine iskustveno opažanje jedini izvor spoznaje, kao što Locke misli, onda se i svi uvjeti za znanstvenu vrijednost spoznaje imaju svesti na iskustvo. Ako pak osim empiričkog znanja nosi naša duša u sebi i neke prirodjene spoznajne principe, kao što uči Leibniz, onda nam treba istražiti i one uvjete za znanstvenu spoznaju, koji se nalaze u misaonom subjektu. Između oba ekstremna nazora pošao je Kant srednjim putem. Empirizam je dakako u pravu kad uči, da naša spoznaja počimlje iskustvom, »jer što bi inače našu spoznajnu moć pobudilo na djelatnost, ako ne oni predmeti, koji nam osjetila podražuju...?«³⁵ Iskustvena spoznaja sastoji upravo u tome, da ispodredjivanjem, spajanjem i odvajanjem »obradjujemo sirovu gradju osjetnih utisaka«. Ali sad se Kant odmah priklanja Leibnizu i pita:

³⁵ K. č. II. 647.

zar sva naša spoznaja izvire samo iz iskustva? Zar ne bi osjetni utisci mogli da budu samo neka prigoda, koja spoznajnu moć pobuđuje, da ona »sama iz sebe pridoda« neki dodatak, koji nije sadržan u osjetnoj »osnovnoj gradji«? Na ovo pitanje bio je Kant ponukan činjenicom, da znanstvena spoznaja imade općenitu i nužnu vrijednost. A induktivno opažanje osjetnih pojedinačnosti ne može samo po sebi da bude osnov općenite i nužne spoznaje. Upravo radi ove racionalistički-dogmatske pretpostavke stao je Kant na stranu Leibnizovu proti Lockeovom empirizmu. Da uzinogne naša spoznaja dobiti takovu znanstvenu vrijednost, koja će imati karakter općenitosti i nužnosti, treba da osim empiričkog (aposteriornog) izvora postoji i drugi jedan spoznajni izvor, koji je u samom misaonom subjektu. Ovaj subjektivni spoznajni momenat zove Kant apriorni izvor za razliku od aposteriornog (empiričkog).

Fundamentalna važnost, što ju u Kantovoj filozofiji imade pojam apriornosti, iziskuje, da taj pojam još izjasnimo. U Leibnizovoj se terminologiji zove ona spoznaja apriorna, koja je izvedena iz općenitih pojmova. U Aristotelovoj (i skolastičkoj) filozofiji znači apriorna spoznaja takav izvod ili dokaz, koji polazi od onoga, što je u ontološkom redu prije (*πρὸς προτέρων*) na ono (ad posterius), što je po naravi poslije toga (*πρὸς ἕστερον*) n. pr. spoznaja učinka iz uzroka, svojstva iz naravi (jer uzrok i narav su ontološki ispred učinka i svojstava). Kant upotrebljuje apriornost u smislu subjektivnog spoznajnog izvora. Kadikad, veli Kant, zovemo i takove spoznaje apriornima, koje se osnivaju na iskustvu, ali mi ih zovemo apriorne spoznaje. »jer ih ne dovodimo neposredno iz iskustva, već iz nekog općeg pravila, koje smo ipak iz iskustva dobili.«³⁶ Tko bi potkapao svoju kuću, znade a priori, da će se zarušiti, t. j. on ne treba čekati na iskustvo i pustiti, da se kuća zaruši; a do tog znanja došao je dakako putem iskustva, koje nas uči, da tjelesa panu, ako im otklonimo podlogu. Ovu apriornost u širem smislu ne upotrebljava Kant; za njega je samo ona spoznaja apriorna, koja nije tek o pojedinačnom (specialnom) iskustvu neovisna, već koja je apsolutno (»schlechterdings«) o svakom iskustvu neovisna.

Aposteriorni su dakle oni sudovi, kod kojih se snošaj između subjekta i predikata osniva na osjetnom zamjećivanju (Wahrnehmung), a kad se za taj snošaj nalazi adekvatni razlog u misaonom subjektu, imademo apriorne sudove. Ali i onda kad je snošaj između subjekta i predikata aprioran, ipak može u jednom ili drugom članu suda biti nešto empiričko »primiješano«. Tako je n. pr. u apriornoj rečenici: »Svaka promjena ima svoj uzrok« pojam promjene stečen iz iskustva. Ako u apriornoj spoznaji nije ništa empiričko

³⁶ ib. 648.

sadržano tj. ako joj nije ništa primiješano, tad se takova spoznaja zove čista apriorna. Svaka je dakle spoznaja apriorna u koliko izvire u misaonom subjektu; a povrhu toga je još i čista, ako ne sadržaje ništa iz iskustva. U strogom smislu zove Kant samo onu spoznaju apriornom, u kojoj se ne nalazi ništa empiričko.

47. Kriterij apriorne spoznaje. U 2. odsjeku Uvoda istražuje Kant one oznake, po kojima ćemo razlikovati čistu (apriornu) od empiričke spoznaje. Empiričkim opažanjem upoznajemo ono, što je slučajno ili kontingentno tj. što bi moglo i drugčije biti nego što jest. Prema tome će neslučajnost ili nužnost biti oznaka neempiričke ili apriorne spoznaje. Svaki sud, kod kojega ne možemo pomišljati, da bi kako drugčije moglo biti nego što taj sud izriče, jest apriorni sud. Nužnost koja je sadržana u takovom sudu, može se doduše osnivati i na kojem nenužnom ili empiričkom sudu; ali ako se iz ovog empiričkog suda nužno izvodi drugi koji sud, tad se ovaj potonji radi te nužnosti zove apriorni sud. Nužno je da se kuća, ako joj potkapamo temelje, mora zarušiti; to je apriorni sud. Ali ova je nužnost samo relativna, jer je pad kuće, ako joj temelj uklonimo, ovisan o prirodnom zakonu teže, kojeg ne moramo pomišljati da je nuždan. Ako je pako sam u sebi nuždan, onda se takav sud zove naprosto ili apsolutno aprioran, jer je sasvim neovisan o iskustvu. Kao što je dakle nenužnost oznaka empiričke spoznaje, tako je nužnost karakteristična oznaka apriorne spoznaje.

Iskustveno je opažanje ne samo nenužno (tj. ono nam samo kaže kako jest, a ne kaže da ne bi moglo i drugčije biti), već je ono i pojedinačno. To će reći: iskustveno opažanje imade neku općenitu vrijednost, ali ta je samo komparativna (induktivna) n. pr. sva tjelesa su teška.³⁷ Mi možemo reći: ovo iskustveno pravilo nema iznimke, ali samo »u koliko smo doslije zamijetili«. Vrijednost većine slučajeva pretvaramo ovdje u vrijednost za sve slučajeve. Kad kažemo: sva tjelesa su teška, onda ovaj sud nije aprioran zato, jer nije apsolutno nuždan tj. mi možemo pomišljati da može i drugčije biti, jer ne trebamo pomišljati na prirodni zakon teže. Isto tako ovaj sud nije apsolutno općenit, jer mi ne pomišljamo sva moguća tjelesa kao teška, već samo ona koja su pristupna našem iskustvu. Apsolutna je dakle općenitost upravo tako znak apriorne spoznaje, kao što i apsolutna nužnost.

Pita se šada: ima li takovih sudova, kojima pripada u strogom smislu općenitost i nužnost tj. ima li »čistih sudova a priori? Prije svega matematika nam dokazuje, veli Kant, da ih imade. A i obično mišljenje sadržaje nužne spojitbe n. pr. rijek, da svaka promjena mora imati svoj uzrok. Napokon kako bi moguća bila znanost, kad

³⁷ K. č. II, 649.



ne bi bilo apriornih načela u našem spoznanju?! Empirizam doveo bi znanost do skepticizma, jer nam puko osjetno predočavanje ne daje prava zaključivati na nužne prirodne snošaje ili zakone. Sam pojam o mogućnosti znanstvene spoznaje (Leibnizova metoda!) iziskuje takovu spoznaju, koja se ne osniva na osjetnom opažanju, kao što bi empirizam htio, već koja ima apriorni izvor.

48. Analitički i sintetički sudovi. Razlikovanje sudova u analitičke i sintetičke postojalo je i prije Kanta, ali u drugom smislu. Redovno su se oni sudovi smatrali analitički, kod kojih se motiv za spojitbu subjekta s predikatom nalazi u razumnoj očevidnosti; a sintetički su oni sudovi, kod kojih je spojidba subjekta s predikatom motivirana u iskustvenom opažanju.

Kant je razliku izmeđju analitičkih i sintetičkih sudova proveo po principu sadržajnog snošaja izmeđju subjekta i predikata. Onaj sud zove se analitičan, kod kojeg izvadimo u subjektu sadržane pojedine oznake, pak ih kao predikat napose izričemo. Analitički se dakle sudovi osnivaju na principu istovetnosti. Možemo ih nazvati i »razjašnjujući sudovi« (Erläuterungsurteile), jer ne izriču ništa novo, već samo raščlanjuju subjekat u sastavne dijelove, koji se u njemu prikrito nalaze. »Sva tjelesa su protežna« bio bi analitičan sud zato, jer se pojam protežnosti nalazi u pojmu »tijelo«.

Ako predikat nije sadržan u subjektu, onda se takav sud zove sintetičan. Budući da u sintetičkom sudu pojam predikata ne mogu dobiti iz raščlanbe subjekta, zato se sintetički sudovi ne osnivaju na principu istovetnosti. Tako n. pr. u sudu »sva tjelesa su teška« nije predikat sadržan u subjektu. Takav se sintetički sud zove »proširujući sud« (Erweiterungsurteil), jer izriče snošaj subjekta s novim jednim pojmom, koji nije u subjektu sadržan.³⁸

Ovu razdiobu sudova (u analitičke i sintetičke) treba još ogleđati u svezi s apriornim i empiričkim sudovima. Svi analitički sudovi mora da budu apriorni ili neempirički. Analitički se naime sud osniva na analizi subjekta tj. analizom dobivene sastavne dijelove subjekta izričemo po principu istovetnosti napose kao predikat o tom istom subjektu. U samom izricanju analitičkog suda ne obaziramo se dakle na iskustvo, premda subjekat može da bude i empirički. Analitičkim sudovima pripadaju obe karakteristične oznake apriornosti: oni su nužni, jer predikat ne izriče ništa više nego što je već u subjektu sadržano; osim toga su i općeniti, jer svim pojedinkama, koje obuhvata subjekat, mora pripadati onaj predikat, kojeg smo dobili iz samog subjekta.

Budući da se analitički sudovi ne osnivaju na iskustvu, zato su od njih isključeni empirički sudovi. Svi su dakle empirički sudovi

³⁸ K. č. II, 39.

ujedno sintetički tj. ne osnivaju se na sadržajnoj istovetnosti subjekta i predikata. Ali pita se: jesu li svi sintetički sudovi ujedno, empirijski ili aposteriorni? Kad bi tako bilo, onda naše sintetičko znanje ne bi imalo općenite i nužne vrijednosti. Analitički sudovi imaju doduše karakter općenitosti i nužnosti, ali analitičkim sudovima, po Kantovom mišljenju, ne stičemo nikakovog novog znanja, jer se svi analitički sudovi osnivaju na principu istovetnosti. Znanost, koja ide za sticanjem novog znanja, mora prema tome da uzme obzira samo na sintetičke sudove, pa zato se i pita: jesu li svi sintetički sudovi ujedno aposteriorni? To ne može da bude zato, jer onda znanstvena spoznaja ne bi imala općenite i nužne vrijednosti. A matematička znanost, pa osobito načelo uzročnosti upućuju nas, da imade sintetičkih sudova, koji su općenite i nužne vrijednosti. Jer ako izrekemo sud: sve što se zbiva imade svoj uzrok, tad se, veli Kant, pojam uzroka nalazi posve izvan pojma zbivanja, pa je zato sud sintetičan; ipak su oba pojma općenite i nužno spojena, pa je zato sud aprioran. Mora dakle da postoje sintetički sudovi a priori tj. takovi sudovi, koji su općeniti i nužni, a ipak nije predikat sadržan u subjektu. Kao što se sintetički sudovi a posteriori osnivaju na iskustvu, a analitički sudovi na principu istovetnosti, tako nam treba potražiti onu »nepoznanicu«, na kojoj se osnivaju sintetički sudovi a priori.

Pojam sintetičkih sudova a priori nastao je dakle na temelju ovog snošaja: ako je predikat sadržan u subjektu (= analitičan sud), onda se spojitba ne osniva na iskustvu (tj. ona je a priori); ako predikat nije sadržan u subjektu (= sintetičan sud), onda se spojitba osniva na iskustvu (tj. ona je aposteriorna) — ali se može i ne osnivati na iskustvu (= a priori).

U skolastičkoj se filozofiji, kako rekosmo, odreguje razlikovanje izmeđju analitičkih i sintetičkih sudova po drugom jednoin principu, nego u Kantovoj filozofiji. Analitički (ili takogjer apriorni) zovu se oni sudovi, kod kojih analitičkim isporegijavanjem subjekta i predikata upoznajemo njihovu nužnu spojivost ili nespojivost. Predikat može da bude sadržan u subjektu formaliter (kao što rodovni pojmi i vrsna razlika u definiciji nekog pojma) ili virtute (n. pr. vlastitosti u naravi) ili exigitive (n. pr. promjena iziskuje svog uzročnika) — kod analitičkih se sudova ne obaziremo na postanak predikata iz subjekta. Ako smo na temelju (posredno ili neposredno) očevidnog nužnog snošaja izmeđju subjekta i predikata kadri doći do sigurnosti o njihovoj spojivosti ili nespojivosti — onda se ovakav sud zove analitičan. Sintetički pako (zovu se i aposteriorni) jesu oni sudovi, kod kojih ne možemo u samoj isporodbi subjekta i predikata naći adekvatni razlog njihove spojitbe, jer snošaj izmeđju subjekta i predikata nije nuždan. Ako samo promatranje snošaja

između subjekta i predikata nije dostatan razlog da uzmognemo izreći sud, onda jedino u iskustvu možemo naći razlog za izricanje suda. Svaki sintetičan sud tj. sud, koji nije motiviran u nužnom snošaju subjekta s predikatoni po skolastičkoj je dakle terminologiji iskustven ili *aposterioran*.³⁹ O spoznajnoj vrijednosti analitičkih sudova biti će govora kasnije.

49. Sve teoretske znanosti sadržaju sintetičke sudove a priori kao principe. Da doista postoje sintetički sudovi a priori, poziva se Kant u prvom redu na matematiku. Čini se, da je rijek $7 + 5 = 12$ analitičan sud, koji po načelu istovetnosti nastaje iz raščlanbe pojma $7 + 5$. »Ali, ako izbliže motrimo, vidjeti je da pojam svote »sedam i pet« ništa više ne sadržaje, već samo spoj ovih brojeva u jedan jedini, tako te nije time nipošto rečeno, koji je taj jedini broj, što obuhvata oba ona broja.«⁴⁰ Drugim riječima: pojam broja 12 nije uključen u spoju brojeva 7 i 5. Ovaj mi spoj naime samo toliko kaže, da moram broj 5 dodati broju 7, ali u samom pojmu dodavanja nije sadržan broj 12. Hoću li da doznam, koji broj kao predikat odgovara spoju brojeva 7 i 5, moram se poslužiti osjetnim predočavanjem tj. brojeve 7 i 5 moram svesti na predodžbene pomisli. Da iz spoja $7 + 5$ uzmognem doći do broja 12, moram dodavati jednu predodžbenu pomisao drugoj n. pr. jednu tačku drugoj. Subjekt ($7 + 5$) jest zadatak, a predikat (12) jest rješitba, pa zato ovdje predikat nije po istovetnosti sadržan u subjektu.

Isto tako su i načela čiste geometrije sintetički sudovi a priori, a ne analitični. Tako n. pr. kad kažemo: ravna crta je najkraća između dvije tačke — tad ovdje nije predikat sadržan u subjektu. Pojam crte, u koliko je ravna, izriče samo kvalitativnu oznaku, a ne sadržaje ništa o veličini. Predikat pako označuje mjeru udaljenosti, koju možemo samo pomoću predočavanja spojiti s pojmom ravne crte.

I u prirodnim znanostima nalaze se sintetički sudovi a priori n. pr. rijek da uza sve promjene u tjelesnom svijetu kolikoća tvari ostaje nepromijenjena. U samom pojmu tvari nalazimo samo težnost, pa zato moram izaći iz tog pojma, da uzmognem s njim u svezi pomišljati nešto o trajnosti. Napokon se i metafizika služi sintetičkim sudovima a priori, jer inače ne bi proširivala našeg znanja.

50. Opća zadaća čistog uma. Istumačivši razliku između analitičkih i sintetičkih sudova izriče Kant općeniti problem svoje filozofije klasičnom formulom: »Kako su mogući sintetički sudovi a

³⁹ P e s c h, Instit. logicales I. n. 269.

⁴⁰ K. č. u. 651.

⁴¹ K. č. u. 654.

priori?« Metafizika je dosad uvijek bila u »labavom stanju neizvjesnosti i protuslovlja«, upravo zato, jer se nije kritički ispitala mogućnost sintetičkih sudova a priori. Kantova dakle filozofija hoće u pravom smislu da bude kritičizam. Ona će istraživati uvjete, koji omogućuju sintetičke sudove a priori, i time će ujedno kritički ustanoviti vrijednost matematičke i fizičke znanosti, u kojima su sadržani sintetički sudovi a priori. Prema tome će glasiti općenita formula ovako: »Kako je moguća čista matematika? Kako je moguće čisto naravoslovlje?«. Kant ne pita: da li su ove znanosti moguće; njihov opstanak je nedvojbeno činjenica, pa zato treba samo ispitati apriorne uvjete, koji omogućuju znanstvenu spoznaju. Zadaća je dakle kritičizma, da istraži uvjete za mogućnost onih sudova, kod kojih neovisno o iskustvu spajamo sa subjektom takav predikat, koji nije u subjektu sadržan.

Pitanje o mogućnosti sintetičkih sudova a priori može da ima dvostruko značenje: psihološko i logičko. Ako se pita, na koji je način sintetička apriorna spoznaja psihološki uvjetovana, tad se misli na sam psihološki izvor te spoznaje. Pod logičkim pako uvjetima za mogućnost sintetičke spoznaje a priori razumijeva se onaj objektivni princip ili pretpostavka, koja nam je jedina kadra protumačiti vrijednost apriorne spoznaje za iskustvene predmete. S psihološkog gledišta glasio bi problem kritičizma: koji je izvor (psihološki uvjeti) znanstvene (općenite i nužne) spoznaje? A u logičkom obziru ima pitanje o uvjetima znanstvene spoznaje ovaj smisao: kako mogu apriorni, o iskustvu neovisni sudovi, imati vrijednost za iskustvene predmete? Drugim riječima: šta moramo pretpostaviti (to će biti logički uvjeti!) o snošaju apriorne spoznaje i iskustvenih predmeta, da uzmognemo razumjeti i ustvrditi vrijednost apriorne spoznaje za iskustvene predmete? Ne pita se dakle (s logičkog gledišta), na koji način je iskustvena spoznaja psihološki ili subjektivno uvjetovana, već je zagonetna primjenljivost apriorne spoznaje (koja je o iskustvu neovisna) na iskustvene predmete. Ovu spoznajno-teoretsku stranu kritičkog problema ima Kant na umu, kad hoće da ispita uvjete za mogućnost sintetičkih sudova a priori. Pa koji je to logički uvjet, koji omogućuje objektivnu vrijednost apriorne spoznaje? Ako uzmemo, da se spoznaja ravna po predmetima, onda je lahko shvatiti njezinu vrijednost za predmete; ali takva spoznaja ne bi bila apriorna. Zato je Kant prisiljen pretpostaviti, da se predmeti ravnaju prema našoj spoznaji. Jedino u tom slučaju dati će se i apriorna spoznaja primijeniti predmetima; i tako će apriorna spoznaja dobiti objektivnu vrijednost. U »Predgovoru« (k drugom izdanju)¹² izlaže Kant ovu temeljnu noetičku

¹² K. č. n. 17.

pretpostavku ovako: »Doslje se pretpostavljalo, da se sva naša spoznaja mora ravnati po predmetima; ali ovom se pretpostavkom izjalovio svaki pokušaj, da o predmetima štogod 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 in 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 uspjeti 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 njem dalo štogod a priori doznati; a sasna lako mogu to razumjeti, ako se predmet (kao osjetni objekt) 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 odregjujem predmete, ravnaju takogjer prema predmetu, a onda smo opet u neprilici, kako ćemo štogod 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 i s njima biti usklagjeni.«

Onu metodu, kojom Kritika čistog uma nastoji istražiti apriorne elemente i njihovu vrijednost za iskustvene predmete, zove Kant transcendentalna (prediskustvenjačka) metoda. »Za onu spoznaju velim da je transcendentalna, koja se ne bavi s predmetima, već s načinom našeg spoznanja o predmetima, u koliko je ono a priori moguće (tekst je po drugom izdanju o. p.) Sastav takovih pojmova zvao 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 uzmožemo upoznati (što nam je jedino zadaća) načela apriorne sinteze. Ovo istraživanje, koje zapravo ne možemo zvati doktrina, već samo transcendentalna kritika, jer nejde za tim da proširi naše spoznanje, već

samo da ih ispita i da odredi mjerilo za vrijednost ili nevrijednost svih apriornih spoznaja — evo to je naša zadaća.⁴²

§. 2. Transcendentalna estetika.

51. Konstitutivni elementi osjetne spoznaje. Prema trostrukoj spoznajnoj moći: osjetilnosti, razumu (Verstand) i umu (Vernunft) raspada se i Kritika čistog uma na tri dijela: transcendentalna estetika ispituje apriorne elemente na području osjetilnosti; transcendentalna analitika na području razuma (= moć poimanja); a transcendentalna dialektika na području uma (= domisljivanja).

Transcendentalna estetika i analitika razlikuju se od transcendentalne dialektike u toliko, što one uistinu otkrivaju apriorne elemente u našoj iskustvenoj spoznaji, dočim transcendentalna dialektika obara iluziju, da postoji apriorna spoznaja, kojom bismo prešli granice iskustva.

Početni odlomak transcendentalne estetike izriče prvu premisu Kantove spoznajne teorije. »Na kojigod način i kojigod se sredstvima neka spoznaja na predmete odnosi, to je ipak predočavanje ((Anschauung) onaj način, kojim se spoznaja (na predmete) neposredno odnosi, te se na nju svekoliko mišljenje svodi kao sredstvo. Predočavanje jest pako moguće samo u koliko nam je predmet predočen (gegeben); 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 nas predmeti aficiraju, zove se osjetilnost (Sinnlichkeit). Puteim osjetilnosti dakle dobivamo predmete, i ona nam jedina namiče predodžbe, a razum o njima misli i po njemu nastaju pojmovi.«⁴³

Mi ćemo kasnije vidjeti, kako je pojam predmeta, koji aficira naša osjetila, zapleo Kanta u protuslovlje s čitavim njegovim kriticismom. Za sada nam je samo istaknuti, da se po Kantovom nazoru iskustvena naša spoznaja osniva na osjetnom aficiranju. Uz ovaj empirički, aposteriorni elemenat nadovezuje odmah Kant još drugi jedan, apriorni faktor osjetne naše spoznaje. »Učinak kojeg predmeta na našu moć pomišljanja (Vorstellungsfähigkeit: sinonimni izraz sa »Gemüt«), 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 p o j a v a (Erscheinung).

U pojavi zovem ono, što korespondira osjetu, materija pojave,

⁴² K. č. II. 43., 44.

⁴³ K. č. II. 48.

a ono što čini, da mnogostručnost pojave uzmogne biti u stanovitim snošajima sregjena, zovem forma pojave. Budući da ono, što osjete ureguje i u stanovite forme dovagja, ne može opet biti osjet, s toga 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.«⁴⁵

Ovo je druga temeljna premisa u Kantovoj noetici. Nakon što je naime pretpostavio, da predmeti aficiraju naša osjetila i tako proizvode osjete, pretpostavlja dalje, da su osjeti u našem pomišljanju nesregjena gragja, pa se zato za mogućnost uregjenog ili oblikovanog osjetnog pomišljanja iziskuje formalni princip u samoj pomišljajnoj moći — neovisno o osjetima. I kod ove ćemo premise kasnije upoznati, da je nedokazana kao i prva premisa. Zaglavak koji bi imao slijediti iz obih premisa, glasi: iskustvenu spoznaju sastavlja aposteriorni i apriorni element. Zadaća je sada transcendentne estetike, da ispita apriorne elemente u osjetilnoj noći.

52. Metafizičko razglabanje o pomisli prostora i vremena.

»Metafizičko razglabanje« (Erörterung)⁴⁶ ide za tim, da ispita apriorni karakter pomišljanja tj. da potraži dokaze za apriornost neke pomisli. Metafizičko će dakle razglabanje prostora i vremena ispitati: a) jesu li prostor i vrijeme apriorni, o osjetnoj gragji neovisni uvjet predodžbene spoznaje ili su empiričkog izvora; i b) jesu li prostor i vrijeme predodžbene pomisli ili općeniti pojmovi.

a) Prvi dokaz prostorne apriornosti glasi ovako: »Prostor nije empirički pojam, kojeg bismo dobili na temelju izvanjskih iskustava (= opažanja, o. p.). Jer da stanoviti osjeti dogju u napretnicu s nečim izvan mene (tj. 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 izvansobičnom snošaju (aussereinander), 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.«⁴⁷ Prvi argument za apriornost prostornog pomišljanja nalazi dakle Kant u tomu, što se razmještanje osjeta temelji na pomišljenju prostora. Drugim riječima: prostor je sastavni dio izvanjskih pojava, tako da prostor pomišljamo kao uvjet za razmještanje osjeta (pojavne gragje), pa zato prostor nije takova tvorina, koja bi u nama nastala tek promatranjem pojava.

Drugi dokaz glasi ovako: »Prostor je nužna pomisao a priori, na kojoj se osnivaju sve izvanjske predodžbe. Mi ne možemo ni-

⁴⁵ K. č. II, 48., 49.

⁴⁶ ib. 51.

⁴⁷ ib. 51(1) analogno obzirom na apriornost vremena 58(1)

kada pomisliti, da ne bi bilo prostora, premda možemo posve dobro pomišljati, da u njemu nema nikakvog predmeta. Prostor dakle smatramo kao uvjet za mogućnost pojave, a ne kao nešto što bi ovisno bilo o pojavama, i stoga je prostor apriorna pomisao, na kojoj se nužno osnivaju izvanjske pojave.«¹⁸ U ovom drugom argumentu tvrdi Kant, da prostor možemo pomišljati i bez predmeta, ali nipošto nijesmo kadri da uopće ne pomišljamo prostora. Ako prostoru oduzmemo sav osjetni sadržaj, još nam uvijek nužno ostaje pomisao prostora. Ova nužnost prostornog pomišljanja dokazuje, da prostor nema karakter slučajnosti kao empirijski (osjetni) sadržaj našeg pomišljanja, već je apsolutno nuždan u pomišljanju izvanjskih predmeta. U prvom argumentu se kaže, da prostor nije sadržan u osjetnoj gragji (jer je uvjet za razmještanje osjeta), a u ovom se drugom dokazu ističe, da je misaoni subjekat tako ovisan o pomisli prostora, te bez nje uopće ne može ništa pomišljati.

b) Dojakošnje izlaganje ticalo se pitanja o apriornom izvoru prostorno-vremenskog oblika. Sad prelazi Kant na pitanje, da li je pomisao prostora predodžbena ili pojmovna tvorina. Predodžbeni karakter prostora (i vremena) dokazuje Kant negativno i pozitivno.

»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.«¹⁹ U ovom se argumentu ističe bitna razlika između općenitog pojma i predodžbe, pa se ova razlika primjenjuje pomišljanju prostora. Općeniti pojam daje se izricati o podregjenim pojedinkama, koje imaju svoje posebne oznake. Tili pojedinačnih oznaka ne sadržaje u sebi općeniti pojam. Pojedini pako prostorni dijelovi nemaju svojih posebnih oznaka, tako te bi podregjeni bili jednom prostoru, koji ne bi obuhvatao pojedinačnih razlika. Naprotiv, pojedinačne prostorne razlike sačinjavaju sami prostor kao takav, pa zato se pomisao prostora ne može općenito izricati o pojedinim dijelovima. Nadalje, do općenitih pojmova dolazimo tako, da najprije pomišljamo one dijelove, koji su podregjeni svom pojmu kao cjelini; dočim prostor moramo pomišljati prije nego pojedine mu dijelove, tako te ograničavanjem aposolutnog prostora dolazimo

¹⁸ K. č. u. 51(2).

¹⁹ ib. 52(1).

do pojedinačnih dijelova. To će reći: pojedinačne prostore dobivamo odjeljenjem od jedinstatog (einzig) i jednovitog (jedinstvenog, einzig) prostora. Iz svega toga slijedi, da se pomišljanje prostora obzirom na svoj sadržaj i obzirom na svoj postanak razlikuje od općenitih pojmova tj. prostorni oblik jest predodžben (zoran).

U drugom (pozitivnom) argumentu poziva se Kant na pozitivnu vlastitost prostora, a to je neograničenost. »Prostor pomišljamo kao beskonačnu veličinu. Mi moramo doduše svaki pojam smatrati kao jednu pomisao, koja se nalazi (kao zajednička oznaka) u beskonačnom mnoštvu raznih mogućih pomisli, tako da ih ona pod sobom sadržaje; ali ni jedan pojam kao takav ne možemo pomišljati, da u sebi sadržaje beskonačno mnoštvo pomisli. Prostor 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.«⁵⁰ Time je metafizička ekspozicija osjetnih oblika (prostora i vremena) dovršena i sada prelazi Kant na transcendentatno razglabanje.

53. Transcendentatno razglabanje o pomisli prostora i vremena. Rezultat metafizičkog razglabanja nnao je biti taj, da su pomisli prostorno-vremenskog oblika apriorne. Transcendentatno pako razglabanje ima pokazati, da je matematička znanost moguća samo onda, ako pretpostavimo rezultat metafizičkog razglabanja.

a) Kad bi pomisao prostora bila aposteriorna, a ne apriorna, matematički bi principi bili samo empiričke vrijednosti. »Na ovoj apriornoj nužnosti osniva se apodiktčna sigurnost svih geometričkih načela i mogućnost njihove apriorne konstrukcije. Kad bi naime pomisao prostora bila a posteriori stečeni pojam, crpljen iz općenitog izvanjskog iskustva, tada ne bi prvotna načela matematike bila drugo već puko opažanje.«⁵¹

b) Kad bi pomisao prostora bila razumni a ne predodžbeni oblik, matematika ne bi sadržavala sintetičke spoznaje. »Geometrija je znanost, koja odregjuje 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.)«⁵²

Apodiktčki i sintetički karakter matematičke znanosti moguć je dakle samo uz pretpostavku, da su prostor i vrijeme apriorni predodžbeni oblici. Zornost prostorno-vremenskog oblika omogućuje, da nekim predikatom proširimo sadržaj subjekta, i time dobi-

⁵⁰ K. č. u. 53(a) prema drugom izdanju.

⁵¹ ib. 52(a) u prvom izdanju.

⁵² ib. 53.

jemo sintetički sud; apriornost pako omogućuje apodiktičku vrijednost sintetičkog suda. Nasuprot kad bi prostor i vrijeme bili pojmovi, tad ne bi matematika sadržavala sintetičkih sudova; a kad bi pomisao prostora bila a posteriori, tad ne bi matematička spoznaja bila nužna i općenita.

§. 3. Transcendentalna analitika.

54. Uvod. Transcendentalna estetika nije potpuno ispitala sve one uvjete, koji omogućuju znanstvenu spoznaju; ovaj zadatak imade da nastavi transcendentalna logika. Nije naimo dostatno, da ispitamo samo one apriorne uvjete, koji omogućuju receptivnost pomišljanja, već treba da ispitamo i onu moć, koja spaja pomisli, a tu moć zovemo razum. Pomišljajnu gragju primamo putem osjetilnosti tako, te bi nemoguća bila za nas svaka spoznaja, kad nas predmeti ne bi osjetno aficirali. Ali da o toj primljenoj gragji uzmogemo imati općenitu i nužnu spoznaju, treba da a posteriorna gragja dogje u snošaj s razumnom funkcijom. Razum ne bi imao predmeta o kojemu da misli, kad mu ga osjetilnost ne bi pružala, a predodžbe same za sebe ne sačinjavaju potpune spoznaje. »Misli bez sadržaja su prazne, a predodžbe bez pojmova su slijepe.«³⁰

Iz rečenog razbiremo, da se vrijednost razumne spoznaje ograničuje na pojavne predmete (= narav). A budući da se spoznaja svih pojavnih predmeta zove iskustvo (u strogom smislu), zato je zadaća transcendentalne logike izražena u formuli: kako je moguće čisto naravoslovlje ili iskustvena spoznaja? Transcendentalna dakle logika istražuje snošaj između razumnih funkcija i misaonih predmeta.

U prvom dijelu logike, u transcendentalnoj analitici riješava se pitanje o mogućnosti iskustvene spoznaje. Drugi dio transcendentalne logike (transc. dialektika) ima da pokaže, kako je jalov pokušaj protegnuti razumnu spoznaju preko granice iskustva. Ovaj drugi dio ne spada izravno u opću noetiku.

55. Sistem čistih razumnih pojmova. Da uzmogemo razumjeti metodu Kantovog istraživanja, treba uvijek držati na umu glavno pitanje. Rekli smo, da oni sudovi koji izvire iz osjetilnog opažanja, nemaju općenite i nužne vrijednosti. Ovakovi opažajni sudovi uvijek su subjektivni i pojedinačni. Naša je pako zadaća, da ispitamo uvjete za mogućnost onih sudova, koji imaju objektivnu, biva o osjetilnoj individualnosti neovisnu vrijednost. Ovakovi općeniti i nužni sudovi, koji izriču objektivnu spojitbu pojava, sačinjavaju iskustvenu spoznaju. Pita se dakle: pod kojim uvjetima nastaje objektivno-iskustvena spojitba opaženih pojava?

³⁰ K. č. II. 77.

Kadgod opažamo, da sunčani traci pami na kamen, ujedno opažamo da se kamen ugrije. Obe ove pojave spojene su u našem opažanju. Da uzmogne ova spojitba biti objektivna (općenito nužna!) tj. neovisna o individualnom osjetnom opažanju, ne bi se smjelo reći, da toplina kamena slijedi iza (nakon) osvjetljenja sunčanih traka, već da proizlazi iz samog sunčanog svjetla kao svog uvjeta ili uzroka. Subjektivno opažajni sud postane dakle objektivni tako, da pojave osjetnog opažanja spojimo po nekom razumnom pojmu. Ovaj razumni pojam ne predoduje nam posebnog predmeta, već samo spaja osjetne pomisli. Iskustvena se dakle spoznaja osniva na neempiričkim (čistim) spojitbenim funkcijama, koje Kant zove kategorije.⁶⁴

Transcendentalna analitika, koja ispituje razumne uvjete za mogućnost iskustva, otrsiti će svoju zadaću ako istumači: na koji način omogućuju kategorije objektivnu spoznaju. Prije svega treba iznaći princip, po kojem ćemo upoznati sve kategorije. Budući pako da su kategorije subjektivne činitbe, zato je daljnje važno pitanje (»transcendentalna dedukcija«): kako se može na subjektivnim funkcijama osnivati objektivna vrijednost spoznaje? Napokon mora transc. analitika pojmova odgovoriti na još jedno pitanje (»schematizam«): kako mogu kategorije dobiti osjetni oblik, da im uzmognemo subsumirati osjetne predmete? Ako se na sva ova pitanja dade odgovoriti, onda je transc. analitika dokazala, da su čisti pojmovi doista princip iskustvene spoznaje.

Kako ćemo dakle iznaći kategorije? Treba da imamo na umu samu narav kategorija. Empiričkim pojmovima pomišljamo odredjene predmete, dočim kategorijom spajamo pojedine pomisli. Po Kantovom je dakle nazoru svaka kategorija (čisti pojam) istovetna s logičkim oblikom sugjenja. Ako naine empirijske sastavine (pomisli) suda oduzmemo, ostaje nam čisti oblik suda ili čisti pojam. Prema tome će logička nauka o sudu biti onaj princip, po kojemu ćemo odrediti broj kategorija. A kakove sve oblike možemo razlikovati kod sudova? Prema opsegu subjekta odredjen je opseg suda: prema spojivosti predikata sa subjektom odredjena je kakvoća suda: ovisnost predikata o subjektu daje nam oblik relacije, a snošaj suda sa subjektivnim stanjem čini modalnost suda. Ovu razdiobu možemo predočiti slijedećom čituljom:⁶⁵

1. Opseg sudova

općeniti
počesni
pojedinačni.

⁶⁴ K. č. u. 667.

⁶⁵ ib. 89.

2. Kakvoća

jesni
 nijećni
 neograničeni (limitativni).

3. Relacija

kategorički
 uvjetbeni (hipotetički)
 razdjelni (disjunktivni).

4. Modalnost

moćući (problematički)
 zbiljni (asertorni)
 nužni (apodiktčki).

Prema ovoj čitulji izvedena je čitulja kategorijska.

Čitulja kategorija:**1. opsega**

sveukupnost
 mnoštvo
 jednota.

2. kakvoće

Zbiljnost
 Negacija
 Limitacija

3. relacije

Inheriranje i subsistiranje (substantia et accidens)
 Kauzalnost i ovisnost (uzrok i učinak)
 Uzajmičstvo (uzajmično djelovanje među tvornim i trpnim bićem).

4. modalnosti

moćućnost — nemogućnost
 bitak — nebitak
 nužnost — slučajnost.

Kategorije kolikoće i kakvoće zove Kant matematičke kategorije; a kategorije relacije i modalnosti zove dinamičke kategorije (K. č. u. 99).

56. Transcendentalna dedukcija čistih razumnih pojmova. Nakon što se ustanovio broj čistih pojmova, na redu je da se ispita njihov snošaj s predmetima. Empirički pojmovi imaju dakako objektivnu vrijednost u iskustvenoj primjeni (empirička dedukcija); ali

²⁴ K. č. u. 96.

kako mogu apriorni pojmovi omogućiti objektivnu vrijednost su-
gjenja? Ovo pitanje rješava transcendentalna dedukcija.⁵⁷

Transcendentalno razglablanje o prostoru i vremenu išlo je za
tim, da pokaže, kako apriorni oblici predočavanja omogućuju em-
piričku spoznaju, i upravo zato nužno vrijede za empiričke pred-
mete. Ali sad se pita dalje: jesu li predodžbene pojave primjerene
uvjetima našeg razuma? »Jer da predmeti osjetnog predočavanja
moraju biti primjereni onim formalnim uvjetima osjetilnosti, 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 dje-
lovanju mišljanja, ovo ne slijedi baš tako jasno.«⁵⁸ Kako ćemo
dakle dokazati objektivnu vrijednost čistih pojmova? Ako je isku-
stvena spoznaja ovisna o čistim pojmovima tj. ako su čisti pojmovi
uvjet za mogućnost iskustvenih predmeta, onda će apriorni poj-
movi imati objektivnu vrijednost za iskustvo upravo tako, kao što
prostor i vrijeme imaju objektivnu vrijednost predočavanja zato,
jer sačinjavaju predodžbene predmete. Transcendentalna dedukcija
mora dakle pokazati, da su apriorni pojmovi doista uvjet za moguć-
nost iskustva.⁵⁹

Da odgovorimo na ovo najteže pitanje (koje je u 2. izdanju
Kritike čistog uma str. 657 sq. sliwatljivije obragjeno. nego u 1. iz-
danju str. 112. sq.), treba uočiti sastavne dijelove iskustva. Recep-
tivna (osjetna) moć pruža nam raznoliku spoznajnu gragju. Osje-
tilnost ne može sama po sebi da bude uvjet iskustvene spoznaje, jer
iskustvena spoznaja nastaje tek onda, kad se kaotična gragja sredi
u jedinstvenu cjelinu. Pravi uvjet iskustvene spoznaje nalazi se
dakle u razumnoj spojitbi (sintezi) osjetno opaženih pojava. Budući
da ova razumna sinteza nije sadržana u osjetnoj gragji, zato je ona
čista ili transcendentalna sinteza. Kako dakle dolazimo do nužne i
općenite (tj. objektivne) sinteze mnogostručnih osjetnih elemenata?

Da uzmogne nastati predodžbeno jedinstvo, iziskuje se da mno-
gostručne sastavne dijelove predočavanja pregledamo i saberemo.
Ovu činitbu zove Kant čista sinteza aprehenzije, bez koje ne bi mo-
guća bila apriorna pomisao prostora i vremena. Spajanje novo pri-
došlih pomisli s pregjašnjim pomislima pretpostavlja transc. sintezu
uobrazilje, koja vraća u svijest predodžbene predmete i onda kad
nije su nazočni. Ovo dozivanje starih pomisli u svijest zove se repro-
dukcija. Napokon treba da pridošle (sadašnje) pomisli sačinjavaju
jedinstvenu cjelinu s pregjašnjima, a to je moguće samo onda, ako.

⁵⁷ K. č. u. 104.

⁵⁸ ib. 107.

⁵⁹ ib. 110.

spoznamo istovetnost pridošlih pomisli sa starim povraćenim pomislima. Ova spoznaja istovetnosti između sadašnjih i predidućih pomisli zove se rekognicija. Kako nastaje rekognicija tj. što se iziskuje, da uzmožemo spoznati istovetnost nazočnih pomisli s prijašnjima?

Empirička naša svijest («empirička apercepcija») izmjenjuje se svaki tren, kao što se izmjenjuju i osjetna stanja. Budući da je empirička svijest u svezi s usebnim doživljajima neprestano prekidana, zato ona ne može biti uvjet za spoznaju istovetnosti između nazočne i prediduće pomisli. Rekognicija će dakle biti samo onda moguća, ako pretpostavimo čistu, nepromjenljivu svijest, koju zove Kant «transcendentalna apercepcija». S ovom čistom apercepcijom istovetno je naše trajno jedinstveno jastvo. U ovoj transcendentalnoj apercepciji ujedinjene su sve pomisli, tako da ih pripisujemo samima sebi. »Ovo: ja mislim mora biti moguća pratnja svih mojih pomisli: jer inače bi 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 pomsao, koja je uopće prije mišljenja moguća, zove se predočavanje. Dakle sva mnogostručnost predočavanja nužno je u savezu s ovim ja mislim, u istom subjektu u kojem nalazimo tu mnogostručnost. Ova je pako pomisao čin spontanosti tj. ne možemo ju smatrati da spada na osjetilnost. Ja ju nazivam čista apercepcija za razliku od empiričke, ili takogjer 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 pratiocu. Njenu jednotu nazivam takogjer transcendentalna jednota samosvijesti, da po njoj označim mogućnost spoznaje a priori.«⁶⁰

Budući da je empirička svijest promjenljiva i individualna, a čista je svijest nepromjenljiva i u svih ljudi istovetna, s toga je u ovoj čistoj svijesti izvor općenito-nužne ili objektivne spoznajne vrijednosti. A budući da ova transcendentalna svijest imade spontani, a ne receptivni karakter, s toga je njena funkcija sadržana u pojmu ili sudu. Čisti su pojmovi dakle uvjet, koji omogućuje općenitu i nužnu (objektivnu) iskustvenu spoznaju. Iz svega toga slijedi, da se prirodni zakoni osnivaju na čistim razumnim pojmovima. Kao što su nam iskustveni predmeti samo toliko poznati, u koliko su kao pojave sadržane u našem pomišljanju, tako su i zakoni iskustvenih predmeta samo relativni tj. oni vrijede samo za misaoni subjekat. To je rezultat transcendentalne dedukcije.⁶¹

57. Shematizam čistih razumnih pojmova. U prvom odsjeku analitike nastajao je Kant dokazati, da čisti razumni pojmovi omo-

⁶⁰ K. č. II. 659.

⁶¹ K. č. II. 680.

gućuju općenitu i nužnu spojitbu iskustvenih predmeta. Ali sad još treba protumačiti: koji su uvjeti zajednički području osjetilnosti i razuma i kako oni omogućuju kategorijsku spoznaju osjetnih predmeta? Na to pitanje odgovara »shematizam čistih razumnih pojmova«. Kad su ovi uvjeti pronagjeni, treba da napokon iz kategorija izvedemo sintetičke sudove a priori tj. načela čistog razuma.

U čemu sastoji shemat? »Kod svake subsuncije nekog predmeta pod neki pojam moraju pomisli predmeta i pojma biti jednolične tj. pojam mora sadržavati ono što pomišljamo o predmetu, koga valja subsumirati; 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 raznočelni te se nikako u predočavanju ne mogu nalaziti. Kako je dakle moguća subsuncija predodžbi pod pojmove, odnosno kategorijska primjena na pojave, dočim se ne može kazati da u. pr. uzročnost osjetno zanječujemo 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. Takva pomisao je transcendentalni shemat.«⁶²

Kad znamo da transcendentalni shemat nije drugo nego osjetno-razumni uvjet za mogućnost iskustvene spoznaje, pita se: koji je to shema? Drugim riječima: gdje je taj oblik, koji je jednoličan s empiričkim pomislima, a ipak je a priori u svezi s pojmovima? Takav oblik jest jedino vremenski oblik. »Razumni pojam sadržaje uopće sintetičko jedinstvo mnogostručnosti. Vrijeme kao formalni uvjet za mnogostručnost unutarnjeg čutila, i prema tome za sastavbu 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 odregjenja, koje kao shemat razumnih pojmova omogućuje subsunciju pojava pod kategorije.«⁶³

Kakovih sve imade vremenskih odregjenja? Svaka pojava imade neko trajanje. Trajanje pako pomišljamo tako, da sukcesivno dodajemo jednake vremenske dijelove. Ovo dodavanje vremenskih jedinica tvori broj. Svaka pojava nadalje ispunja svoje vrijeme. i tako čini vremenski sadržaj. Nadalje može svaka pojava biti isto-

⁶² ib. 142—143.

⁶³ K. č. u. 143.

dobno nazočna s drugom pojavom ili može iza nje slijediti, može na duže ili kraće vrijeme potrajati; pojave su dakle vezane na vremenski poredak. Napokon možemo neku pojavu vremenski odrediti tako, da ju pomišljamo u stanovito vrijeme nazočnu ili uvijek nazočnu ili u neizvjesno vrijeme nazočnu. Ovo četverostruko vremensko određivanje odgovara opsegu, kakvoći, relaciji i modalitetu sudova. Broj jest shemat za opseg; vremenski sadržaj za kakvoću; vremenski poredak za relaciju, a vremensko shvaćanje za modalitet. Ovi dakle shemati spajaju osjetne predmete s čistim pojmovima.

Sad se još pita: na koji ćemo način pronaći temeljna načela čistog razuma? »Kategorijska čitulja upućuje nas posve naravno na čitulju načela, jer načela nijesu drugo nego pravila za objektivnu uporabu kategorija.«⁶⁴

Obzirom na kategoriju kolikoće glasi načelo ovako: »Sve pojave jesu protežne oline« (K. č. u. 159.). Pojave se naimie nalaze u prostorno-vremenskom odregjenju, pa zato vrijede za pojave i oni principi, koji se odnose na prostor i vrijeme. Sve dakle pojave moramo pomišljati kao predmete našeg osjetnog zamjećivanja; prema tome se rečeni princip i zove »aksiom zornosti.«

Obzirom na kategoriju kakvoće glasi načelo: »Pojave su intenzivne oline«. Budući naimie da pojave nastaju iz osjetne gragje, koju u nama pobugjuju izvanjski predmeti, zato mora da je u pojavnim predmetima neka intenzivnost. Tako je već a priori odregjena kakvoća iskustvenih predmeta, pa se zato ovo drugo načelo zove »anticipacija iskustva« (ib. 162).

Kategorija relacije upućuje nas na princip: »Znanstveno iskustvo je moguće samo tako, da uspostavimo nužnu svezu među pojavama« (ib. 170). Ovo načelo obuhvata tri »analogije iskustva«, i to za kategoriju supstancije, uzročnosti i uzajmičnog djelovanja (Wechselwirkung). Zovu se analogije zato, jer se osnivaju na jednakosti kvalitativnih odnošaja n. pr. dva jednaka (analogna) kauzalna odnošaja daju nam pravilo, po kojem ćemo pronaći nepoznati učinak u jednome od tih odnošaja.

Na modalnosti osniva se takogjer trostruko načelo. Obzirom na kategoriju realnosti glasi načelo: »samo ono je zbiljsko, što je predmet iskustva«; obzirom na kategoriju mogućnosti glasi: »ono je samo moguće, što može da bude predmet iskustva«; obzirom na kategoriju nužnosti: »ono je nužno, što je nužno u savezu s predmetima iskustva«. Ova načela zove Kant »postulati empiričke spoznaje«, jer ili treba pretpostaviti za empiričku spoznaju (K. č. u. 202 sq.).

⁶⁴ ib. 157.

58. Opseg razumne spoznaje. Iz dojakošnjeg razglabanja očito je razabrati, da se kategorije dadu primjenjivati na predmete samo pomoću osjetne zornosti; to će reći, kategorije imaju samo empiričku ili pojavnu vrijednost. Sva se dakle znanstvena spoznaja ograničuje na zorne pojave (fenomena).

Ali mi ipak pomišljamo i nezorne (inteligibilne) predmete (noumena). Nezorni predmeti nijesu dakako pojave, nijesu ovisni o našoj spoznaji, pa zato ih Kant zove stvari (bića) o sebi (das Ding an sich). Moglo bi se činiti, da su pojave i stvari o sebi zajednički spoznajni predmet. Dogmatski su metafizičari učili, da je jedan te isti predmet fenomenom obzirom na našu osjetnu moć, a noumenom obzirom na razum. Osjetilno i razumno pomišljanje istoga predmeta razlikuje se samo po stupnju jasnoće: razum spoznaje jasno, dakle stvari o sebi, a osjetilnost nejasne pojave. Ovu nauku odlučno zabacuje Kant, jer neće da intelektualizuje osjetnu moć, kao što je učinio Leibniz. Čisti pojmovi imaju po Kantovom shvatanju samo empiričku (imanentnu) primjenu tj. vrijede samo za pojave, a nemaju transcendentne (izvanempiričke) primjene (na stvari o sebi). Drugim riječima: čisti pojmovi spajaju samo osjetne pomisli. Ako čisti pojmovi (koji se ne odnose na empiričke predmete) hoće da neposredno pomišljaju predmet, koji bi bio izvan našeg osjetnog iskustva, onda se takav predmet zove noumenon u negativnom smislu, u koliko je »korelat naše apercepcijne jednote«. Budući pako da mi našim razumom ne možemo neposredno pomišljati predmete, već je samo naša zorna moć kadra neposredno opažati predmete, zato bi za pomišljanje noumena u pozitivnom smislu bio nuždan intuitivni (zorni) razum ili intelektualna zornost (K. č. u. 685). Da li takav razum postoji, toga mi ne znamo pa zato i ne znamo, da li postoji biće o sebi. Pomisao bića o sebi jest za nas problematična (K. č. u. 235.).

§. 4. Kritika Kantovog subjektivizma.⁶⁵

Osjetni izvor spoznaje. Čini se, da smo u izlaganju Kantove nauke predaleko zašli. Ipak je držimo obzirom na golemu kantovsku literaturu, koja mnoge poteškoće zadaje, pa osobito obzirom na samu sustavnu cjelinu Kantovog umovanja bilo nužno, da upoznamo barem karakteristične poteze u onoj nauci, koja je stvorila epolu modernog filozofijskog mišljanja. A sada je red na kritici, da i ona kaže svoju.

⁶⁵ Isp. Tiedemann, *Theätet* (Frankf. a. M. 1794.); Baumann, *Anti-Kant* (Gotha 1905.); Aenesidem-Schulze (*Ergänzungsheft d. Kantstudien*); Külpe, *I. Kant* (3. A. 1912.); Volkelt, *I. Kants Erkenntheorie* (Lpzg. 1879.); Aicher, *Kants Begriffe der Erkenntnis...* (Brl. 1907.); Oesterreich, *Kant und die Metaphysik* (Brl. 1906.); Senfroul, *Kant u. Aristoteles* (Kösel 1911.).

Već smo u broju 44. upozorili, kojim putem mora da ide kritika u pobijanju Kantove spoznajne teorije. Subjektivizam svake vrste biti će oboren ako se dokaže, da se adekvatni razlog sugjenja odnosno kriterij logičke istine nalazi u objektivnim snošajima, a ne u subjektivnim momentima. U slijedećem našem odsjeku iznijeti će dakle objektivizam pobjedu i nad Kantovim subjektivizmom. Ali sad nam je ovdje zadaća, da izravno oborimo same temelje Kantovog subjektivizma. A koji su to temelji? Kantov subjektivizam osniva se na pojmu apriornosti. Kritičko će dakle istraživanje ići za tim da ustanovi, je li apriornost doista adekvatni razlog spojitbe subjekta s predikatom, i prema tome da li je apriornost doista kriterij logičke istine. Ako se ispostavi da nije, tada će time izravno biti oboren Kantov subjektivizam.

Analizom »Kritike čistog uma« otpočeti ćemo tamo, gdje je naći prve tragove ili pretpostavke čitavog kriticisma, a to je već u prvim recima »Uvoda«. Kant neće da bude empirist (u Lockeovom smislu), jer ga je Leibniz upozorio na općenitost i nužnost kao znanstveni karakter naše spoznaje. Ali Kant ne može opet ni uz Leibniza bezuvjetno pristati, jer »crvotočni« taj dogmatizam nije istražio samu načelnu mogućnost metafizike (K, č. u. 4. sq.) »Beskonačne prepirke« na bojnem polju metafizike ponukale su Kanta, da ispita samu spoznajnu našu moć. Kako ćemo ispred samog iskustva, odnosno kako ćemo neovisno o iskustvenoj spoznaji iznaći one uvjete, koji se nužno iziskuju za mogućnost znanstvene spoznaje? U tome upravo sastoji transcendentalna ili prediskustvenjačka metoda, da ona ne ispituje psihološku sastavinu iskustvene spoznaje, već traži logičke uvjete, koji omogućuju spoznaju.

Ali Kantova se metoda odmah u početku istraživanja oslanja na neke dogmatske pretpostavke. U prvoj rečenici »Uvoda« (K, č. u. 647.) kaže se, da predmeti aficiraju naša osjetila i tako pružaju razumu sirovu gragju. Što ima da znači ovaj izraz »predmeti«? 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 tj. za koje ne vrijedi primjena naših spoznajnih oblika. »Pojave« zove Kant one stvari, koje su ovisne o našem osjetnom predočavanju, te nemaju u sebi, apsolutnog bitka. Pojave su prema tome svi oni predmeti, za koje obično mišljenje i govor smatra, da postoje izvan spoznajnog subjekta. Pojave su dakako trajni objekat našeg predočavanja, pa zato se i razlikuju od pojedinačnog (prolaznog i slučajnog) osjeta. Ovo shvatanje o pojavnim predmetima ne smije se tumačiti u apsolutno idealističkom smislu, jer predmeti empiričkog bivstvovanja nijesu ovisni o tome, da li ih stanoviti čovjek upravo zamjećuje; ali

kad uopće ne bismo pretpostavili neki predodžbeni subjekat, ne bi se moglo govoriti niti o kakovim predmetima. Svi predmeti što ih spoznajemo, ne bi prestali biti neka stvar u sebi i onda kad ne bi bili kao pojave sadržani u našem predočavanju, ali kad ne bi bilo ljudske svijesti — ne bi više uopće postojali ni oni predmeti, o kojima govorimo i koje spoznajemo. Zbiljski opstanak pojave sastoji dakle u tome, da je predmet u svezi s mogućim predočavanjem. Pojavni svijet nije ovisan o individualnom predočavanju, on vrijedi jednako za svaku predodžbenu svijest. Ono što nije u svezi s predodžbenim subjektom, ne može da bude predmet ljudske spoznaje. Dakako da pojave (u koliko su pojave) pretpostavljaju nepojavne predmete (Dinge an sich) kao svoj korelat, jer bi bez toga bile naše predodžbe puke iluzije. Ali nepojavni, transubjektivni predmeti nijesu pozitivni sadržaj naše spoznaje, oni samo ograničuju osjetno naše iskustvo.

Sad se pita: koje predmete misli Kant kad kaže, da »predmeti, koji naša osjetila podražuju... potiču naš razum na djelatnost (in Bewegung bringen), da... sirovu gragju osjetnih utisaka obradi do spoznaje predmeta, koju zovemo iskustvo« (647). Jesu li oni predmeti, koji nam sjetila podražuju i tako sirovu gragju pružaju — pojavne stvari, ili stvari neovisne o našem predočavanju (Dinge an sich)? Očito je, te ne bi imalo smisla govoriti, da pojave aficiraju našu osjetilnost: jer pojave postoje samo unutar našeg predočavanja, pa zato psihološka eksistencija pojavnih predmeta već pretpostavlja osjetno »aficiranje«. Ne preostaje dakle drugo nego ustvrditi, da stvari o sebi »potiču« našu spoznajnu moć. Ali ovisnost našeg mišljenja o transubjektivnim stvarima nije tako nepreporna činjenica, da je ne bi trebalo dokazati. Još više: ova je glavna pretpostavka u protuslovlju s čitavom spoznajnom teorijom kriticisma. Rezultat kriticisma jest to, da nikoji pozitivni sadržaj naše spoznaje ne smijemo izricati o nepojavnim stvarima, a pretpostavka o »aficiranju« imala bi se popuniti ovako: nepojavni predmeti su ona realnost, kojoj pripada to svojstvo, da uzročno djeluje na naša sjetila. A kako smijemo na nepojavna bića primijeniti pojmove eksistencije i uzročnosti, koji (po Kantovom nazoru) dopuštaju valjanu primjenu samo na ono, što se nalazi unutar predodžbene svijesti ljudske? Dakle: ili treba kazati, da se nama samo pričinja (privigja) kao da predmeti aficiraju naša sjetila, a tako doista neki novokantovci uče; ili treba priznati, da je pretpostavka o aficiranju nepojavnih predmeta u protuslovlju s čitavom Kantovom naukom u doseg i vrijednosti naše spoznaje.

Ovo protuslovlje opazili su već prvi Kantovi protivnici (F. H. Jacobi, G. E. Schulze, Brastberger i dr.), pa su upravo oni najviše uplivali, da su Kantovi sljedbenici drugom polovicom 19. vijeka (A.

Lange, O. Liebmann i dr.) nastojali na razne načine ispravljati prvu premisu Kantove spoznajne teorije. I u Kantovim se krugovima danas priznaje (isp. Kantstudien VIII.), da Kant nije riješio pitanje o snošaju između misaonog subjekta i objekta.

60. Apriorni izvor spoznaje. Prvom premisom (o afirmiranju naših sjetila) počao je Kant u susret Lockeovom empirizmu, ali je, kako vidjesmo, zapao u protuslovlje sa svojom naukom o pojavnosti vrijednosti razumnih pojmova. Drugom premisom okreće se Kant proti Lockeu; on hoće proti empirizmu da dokaže apriorni izvor naše spoznaje. Činjenica da postoji apriorna (o iskustvu neovisna) spoznaja, jest temelj Kantovog kriticisma, jer »Kritika čistog uma« ide poglavito za tim, da ispita snošaj apriornih spoznajnih oblika s iskustvenim predmetima. Otkuda ćemo dakle doznati, da doista postoji apriorni izvor spoznaje?

Senzualistički empirizam uči, da sva naša spoznaja izvire iz osjetnog iskustva. Ali takova je spoznaja pojedinačna i nenužna. Znanstvena pako spoznaja, mora da ima karakter općenitosti i nužnosti. Otuda slijedi, da se znanstvena spoznaja ne osniva isključivo (ili jedino) na osjetnom izvoru. Drugim riječima: osjetni sadržaji ne sačinjavaju sami po sebi znanstvene spoznaje. Ovo stanovište zastupa proti senzualističkom empirizmu ne samo Kant, već i skolastička filozofija. Ali Kant se ipak daleko razilazi od skolastičke filozofije. U razlici spoznajnog karaktera (pojedinačno-nenužna i općenito-nužna spoznaja) nalazi skolastička filozofija adekvatni razlog za psihološko razlikovanje spoznajnih moći. Osim osjetnog poimanja, koje obuhvata samo pojedinačne oznake, mora da postoji i takova spoznajna moć (razum), koja proizvodi općenite i nužne misaone sadržaje. Premda ovi misaoni sadržaji (kojima pripada karakter općenitosti i nužnosti) nijesu predmet osjetnog poimanja, ipak mogu da nastanu u svezi s osjetnim poimanjem. Drugim riječima: ako općeniti i nužni sadržaji izvire u razumu, njihov izvor ne mora ipak da bude sasvim neovisan o osjetnim sadržajima. Apstraktivna djelatnost razuma stvara iz aposteriorne gragije takve misaone sadržaje, kojima pripada karakter općenitosti i nužnosti. Lockeov je dakle empirizam oboren, ako priznamo dvostruki spoznajni izvor; ali izvor općenite i nužne spoznaje nije sasvim neovisan o sjetilnom zamjećivanju. To je skolastičko shvatanje o spoznajnom izvoru na temelju spoznajnog karaktera. A kako Kant?

Iz općenitog i nužnog karaktera znanstvene spoznaje izvodi Kant, da su uvjeti za znanstvenu spoznaju neovisni o iskustvu. Iskustveno naime opažanje imade karakter pojedinačnosti i nenužnosti, a budući da postoje općeniti i nužni spoznajni sadržaji, zato ovakovi sadržaji ne mogu da izvire iz iskustva (a posteriori). Otuda

izvodi Kant, da se općenita i nužna spoznaja osniva isključivo na uvjetima misaonog subjekta, sasvim neovisno (= a priori) o empiričkim predmetima. Ovaj Kantov izvod pretpostavlja dakle slijedeću disjunkciju: općenita i nužna spoznaja izvire ili u osjetnom zamjećivanju (a to je nemoguće) ili u spoznajnom subjektu neovisno o osjetnim sadržajima. Ali, pitamo, zar je ta disjunkcija ispravna? Ako se neki spoznajni sadržaji ne mogu reducirati na osjetno opažanje, zar otuda slijedi, da oni izvire sasvim neovisno o osjetnim sadržajima? Zar bi apsurdno bilo pretpostaviti, da općenita i nužna spoznaja nastaje iz osjetnog iskustva i iz razuma zajedno, kao što uči peripatetičko-skolastička filozofija? Ako osjetilnost sama za sebe ne daje općenite i nužne spoznaje, otuda još ne slijedi, da mora misaoni subjekat sam za sebe (neovisno o empiričkoj gragji) biti izvor općenite i nužne spoznaje. Kant se je imao ovdje zabaviti jednom trećom mogućnosti, naime: da se i onaj spoznajni sadržaj, kojemu pripada karakter općenitosti i nužnosti, nalazi u pojedinačnim realnim predmetima uzbiljen. Ovu treću mogućnost skolastička noetika doista i dokazuje (kao što ćemo u IV. dijelu vidjeti). Osjetilna moć predočuje pojedinačne predmete, a iz ovog predočavanja, apstrakcijom pojedinačnih oznaka, urazumljuju se sadržaji, koji izriču bitnost stvari. Općeniti su iskustveni pojmovi apstrakcijom stečeni izvor znanstvene (općenite i nužne) spoznaje, jer iz snošaja općenitih pojmova stvara razum općenite i nužne sudove. Kant je dakle veoma pogrešio, što nije pokušao ovu skolastičku nauku o osjetilno-razumnim uvjetima znanstvene spoznaje oboriti prije nego je pretpostavio, da su uvjeti znanstvene spoznaje apriorni tj. posve neovisni o empiričkoj gragji.

61. Sinteza i analiza. a) *Ἡ πρώτη ψευδός* čitave Kantove filozofije nalazi se upravo u tom, što je zabacio skolastičko shvatanje analitičkih sudova. A morao ga je napustiti zato, jer je porekao intencionalni (objektivni) karakter mišljenja. Temeljna pretpostavka Kantovog umovanja (izražena u »Predgovoru« Kritike čistog uma), da se predmeti ravnaju prema spoznavaoce, u najvećoj je opreci sa skolastičkom naukom o intencionalnoj naravi pojmova. Čim je Kant zabacio svezu poimanja s objektom, morao je dosljedno odbaciti skolastičku definiciju analitičkih sudova, koji se osnivaju na isporodbi pojmovnih objekata. Prema tome, kakogod je ispravna skolastička nauka o objektivnom karakteru pojmova, tako je i jedino opravdano skolastičko razlikovanje analitičkih i sintetičkih sudova. Pretpostavivši dakle, da spoznavaoc može napremičnim promatranjem uvidjeti objektivnu pripadnost subjekta i predikata, postaje Kantova nauka o sintetičkim sudovima a priori sama po sebi neodrživa. U analitičkom naime sudu spoznajemo

objektivnu istovetnost ili različnost dvaju pojmova; jer kad se naše spoznanje uopće osniva na spoznatljivosti misaonih predmeta, moramo i za postanak suda pretpostaviti spoznatljivost objektivne istovetnosti i različnosti. Kantovi pako sintetički sudovi a priori ovu objektivnu spoznatljivost upravo isključuju.

Svaki naš sud u spoznajnom procesu ide za tim, da nepotpunu spoznaju o nekom predmetu usavrši pomoću drugih nekih spoznaja, koje se odnose na isti objekat. Bitnost sudjenja sastoji u tom, da promatrajući dva pojma uvidimo zajedničku im pripadnost istom objektu, ili da promatrajući sam objekat upoznamo novi jedan pojam. U prvom slučaju imamo analitički sud, a u potonjem sintetički. Kantovi sintetički sudovi a priori isključuju oba slučaja, pa zato ovi sudovi i nijesu podobni da usavršuju naše spoznanje.

Svaki sud mora izricati neku istinu. A istinitost suda možemo upoznati ili na temelju neposredne očevidnosti ili na osnovu dokaznih razloga ili putem iskustva. Istinitost Kantovih sudova a priori nije nam neposredno očevidna, jer bi u tom slučaju navedeni sudovi bili analitički (u skolastičkom smislu): ne možemo ih dokazati, jer sami u sebi sadržaju apsolutnu nužnost; a ne utvrđuje ih ni iskustvo, jer su apriorni. Istinitost sintetičkih sudova a priori moramo dakle usvojiti iz posve subjektivne misaone nužnosti, a to se opet protivi pojmu logičke istine — pretpostavivši dokazanu skolastičku nauku, da poimanjem intendiramo objekte.

b) Osim apriornosti pretpostavlja Kant još jedan uvjet znanstvene spoznaje, a to je sinteza. Kako će Kant dokazati, da u znanosti postoji samo sintetička spoznaja? On se poziva na matematičke i prirodne znanosti. Da vidimo njegove primjere. $7+5=12$ nije analitički, već sintetički sud a priori. U pojmu $7+5$ izražena je naime, veli Kant, samo spojitba brojeva. Ali pitamo: zar kojagod spojitba? Ovu spojitbu odreguju stalni brojevi 7 i 5. Ako su dakle sastavni dijelovi subjekta (7 jedinica i 5 jedinica) istovetni s čitavom svotom, što ju ovi dijelovi sastavljaju (12 jedinica), onda možemo po načelu protuslovlja izreći cijelu svotu (12) kao predikat o sastavnim dijelovima te svote. Pojam subjekta kaže nam dakle, da istu jedinicu moramo uzeti sedam, a onda pet puta — i tko to učini, taj je tu jedinicu uzeo dvanajst puta; ili drugim riječima: snošaj jedinica sadržanili u predikatu istovetan je sa snošajem jedinica sadržanili u pojmu subjekta. Navedeni dakle primjer nije sintetičan već analitičan sud.

Iz geometrije uzima Kant ovaj primjer: ravna crta između dvije tačke jest najkraća. Ovaj sud nije analitičan, veli Kant, jer pojam »ravna crta« izriče kakvoću, a predikat »najkraća« jest specifički različak kolikoće. Ali i ova Kantova predmnijeva nije isprav-

na, jer pojam »pravca« (ravne crte) izriče upravo tako kolikoću kao i predikat. U koliko se crta nalazi između dvije tačke, svakako znači neku stalno omeđenu ili ograničenu veličinu. A šta je sadržano u pojmu »ravna crta«? Očito je da crta, u koliko je ravna, izriče snošaj s krivom crtom (krivuljom). A je li ovaj snošaj kvantitativan? U ravnoj crti stoje sve one tačke, koje se nalaze između odregjenih dviju krajnjih točaka, međusobno i prema krajnim 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 krajnim svojim točkama. Razlika između ravne i krive crte osniva se dakle na kvantitativnim snošajima njihovih točaka. 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 (kriva crta). U samom subjektu (»ravna crta«) sadržan je dakle poredbeni snošaj kvantitativne veličine, što ju izriče predikat (»najkraća«); i prema tome je navedeni sud analitičan, a ne sintetičan.

Načela u prirodnim znanostima dobivaju svoju vrijednost na temelju iskustvenih činjenica, a nipošto a priori (neovisno o iskustvenom opažanju). Metafizika pako dobiva vrijednost znanstvene spoznaje, ako njeni sudovi imaju logičku sigurnost. A svaka se logička sigurnost osniva na objektivnoj vrijednosti logičkih načela. Ako su ova načela analitička, biti će i oni metafizički principi, koji se osnivaju na logičkim načelima, takogjer analitičke naravi. Takav analitički sud jest načelo uzročnosti, koje glasi: ono biće, koje po svojoj bitnosti ne bivstvuje (opstoji), iziskuje uzrok svog bivstvovanja, ako zbiljski bivstvuje. Analitički karakter ovog suda slijedi otuda, što se spoj između predikata i subjekta osniva na isporodbi obih pojmova. Pomislimo li naime kontingentno biće, u koliko mu po bitnosti ne pripada zbiljsko bivstvovanje, i to isto biće u koliko zbiljski bivstvuje, tada bi protuslovno bilo tvrditi, da su oba slučaja obzirom na bivstvovanje istovetna. Da tom protuslovlju izbjegnemo, valja reći da zbiljsko bivstvovanje kontingentnog bića iziskuje nešto izvan same bitnosti tog bića. Drugim riječima: kontingentno biće, u koliko zbiljski bivstvuje, a ne bivstvuje samo po sebi — stoji u nužnoj svezi s drugim bićem, koje se zove tvoriti uzrok zbiljskog bivstvovanja. Pojam nužne ovisnosti o tvornom uzroku jest predikat, kojeg smo spojili s pojmom subjekta (= ono biće, koje po svojoj bitnosti zbiljski ne bivstvuje, a ipak made zbiljsko bivstvovanje) na temelju isporodbe obih pojmova. Načelo uzročnosti jest dakle analitičan sud (premda predikat nije formalno sadržan u subjektu), pa zato može metafizika proširivati naše znanje i bez sintetičkih sudova a priori.

62. **Apriornost predodžbenih oblika.** a) Šta se dokazuje u prvom argumentu? Kant bi imao dokazati, da prostorno predočavanje nije istog izvora kao i osjetna gragja (da ga ne dobivamo s osjetima, da nije produkt izvanjskog opažanja), već da se u našoj svijesti nalazi neovisno o empiričkim sadržajima. Argumentat za ovu tezu nalazi Kant u tome, što je pomisao prostora uvjet za razmještanje (lokalizaciju) osjeta (uvjet za izvanjsko opažanje). Da ovaj argumentat razumijemo, svesti ćemo ga na silogistički oblik: ono što je uvjet nečemu, ne može biti ovisno o onome čemu je uvjet: prostor je uvjet za razmještanje osjeta (i prema tome uvjet za izvanjsko opažanje): dakle je prostor neovisan o osjetima tj. on je aprioran. — Šta ćemo na ovu argumentaciju? Valja distingvirati gornjak: u koliko uvjet uzmemo samo s logičkog ili objektivnog gledišta — concedo: obzirom na subjektivni postanak (izvor) onoga što logički uvjet izriče — nego. Da objasnim: ako je pomisao x logičko-objektivni uvjet, da uzmognem imati pomisao y , onda očito ova pomisao y pretpostavlja prvu pomisao x , i u tom se smislu može reći, da je pomisao x neovisna o pomišljanju y . Ako pak uzmem obzir na psihološki postanak onoga što pomisao x izriče, onda to može imati isti izvor (jednak postanak) kao i ono što izriče pomisao y , pa zato ne bi mogao reći, da je izvor pomišljanog sadržaja x neovisan o izvoru sadržaja y . Primijenimo ovu distinkciju na prostor: u koliko je pomisao prostora logički uvjet (kao što Riehl ističe) za pomisao o lokalizaciji osjeta, može se reći, da je pomisao prostora neovisna o mjesnim snošajima osjeta; sam pako prostor po svom postanku (u našem predočavanju) ne mora biti neovisan o osjetnom izvoru. Prema tome distingviramo i zaglavak: pomisao prostora, kao logički uvjet za pomišljanje o lokalizaciji osjeta jest neovisna o osjetima — concedo: prostor je po svom izvoru neovisan o osjetima — nego. Da dokaže apriornost prostora (tj. njegovu neovisnost o osjetnoj gragji) morao bi nam Kant pokazati, kako razmještanje osjeta tj. konkretno opažanje, a ne tek logički-objektivna pomisao o razmještanju uopće (pa zato se ovdje govori s psihološkog, a ne s logičkog gledišta) pretpostavlja u svijesti našoj gotovu tvorinu prostornog predočavanja tj. morao bi dokazati psihološku priornost prostornog predočavanja. Ali toga Kant nije nigdje dokazao, niti je mogao dokazati: jer nas psihologija uči, da prostorno predočavanje nastaje u nama iz cjelokupnosti razmještajnih snošaja. Dakle ne samo da Kant nije dokazao apriornost prostora, već iz psihologije znademo upravo protivno: naine da lokaliziranje ne pretpostavlja predodžbu o prostoru, već je lokaliziranje osjeta, kao psihički proces, istovetno s prostornim predočavanjem, pa zato prostor nije neovisan o empiričkoj gragji tj. nije aprioran.

Izvor Kantove zablude jest u tome, što je na problem o izvoru spoznaje nastojao primijeniti racionalističko-logičku metodu. Najprije promatra izvor spoznaje s psihološkog gledišta te ističe, da osjetna gragja izvire a posteriori; a kad je govor o prostoru (kao obliku osjetne gragje), ne promatra ga psihološki tj. kao subjektivno sudjelovanje u svezi s izvorom osjetne gragje, već ga uzima kao logički sadržaj jedne pomisli. S ovog logičkog stanovišta (koje se obazire samo na to, u koliko mi nešto pomišljamo) shvatljivo je, kada Kant govori o prostoru kao o uvjetu; ali teza o apriornosti prostora dala bi se dokazati samo na temelju psihološke priornosti prostora, a toga Kant nije dokazao.⁹⁹

U drugom argumentu veli Kant, da na osjetne predmete ne moramo pomišljati, a na prostor nužno pomišljamo tj. spoznajni subjekat apsolutno je ovisan o pomišljanju prostora. Iz ove nužnosti pomišljanja slijedi, da prostor nije vezan na empiričke predmete, koji imaju karakter slučajnosti i nenužnosti. Ali i tu se opet pita: smijemo li mi otuda, što ne možemo nepomišljati prostora izvesti, da je pomišljanje prostora neovisno o empiričkoj gragji? Zašto mi nužno pomišljamo prostor? Zato jer što god osjetilima zamjećujemo, jesu tjelesne pojave, a tjelesa nijesu moguća bez prostornog oblika. Kao što dakle misaoni subjekat ne može uopće pomišljati, a da ne pomišlja predmete, tako ne može da bude bez pomisli o prostoru, o kojemu ovisi mogućnost pomišljajnih predmeta. Ako mi prostor nužno pomišljamo, to je samo zato, jer je pomisao prostora ovisna o empiričkim predmetima, koji nisu mogući bez prostora. Kant bi dakle trebao dokazati, da bi navedena nužnost pomišljanja postojala u misaonom subjektu i onda, kad uopće ne bismo pomišljali nikogeg predmeta. Otuda bi tek logički slijediti mogla neovisnost (apriornost) pomišljanog prostora o empiričkim predmetima.

Ali ne samo da Kantovi dokazi nijesu stringentni, apriornost je prostora takogjer iz direktnog jednog razloga neodrživa. Da je pomišljanje prostora vezano na osjetne sadržaje, slijedi i otuda, što po Kantovoj pretpostavci nijesmo kadri protumačiti različnost u prostornom spajanju osjetne gragje. Kao što o predmetima imademo najrazličnije pojedinačne osjete, tako isto nalazimo osjetne predmete u različnim prostornim snošajima. Kad se pako u samim osjetnim predmetima, ne bi nalazio nikakav razlog za različnost prostornih snošajeva, neprotumačivo je kako bi se ova različnost mogla osnivati na jednom pomišljajnom obliku, koji je sasvim neovisan o pojedinim osjetima. Ako se i pojedinačni, nenužni prostorni snošaji

⁹⁹ Vaihinger, Commentar zu Kants Kr. d. r. Vernunft II. p. 171. sq. Überweg, Geschichte d. Phil. (1907). III. § 34. p. 336.; Bauman, Anti-Kant, p. 10 sq.; Geyser, Lehrb. d. allg. Psych. (1912.) p. 415.

osnivaju na nisaonom subjektu, onda uopće više nema ništa u spoznajnim predmetima, što bi neovisno bilo o nisaonom subjektu — a onda smo u potpunom idealizmu.

b) Kantov kriticism karakterizuje u glavnom njegova nauka o apriornom izvoru i idealnoj vrijednosti spoznaje. O potonjem pitanju raspravljati će IV. dio ove noetike (napose paragraf o kritici Kantovog idealizma). Što se pak tiče prostorno-vremenske apriornosti, vidjeli smo da su Kantovi argumenti neodrživi. Jesu li prostor i vrijeme iskustvena data, koja su tako promjenljive (kontingentne) vrijednosti kao što je osjetna gradja, ili su bezuvjetno nužni uvjet za mogućnost iskustva? To je osnovni problem Kantovog umovanja. Na temelju gore spomenutih argumenata drži Kant, da prostorno-vremenska spojitba (sinteza) mnogostručne gradje nije u svijesti ljudskoj gotova činjenica, kao što je sama osjetna gradja »gegeben«: ovu spojitbu a priori p r o i z v o d i čisto jastvo. U ovoj tvrdnji leži fundamentalna zabluda »transcendentalnog idealizma«, jer upravo iz ove tvrdnje izvodi Kant idealnu vrijednost prostora i vremena.

Osim apriornosti ogledati nam je još Kantov nazor o prostoru i vremenu kao psihičkim tvorinama. Kant naime drži, da su prostor i vrijeme čisti oblici našeg predočavanja t. j. u njima se nalaze mnogostručni snošaji lokalizacije i sukcesije, a predodžbeni objekt postaju apriornom sintezom. Prostor i vrijeme nijesu diskurzivni pojmovi, koji bi nastali apstrakcijom od pojedinačnih pomisli o prostoru i vremenu, jer su prostor i vrijeme jedine (»einzig«) i beskonačne veličine (»unendlich gegebene Grössen«), a pojedinačni su prostori i vremena samo njihova omedjenja. Je li tome doista tako?

Prostor i vrijeme su doista predmet predočavanja, ali time nije isključeno, da ne bi mogli postati predmetom razumnog poimanja. Za Kanta su prostor i vrijeme čiste predodžbe ne samo u logičkom smislu (tj. u koliko im pripada bezuvjetna nužnost, a ne tek faktička egzistencija u svijesti, kao što biva kod empirijske gradje), već i u psihološkom smislu. To će reći, po Kantovom shvatanju je prostorno-vremenska predodžba po svom izvoru odijeljena od empirijskih prostorno-vremenskih snošaja, tako da čista predodžba po svom postanku nije vezana na empirijsku gradju. Ako pak prostor i vrijeme ne pretpostavlja mnogo raznih pojedinačnih prostora i vremena, dakako da u tom slučaju ne mogu prostor i vrijeme postati pojmovni objekti. Ali čim smo oborili Kantovu nauku o prostorno-vremenskoj apriornosti tj. čim smo dokazali, da su prostor i vrijeme po svom postanku vezani na pojedinačne iskustvene predmete, očito je da od ovih pojedinačnih empirijskih snošaja (u prostoru i vremenu) mogu apstrakcijom nastati pojmovni objekti. Mi doista možemo pojmovno odrediti sadržaj prostora i vremena, a da pri tom ne pomišljamo na empirijsku gradju niti na pojedinačna prostorno-vremenska

omedjenja. Dakako da prostor obuhvata sve prostore kao svoje dijelove (a isto tako i vrijeme), te je u tom smislu »jedini« (einzig), ali unatoč tome mogu prostor i vrijeme postati pojmovi, jer imaju sastavne oznake, koje ih karakterizuju prema ostalim predmetima. Napokon nije takodjer ispravno Kantovo mnijenje, da su prostor i vrijeme beskonačne veličine (»unendliche gegebene Grössen«), a pojedine prostore i vremena da pomišljamo omedjivanjem (durch Einschränkungen). Naprotiv, pojmovi o prostoru i vremenu nastaju ne samo apstrakcijom iz empiričkog sadržaja, koji se u prostoru i vremenu nalazi, već takodjer apstrakcijom od pojedinih prostora i vremena. »Gegeben« su uvijek samo pojedinačni prostori i vremena, a uobrazilja tek može polaziti u beskonačje.

Nakon ovih kritičkih refleksija, zanimivo je da još istaknemo karakteristične razlike izmedju Kantove i skolastičke nauke o prostoru i vremenu. Čuli smo, da je po Kantovom nazoru samo jedan prostor i jedno vrijeme kao neograničene veličine, koje su nam »gegeben« ispred mnogih pojedinačnih prostora i vremena. Otuda onda slijedi, da prostor i vrijeme ne nastaju diskurzivno ili apstrakcijom iz pojedinih prostora i vremena. Budući pako da ova Kantova pretpostavka nije ispravna tj. budući da pojedini prostori i vremena nijesu ograničivanja beskonačnog prostora i vremena, zato ima sasvim pravo skolastička filozofija kad uči, da o prostoru i vremenu imademo ne samo predodžbe, već i pojmove, koji apstrakcijom nastaju iz ograničenih prostora i vremena. U pitanju o psihološkoj naravi i postanku prostora i vremena razilazi se skolastički nazor od Kantovog time, što su prostor i vrijeme pojmovi, a ne samo predodžbe; ovi pojmovi nastaju apstraktivnom tvorбом, a ne pripada im psihološka apriornost (= priornost u svijesti našoj obzirom na pojedine prostore i vremena).

Za Aristotela je pojam prostora ekvivalentan s pojmom mjesta, a mjesto definira Aristotel kao nepomičnu granicu izmedju dva tijela, koja se obuhvataju. Nepomično ograničenje ili mjesto ograničenog tijela jest njegov prostor. Za neko ćemo tijelo reći, da se nalazi u izvjesnom prostoru ili mjestu u toliko, što ga drugo tijelo ograničuje. Prema tome pozna Aristotel (a s njim i sredovječna skolastika) samo izvanjski prostor (koji ograničuje ili obuhvata), a ne govori o unutarnjem prostoru (koji je omedjen ili ograničen na tijelo).

Za vrijeme kaže Aristotel, da je broj ili mjera gibanja. Ova mjera može da bude unutrašnja, kad cjelotu gibanja mjerimo opetovanjem stanovitog njezinog dijela, ili opet izvanjska, ako neko gibanje mjerimo dielovima izvanjskog gibanja, navlastito nebeskog gibanja. U prvom slučaju imade toliko vremena koliko gibanja (unutrašnja vremena); u potonjem pak slučaju samo je jedno zajedničko vrijeme za sva gibanja (izvanjsko vrijeme). Iz rečenog se razbire,

da između Aristotela i Kanta postoji formalno različito shvaćanje o prostoru i vremenu. Kad naime Kant definira prostor kao čistu uzasobicu (*Nebeneinander*), a vrijeme kao čistu zasobicu (*Nacheinander*), onda očito misli na neodređeni prostor i neodređeno vrijeme. Aristotel pako i skolastika govori o određenom prostoru i vremenu, jer definuje prostor kao nepomičnu granicu nekog tijela, a vrijeme kao broj gibanja. Time se misli na određeni prostor, koji zatvara ili okružuje neko tijelo i na brojeno vrijeme po satima, danima i godinama. U tom pogledu nalazi se između peripatetičke i Kantove filozofije samo razlika u stanovištu, s kojega se promatra prostor i vrijeme. Bitna, noetička razlika tiče se pitanja o postanku ili izvoru prostora i vremena u svezi s iskustvenim predmetima, a za tim pitanja o vrijednosti prostora i vremena za realni svijet. Na prvo smo pitanje odgovorili, a o potonjem će biti govora u IV. dijelu ove noetike.⁶⁷

63. Kantove i Aristotelove kategorije. a) Kantova je nauka o kategorijama dosta nejasna, jer se izraz »kategorija« upotrebljuje u višestrukom smislu. Kategorije znače prirođenu (ispred svakog iskustva) sposobnost, kojom naš razum može spajati predodžbeni gragju.⁶⁸ Osim toga su kategorije isto što i oblici zbiljskih spojitbenih (sintetičkih) funkcija,⁶⁹ a napokon ih Kant shvaća kao pojmove⁷⁰ o formama sintetičkih funkcija. O kategorijama kaže Kant, da čistoj sintezi podaju jedinstvo, i prema tome ih zamišlja ispred same sinteze; a uz to opet veli, da kategorije nijesu drugo nego pomisao sintetičkog jedinstva, i prema tome bismo kategorije imali (nakon) sintetičkog jedinstva. Nejasno je dakle, da li se sintetičko jedinstvo osniva na kategorijama ili kategorije na sintetičkom jedinstvu. Napokon uči Kant,⁷¹ da su kategorije najopćenitiji pojmovi o predmetu uopće, koji se u razumu nalazi a priori ispred svakog iskustvenog opažanja. To će reći: u jedinstvu svijesti naše nalazi se razlog spoznajne objektivnosti (a objektivnost, po Kantovom shvaćanju, znači formalni sklad predodžbenog opažanja s kategorijama).⁷² Na ovom značenju kategorija temelji se Kantov subjektivizam i (kao što ćemo kasnije vidjeti) idealizam, koji uči, da kategorije vrijede samo za opažanje pojava. Kad bi kategorije bile apriorni pojmovi, onda se dakako ne može govoriti o objektivnoj vrijednosti naše spoznaje, pa za to će ovu Kantovu nauku o apriornosti

⁶⁷ Isp. Kleutgen. *Philosophie der Vorzeit* I. (Münster 1860.), p. 371. sq. (n. 342 sq.); T. P. esch. *Institut. phil. nat.* (Freib. 1880.) n. 427. sq.

⁶⁸ K. č. II. 86.

⁶⁹ ib. 94., 667.

⁷⁰ ib. 95.

⁷¹ K. č. II. 109., 110., 112. (nota).

⁷² ib. 661., 137., 109., 122.

najopćenitijih pojmova oboriti pozitivno naše izlaganje noetičkog objektivizma (napose kad ćemo dokazati, da se logička načela osnivaju na najopćenitijim pojmovima bitka i nebitka). Isto tako će nauka o apriornosti pojmova biti oborena, kad (u IV. dijeleu) dokažemo, da naši pojmovi nastaju apstrakcijom iz iskustvenog opažanja.

b) Druga se pogreška Kantove nauke o kategorijama nalazi u principu deduciranja. Kant najme drži, da je u oblicima sudova našao princip, po kojemu će pronaći sve kategorije. Ali ove oblike sudova usvojio je Kant iz tradicionalne logike, koja je te oblike ustanovila induktivnim opažanjem; pa zato inade Kant najmanje prava ustvrditi, da je kategorije deducirao iz jednog principa. Što više, Kant razvrstava u dvije skupine i takove sudove, koji se po svom logičkom obliku ne razlikuju n. pr. kategorički i asertorni sud, pa hipotetički i disjunktivni, koji su (kako Kant sam veli) problematički, a ipak ih ne vrsta u modalnost, već u relaciju; singularni sud ne razlikuje se logički od univerzalnog, a jesno-niječni («neograničeni») se ne razlikuje od jesnog. Budući dakle da su sami oblici sudova samovoljno razvrstani, zato je i kategorijska dedukcija pogrešna.

c) Da kategorije nijesu apriorni pojmovi, na kojima bi se osnivali oblici sudova, dokazuje i ta činjenica, što se uz apriornost kategorija ne može protumačiti njihova primjena na predodžbene sadržaje (Wahrnehmungsinhalte). Kant kaže, da dva predodžbena (opažajna) sadržaja »sijanje sunca« i »ugrijavanje kamena« spajamo u hipotetički oblik suda: kad sunce sije, kamen se ugrijava tj. sijanjem se ugrijava kamen. U ovom sudu, veli Kant, primjenjujemo kategoriju uzročnosti. Ali zašto kod ovih predodžbenih sadržaja ne izričemo koji drugi oblik suda, odnosno zašto ne primjenjujemo koju drugu kategoriju? Ako se oblici suda i kategorija osnivaju samo na razumu ispred svakog iskustva (tj. neovisno o predodžbenim sadržajima), onda bismo morali reći, da predočavanje samo po sebi ne isključuje mogućnost i opravdanost suda: toplinom kamena sunce sije. I u tom je hipotetičkom sudu primijenjena kategorija uzročnosti, a ipak ovaj sud očito ne vrijedi. Zašto? Kad bi oba navedena suda imala svoj adekvatni razlog u čistom razumu (neovisno o predodžbenim sadržajima), onda su oba suda u formalnom pogledu jednako ispravna i ne treba nam nijedan od oba suda zabaciti. Ako mi ipak zadržajemo smisao samo onog prvog suda, a drugi sud zabačimo, onda je tome tražiti razlog u predodžbenim sadržajima. Kad se izricanje suda ne bi osnivalo na predodžbenom sadržaju, onda uopće ne znamo, zašto izričemo baš stanoviti oblik suda i zašto primjenjujemo ovu kategoriju, a ne koju drugu. Prema tome se u predočavanju (odnosno u predmetima predočavanja) nalazi razlog za izricanje suda u stanovitom obliku i za primjenu stanovite uprave.

kategorije. Budući dakle da se razlog za pojedini odregjeni oblik suda i za primjenu stanovite kategorije nalazi u opaženim predmetima (i njihovim snošajima), zato kategorije nijesu neovisne o iskustvenom opažanju.

d) Ne samo da je po Kantovoj nauci o kategorijskoj apriornosti nemoguće protumačiti izricanje suda u stanovitom (odregjenom) obliku, već je po ovoj apriornosti nemoguć postanak pojma o kakvom predmetu. Mi prije svega opažamo neke osjetne oznake na predmetu, i te oznake stavljamo u snošaj prostornosti, jednakosti, različenosti i t. d. Već ovo stavljanje u snošaj nije posve neovisno o osjetnim kakvoćama (kao što ćemo vidjeti kod pobijanja Kantovog idealizma, gdje se govori o sadržaju pojava). Kao što dakle osjetne kavoće nijesu tek subjektivna stanja, već su nešto što odregjuje (determinira) naše osjetno opažanje, tako i napremično opažanje (*Relationswahrnehmung*) nije tek subjektivna tvorina, neovisna o nečemu izvan samog subjekta. Osim skupine raznih osjetnih kakvoća (i njihovih snošajeva) izričemo o izvanjskom predmetu još neko više, neosjetno jedinstvo. Mi primjenjujemo predmetu (koji sastoji od raznih osjetnih kakvoća) supstancialnost, koje neposredno ne opažamo. Ali i to ne činimo bez objektivnog razloga: jer kad bi supstancialnost (ili koja druga kategorija) bila samo subjektivni neki dodatak predodžbenoj gragji (osjetnim kakvoćama), onda ne znamo zašto bi predodžbenim skupinama primijenili baš ovu kategoriju, a ne koju drugu. A to znači: mi ne znamo zašto uz stanovitu osjetnu gragju stvaramo pojam baš o ovom predmetu, a ne o kojem drugom. Ako je relativno opažanje osjetnih kakvoća i primjenjivanje kategorija posve subjektivno, onda uopće nema općenite i nužne spoznaje; jer ne možemo znati, da li se u predmetima naše spoznaje doista nalazi ono što o njima izričemo. Pitamo dakle: kako to da različne kakvoće, koje opažamo raznim osjetilima, spajamo u jednom predmetu a sadržaje istog osjetila smještamo na razne predmete? Kako to, da stanovitom predodžbenom sadržaju primjenjujemo upravo ovu kategoriju, a ne koju drugu, i uopće zašto mu primjenjujemo kakovu kategoriju? Kad bi pojmovi o predmetima imali nastati neovisno o iskustvenom opažanju (= apriori), onda na sva ta pitanja ne možemo odgovoriti drukčije, već pozivajući se na neku prestabiliranu harmoniju, po kojoj bi svi ljudi jednako morali spajati svoje pomisli. Ali onda bi trebalo reći, da i »kaotičnu« osjetnu gragju dobivamo po prestabiliranoj harmoniji — a gdje takove teorije počinaju, tamo znanost prestaje. Postanak misaonih predmeta osniva se dakle na iskustvenom opažanju.

e) Kant predbacuje Aristotelu, da je svoje kategorije podijelio bez ikojeg principa (K. č. u. 97.). Ali kad je već Kant propustio da ovu tvrdnju i dokaže, dokazati ćemo mi protivno. Aristotel je, kako

je znano, išao za tim da potraži one najviše pojmove, koji će svojim opsegom obuhvatati sve spoznajne predmete. Ovi najviši pojmovi biti će sigurni osnov ili podloga najopćenitijih spoznajnih principa. Koji je najviši takav pojam? Objektivističko stanovište, što ga Aristotel zastupa, uputilo ga, da najopćenitiji predmet naše spoznaje ne može da bude drugo, nego objektivni bitak kao takav. Funkcija sudjenja ovisna je o objektivnom bitku, jer mi kopulom spajamo subjekat i predikat izričući o subjektu ono, što subjekat jest, pa prema tome izričemo neki objektivni bitak o subjektu.⁷³ Hoćemo li dakle iznaći kategorije, pod koje možemo svrstati sve predikate, treba da ogledamo sam objektivni bitak kao takav. Sadržaj ovog najvišeg pojma podijelio je Aristotel na deset kategorija: prema stvarstvenom i akcidentalnom bitku. Po kojem je dakle principu Aristotel sastavio čitulju svojih kategorija? Po principu noetičkog objektivizma.

Kantove su kategorije formalno-logičkog karaktera. Pojmovi nijesu drugo nego sintetičke funkcije razuma, pa zato se i razdioba pojmova (kategorija) osniva na oblicima sudjenja. Ovaj pako princip kategorijske čitulje bio bi samo onda ispravan, kad bi adekvatni razlog naših sudova bio u samom misaonom subjektu, kao što uči subjektivizam. Ali slijedeće poglavlje utvrditi će nas u protivnom.

Iz svega toga proizlazi, da Kant nije dokazao opstojnost apriornih spoznajnih oblika. A upravo na pojmu apriornosti osniva Kant svoje shvatanje o logičkoj istini. Ako se naime uvjeti (adekvatni razlog) znanstvenih sudova nalaze u misaonom subjektu, valja reći, da se logička istina osniva na snošaju sudova s onim uvjetima, koji se u misaonom subjektu nalaze. Takova pako istina vrijedi samo u toliko, u koliko je ovisna o subjektu mišljenja. Subjektivna vrijednost istine jest dakle rezultat, ali nedokazani rezultat Kantovog kritizma.

§. 5. Novokantovski subjektivizam.

64. Izvor, motiv i vrijednost sigurne spoznaje. Glavne subjektivističke nazore o istinitosti naše spoznaje smo istumačili. O čemu se radilo? Mi smo vidjeli, kako empiristički, pa racionalistički i napokon Kantov subjektivizam svu logičku (znanstvenu) istinitost ljudske spoznaje osniva na psihičkoj udezbil misaonog subjekta. Istina, koju sačinjavaju psihički momenti, vrijedi dakako samo za čovjeka. Drugim riječima: subjektivizam priznaje da inade sudova, o kojima čovjek ne dvojil, o kojima je potpuno siguran, da su istiniti — ali ta je sigurnost samo uvjetna, i to u toliko uvjetna, u koliko su uvjetni

⁷³ Aristot. Met. V. 7.

psihički zakoni u ljudskoj naravi. Na pitanje: »o čemu smo sigurni« odgovoriti će subjektivizam kao i objektivizam: »sigurni smo o istinitosti nekog suda«. Na pitanje: »zašto smo sigurni«, odgovoriti će subjektivizam i objektivizam posve različito. Subjektivisti kažu, da se motiv sigurnosti ili kriterij, po kojemu raspoznajemo istinu od neistine, nalazi u psihičkoj našoj naravi; a objektivisti uče, da je motiv logičke sigurnosti u svezi s predmetima mišljenja. Tako smo već doznali, da empiristički subjektivizam stavlja motiv sigurnosti (kriterij razlikovanja izmeđju istine i neistine) u osjetno naše opažanje: racionalistički pako i Kantov subjektivizam nazrijevaju motiv sigurnosti u općenitosti i nužnosti. Empiristi su došli do svoga kriterija dosljedno prema svojoj nauci o izvoru spoznaje, a racionalisti na temelju svoje nauke o uvjetima znanstvene spoznaje. Zato nam je i bila zadaća u prethodnim člancima, da oborimo prvotne pretpostavke raznih subjektivističkih nazora.

S pitanjem o motivu sigurnosti u svezi je pitanje: »u čemu sastoji istinita spoznaja?« Subjektivisti, koji stavljaju motiv sigurnosti u sam misaoni subjekat, morati će definiciju istine tražiti u snošaju sudova s misaonim subjektom. Ako naime empirist kaže, da je siguran o istinitosti nekog suda samo zato, jer je taj sud sadržan u osjetnom opažanju i upravo ovo osjetno opažanje da je kriterij, po kojem on (empirist) razlikuje istinitost dotičnog suda od drugih sudova, koji su izvan opažajnog dosega, onda će za takovog empiristu logička istinitost ovisiti jedino o snošaju sudova s osjetnim opažanjem. Za racionalistu će istina sastojati u snošaju misaonog sadržaja (= suda) s onim misaonim uvjetima (zakonima), na kojima se osniva općenitost i nužnost kao motiv sigurnosti (kriterij za raspoznavanje istine od neistine). Empiristička i racionalistička definicija izriče samo subjektivnu vrijednost istine; to će reći: oba nazora, empiristički i racionalistički, moraju prema svojim tvrdnjama o motivu sigurnosti dosljedno tvrditi, da samo za čovjeka vrijedi svaka istina, o kojoj smo sigurni. Ova tvrdnja o subjektivnoj vrijednosti spoznaje izvodi se logički iz premisa o izvoru i motivu sigurne spoznaje. Objektivizam, koji svoju nauku o postanku spoznaje osniva na svezi izmeđju misaonog subjekta i misaonih predmeta, tvrdi i dokazuje, da se motiv sigurnosti nalazi u onoj očevidnosti, kojom nam se očituje objektivno nužni snošaj pojmova u sudu. Istinitost takovog suda sastoji prema tome u snošaju suda s objektivnim bitkom. A istina koja se osniva na objektivnom bitku, a ne na subjektivnim faktorima, mora da ima i vrijednost neovisno o psihičkoj našoj naravi. Noetičko istraživanje logičke istine usredotočeno je dakle u pitanju o subjektivnoj ili objektivnoj vrijednosti spoznaje.

65. Opseg kategorijske spoznaje i praktične vjere. Od Kanta ovamo izbija u filozofijskom mišljenju osobito jedna tendencija, a to je zaziranje od svake metafizike (agnosticizam).⁷⁴ Ovaj moderni filozofijski duh inade svoj zametak u Kantovom subjektivizmu. Transcendentalna dialektika nije drugo nego polemički dio one svrhe, što ju je Kant imao pišući Kritiku čistog uma. Rekli smo, da je Kant svu našu razumnu spoznaju stegnuo na pojavni svijet. O transcendentnim ili nadempiričkim stvarima, kojima se metafizika bavi, ne možemo ništa sigurno doznati. Kad je Kant u »Analitici« pozitivnim istraživanjem kušao da dokaže, kako je razumna sigurnost ograničena isključivo na empiričku (predodžbeni) gragiju, oborio se u »Dialektici« protiv dogmatskoj psihologiji, kozmologiji i teodiceji. Kategorije, kao što znamo, nijesu drugo nego sintetičke funkcije razuma, koji empiričkim pojavama daje općenito-nužni spoznajni karakter. Općenitost i nužnost kao motiv sigurne spoznaje, nalazi se dakle samo u opsegu osjetnog našeg zamjećivanja. Logička istina vrijedi samo za čovjeka, jer se svi oni sudovi, u kojima se logička istina nalazi, osnivaju na subjektivnim snošajima misaonih predmeta. A u kojem opsegu vrijedi (relativno) istinita spoznaja? Kako daleko seže, koje predmete obuhvata, da li samo empiričke ili ujedno i transcendentne? Na ovo je pitanje već odgovoreno, jer znamo, da po Kantovoj nauci znanstvena spoznaja ne seže izvan iskustvenih granica.

Ali misaon čovjek neće se nikad riješiti metafizičkih pitanja. Čovjek može ova pitanja izbaciti iz svoje teorije, ali ona si tijekom života uvijek opet otvaraju nove ulaze u ljudski duh, te ga uznemiruju dogodim ne sklone pažnju. I Kant je bio veliki metafizičar. Sve ono što je oduzeo teoretskom razumu, nastojao je opet smjestiti u praktički um: Boga, dušu i slobodnu volju. Tijesne granice empiričke spoznaje morale su popustiti — i Kant je stao tražiti novi jedan izvor znanja, kojim ćemo se vinuti u metafizički svijet. Taj izvor mislio je Kant naći u t. zv. praktičkoj vjeri, koja tamo počima, gdje razumna sigurnost prestaje.

Engleski empirizam pobudio je Kanta, da zabaci metafiziku. Opseg kategorijske (razumne) spoznaje jest iskustvo, a u n a d i s k u s t v e n i m (metafizičkim) pitanjima ne može naš razum išto tvrditi ili nijekati. Ali razumna naša spoznaja, koja se kreće u opsegu iskustva (pojavnih predmeta), nije pojedinačna i nenužna, kao što je učio senzualistički pozitivizam, već je općenita i nužna. Kant je suviše zahrnut za opstojanje znanosti, a da b se u opsegu razumne spoz-

⁷⁴ Prestavnici novokantovskog agnosticizma jesu: K. Fischer, O. Liebmann, F. A. Cohen, P. Natorp, K. Lasswitz, B. Erdmann, H. Vaihinger, E. Adickes, Ch. Renouvier itd.

naje podavao senzualističkom skepticizmu. Transcendentalna anatomika išla je upravo za tim, da pokaže kako se u misaonom subjektu nalaze uvjeti za znanstvenu spoznaju, pa zato je isključen svaki skepticizam obzirom na kategorijsku spoznaju. Budući pako da kategorijska spoznaja vrijedi samo za pojavni svijet, zato je Kant obzirom na nepojavni (metafizički) svijet morao ipak zadržati skeptičko stanovište. Ali i tu je Kant našao izlaza. Potpuni skepticizam u pitanjima moralnim i religijskim bio mu je odviše zazoran, a da ne bi nazrijevao i u metafizici neki sigurni oslon. Toliko je nedvojbeno, da metafizika ne spada u opseg razumne spoznaje, i prema tome da metafizičke tvrdnje ne mogu imati logičke sigurnosti. Sad se samo pita: gdje je onaj štit, koji će metafiziku (napose moral i religiju) obraniti od propasti skepticizma? Takav štit, veli Kant, jest praktična vjera. Kategorijska se spoznaja kreće u opsegu iskustvenog svijeta, a praktičnoj vjeri namijenjen je svijet metafizički.

Dogmatska metafizika drži, da razumna naša spoznaja može prekoračiti iskustveni bitak i upoznati stvar o sebi. Po nauci Kantovog fenomenalizma nemoguća je spoznaja stvari o sebi, jer se razumne funkcije (kategorije) dadu uporabiti samo u empiričkom, a ne u transcendentalnom smislu.⁷⁵ Pomisao stvari o sebi imade samo negativnu vrijednost, jer joj je svrha da ograniči našu osjetilnost. Druhim riječima: stvar o sebi nije predmet razumne naše spoznaje, ali je pomisao stvari o sebi nužna upravo zato, da predmete razuma ograniči na pojavni svijet. Pomisao stvari o sebi izriče granicu između osjetno-razumnog spoznanja i nomenalnog mišljenja. Zato se Kantova teoretska filozofja, koja ispituje opseg razumne spoznaje, nužno oslanja na pomisao stvari o sebi, premda ju pozitivno ne spoznajemo.

Pomisao stvari o sebi dijeli naše znanje u pozitivno i negativno. Kategorije imaju imanentnu porabu tj. one stvaraju spoznajne predmete, pa zato je u opsegu kategorijskih predmeta naše znanje pozitivno. Ali pojava vrijednost razumnih predmeta pretpostavlja pomisao stvari o sebi, koja nije o našoj spoznaji ovisna kao pojavni predmeti. Ova pomisao stvari o sebi kaže nam samo toliko, da u osjetno-razumnoj našoj spoznaji nije sadržan sav mogući pomisljajni bitak uopće. Stvar o sebi ne proširuje dakle našu spoznaju pozitivno, već samo negativno, jer pomisao stvari o sebi omogućuje i takovo mišljenje, koje se nalazi izvan granica ljudske (osjetno-razumne) spoznaje. Ali pita se: koji je izvor tog negativnog znanja, koje prekoračuje granice razumne spoznaje? Na ovo pitanje nalazimo odgovor u »transcendentalnoj dialektici«, kojoj je zadaća da pokaže, kako je ljudski um nemoćan, kad hoće da spozna metafizičke predmete.

⁷⁵ K. č. II. 223.

Racionalna psihologija drži, da je naša duša spoznatljiv predmet. Ali Kant nastoji dokazati, da su sve spiritualističke tvrdnje o duši paralogistične. Ipak pripisuje Kant ideji duše važno negativno značenje, jer ona oduzima svaku znanstvenu vrijednost materijalističkom nazoru. Budući naime da ideja duše nije predmet razumne spoznaje, zato je i materijalizam jalov, kad se bavi teoretskim istraživanjem takovog pitanja, koje našoj spoznaji nije nikako pristupačno.⁷⁶

Racionalna kozmologija nema takogjer nikogej pozitivnog rezultata, jer je u svojim tvrdnjama zapala u četverostruku opreku između teze i antiteze. A ipak naš um iz praktičnog interesa zabacuje antiteze, a pristaje uz teze. Početak svijeta, jednostavnost i nepropadljivost misaonog subjekta, sloboda djelovanja i jedinstveni svršni uregaj cjelokupnog bitka u jednoj apsolutnoj ideji — to su četiri kozmološke teze, koje su ujedno »osnovi za moral i religiju«.⁷⁷ Ove teze nijesu sadržaj razumne naše spoznaje, a ipak ih, veli Kant, možemo iz praktičnog interesa zadržati. Ističući ovaj praktični momenat upozoruje Kant, da se naš um, koji nema sintetičke spoznaje o transcendentnim predmetima, ipak iz praktičnih obzira ne treba odreći svakog znanja o njima. Cjelokupno dakle naše znanje nije iscrpeno u teoretskoj spoznaji pojavnih predmeta, već se nastavlja i onkraj granica osjetno-razumne spoznaje: i to u praktičnoj tendenciji ljudskog uma.

Kant hoće da obori i sve dokaze racionalne teologije. Jedino posvećuje pažnju fizikoteološkom dokazu, koji iz prirodne svršnosti dokazuje božji bitak. Ovaj dokaz, veli Kant, nema razumne sigurnosti, ali ideja svršnosti ipak proširuje iskustveno naše znanje, te smo primorani potpunim osvjedočenjem podati se vjeri u najvišeg začetnika veličajnog svršnog uregaja u prirodi.⁷⁸ Ideja svemirskog Redatelja nema apodiktičke sigurnosti, kakova se nalazi u iskustvenoj spoznaji, ona je samo »regulativni princip«, koji nam prirodu prikazuje kao da se razvija po božjem uregjenju. Teleološki momenat u prirodi nije predmet znanstvenog ispitivanja; jer štogod nije u osjetnom iskustvu sadržano, ne može da bude konstitutivni princip razumne spoznaje. Ali premda se ideja o Bogu ne osniva na teoretskim dokazima, ipak je ona neoborivi praktički postulat ljudskog uma.

Letimice smo upozorili na ova mjesta u transcendentalnoj dialektici, da se vidi izražena ona namjera, što ju je Kant označio u Predgovoru za 2. izdanje Kritike čistog uma: »Moradoh napustiti

⁷⁶ ib. 323.

⁷⁷ K. č. u. 385.

⁷⁸ ib. 489.

znanje, da ustupim mjesto vjeri.⁷⁹ Svrha je kritičizma (u negativnom pogledu), da se dokaže varavost i prividna vrijednost dogmatske metafizike. A u drugu opet ruku da se izbjegne skepticizmu, zadržao je Kant »vjeru« praktičnog uma kao izvor metafizičkog našeg znanja. Metafizičke dakle ideje nijesu pristupne razumnoj spoznaji, već su sadržaj praktičnih postulata ili praktične vjere.

Kantovo je razlikovanje između teoretske spoznaje i praktične vjere izravno uplivalo na teološki racionalizam u 19. vijeku (Schleiermacher, Ritschl) i na razvitak novokantovske (voluntarističke) filozofije. Pogotovo kad se u Njemačkoj razmahao materijalizam, da obori one ideje, što ih je Kant smatrao praktičnim postulatom, išlo je sve nastojanje novokantovske škole (Albert Lange) za tim, da se ove ideje u filozofijskom svijetu održe, a da se uz to ipak ne napusti glavni princip kritičizma, naime da teoretska (razumna) spoznaja vrijedi samo za iskustvene predmete. Metafizika je tako prenešena bila s područja teoretske spoznaje na područje praktične vjere. To je razlog, da se upravo na temelju Kantovog poimanja praktične vjere razvila opreka između novokantovske i novoskolastičke filozofije. Može se naime s pravom reći, da novoskolastička filozofija u prvom redu nastoji osigurati znanstvenu vrijednost metafizike tj. ona ide za tim, da dokaže teoretsku vrijednost razumne spoznaje i na području metafizike. Prema tome nužno dolazi novoskolastička filozofija u sukob s novokantizmom, koji na području metafizike priznaje samo praktičnu vjeru kao izvor i mjerilo nadiskustvenog znanja.

66. Kritika novokantovskog subjektivizma. Da snošaj između skolastičke i novokantovske noetike kritički razumijemo, osvrnuti ćemo se još jednom na Kantov subjektivizam. Za koga vrijedi logički sigurna (znanstvena) spoznaja? Je li samo za čovjeka, u koliko je psihički odregjeni misaoni subjekat, ili vrijedi za objektivni bitak, koji nije ovisan o psihičkoj našoj naravi? U prvom slučaju biti će sva naša sigurnost samo uvjetna (kao što je i psihička narav naša uvjetna), a logička će istina imati vrijednost samo za čovjeka; u potonjem pako slučaju imade sigurnost i istina apsolutnu vrijednost. A kako mogu znanstveni sudovi da imaju apsolutnu vrijednost? Ako se osnivaju na objektivnim snošajima misaonih predmeta tj. ako su objektivni snošaji adekvatni razlog spojitbe između subjekta i predikata. A kada će biti vrijednost znanstvene istine ovisna o misaonom subjektu? Bez dvojbe onda, ako se znanstveni sudovi osnivaju samo na subjektivnim misaonim uvjetima. Kako uči Kant? Nama je već poznato, da su po Kantovom nazoru uvjeti sintetičke. i to znanstvene spoznaje apriorni. Dosljedno tome može

⁷⁹ ib. 26.

istinitost znanstvenih sudova sastojati jedino u njihovom snošaju s apriornim spoznajnim oblicima. Pa kao što su apriorni spoznajni oblici samo u toliko nužni, u koliko ih mi po našoj psihičkoj udezbji pomišljamo, tako će i logička istina, koja se na tim apriornim uvjetima osniva, imati samo subjektivno-psihičku vrijednost. Znanstvena (istinita) spoznaja izvire, po Kantovom nazoru, u apriornim oblicima, a mjerilo (kriterij) za razlikovanje istinite spoznaje od neistinite jest općenitost i nužnost (karakter apriornih oblika).

Kakova je sad sveza izmegju ovoga Kantovog i novokantovskog subjektivizma? Da ovu svezu uzmožemo iznaći, treba još nešto dodati i spomenuti kod Kantovog subjektivizma, a to je njegov nazor o opsegu znanstvene spoznaje. Ako pretpostavimo, da znanstvena spoznaja vrijedi samo za čovjeka (tj. da imade relativnu vrijednost), možemo pitati dalje: kako daleko siže ta spoznaja? Za koje predmete imade vrijednost? Kant veli, da logička sigurnost razumne spoznaje vrijedi samo unutar iskustvenih granica. Dosljedno tome nije mogao Kant prenijeti izvor i kriterij znanstvene spoznaje izvan iskustvenih granica. To će reći: u nadiskustvenom (metafizičkom) svijetu nijesu oni isti uvjeti za sigurno znanje, koji se nalaze u opsegu iskustvene spoznaje. U apriornim oblicima izvire samo iskustvena spoznaja, a općenitost i nužnost jest kriterij samo za iskustvene istine. A koji je izvor i kriterij za metafizičko znanje? Rekosmo: praktična vjera. Tu eto nadovezuje novokantovski subjektivizam. On je Kantov izvor i kriterij metafizičkog znanja prenio na svu našu teoretsku spoznaju uopće. Za Kanta su samo one metafizičke istine, koje su moralno-religijske naravi, izvirale u praktičnoj umskoj vjeri, dočim je teoretska spoznaja imala svoj izvor i kriterij u razumnoj apriornosti. Novokantovska pako filozofija smatra praktičnu vjeru kao jedini izvor i kriterij svekolike naše sigurne spoznaje. Budući pako da je praktična vjera posve subjektivni motiv sigurnosti, zato će dakako i logička istina svih naših sudova imati samo subjektivnu vrijednost. Novokantovci se dakle ne razlikuju od svog učitelja obzirom na pitanje o vrijednosti istinite spoznaje, već su samo izbrisali razliku izmegju onog izvora i kriterija, na kojem se osniva iskustvena spoznaja, i onog na kojem se osniva metafizičko znanje.

U čemu je zabludio novokantizam? Da na ovo pitanje odgovorimo, treba pomno paziti na kojoj se pretpostavci osniva novokantovsko naučanje. Za metafizičke predmete ne vrijedi razumna spoznaja — to je rezultat Kantove noetike, i to je temeljni princip novokantovske škole. Zašto ne vrijedi? Zato, jer je predmet razumne spoznaje isključivo fenomenalan tj. jer je predmet razumne spoznaje vezan na osjetno naše predočavanje. To je pretpostavka, radi koje novokantizam hoće da onemogućiti razumnoj spoznaji prelaz iz

osjetno-iskustvenog svijeta u metafizički svijet. Kojim putem ima dakle poći skolastička kritika, da osigura razumnoj spoznaji metafizičku vrijednost? Sva se metafizička spoznaja osniva na nekim razumnim principima (n. pr. na principu uzročnosti), a ovi se opet principi osnivaju na općenitim logičkim načelima. Skolastika će dakle imati zadaću, da dokaže metafizičku vrijednost logičkih načela tj. ona će dokazati, da predmet logičkih načela nije empiričkog, već transcendentnog opsega. A kad je to dokazano, onda moraju očito i oni razumni principi, koji se osnivaju na općenitim logičkim načelima, imati transcendentnu, a ne samo empiričku vrijednost. Sva ona metafizička spoznaja, koju stičemo na temelju takovih razumnih principa, biti će očito iste one vrijednosti, koju imaju i općenita logička načela. O ovoj transcendentnoj vrijednosti logičkih načela biti će govora u 3. odsjeku. Time će onda biti pozitivno dokazana znanstvena (logička) vrijednost metafizike.

A je li ta metafizička (neempirička) vrijednost razumne naše spoznaje samo subjektivna ili je objektivna? To jest: kad se je ispostavilo, da razumna spoznaja vrijedi ne samo u opsegu iskustvenih predmeta, već i izvan osjetnog našeg iskustva — je li ta spoznaja vrijedi za čovjeka samo u koliko je čovjek? Ako dokažemo, da se sadržaj logičkih načela osniva na objektivnim snošajima, onda će time biti dokazana objektivna vrijednost sveukupne naše znanstvene spoznaje, empiričke i metafizičke. A i to ćemo dokazati u 3. odsjeku.

Napokon, što je s praktičnom vjerom? Je li ona izvor i kriterij metafizičke i uopće svake istinite spoznaje? Ako se sva znanstvena, pa i metafizička spoznaja osniva na logičkim načelima, onda valja reći, da znanstvena spoznaja imade onaj isti izvor i kriterij, kojeg imaju i logička načela. Skolastička filozofija, kao što ćemo vidjeti, uči, da sigurna (znanstvena) spoznaja izvire u jednostavnim iskustvenim pojmovima, a razvija i usavršuje se analitičkim mišljenjem.

§. 6. Pragmatizam.

67. **Nauka.** U čitavom ovom odsjeku izlažemo razne filozofske nazore o istinitosti naših sudova. Senzualistički, racionalistički. Kantov i novokantovski subjektivizam jednodušno uči, da je istina relativne ili antropološke vrijednosti. Mi nijesmo sigurni, da ona istina, koju mi u našim sudovima spoznajemo, imade apsolutnu vrijednost, tako da vrijedi za koje mu drago misaono biće. A zašto nijesmo sigurni? Zato jer se uvjeti o kojima ovisi istinita spoznaja, nalaze isključivo u nama. Senzualistički empirist kaže, da se ti uvjeti nalaze u našoj osjetilnoj moći; racionalist uči, da se nalaze samo u razumu, a jednakog je nazora i Kant; za novokantovce se istina

osniva na praktičnoj vjeri. Budući pako da su svi ti uvjeti subjektivni tj. vezani na psihičku narav našu, zato je i logička istina samo subjektivna. Istina u formalnom smislu ne znači drugo nego snošaj misaonih sadržaja (sudova) s kojim od navedenih psihičkih faktora. Sam pojam istine odlučuje dakle u pitanju o vrijednosti istine. Ako istina sastoji u snošaju sudova s misaonim subjektom, očito je da će samo toliko vrijediti, koliko je ovisna o misaonom subjektu, a da li ona vrijedi za misaone predmete i neovisno o misaonom subjektu — toga ne znamo.

Sad se susrećemo s novim jednim poimanjem istine. Svi nazori što smo ih doslije izložili, stavljaju kriterij istine u kojegod spoznajnu moć: tako empirizam kaže, da je istinitost sudova ovisna o osjetnoj moći, po racionalističkom (i Kantovom) nazoru osniva se kriterij i pojam istine na razumnim uvjetima, a za novokantovce jest umska (praktička) vjera kriterij istine ili motiv sigurnosti. Sad se pako upoznajemo s jednim novim nazorom, koji tvrdi da se istinitost naših sudova osniva na poželjnoj moći (volji). Logička istina imala bi da bude ovisna o snošaju sudova s našim težnjama. Motiv po kojemu postajemo sigurni, da smo spoznali neku istinu, nalazi se u našem teženju za praktičkim dobrom. Taj novi nazor o kriteriju istine zove se pragmatizam.⁸⁰

Racionalistička filozofija vodi do beskonačnih prepiraka. Je li svijet jednostavan ili mnogostručan, ima li slobodna volja ili je sve podvrženo slijepom udesu, je li svijet duhovan ili tvaran? — sve su to pitanja, o kojima ne možemo ništa izvjesno znati. Koje ćemo dakle stanovište zauzeti obzirom na vrijednost naših sudova? Pragmatička metoda promatra vrijednost sudova s praktičnog stanovišta. Koja bi praktička razlika nastala, kad bi upravo ovaj sud bio istinit, a ne koji drugi? Ako dva oprečna suda nemaju nikakvih praktičnih posljedica, onda nijedan od ta dva suda nema za nas vrijednosti, pa je izlišno o njima svako raspravljanje. Ozbiljnog smisla može da ima neko pitanje samo u tom slučaju, ako se pokazuje praktička svrha. Prema djelotvornosti (*πραγματο*) treba dakle da interpretiramo vrijednost svakog suda. Drugim riječima: one posljedice, koje bi u praktičnom životu imala stanovišta spoznaja, jedino su mjerilo, po kojem treba da prosudjujemo vrijednost te spoznaje.

Time smo označili metodičko stanovište pragmatizma u prosuđivanju misaone naše vrijednosti. Ali uz ovo metodičko stanovište nadovezuje se ujedno odgovor na neotičko pitanje o pojmu i vrijednosti istine. Ako u filozofiji treba zabaciti sve ono što je predmet isključivo teoretskog raspravljanja, pa se osloniti jedino na praktički interes, onda je ovaj metodički nazor samo u toliko osnovan.

⁸⁰ Pragmatismus von W. James, deutsch von W. Jerusalem (Lpzg. 1908.).

u koliko se pretpostavlja, da istinitost naših sudova sastoji u snošaju s praktičnim tendencijama ljudske naravi. Pragmatička se dakle definicija istine obazire samo na svezu misaonog sadržaja (suda) s našim težnjama. Budući pako da su sve naše težnje upravljene na neko dobro, zato se istina po svom pojmu (s formalnog gledišta) ne razlikuje od dobrote ili poželjnosti. Mi se uvijek moramo pitati: kad bi ovaj sud bio istinit, koje bi se konkretno dobro dalo ostvariti? Istina nije drugo nego praktička vodilica u našem životu. Ona ne postoji inače, već samo u praktičkom uzbiljavanju. Prema tome je lako odgovoriti na pitanje o vrijednosti istinite spoznaje. Može li po pragmatičkom shvaćanju logička istina imati apsolutnu vrijednost? Očito je da ne može: jer kao što je moć teženja posve subjektivni ili psihički faktor, koji nije sam po sebi nepronijetiv, tako i logička istina, koja se na tom faktoru osniva, nije po svojoj vrijednosti neovisna o čovjeku. I pragmatizam se dakle obzirom na vrijednost logičke istine imade smatrati kao jedna vrsta noćičkog subjektivizma.

68. Kritika. Radi se o snošaju između naših sudova i volje (težnje za dobrom). Nema sumnje, da volja može donekle uplivati na razum. U koliko? Da točno odgovorimo, treba razlikovati između mišljenja kao psihičke činitbe i misaonih sadržaja. Volja može prinukati razum na djelovanje ili nedjelovanje; može potaknuti razumnu pažnju na neki predmet ili otkloniti pažnju od tog predmeta. Sama dakle razumna djelatnost potpada voljinom utjecanju. Ali kako je sa sadržajem sudova? Je li o volji ovisi sigurnost, kojom pristajemo uz istinu nekog suda? I tu treba razlikovati. Ako se radi o takovim istinama, uz koje razum po svojoj naravi nužno pristaje, tad ne može volja ništa odlučivati o razumnom pristajanju uz takove istine. To su pako najopćenitija logička načela i one istine, koje se osnivaju na osjetnom poimanju vlastitog predmeta. I prirodnim zakonima ne može se naš razum sam po sebi otimati tj. istine prirodnog (fizičkog) reda ne mijenjaju se same po sebi, pa zato razum redovno uz njih pristaje. Ipak može volja, ako imade razloga, uplivati na razum, da u konkretnom slučaju ne pristaje uz koju fizičku istinu, jer nipošto nije protuslovno, da se u konkretnom slučaju može nalaziti iznimka prirodnog zakona. Nadalje kod moralnih istina može volja znatno uplivati na razum poradi individualnih sklonosti, koje utječu na duševni naš rad. Napokon u takovim istinama, koje nijesu očevidne već samo vjerojatne, te u onim istinama, koje se oslanjaju na ljudski ili božji auktoritet, nužno se iziskuje utjecaj volje, da uzmogne razum sa sigurnošću uz njih pristati. To je skolastička nauka o snošaju volje s razumom.⁵¹ A kako pragmatizam?

⁵¹ S. theol. I., II. q. 17. a. 6.

S metodičkog obzira ne bi ispravno bilo, kad bismo htjeli za-
 nijekati svaku praktičku vrijednost spoznaje. Nema sumnje, da se u
 prosugjvanju filozofijskih pitanja možemo obazirati i na praktičke
 konsekvencije. Ali nije opet ni to ispravno, kad pragmatizam ovaj
 djelomični kriterij istine smatra kao opći kriterij za svaku istinu.
 Zar je svaka istinitost suda ovisna o praktičkoj provedbi tog suda?
 Kad bi tako bilo, onda bi logička načela imala samo toliko vrijednosti
 tj. samo bi u toliko bila istinita, u koliko im pripada neko praktičko
 značenje. Naša nam pako svijest nesumnjivo jamči, da izvor i mje-
 rilo za istinitost logičkih načela ne ovisi o našim željama, niti o akti-
 viranju životnih oblika, pa zato je pragmatički subjektivizam posve
 neosnovan.

§. 2. Spiritualistički aktivizam.

69. Nauka. Promatrajući historijski razvitak filozofijskog umo-
 vanja opažamo neki najopćenitiji shema, po kojemu se diferenciraju
 razni filozofijski nazori o svijetu, životu i napose o ljudskoj spoznaji
 — a to je borba za prevlast duha i isticanje materije. Ovaj shema
 karakteriše i najnoviju filozofiju od Kanta ovamo: jer dok je Hege-
 lova hiperspekulacija izazvala ekstremno materijalističko naziranje,
 počeo je ovaj isti materijalizam pripravljati novu reakciju, koja
 se prema koncu 19. vijeka pokazuje kao preporod Kantovog idea-
 lizma. Paralelno s ovim čisto spekulativnim nastojanjem razmahale
 se prirodne nauke i doprle u egzaktnoj znanosti do neslućene visine.
 Filozofijski pravac, što su ga u većem dijelu zastupnici prirodnih
 nauka usvojili, jest mehaničko-naturalistički. Pa dok se antikni
 materijalizam nije mogao na spekulativnom downljivanju trajno odr-
 žati, moderni je naturalizam na temelju iskustvenog opažanja i
 istraživanja nastojao ohoriti razliku između materije i duha. Ova
 je opet tendenca našla svog najizrazitijeg protivnika u jednom filo-
 zofu, koji se može smatrati protagonistom savremenog spirituali-
 stičkog mišljenja, a to je Rudolf Eucken.

Filozofijski problem, što ga Eucken obradjuje i nastoji riješiti,
 jest smisao i vrijednost ljudskog života uzevši ga u cjelinu. Znanost,
 religija, moral i umjetnost pokazuju se kao apsolutne vrednote, koje
 su u sebi samostalne i neovisne o »individualnom životnom siste-
 mu«. Osim osjetilne naravi, na koju je čovjek vezan, postoji neki
 viši duhovni život, kojemu nije čovjek izvor i mjerilo, kojega čovjek
 ne stvara, već ga usvaja. U tom životu nalazi čovjek svoje vlastito
 biće, u njem proživljuje čovjek svoj vlastiti razvitak i tako dobiva
 udjela na uzbiljavanju cjelokupne prirode. Da bude čovjek kadar

vinuti se do ovog cilja, mora neprekidno stajati u borbi s osjetilnom naravi, i ova etička borba daje smisao i vrijednost životu. Etičko pregnuće nalazi svoju snagu i uporište u religiji tj. u ideji, da se cilj personalnog života nalazi u apsolutnom duhovnom životu (= Bogu). Eucken poziva sve umnike,⁸² da porade oko ostvarenja ove životne zadaće, da u pojedinačni život unesu duh cjeline i tako uspostave svezu između vlastitog života i kozmičkog duha. Do tog se pako cilja ne dolazi bez prave spoznaje, pa zato je pitanje o spoznaji u središtu životnog problema.⁸³

Kao što je Eucken u prvom redu odrješiti protivnik naturalizma,⁸⁴ tako se obara i na empirističke nazore o spoznaji. Biologizam (kako ga zastupa empiriokriticizam R. Avenarius i E. Macha) uči, da naše pomisli i pojmovi nijesu drugo nego reakcije na uplivanje okoliša. U prirodi se sve izmjenjuje, jer sve ono, što zovemo »stvari« ili »predmeti«, nije drugo nego skupina boja, glasova itd., koje percipiramo i tako jastvo spajamo s okolišem. Prema tome je i naša spoznaja promjenjiva, ona se prilagođuje izmjeni prirodnih elementa i vezana je na prostorno-vremenske oblike. Eucken pako tvrdi,⁸⁵ da ovaj biološki nazor ne obuhvata cjelinu ljudskog života. Činjenica, da je čovjek kadar oprijeti se mehaničkom prirodnom procesu, da nastoji svu kulturu uzdići nad osjetilnost, da teži za takovim vrednotama, koje su neprolazne i nevezane na prostorno-vremenske pojave, sve nam te činjenice dokazuju, da život ljudski nije puko mehaničko gibanje, već je promišljeno oblikovanje duhovnog svijeta, koji se sam u sebi zadržaje, koji se ne povodi za izvanjskim svijetom, jer je o njem neovisan.

Pozitivizam takodjer uči, da je ljudska spoznaja ograničena na konstatiranje i opisivanje izvanjskih stvarnih suvezica, a da samih stvari u njihovim bitima ne upoznajemo. Ali čovjek, veli Eucken,⁸⁶ ne promatra samo izvanjski svijet, već je u snošaju s drugim ljudima prema samome sebi, čovjek može te snošaje prosudjivati i svoditi u sustavnu cjelinu, pa zato se ne može reći, da je sva naša spoznaja vezana isključivo na izvanjske snošaje.

Eucken se obara i na pragmatizam, koji u praktičkim posljedicama naših čina nazrijeva mjerilo za logičku istinitost. Na taj bi način izgubila ljudska spoznaja svaki stalni i nepromjenljivi oslon:

⁸² Zur Sammlung der Geister (Lpzg. 1913.).

⁸³ Erkennen und Leben (1912.) p. 6.

⁸⁴ Osobito u djelu »Die Einheit des Geisteslebens«. Isp. R. Falkenberg, R. Euckens Kampf gegen den Naturalismus (Erlangen (1901.); A. Messer, R. Eucken als Vorkämpfer des Idealismus gegen den Naturalismus.

⁸⁵ Erk. u. Leben. p. 54. so.

⁸⁶ Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens. (1908.) p. 154.

jer što će nam odrediti vrijednost učinka? Praktičko prosudjivanje ovisno je o individualnim nazorima, pa zato bi po pragmatističkom stanovištu nestalo općenite i nužne spoznaje. Osim toga se znatveno naše istraživanje u velikom dijelu i ne obazire na praktičke rezultate.

Ova kritika empirističkih nazora ponukala je Euckena, da se prikloni idealizmu; ali i u tom ga pogledu ne zadovoljavaju doja-košnji filozofijski sustavi. Descartesova je doduše neprolazna zasluga, što je težište života prenio u subjekat, što je nastojao da svijet protumači u skladu s misaonim subjektom, a ne obratno. Ali kakogod je ispravno, veli Eucken,⁸⁷ da se misaoni subjekat uzme kao polazno ishodište u promatranju svijeta, tako opet Descartesu nije uspjelo naći pravog izlaza u stvarni svijet. Eucken zabacuje Descartesovo pozitivno dvoumljenje o sposobnosti istinitog spoznanja, jer se bez te pretpostavke ne može ni otpočeti u istraživanju prave spoznaje.

U Spinozinoj filozofiji nalazi Eucken tu prednost, što je kozmičku narav spojila s individualnim subjektom. Prava spoznaja, koju nastojimo polučiti, nalazi se samo u općenitom životu svijeta, pa zato je psihičko naše djelovanje samo odraz kozmičkog života. Ali Spinoza je pogrešio, što je taj život odviše intelektualizovao, a nije opazio, da istina zahvata u duhovni život daleko izvan intelektualnih granica. Uopće je glavna zabluda racionalizma, što nastoji cijeli život konstruirati po logičkim oblicima; prava spoznaja nije vezana na vremenski proces, ona se mora uzdići do apsolutne i vječne istine.

Kantova se filozofija svidja Euckenu (l. c. 143 sq.) također samo u toliko, što objektivni svijet stavlja u misaoni subjekat, što ne promatra stvari izvan čovjeka, već u njemu samom. Realistička definicija istine, kao uskladenost između misaonih sadržaja i objektivnog bitka, čini se Kantu pa i Euckenu besmislena i nemoguća. Bitak se mora ravnati prema mišljenju, tj. mi možemo samo toliko o stvarima a priori znati, koliko u njih stavljamo, odnosno koliko stvari pristaju u misaonu našu organizaciju. Istinita spoznaja ne tiče se dakle stvari izvan čovjeka, već se isključivo nalazi u apriornim oblicima misaonog subjekta. Ali Euckenu se ne svidja Kantovo formalizovanje života. Kant u jednu ruku zabacuje intelektualizam (i u tome ga Eucken slijedi), a u drugu opet previše rastavlja teoretski razum od praktičkog. Sadržaj našeg života tako je jedinstven, da se ne smije samovoljno konstruirati prema raznim logičkim kategorijama. Osim što je Kant ovako zastranio ističući formalnu stranu života, njegova je filozofija ostala u glavnom ograničena na indivi-

⁸⁷ Erk. u. Leben, p. 20. sq.

Dualni misaoni subjekat. Kant doduše govori o općenitoj i nužnoj vrijednosti spoznaje, on povrh toga dovodi vrijednost spoznaje u snošaj s praktičkim ciljevima, ali tu se ipak radi samo o ljudskoj spoznajnoj moći, dočim po Euckenovom shvaćanju pravi duhovni život nije samo u čovječjoj naravi kao takovoj, već obuhvata savkolik bitak.

Iz dojakošnjeg historičko-kritičkog razlaganja dadu se već razabrati glavni potezi Euckenove nauke o spoznaji. Istinitost svake spoznaje ovisi o njenoj svezi s duhovnim životom. Temeljna je pretpostavka Euckenove filozofije, da se u psihičkom životu svakog pojedinca očituje i razvija svjetski život, u kojem su ujedinjene sve razlike individualnih psihičkih moći, u kojemu nestaje opreka između subjekta i objekta. Procesom duhovnog života prenosimo se u život svijeta, koji imađe samosebni svoj bitak (*»Beisichselbst-sein«*), koji svojim djelovanjem obuhvata i proniče se što god jest.⁸⁸ Duhovni dakle život (*»Geistesleben«*) nije ono što sačinjava čovjeka kao takovog; duhovni se život doduše mora stopiti s individualnim životom, ali tako da mu poda svjetski karakter, na kojem se osniva sva objektivna zbiljnost. Čovjek mora postati istovetan s duhovnim životom, mora svoje biće u njem naći, on mora na taj način doći do udjela na djelatnosti čitavog svijeta. Sva naša težnja za istinom imađe svoj cilj u ovom duhovnom životu. Intelktualne istine nema bez općenite duhovne istine, koja nije drugo nego pretvorba svijeta u individualni život, ostvarenje univerzalnog duha u pojedinačnom životu.⁸⁹

Što je dakle istina? Svakako istina sadržaje spoznaju zbiljnosti: ali zbiljnost nije ništa gotovo, ona mora tek nastati. Istina se odnosi na razvitak duhovnog života, a taj sastoji u tom, da se sve naše sile (a ne samo intelektualne) usavrše do imanentnog jedinstva. Cilj i norma svake pojedinačne istine jest općenita istina, koja nije drugo nego sam duhovni život; pojedina je istina samo udjelak općeg životnog procesa. Pa zato je sve ono istinito, što izrazuje duhovni život, istinit je svaki onaj čin, koji imađe karakter najvišeg, neindividualnog stvaralačkog jedinstva. To pako jedinstvo, tu duhovnu zbiljnost nalazi Eucken u stvaralačkom nastojanju čitavog čovječanstva, kako nam se očituje u kulturno-historičkom razvitku. Samo ono djelovanje jest u pravom smislu istinito, koje izražava i pospješuje cjelokupni život čovječanstva. Budući da se istina nalazi u kozmičkoj cjelini kao takovoj, zato se pojedinačna istina može nalaziti samo u težnji za tom cjelinom tj. istina nije drugo nego životno naše nastojanje, da postanemo dio duhovnog života. Samo ono spo-

⁸⁸ Einführung ..., p. 157.

⁸⁹ Geistige Strömungen der Gegenwart (1913.) p. 64. sq.

znajemo kao istinito, što nije u protimbi s duhovnom cjelinom, već ju unapređuje. Zato držim, da se ovu Euckenovu nauku o istinitosti spoznaje može nazvati spiritualistički aktivizam.

70. Kritika. Eucken ne odriče čovjeku sposobnost upoznati istinu: ali koju istinu? Rekli smo, da se po Euckenovom shvaćanju prava i potpuna istina nalazi u duhovnom životu tj. u onoj univerzalnoj djelatnosti, koja individualnost preobrazuje u kozmičku narav. Polučivati istinu znači dakle isto što ostvarati duhovnu zbiljnost. Naša spoznaja ide za tim, da joj stvarna zbiljnost postane imanentna tj. da bitni sadržaj stvari usvoji u vlastiti život. Naša spoznaja teži za istinom, koja prelazi pojavnu granicu osjetnih utisaka i nastoji zahvatiti unutrašnju narav stvari. U tom se pogledu Eucken podudara s realističnom filozofijom, koja uči da se istinita spoznaja osniva na stvarnoj zbiljnosti. S tim u svezi uči također Eucken, da je prava spoznaja općenite i apsolutne vrijednosti, to će reći, ona mora da bude neovisna o psihičkoj našoj organizaciji. Istina, koja bi ograničena bila na čovjeka, kojoj bi čovjek bio mjerilo, nije zapravo nikakova istina. Eucken se dakle slaže s realističkom filozofijom i u tome, što zabacuje psihologizam, a ističe objektivni karakter mišljenja: istinita spoznaja izriče stvarnu nužnost, a ne psihičku nužnost misaonog subjekta.

Ali unatoč ovog realističkog stanovišta zabacuje Eucken skolastičku definiciju istine. Odraž objektivne zbiljnosti u našoj spoznaji, podudaranje mišljenja s objektivnim svijetom, koji bi se nalazio izvan samog mišljenja — taj se pojam istine ne da održati.⁹⁰ Jer mi u svem našem djelovanju, pa i spoznavanju, proživljujemo sami sebe, a kako bi moguće bilo, da proživljujemo nešto, što za sebe postoji i ne spada na bit našu? Medjutim, ako i pretpostavimo da bi se dao premostiti jaz između spoznaje i onih stvari, koje se mimo naše spoznaje zbiljski nalaze, tko nam jamči da smo doista te stvari upoznali? Mi bismo morali jedno treće stanovište zauzeti, s kojega bi se dalo isporodjivati spoznajni sadržaj (»sliku«) i samu stvar, jer inače ne možemo za sigurno znati, da li se podudaraju (ib.). Nikako dakle ne možemo upoznati zbiljnost, ako pretpostavimo da postoji neovisno o čovjeku.

Ovo su glavne poteškoće i prigovori, što ili Eucken iznosi proti skolastičkom poimanju istine. Pa što ćemo na to odgovoriti? Prije svega nema sumnje, da stvari svojim fizičkim bitkom ne ulaze u misaoni subjekat,⁹¹ pa zato spoznaja specifičkim svojim bitkom ostaje uvijek odijeljena od objektivne zbiljnosti. Ali može se ipak reći, da

⁹⁰ Einführung ... p. 134.

⁹¹ »Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis« S. Th. De Verit. II. I.

spoznane stvari proživljujemo i ako ne spadaju na bit našu, jer mi ih proživljujemo u koliko se nalaze u svijesti našoj reprezentativno ili intencionalno. Premda su dakle obe sfere, subjektivna i objektivna, po specifičkoj svojoj bitnosti različne i u tom smislu rastavljene, ipak se u tom ne nalazi nemogućnost reprezentativnog snošaja između misaonih sadržaja i objektivne zbilje. Spoznaja može da bude odraz stvarnog bitka, a da se s njime fizički ne spoji, kao što se to ne iziskuje ni kod slike, koja predstavlja neki predmet.

Kako je vidjeti, spoznaja istine nije nemoguća radi bivstvene razlike između subjektivnog mišljenja i objektivnog bitka. A je li moguća spoznaja u koliko je reprezentativna tj. možemo li mi znati, da je spoznaja reprezentativna? Eucken to poriče zato, jer nema trećeg stanovišta, s kojega bismo promatrali oba člana istine (misaoni sadržaj i objektivni bitak). Ali tu je Eucken također na krivom putu, kao što većim dijelom svi umnici poslije Kanta, koji poriču objektivni karakter mišljenja, kako ga uči skolastička filozofija. Nema dvojbe, da ne možemo prispodabljati pojmove sa stvarima, jer sa stvarima dolazimo u doticaj samo pomoću pojmova, pa zato možemo samo pojmove isporučiti. Ali zar se takovo prispodablanje uopće iziskuje? I Eucken neće poreći, da mi o stvarima puno toga znademo, premda ne možemo s trećeg stanovišta isporučivati sadržaj znanja sa stvarima. Mi znamo npr. da su stvari protežne, da su neke organske, a druge anorganske, da se neke vlastitosti na stvarima izmjenjuju, a druge ostaju — pa zar sve to da je samo subjektivno naše uobražavanje? Zar svi ti predmeti nijesu drugo nego subjektivni proizvod? Ako je spoznaja o tim predmetima istinita tj. ako je i u stvarnom svijetu upravo tako kako mi spoznajemo, onda je očito moguća reprezentativna spoznaja i bez navedene poredbe. Takovo bi se posredno isporučivanje samo u tom slučaju iziskivalo, kad bi pojmovi, već prije nego reprezentiraju stvari, bili posebni predmet spoznaje; ako su pak pojmovi po čitavoj svojoj naravi i eksistenciji reprezentativnog karaktera, tako da njima neposredno upoznajemo same stvari, onda je nepotrebno tražiti neko sredstvo, u kojemu bismo tek vidjeli reprezentativnu narav pojmova.⁹² Skolastička je nauka, da naš razum stoji u neposrednom snošaju sa stvarima, jer ga determiniraju pojmovi, koji po biti svojoj intendiraju predmet (kao što se predmet odrazuje u zrcalu). Ovako determiniran razum izravno samu stvar tj. upozna nešto što nije produkt mišljenja, već je o samoj činitbi mišljenja neovisno. Skolastička se filozofija poziva na usebno iskustvo, koje svakome očevidno zasvjedočuje, da idejama našim intendiramo

⁹² Isp. De Tonquédée, La notion de vérité dans la phil. nouvelle (Paris 1908.) p. 73., 74.

nešto različno od samog mišljenja, da naše mišljenje ne proizvodi samo od sebe misaone predmete, već da je s njima u snošaju. Upravo ova bitna vlastitost ideja, da ono što izriču ili ono što znače, ne proizvode i ne stvaraju same od sebe, već pretpostavljaju kao gotovi bitak, koji je o idejnoj funkciji neovisan i s kojim se ideja po svom sadržaju podudara — ta vlastitost sačinjava objektivni karakter ideja. Ako je pak izvjesno, a usebno opažanje dokazuje nam posve izvjesno, da ideje imaju objektivnu vrijednost, to će reći, da se odnose na bitak, koji je o njima neovisan, onda je bezuvjetno ispravno temeljno skolastičko načelo: »omnis cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente.«⁹⁸ Sličnost predmeta nastaje u razumu time, što ideja neposredno intendira sam predmet. Ideja se zove intencionalna slika, jer se ne podudara s predmetom na realan način tj. ona ne obuhvata predmet po specifičkom svom bitku, već samo na reprezentativni način. Ideja se zove u skolastičkoj terminologiji »signum quo«, a ne »signum quod«, jer njome upoznajemo predmet neposredno. Kad bi ideja bila samo signum quod, ne bismo nikad mogli upoznati predmet spoznaje, tako te ne bismo mogli pomoću njih upoznati bitak o njima neovisan. Ideje su dakle »signum quo« u toliko, što nije potrebno da iznajprije njih upoznamo, a onda tek stvari, već u idejama neposredno shvaćamo objektivni bitak. Kad tome ne bi tako bilo, onda bi uopće nemoguća bila ikakova spoznaja, jer svi ljudi drže da svojim pojmovima shvaćaju nešto takovo, što nije istovjetno sa samim poimanjem. Pogotovo se ne bi moglo govoriti o istinitoj spoznaji, jer kad bi same ideje bile predmet spoznavanja, sastojala bi istina jedino u međusobnom snošaju ideja, a takova subjektivno-formalna istina ne obuhvata čitavog života, kao što priznaje i Eucken. Mi ne bismo mogli ni toliko reći, da sami sebe spoznajemo, jer ako se ideje uopće ne odnose na samostalni neki bitak, onda ne znamo da li ideja o eksistenciji vlastitog našeg jastva nije drugo nego samo ideja. Negirajući objektivnu vrijednost ideja dosljedno zapadamo u Hegelov idealizam, po kojemu ne postoji ništa osim ideje, koja obuhvata subjekat i objekat, jastvo i nejastvo.

Još je jedna pretpostavka u Euckenovoj nauci o istinitoj spoznaji. Eucken naime drži, da čovjek ne može duševnom svojom moći polučiti takovu isitinu, koja bi bila općenite i nepromjenive (apsolutne) vrijednosti zato, jer je sve psihičko naše zbivanje individualno i prolazno. Ali kod ovog prigovora treba samo distingvirati između psihološkog i logičkog karaktera u mišljenju. Premda je mišljenje kao psihički proces individualno, ipak sadržaj mišljenja, odnosno logički smisao pojedine mišljevine nije vezan na subjektivne uvjete.

⁹⁸ S. Th. C. gent. 77.

Napokon je neispravan i Euckenov kriterij istine, jer svi ljudi smatraju mnoge spoznaje istinitima bez ikog obzira na duhovni život.

§. 3. Ontologizam.

71. Nauka. Senzualistički empirizam prekinuo je svezu s razumnom spoznajom priznavajući samo osjetni izvor znanja. Prema tome je pozitivizam stegnuo opseg znanja na iskustveno opažanje. Pragmatizam pako naglasio je praktičko iskustvo kao izvor i mjerilo sigurne spoznaje. Sasvim protivnim smjerom pošli su racionalisti. Oni odnemariše osjetno zamjećivanje ističući razumnu apriornost. Još jače nego racionalisti prekinuše svaku svezu s osjetnim izvorom spoznaje ontologisti. Po njihovom nazoru sastoji se naravna spoznaja Boga u neposrednoj intuiciji, tako da nam je Bog kao predmet i kao spoznajno sredstvo po bitnost (*per essentiam*) nazočan. Ontologistička nauka o neposrednoj nazočnosti Božjoj u duhu ljudskom nije posve istovetna s naukom o urođenim idejama, jer dok ontologisti drže, da čovjek može bit Božju kao objektivno-nazočnu u duhu svojem gledati i na temelju ovog neposrednog zrenja dokazivati eksistenciju Božju, zastupnici urođenih ideja drže, da si pomoću urodjene slike (*per speciem Dei propriam*) predočujemo Boga kao u odsutnosti (*ut absentem*). Po ovom dakle nazoru nema čovjek te moći, da bi gledao objektivno nazočnu bit Božju bez ikog stvorenog posredovanja, pa zato uče zastupnici urođenih ideja, da ne možemo dokazivati eksistenciju Božju ontološki (iz objektivne ili bitne intuicije), već na temelju kauzalnog principa iz stvorenih bića i one slike o Bogu, koja se doista u duhu našemu nalazi.

Strogi ontologizam uči, da je Bog prvi spoznajni predmet (*primum cognitum*) ljudskog duha, pa zato da je ujedno spoznajno sredstvo (*ratio cognoscendi*) za sve razumne istine. Umjereni ontologizam ne tvrdi, da je Bog spoznajno sredstvo obzirom na stvari, koje se izvan njega nalaze, već samo obzirom na samog sebe. Strogi ontologisti drže, da psihološki razvitak ljudske spoznaje mora da bude harmonički uskladjen s ontološkim redom, pa kao što je Bog ontološki uzrok svih stvorenih, ograničenih bića, tako se mora u Bogu nalaziti spoznajni razlog (*principium quo*), po kojemu upoznajemo sve ostale predmete. Budući dakle da čovjek mora iznajprije Boga upoznati, ako hoće da dodje do bilo koje spoznaje, stoga upoznajemo Boga na neposredni način, razumim zorom. Prema tome se i samo dokazivanje eksistencije Božje mora osnivati na ideji Božjoj (objektivno uzevši, u koliko je naimo bit Božja neposredni predmet intuicije); a napokon i sve štogod čovjek spoznaje, imade svoj izvor u toj intuiciji Božje biti. Strogi ontologisti oslanjaju svoje

mišljenje poglavito na pretpostavci, da općenite, nužne i nepromjenive ideje i istine ne mogu nastati na temelju pojedinačnog, kontingentnog i promjenljivog iskustva. Umjereni ontolozi dopuštaju, da općenite i nužne spoznaje izvire iz iskustva (kako peripatetizam uči), ali uza to tvrde, da um ljudski neposrednom intuicijom gleda Božju bit.

Već se kod Descartesa nalaze neki tragovi ontologizma. Naša sigurnost o eksistenciji Božjoj osniva se, po Descartesu, na jasnoj i razgovjetnoj intuiciji činjenice: ja mislim, dakle postojim. A ograničene vlastitosti našeg jastva, koje teži za sve većom savršenosti, upoznajemo u svezi s neograničeno savršenim bićem. Dakako da nam urođena ideja o Bogu samo slikovno predodžuje samu bit. Ovu Kartezijevu nauku shvatio i razvio je Malebranche († 1745.) u strogo ontologističkom smislu. Po njegovom nazoru ne može biti uzajmičke sveze između tijela i duše, protežne i misaone supstancije. Niti medju tjelesima nema uzajamičnog gibanja, već je sve samo prigoda za Božje djelovanje. Prema tome ne mogu se u duši nalaziti intencionalni oblici predmeta, kao što peripetitička filozofija uči, jer tjelesa na dušu ne mogu uplivati. Ne može se opet reći, da čovjek sam u biti svojoj gleda ideje, jer takova je spoznaja vlastita samo Bogu. Dakle čovjek sve stvari upoznaje nestvorenim. Božjim idejama: Božje su ideje predmet i spoznajno sredstvo za ljudski razum. Gledanjem biti Božje upoznajemo u njoj neposredno sve ideje o stvorenim, materijalnim stvarima. Bitnost Božju ne upoznajemo doduše u potpunoj njezinoj savršenosti, već samo koliko nam se očituje u idejama, koje nam reprezentiraju ograničene stvari (*De la recherche de la vérité, livre III.*). Tako je Malebrancheov okazionalizam doveo do ontologizma, koji spoznaju izvanjskog (tjelesnog) svijeta osniva na intuiciji Boga. Ovaj su naučnim smjerom pošli Sig. Gerbil i Jos. de Maistre.

Ontologistička se škola najače razvila u Italiji. Rosmini († 1855.) uči (u svom djelu *Del rinnovamento della filosofia*, ed. Milano 1836. i poslije u glavnom djelu *Teosofia* u 5 svezaka), da nam je prirođena ideja bića kao takovog. Ovo idealno biće, koje je prvotni predmet razumne naše intuicije, izriče ujedno bivstvo Božje, ali još neodređeno. Mi ne gledamo Boga u neograničenoj, realnoj biti njegovoj, ova nam je bit pristupna samo kao idealno i ograničeno biće kao takovo. Neodređeni općeniti bitak sadržaje virtualno sva ostala kontingentna bića, tako da su sve stvorene stvari realizacija općenitog bića, ali ovo biće nije u panteističkom smislu isto-
vetno s realnim bićem Božjim.

Gioberti († 1852.) je protivnik Rosminijev, kojega obje-
djuje s psihologizma, jer uči da je ideja neodređenog, mogućeg
bića prvotni predmet uma našeg. Kako bi mogla, pita Gioberti (u

djelu »Introduzione allo studio della filosofia« i u spisu »Degli errori filosofici di Antonio Rosmini«, apstraktna ideja podati realni bitak stvorenim stvarima i uopće kako može općeniti idealni bitak sadržavati sva konkretna odredjenja stvari? Zato uči Gioberti, da mi neposredno (i ako ne sasvim savršeno) upoznajemo samu realnu bit Božju i po njoj tek upoznajemo sva ostala stvorena bića. To je dosljedno stanovište ontologističkog principa, da spoznajni red po psihološkom svom razvitku mora odgovarati ontološkom redu; pa jer je Bog kao realno biće prvotni uzrok svega zbiljskog, zato mora on biti i prvotni spoznajni predmet. Kasniji ontologist *T e r e n z i o M a m i a n i* razlikuje se od Rosminija, jer zabacuje prirodjenu ideju neodredjenog bića, a jednako i od Giobertija, koliko ne priznaje urođjenu ideju apsolutnog bića, ali se u glavnom podudara s njima, da su ideje znakovi ili izričaji apsolutnog bića. U francuskim se školama svojedobno znatno proširio Malebrancheov ontologizam (kako ga je zastupao Brancherau), dočim mu je u Belgiji bio protivnik Ubaghs, inače takodjer strogi ontologist (*Essai d'Idéologie ontologique*, 1860.). Njemačka idealistička škola (Schelling, Hegel, E. v. Hartmann), koja izvor spoznaje dovodi u svezu s apsolutnim bićem, može se takodjer smatrati srodna ontologizmu.

72. Kritika. Ontologisti pretpostavljaju, da nepromjenljive, nužne bitnosti i istine ne mogu imati svoj izvor u iskustvu. Sve što je stvoreno, jest pojedinačno i kontingentno, a otuda se ne dá, vele ontologisti, izvesti općenita i nužna spoznaja. Ako dakle ne ćemo da zapanemo u senzualizam, skeptički nominalizam ili fenomenalizam, onda nam ne preostaje drugo, nego da se oslonimo na neposredno gledanje Božje biti, u kojoj se nalazi razlog nepromjenljivih istina.

Na ovu nam je glavnu pretpostavku ontologizma uzvratiti, da se nepromjenljive, nužne bitnosti i istine doista ne mogu ekstrahirati iz promjenljivih i kontingentnih stvari u svijetu, jer su ove općenite i nužne bitnosti nešto više, nego sumarni opažanjem stečena preobrazba pojedinačnih supstancija i akциденata. Kad bismo nepromjenljive istine na taj način sticali, onda nema sumnje, da se naš nazor o vrijednosti spoznaje ne bi mogao uzdići nad senzualizam i skeptički subjektivizam. Ali otuda opet ne slijedi, da općenite bitnosti i istine ne bismo drukčije mogli upoznati, već jedino pomoću intuicije Božjeg bića. Ontologizam ne slivaća ili krivo tumači apstraktivnu djelatnost ljudskog razuma. Dakako da naša spoznaja ne bi nikad došla do nepromjenljive i nužne vrijednosti, kad razum ne bi kadar bio ništa drugo učiniti, već samo reflektirati na iskustvene činjenice, koje se aktualno u svijesti nalaze. Ali apstrakcija ne znači refleksno razlikovanje, odvajanje i ekstrahiranje onih sa-

stavina, koje u svijesti opažamo. Apstraktivna funkcija sastoji u tom, da razum one općenite bitnosti i istine, koje se u pojedinačnim stvarima uzbiljene nalaze, svojim spoznajnim svjetlom iznese na vidjelo, da ih intuitivno shvati ne uzevši obzira na sve što je pojedinačnim stvarima osobito. Apstrahiranje ovih bitnosti i nepromjenljivih istina ne bi se dalo provesti bez razumne intuicije, kojom u pojedinačnim stvarima dotične bitnosti upoznajemo, ali ta intuicija ne pretpostavlja intuiciju Božje biti, kako ontologizam uči. Ako je razumna moć kadra, a doista jest, u mnogostruko promjenljivim pojavama osjetnili stvari shvatiti, svojim spoznajnim osvjetljenjem iznijeti ono što je trajno, općenito i nepromjenljivo, onda je time oboren senzualizam, a ujedno i ontologizam.

Ontologisti dakle inadu krivi nazor o izvoru spoznaje. Već smo proti racionalizmu spomenuli, da se prvotni i našoj spoznaji primjereni predmet nalazi u osjetnim stvarima. Zašto? Jer gdje nema kojeg osjetila, nema ni spoznaje o predmetima, koji na to osjetilo spadaju. A osim toga imademo o osjetnim predmetima pozitivne i vlastite pojmove, dočim o Bogu kao apsolutnom biću imademo samo analogne i donekle negativne pojmove.

Nadalje, kad bi intuicija bila jedini izvor i mjerilo sigurne spoznaje, to bi nam iz iskustva moralo biti poznato. A nasuprot je nedvojbeno, da mnoge spoznaje smatramo istinite na temelju osjetilnog svjedočanstva ili na temelju razumnih načela, a da i ne pitamo za neposredno gledanje Boga.

Kad bi neposredno zrenje Božje biti imalo da bude jedini izvor sigurne spoznaje, onda bismo na taj način sticali ne samo općenite pojmove, već bismo u Bogu neposredno morali vidjeti i adekvatni razlog za spojitbu pojmova tj. za izricanje sudova. A time bi sam sadržaj našeg sudjenja bio ovisan o Božjem činu, kojim bi Bog sam spajao subjekat s predikatom. U tom pako slučaju ne bi naša samosvijest mogla izricati pripadnost misaonih činitbi našem jastvu. Strogi ontologizam dakle nužno zapada u panteizam. Budući da su sve nepromjenljive vlastitosti (bitka, jednote, dobrote, istine i ljepote) istovjetne s nepromjenljivom Božjom bitnošću, a jednako su s njom identične i sve promjenljive vlastitosti (kategorije i svi logički pojmovi), koje po istovjetnosti izričemo o pojedinim stvarima, zato bi konsekventno morale i sve ove konkretne stvari biti istovjetne s Božjim bićem, a to je očito panteizam.

§. 4. Tradicionalizam (Razumni fideizam).

73. Nauka. Kada ćemo sigurno znati, da je neki sud istinit? Koji je to kriterij za razlikovanje istine od neistine, i ujedno motiv za stanje sigurnosti? Na čemu se osniva logička sigurnost? Na

iskustvenim činjenicama osjetnog poimanja, veli senzualistički empirizam; na prigodnim razumnim oblicima, uči strogi i Kantov racionalizam; na praktičkoj umskoj vjeri, kažu novokantovci; a pragmatizam uči, da se sva sigurnost osniva na praktičnom interesu. Svi ovi motivi sigurnosti nalaze se u samom misaonom subjektu. Tradicionalizam pako uči, da se motiv sigurne spoznaje, odnosno kriterij za razlikovanje istinite spoznaje od neistinite, nalazi izvan misaonog subjekta. Čovjek naime, po tradicionalističkom nazoru, nije sam po sebi podoban, da samo svojim razumom spozna istinu. Strogi tradicionalisti uče, da nikomu istinu ne može čovjek spoznati bez tradicije, koja je u svezi s Božjom praobjavom.

Biskup Huet (1630—1721) učio je, da čovjek može doduše sam po svojim prirodnim moćima polučiti neku sigurnost, ali prava, savršena sigurnost osniva se jedino na vjeri. I ona sigurnost, kojom pristajemo uz aksiome, sadržaje samo odraz istine, a potpuna istina izvire samo u vjeri.

De Bonald († 1840) kaže, da je izvor spoznaje u riječima. Sve naše misli imaju, ako i ne fizički, izvanjski, a ono ipak neki unutrašnji oblik riječi, tako da mi ne bismo uopće bili u stanju misliti, kad se ne bismo služili riječima. Budući pako da pomoću riječi dolazimo do misli, a ne obratno, zato sva naša spoznaja imaju pravi svoj izvor u društvenom upućivanju, koje nas upoznaje s pojedinim riječima. Tako se i Kartezijev princip: »mislim, dakle jesam« osniva na ovoj riječi koja označuje mišljenje: bez te riječi ne bismo imali principa, i prema tome ne bismo znali za realnu svoju eksistenciju. Uzmemo li pako u obzir pojedine istine, što ih spoznajemo, vidjeti je da se one doista sve osnivaju na nekom autoritetu. Prve spoznaje u našem životu primamo od naših hranitelja, a istine moralnog i religijskog reda ne bismo nikad znali bez Božje objave. Kao što je dakle izvor sve naše sigurne spoznaje u izvanjskom autoritetu, tako je u tom izvoru i kriterij za istinitost naših sudova. Sve naše znanje i umovanje ima da otpočne činom vjere.

De Lamennais († 1854) slijedeći de Bonalda uči, da je opće mnijenje (*la raison générale*) jedini izvor i kriterij istinite spoznaje. Individualna spoznajna moć ne može sama po sebi nikada riješiti filozofijskih pitanja, jer se pojedinci u svojim nazorima razilaze. Sudija u ovim različitim nazorima može da bude jedino društveni autoritet. Razumna se spoznaja osniva na vjeri.

Osim ovih strogih tradicionalista bilo ih je i umjerenijih, koji se drže doduše principa, da čovjek svojim razumom ne može spoznati moralnih i religijskih istina, ali nakon božje objave može čovjek i vlastitim svojim razumom izvoditi neke spoznaje. Po umje-

renom tradicionalizmu nije vjera jedini motiv sve naše spoznajne sigurnosti (kao što strogi tradicionalisti drže), već je samo bezuvjetno potrebno poticalo i pomagalo u postizanju sigurnog ili istinskog znanja. Tako n. pr. uči B a u t i n, B o n n n e t y i V e n t u r a. U b a g h s kaže, da nas društveni autoritet mora barem poticati na spoznaj, a slično uči i G l ü n t h i e r.

74. Kritika. Tradicionalisti govore o kriteriju istine u svezi s pitanjem o izvoru sigurne spoznaje. Po njihovom nazeru ovisi postanak spoznaje o društvenom našem snošaju, jer individualni razum nije sposoban doći do sigurne spoznaje.

Nema nikakove sumnje, da društvena pouka uvjetuje kod pojedinca misaoni njegov razvoj. Ali je posve neispravno, kad de B o n a l d predmnijeva, da svaka spoznaja izvire u riječima. Očito je naime, da pojedine riječi nijesu nužni oblici naših misli, već samo slučajni ili samovoljni. Prema tome nijesu riječi drugo nego znakovi naše spoznaje o predmetima, pa zato nužno pretpostavljaju spoznaj. U tom nas i iskustvo utvrđuje, da riječi ne možemo razborito upotrebljavati, dok im ne znamo smisla ili značenja tj. dok nismo spoznali one predmete, koje riječima označujemo.

Isto tako je nesumnjivo, da uz mnoge istine pristajemo na temelju vjere; ali kao što riječi ne mogu da budu izvor prvoine naše spoznaje, jer ju već pretpostavljaju, tako i vjera u (božji ili ljudski) autoritet već pretpostavlja neke spoznaje, pa zato ne može da bude izvor svake spoznaje. Da naime uzmogne nastati razumna vjera u božji autoritet, iziskuje se sigurno znanje, da postoji Bog, da je prvim ljudima govorio istinu, da se ta istina očuvala u tradiciji i t. d. Isto tako se i na ljudski autoritet može samo onda osloniti razumna vjera, ako unapred znademo, da taj autoritet postoji, da imade objektivno opravdanu vrijednost i t. d. Vjera dakle u božji ili ljudski autoritet nikako ne može da bude prvotni izvor sigurne spoznaje.

Napokon opće mnijenje takogjer ne može da bude jedini izvor istinite spoznaje. Ako naime pojedinačni razum kao takav nije sposoban doseći istinu, onda su i svi ljudi zajedno nemoćni, jer ne mogu sačinjavati nekakav posebnji savršeniji razum. Osim toga nam i iskustvo kaže, da sin o mnogim istinama sigurni ne pozivajući se na opće mnijenje.

Iz svega toga slijedi, da kriterij logičke istine ne može da bude u onim izvorima spoznaje, koje označuju tradicionalisti.

§. 5. Proturazumni fideizam.

75. Nauka. Pokazali smo glavne puteve, kojima se u historiji filozofije došlo do subjektivističkog nazora o vrijednosti ljudske

spoznaje. Subjektivizam, kako je znano, znači tvrdnju da istinitost naših sudova vrijedi samo za čovjeka. Do ove tvrdje dolazi se, kao što smo vidjeli, na temelju raznih nazora o kriteriju istine. Ako je naime kriterij istine (motiv sigurnosti) subjektivan (bio on koji mu drago), neće ni istina imati apsolutnu vrijednost, već samo subjektivnu, jer mi u toliko spoznajemo istinu, u koliko imademo motiv sigurnosti. A razni nazori o kriteriju istine vezani su opet na različito shvaćanje o izvoru spoznaje. Empirizam stavlja kriterij istinite spoznaje u osjetno iskustvo samo zato, jer mu je ono jedini izvor spoznaje. Tako isto racionalizam svodi kriterij istine na izvor sigurne spoznaje. Skolastičku nauku o izvorima spoznaje izložiti ćemo kasnije. U ovom pak odsjeku rukovodio nas je samo jedan princip, a to je da pokažemo: na kojim se sve prepostavkama u historiji filozofije osniva noetički subjektivizam. Drugim riječima: išli smo za tim da pokažemo, kakovih je sve bilo nazora o kriteriju istine ili motivu sigurnosti. Na svim ovim raznim kriterijima (osjetno iskustvo, općenitost i nužnost apriornih oblika...) osniva se subjektivna vrijednost istine. Naša je dakle zadaća bila u ovom odsjeku, da obarimo pretpostavke noetičkog subjektivizma. Sad nam na koncu samo preostaje, da napomenemo još neke nazore o motivu sigurne spoznaje.

Da proti Humeovom skepticizmu nadje sigurno uporište za objektivnu istinu, pozivao se Reid na auktoritet zdravog razuma, koji se očituje u općenitom suglasju. Ali ovaj nam kriterij ne može dostajati za spoznaju istine već zato, jer bi se općenito suglasje među ljudima dalo navesti u prilog samo nekih istina, a premmoge potrebe našeg razuma ne dadu se nikako omjeriti prema općem uvjerenju svih ljudi. Nadalje je ovaj kriterij sam po sebi nedostatan, ako se ne uzme obzira na unutarnji razlog općenitog suglasja: a da se općenito suglasje mora osnivati na unutrašnjem nekom kriteriju istinitih spoznaja, slijedi iz te okolnosti, što neke spoznaje (npr. $2 + 2 = 4$) smatramo neposredno istinitima bez ikojeg poziva na općenito mnijenje. Zato se u Reidovoj školi općenito suglasje smatra instinktivnom nuždom, tako da se bezrazumno (ili predrasumno) vjerovanje drži jedinim motivom svake sigurnosti. Ovom shvaćanju priklanja se Jouffroy, pa Cousin i donekle Ulrici.

Jacob i opet proti Kantovom apriorizmu stavlja kriterij istine u prirođeno nam čuvstvovanje. Slično uče Schleiermacher, Günther i franceski novokantovci (Renouvier i dr.)⁹⁴

⁹⁴ Isp. Farges, *La crise de la certitude* (Paris 1908.) p. 57 sq.; 283 sq., 329 sq.

76. Kritika. Slijepi nagon i čuvstvo, na koje smo po prirodi usiljeni, ne može da bude kriterij istine, jer takav kriterij nije neprevrtljiv. Narav nagona i čuvstva jest takova, da se na njih ne može naša sigurnost pouzdano osloniti; i to zato ne može, jer su nagon i čuvstvo posve subjektivni (individualni) motiv, koji bi našu sigurnost imao odregljivati neovisno o predmetu sigurne spoznaje. Ako se pak motiv sigurnosti ne osniva na svezi našeg mišljenja s predmetima, onda ne možemo biti sigurni, da li spoznajemo predmete. a logička istina sastoji upravo u spoznaji predmeta.

Reid i Jacobi jednako griješe, jer pretpostavljaju da mi ne spoznajemo izravno predmete, već samo vlastite ideje. Budući pako da smo odmah u početku upozorili na objektivni (intencionalni) karakter pojmova, s pravom otuda izvodimo, da kriterij istinite spoznaje (koja se osniva na pojmovima) mora biti u svezi s predmetima spoznaje.

Iz istih je razloga neispravan i Kartezijev nazor o kriteriju istine, jer jasna i razgovjetna ideja jest takogjer posve subjektivna. Kriterij pako istine mora da bude u svezi s predmetima spoznaje, jer je i sama istina u svezi s misaonim predmetima.

2. Odsjek. Nauka noetičkog objektivizma.

§. 1. Postanak neposrednih pojmova.

17. Neposredni pojmovi osnivaju se na osjetnoj gragji. Razni subjektivistički nazori o kriteriju istinite spoznaje osnivaju se poglavito, kao što smo vidjeli, na pitanju o postanku primitivnih (neposrednih) pojmova. Senzualistički empirizam uči, da je osjetno iskustvo jedini izvor našeg znanja. Tradicionalizam i ontologizam svode postanak spoznaje na ljudsko svjedočanstvo i intuitivnu svezu s Bogom. Po ovim bi dakle nazorima postanak naše spoznaje bio ovisan isključivo o izvanjskom uzroku. Racionalisti uče, da općeniti i nužni spoznajni oblici nemaju nikoje sveze s izvanjskim uzročnikom. Kant se donekle udaljuje od racionalizma, jer priznaje da spoznaja ne može nastati bez osjetnog »aficiranja«; ali (po njegovom mišljenju) predmet razumnih oblika nije ipak sadržan u osjetnoj gragji; već je aprioran. Po racionalističkom i Kantovom bi se dakle nazoru sva naša spoznaja osnivala isključivo na unutrašnjim uvjetima.

Već smo dokazali, zašto su ovi nazori neispravni. Senzualistički empirizam neodrživ je obzirom na sadržaj i opseg ideja. Naša

svijest nam kaže, da osim osjetnih, pojedinačnih pomisli imademo i takovih misaonih tvorina, u kojima nijesu sadržane pojedinačne oznake. Mi naime pomno razlikujemo izmeđju onih oznaka, bez kojih nijesmo nikada i nigdje kadri pomisljati nekog predmeta, i opet takovih oznaka, koje su akcidentalne. Očito je dakle, da osim pomisli s akcidentalnim sadržajem, postoje i pojmovi, koji izriču bitnost stvari. Nadalje, apsurdno bi bilo spajanje subjekta s predikatom po istovjetnosti, kad bi ova ova člana u sudu izricala samo osjetne kakvoće. Da je senzualistički nazor o postanku spoznaje neispravan, dokazuje i opseg ideja. Nema sumnje da su naše ideje općenite, jer se daju izricati o svim pojedinkama; dočim sadržaj osjetnih pomisli ne dopušta općenite primjene.

Da neposredne ideje ne nastaju iz govorne tradicije, kao što uči tradicionalizam, dokazali smo time, što govorni znakovi pretpostavljaju poznavanje predmeta. A iz neposredne objave božje takogjer ne možemo dobivati ideje, jer bi se Bog morao poslužiti poznatim već znakovima, ili bi čovjek morao ideje neposredno u Bogu gledati, kao što uči ontologizam. Naše se pako iskustvo očito protivi neposrednom gledanju Boga.

Napokon racionalistička nauka, koja postanak spoznaje oslanja isključivo na unutrašnji uzrok, ne uzima obzira na činjenicu, da osjetno pomišljanje prati razumnu djelatnost, i da razum u pomnjanju stanovitog osjetila ne može dokučiti onog predmeta, koji spada na dotično osjetilo.

Iz navedenih se razloga razbira, da neposredne ideje izvire iz dvostrukog vrela, izvanjskog i unutrašnjeg. U tezi tvrdimo, da neposredni pojmovi ne mogu nastati bez osjetilnosti. Time zabacujemo racionalističku nauku, a u drugu se ruku opet udaljujemo od senzualizma, koji svu našu spoznaju svodi isključivo na osjetila. Ne tvrdimo da je osjetilnost jedini izvor spoznaje, već samo ističemo, da se sadržaj neposrednih ideja osniva na osjetnoj gragji. Dokaz za ovu tvrdnju nalazimo u samoj naravi razuma. Jer kad smo dokazali proti racionalizmu, da nam neposredne ideje nijesu urođjene, a niti im je uzrok u intuiciji ili tradiciji, ne preostaje drugo nego reći, da primitivni pojmovi nastaju osjetnim posredovanjem. I doista nas u tome utvrđuje činjenica, što je vlastiti i adekvatni predmet našeg razuma uzbiljen u osjetnim pojedinkama, tako da neosjetne predmete shvatamo tek analognim pojmovima. Kad pako osjetila ne bi razumu pružala spoznajnu gragju, razum bi morao biti tako neovisan o osjetnim predmetima, da bi ga naša sjetila upravo sprečavala u spoznaji. Budući pako da nas iskustvo protivno uči, zato je nedvojbeno, da se neposredni pojmovi oslanjaju na osjetna gragju tj. razum ne bi nikada došao do nijednog pojma (pa ni do

najopćenitijih), kad mu osjetila ne bi pružala predmete, u kojima razum može promatrati ono o čemu misli (n. pr. o bitku uopće, o životu, supstanciji...¹).

78. Apstraktivna tvorba pojmova. Budući da su pojmovi po svom sadržaju i opsegu takove naravi, da ih ne može proizvesti osjetna moć, njihov tvorni uzrok može da bude jedino razum. Kojom tvorbom dobiva razum iz osjetilnosti svoje pojmove? Kad Locke drži, da ideje nastaju poredbenom refleksijom, tad ovo mnijenje o refleksnoj tvorbi ideja odgovara Lockeovom stanovištu o samoj naravi ideja. Kad naime ideje ne bi drugo bile, nego zajedničke predodžbe osjetnih (pojedinačnih) pomisli, onda bi se moglo reći, da je refleksija adekvatni uzrok ideja. Ali mi smo vidjeli, da se razumne ideje po svom sadržaju i opsegu razlikuju od osjetnih predodžbi, pa zato razumni pojmovi ne mogu nastati refleksnom činjenicom (ili usebnim osjetilom). Refleksija naime ne mijenja narav misaonog predmeta: osjetilima pako opažamo samo pojedinačne kakvoće; dakle refleksijom ne mogu iz osjetilnih predmeta nastati takovi misaoni sadržaji (pojmovi), koji ne izriču pojedinačnih kakvoća. Nadalje, kad bi razum sticao svoje pojmove refleksijom na osjetne sadržaje, morali bismo reći, da su osjetni sadržaji neposredni predmet razuma, koji se prema svom predmetu nalazi u pasivnom stanju, a time bismo opet zapali u senzualističku bludnju o izvoru spoznaje. Tvorba nesporednih pojmova nije dakle refleksijom popraćena transformacija osjetnih pomisli.

Skolastička filozofija uči, da razumni pojmovi nastaju apstrakcijom. Sv. Toma izlaže ovu nauku tako jasno, da se prigovori proti apstrakciji mogu osnivati samo na nepoznavanju tomističke nauke. Evo kako sv. Toma izvodi u S. th. I. q. 85. a. 1. Predmeti neposrednih pojmova ne sadržavaju pojedinačnih oznaka. Ovi su predmeti dakako uzbiljeni u osjetnim pojedinkama; jer smo na temelju razlike između misaonih predmeta i misaonih sadržaja zabacili predmijevu, da su misaoni predmeti posve subjektivni proizvod. Ali predmeti pojmova ne nalaze se u našem razumu onako, kako se nalaze uzbiljeni u osjetnim pojedinkama; jer u pojmovima, rekosmo, nijesu sadržane pojedinačnosti. A spoznavati nešto što se u osjetnim pojedinkama nalazi, samo ne onako spoznavati (tj. ne gledati

¹ S. th. I. q. 84. a. 6.; Qq. disp. De mente, a. 8. ad 1. Poznati princip »nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu« imale po shvatanju sv. Tome samo taj smisao, da se razumna spoznaja po svom postanku oslanja na osjetno iskustvo, a nema urođenih ideja (i u tom značenju jest razum tabula rasa). Time pak nije nipošto rečeno, da u razumu nije ništa sadržano osim onoga, što nam osjetila kažu, i na onaj način kako osjetilima opažamo. Proti ovom senzualističkom tumačenju navedenog principa isp. S. th. I. q. 78. a. 3.; ib. a. 4. ad 4.; *Questio de mente* a. 6. ad 2.

na onaj način) kako je u pojedinkama uzbiljeno — zovemo »apstrahirati.«²

Čini se, da je apstrakcija upravo na uštrb objektivno istinite spoznaje. Ako se naime predmeti neposrednih pojmova ne nalaze u našem razumu onako kako su uzbiljeni u pojedinkama, onda se čini da naša spoznaja ne odgovara zbiljskim predmetima. Sadržaj naših pojmova odijeljen, odvojen ili rastavljen je od onih pojedinačnih oznaka, koje sa sadržajem pojma zajedno sastavljaju jedinstvenu cjelinu pojedinke. Je li dakle ovo odjeljenje pojmovnog sadržaja od pojedinačnih oznaka u protinbi s objektivnim bitkom predmeta? Rastavljeno ili odijeljeno možemo neki predmet pomišljati na dva načina ili u dvostrukom smislu: mi možemo suditi, da je ono što kod nekog predmeta pomišljamo odijeljeno, takogjer zbiljski u tom predmetu odijeljeno od ostalih odregjenja; a odjelito pomišljanje može sastojati u tome, da u mnogosiručnoj sastavi samo promatramo neke oznake bez obzira na druge. Kad bismo od nekog predmeta sudom odijelili ono što se u predmetu nalazi, bio bi takav sud dakako neistinit: ali naši pojmovi ostaju sasvim u skladu sa zbiljskim predmetom, ako izriču samo nešto od onoga, što se u zbiljskim predmetima nalazi. Ovo rastavbeno ili odvojito promatranje (sondernde Betrachtung) jednih oznaka bez drugih zovemo apstrakcija. Tako i našim osjetilima opažamo na istom predmetu pojedine vlastitosti odijeljeno od ostalih vlastitosti: vidnim osjetilom zamjećujemo samo boje, slušnim samo glasove, njušnim samo mirise, a ne ujedno boje i glasove i t. d. Uobrazilja promatra svoj predmet odijeljeno od prosorno-vremenskih okolnosti. Jednako može i razum svoj adekvatni predmet shvatiti tako, da ne uzme obzira na slučajne vlastitosti predmeta. Ako n. pr. o Petru, koji je pojedinačni predmet osjetnog opažanja, mislimo kao čovjeku (u koliko je čovjek), tad se sadržaj ove misli (pojma) ne obazire na one oznake, koje obilježuju Petra za razliku od Pavla, već izriče samo ono, bez česa ne bi pojedinke bile ono što jesu, a to zovemo bit ili narav. Kad bismo rekli, da je bitnost zbiljski odijeljena od pojedinke, takovom bismo apstrakcijom zapali u Platonovu zabludu; ali mi pomišljamo bitnost u koliko se nalazi uzbiljena u pojedinkama, pa zato je bitnost kao sadržaj apstraktnog pojma (tj. takove misaone tvo-

² »Proprium ejus (sc. intellectus humani) est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia: cognoscere vero id, quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata; et ideo necesse est dicere, quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo ab phantasmatibus.« S. th. I. q. 85. a. 1.

rine, u koju ne ulaze pojedinačne oznake) ipak u skladu sa zbiljskim pojedinkama.³

Izjasnivši pojam razumne apstrakcije, podsjetiti nam je na razliku izmeđju izravne (direktne) i refleksne apstrakcije. Izravna zove se ona apstrakcija, kojom razum neposredno iz iskustva stvara pojmove, i to tako da promatra samo bitne oznake ne gledeći na pojedinačnosti. Refleksna apstrakcija sastoji u tome, da promatrajući samo sadržaj (ontološka refleksija) ili samo opseg (logička refleksija) neposrednih pojmova izvodimo nove pojmove. Izravna opet apstrakcija može izricati fizičke, matematičke i metafizičke predmete. Predmet fizičke apstrakcije sačinjavaju fizičke vlastitosti, ne uzevši obzira na individualni subjekat tih vlastitosti (n. pr. svjetlo, gibanje i t. d.). Matematička apstrakcija obuhvata samo protežnost, bez obzira na pojedinačni subjekat i ostale osjetne kakvoće, koje mogu subjektu pripadati. Metafizička pako apstrakcija promatra svoje predmete bez ikogjeg osjetnog određenja.⁴

Razlika izmeđju izravne i refleksne apstrakcije sastoji dakle u tome, što izravna apstrakcija svoj predmet dobiva iz osjetnog predočavanja, a predmet refleksne apstrakcije jesu već gotovi pojmovi. Osim toga veli se, da je refleksna apstrakcija pozitivna, jer pretpostavlja poznavanje onih oznaka (onog misaonog sadržaja), od kojih odjeljujemo ostale sastavine. Izravna je pako apstrakcija negativna, jer kod ove apstrakcije ne spoznaje razum izravno onih pojedinačnih oznaka, od kojih odijeljeno promatra svoj predmet. Kako dakle nastaje odjeliti (apstraktni) pojmovni sadržaj? Razum ne može neposredno same osjetne sadržaje percipirati, jer nam narav pojmova dokazuje, da razum nije osjetna moć. Prema tome i osjetne pomisli ne mogu same po sebi odrediti ili determinirati razumni sadržaj. Izravna apstraktivna tvorba sastoji u tome, da razum u svezi s predodžbenim sadržajem opaža ono, što sačinjava bitnost predmeta ne gledeći na osjetne i pojedinačne oznake. Kad bi razum

³ S. th. Opusc. 63. De potentiis animae, cap. 6.

⁴ Sv. Toma (S. th. I. q. 40. a. 3.) govori o »totalnoj« i »formalnoj« apstrakciji. Totalnom apstrakcijom nastaju viši pojmovi (na pr. pojam životinje apstrahiram od razumne i nerazumne životinje, boju od crvene, zelene itd.), koji se smatraju kao logička cjelina, jer uključuju (in potentia) i one niže pojmove, u kojima su realizovani. Ova je apstrakcija također djelomična, u toliko što promatramo samo metafizičku neku oznaku, bez onih subjekata u kojima se nalazi; ali od ove apstrahirane oznake ne isključujemo nikoje druge oznake. Predmet ovakove apstrakcije imade konkretni oblik, te se može predicirati (homo, animal, vivens). Formalna pako jest ona apstrakcija, koja formalni dio (elementum determinans) promatra bez materijalnog (elementum determinabile) na pr. bijelinu bez one stvari koja je bijela, dušu bez tijela. Ova je apstrakcija strogo uzevši djelomična, jer isključuje materijalni dio.

neposredno upoznavao samu pojedinačnost kao takovu, onda bismo mogli definirati i individualne bitnosti predmeta (n. pr. pojedinih ljudi), a iz iskustva znamo, da nam je to nemoguće. Izravna je dakle apstrakcija negativna.

Sad nam tek treba dokazati, da pojmovi doista nastaju izravnom apstrakcijom. Ova se teza osobito obara proti senzualističkom empirizmu, koji priznaje samo osjetne tvorine. Ujedno se ovom tezom zabacuje tradicionalizam i ontologizam, a i racionalizam, koji uči da su nam predmeti pojmova urođeni. Kako ćemo ju dakle dokazati? Proti racionalistima smo dokazali, da se prve, vlastite i pozitivne naše ideje odnose na osjetne predmete; pa zato otuda slijedi, da će tvorba ideja biti vezana uz osjetno pomišljanje. Proti empirizmu smo pako dokazali, da se razumne ideje po svom sadržaju i opsegu razlikuju od osjetnih pomisli; pa zato opet otuda slijedi, da ideje proizvodi razum, a ne osjetna moć. Ako dakle razum u svezi s osjetnim, pojedinačnim pomišljanjem upoznaje svoj predmet, pita se: kakovom ga tvorbom upoznaje? Refleksija na osjetne pomisli nije dostatna, jer razum ne može neposredno (kao pasivna moć) percipirati osjetne predmete, a osim toga su razumni pojmovi posve druge naravi nego osjetni sadržaji. Pojedinačne oznake osjetnih sadržaja ne vidi razum neposredno, tako te bi se moglo reći, da razum najprije pojedinačne oznake upozna, a onda tek u njima traži ono što je zajedničko. Ne preostaje dakle nikoja druga razumna funkcija, osim negativne apstrakcije. Ili drugim riječima, pojmovni sadržaji nastaju na temelju osjetnih predmeta; u tim sadržajima nema pojedinačnih oznaka; dakle mora razum pojmovne sadržaje dobiti iz osjetnih predmeta tako, da ne gleda na pojedinačne oznake (jer je to nemoguće, kao što smo rekli), već samo na ono što sačinjava bitnost predmeta. A ovakovu tvorbu (neposredno gledanje bitnosti) zovemo negativna apstrakcija.⁵

Vidjeti je, kako je ova skolastička nauka o apstrakciji u potpunom skladu s objektivističkim shvaćanjem logičke istine. Jedini uvjet logičke istine jest upravo to, da misao sadržaje (pojmove) neposredno nalazimo u predmetima; a izravna apstrakcija ne znači drugo, nego odjelito promatranje pojmovnog predmeta od pojedinačnih oznaka.

79. Osjetnost i apstrakcija. Pita se napokon: u kojem smislu stoje pojedinačne pomisli (*phantasmata*)⁶ s apstrakcijom? Odgovor: kako osjetna moć i apstraktivna moć razuma (*intellectus*

⁵ Isp. Opusc. 55, De Univ.; S. th. q. 85, a. 2. ad 2.; q. 86, a. 1.

⁶ ib. q. 85, a. 1.; Quodl. VIII, q. 2, a. 3.; De Verit. q. 10, a. 6. ad.

agens») sudjeluju, da nastane pojmovni sadržaj («species intelligibiles»)?

Bitna razlika između pojmovnog sadržaja i osjetnih pomisli opire se empirističkoj tvrdnji, da razum stvara pojmove samo isporoggivanjem osjetnih sadržaja. Radi bitne razlike između razumne i osjetne moći ne može se ni to reći, da osjetne pomisli same po sebi proizvode pojmove ili da se pretvaraju u pojmove. U drugu ruku opet nije ispravan ni racionalistički nazor, koji kaže da su osjetne pomisli samo prigoda (occasio) za postanak razumnih pojmova; jer razum mora biti odregjen ili determiniran na mišljenje ovog ili onog stanovitog predmeta (budući da mu misaoni predmeti nijesu urogjeni), a odrediti ga mogu samo osjetni sadržaji. Kako ga dakle odregjuju? Kao tvorni uzročnik ne mogu, jer pojmovi po svojoj naravi nadilaze osjetnu moć. Osjetne pomisli ne mogu da budu niti takav stvarni uzrok (causa materialis), od kojega bi razum sastavio svoje pojmove; jer sadržaj pojmova jest posve odijeljen od osjetnog sadržaja. Ne preostaje dakle drugo nego pretpostaviti, da je osjetno pomišljanje samo mnogostručno sastavljena gragja, iz koje razum izvadi ili od koje odazme (i to je pravi smisao riječi »apstrahere«) pojmovni sadržaj. Ako i ne možemo potpuno shvatiti psihičku narav ovog razumnog djelovanja (apstrahiranja), bilo bi nelogično otuda poricati činjenicu, da neposredni pojmovi nastaju na temelju osjetne gragje pomoću izravne apstrakcije. Ispravna je dakle skolastička nauka,⁷ koja s Aristotelom tvrdi, da se sva naša razumna spoznaja oslanja na osjetno pomišljanje.

Bilješka 1. Proti senzualizmu, koji (s psihološkog gledišta) identificira razumnu i osjetnu moć, te (s noetičkog stanovišta) reducira sve misaone sadržaje na predodžbe — dokazuje tomistička nauka, da se od predodžbenih »slika« (species sensibiles) specifički razlikuju inteligibilni misaoni sadržaji (pojmovi), kod kojih ne gledamo na individualne momente predodžbenih sadržaja.⁸ Ovaj temeljni princip skolastičke nauke o mišljenju utvrđuju i novija psihološka istraživanja. Ali ovo suglasje moderne i tomističke psihologije u pitanju o specifičkoj razlici između mišljenja i predočavanja čini se da izlazi u sukob kod drugog fundamentalnog pitanja o svezi misaonih i predodžbenih tvorina. Sv. Toma uči, da razum ništa ne spoznaje bez pojedinačnih predodžbenih slika (impossibile est intellectum nostrum... aliquid intelligere actu nisi convertendo se ad phantasmata. S. th. I. q. 84. a. 7.).⁹ U virchurškoj se pako

⁷ S. th. I. q. 84. a.

⁸ Proti Lockeovom senzualizmu isp. Berkeley, Prinzipien der menschl. Erkenntnis (Einleitung); osobito Husserl, Log. Unters. II. 127. sq.

⁹ Isp. Arist. de an. III., 7. 431. a. 16.; ib. b. 1.; de mem. et remm. I., 449. b. 30. — a. 7.; Husserl, Log. Unters. II. 68—77.; N. Ach, Willensätigkeit und Denken (1905.) i Willensakt u. Temperament (1910.); A. Messer, Expr. — psych. Untersuchungen über das Denken (Arch. f. d. ges. Psych. VIII. 1906. 1—224.); K. Bühler, Arch. f. d. ges. Psych.

školi zastupa nazor, da imade nepredodžbenih misaonih sadržaja (unanschauliches Denken), pa je time, čini se, prekinuta sveza između razumnih i predodžbenih sadržaja. Na ispravnost ovog nazora upućuje činjenica, što u svim znanostima imade pojmova, kojima ne odgovara nikoja predodžbena slika (»phantasma«); takovih pojmova imade već u prirodnim naukama (na pr. pojam eksistencije, života...), pa u matematici, etici, psihologiji, historiji, religiji itd. Svi metafizički pojmovi (na pr. supstancije, uzroka) nemaju uopće odgovarajućeg sadržaja u osjetnom pomišljanju. Pa se zato pita: 1. nije li nauka sv. Tome o snošaju ovisnosti između apstraktnih i predodžbenih sadržaja kriva; 2. ako imade misaonih tvorina, koje u svijesti postoje bez predodžbenih sadržaja, pita se: možemo li onda te tvorine (pojmove) nazvati uopće »species«, analogno kao što i predodžbene sadržaje zovemo »slike«?

Na prvo pitanje nam je odgovoriti slijedeće. Nauka sv. Tome de conversione ad phantasmata nipošto ne kaže, da se za razumijevanje svakog pojedinog pojmovnog sadržaja iziskuje korespondentni predodžbeni lik. Tomistička nauka hoće samo da istakne općeniti snošaj između misaonog procesa i predočavanja.¹⁰ Drugim riječima: pretpostavivši činjenicu, da razumna spoznaja otpočinje tvorom primitivnih pojmova, kojima se neposredni (ili prvotni) obiekat nalazi u materijalnom svijetu, očito je, da pojmovni sadržaji nastaju na temelju predodžbene gradje. Kad dakle sv. Toma uči, da pojmovima odgovaraju predodžbe, onda to znači (u psihološkom pogledu), da se proces zbiljskog poimanja (»intelligere actu«) razvija na osnovi predočavanja, a (s noetičkog gledišta) primitivni pojmovi da svojim sadržajem izriču ono, što je razum nvidio u predodžbenim slikama. Empirički dakle pojmovi ne mogu biti bez pojedinačnog predožbenog sadržaja.¹¹ Znanstveni pojmovi, kojima je sadržaj određen definicijom, nastaju dakako napremičnim promatranjem (durch beziehende Denkkakte) primitivnih pojmova, pa zato znanstveni (a onda i metafizički) pojmovi nastaju sudjenjem, a ne »per conversionem ad phantasma«.¹²

Pitalo se nadalje: možemo li primitivne, a pogotovo znanstvene pojmove nazvati »species« — kad ih u svijesti ne prati nikoja slika? U skolastičkoj terminologiji zovu se predodžbeni sadržaji »species« zato, jer reprezentiraju individualne vlastitosti materijalnih stvari. Prema tome i, primitivni pojmovi, u koliko izriču ono što predmet jest (po metafizičkoj svojoj formi ili species), zovu se »species«. Ova je dakle terminologija

IX. 1907. 297—365. i XII. 1—222.; nadalje Geyser, Einführung in d. Psych. der Denkvorgänge (Paderborn 1909.) 57 sq. i Lehrbuch d. allg. Psych. (2. izd.) 563. sq.

¹⁰ F. Aveling govori o tem u Annales d'Institut Supérieur de Philosophie II., Louvain 1913.; 399. not. 1. (Confirmations expérimentales d'une théorie du processus cognitif): Il pourrait sembler que ces distinctions (»pensée conceptuelle«, »pensée sans image«) et la théorie exposée, soient en opposition avec la doctrine traditionnelle, très vrai d'ailleurs, du mode de l'intellection (Impossible est intellectum... aliquid intelligere in actu, nisi convertendo sa ad phantasmata... S. th. I. q. 84. a. 7.). Cette doctrine, à vrai dire, n'affirme pas que chaque élément de pensée corresponde à une image déterminée ou même à une image quelconque. Elle établit simplement une relation générale entre tout processus de pensée et une base imaginative.

¹¹ Baumker, Anschauung u. Denken (Paderborn 1913.); 115. sq.

¹² Geyser, Lehrbuch d. allg. Psych. (Münster 1912.), 584. sq.

porijekla metafizičkog, a u noetičkom pogledu hoće se izrazom »species« samo toliko reći, da pojmovima intendiramo bitna odredjenja stvari.¹²

Billješka 2. U pitanju o postanku pojmova spomenuti ćemo i Herbartovo tumačenje, jer ono (kao i Lockev nazor) veoma oslabljuje bitnu razliku između poima i osjetnih pomisli.

Čestokrat reproducirani zamjećaji (Wahrnehmungen) jednog istog ili sličnih predmeta proizvedu pomišljanje o jednakom ili sličnom odredjenju (Bestimmung) predmeta. Na taj način nastaje psihički pojam, koji svojim sadržajem koleba između raznih odredjenja i zapravo ne znači drugo, nego nejasno i neizvjesno pomišljanje jednakosti ili sličnih predmeta. Sad pridolazi logička obradba ovog misaonog sadržaja. Sve oznake, koje u pomišljajnom sklopu (Gesamtvorstellung) izriču nejednakost, treba kao slučajni i nepripadni element izbaciti, a onaj dio sadržaja, koji pokazuje uvijek jednaka odredjenja, treba pozitivno istaknuti i definirati. Na osnovi opetovanih sjetljivih pomišljaja potiskuje se nejednolični element, a održaje se samo jednoličnost, koja sačinjava pomišljajnu cjelinu ili psihički pojam; pomoću sudjenja obradjujemo ovaj zajednički pomišljajni sadržaj do savršenog, logičkog pojma. Spoznajni dakle proces nije drugo nego mehaničko transformiranje osjetne gradje u jednoličnu pomišljajnu skupinu sve do potpuno odredjenog poima. Sve pomisli imamo smatrati kao zasebne sile, koje nijesu učinak realne duševne moći, jer takova moć upće ne postoji.

Herbartova spoznajna teorija oslanja se na njegovu metafiziku.¹³ ali mi ćemo ju promotriti samo s logičkog i psihološkog gledišta. Ako pojam nije drugo nego ona misaona tvorina koja nastaje time, što se iz pomišljanja cjeline izlučuju nejednolični momenti, onda pojam nipošto nije sasvim druge naravi, nego što je sama osjetna gradja. Mehanička spojitba onih pomisli, koje izriču jednolične vlastitosti, nije opet ništa drugo nego skupina osjetnih pomisli; a pojam je nemehanička misaona činitba, koja ne izriče osjetne vlastitosti, već samu bit predmeta. Dakako da svaki pojam nije kod svakog čovjeka jednako jasan i razgovjetan, ali to ne dolazi otuda (kako Herbart misli), što bi se razna odredjenja u pomišljajnom sklopu kolebala u neizvjesnosti, dok se ne bi mehaničkim procesom razvila do jednolične cjeline, već otuda, što je naša pojmovna spoznaja ovisna o sjetilnim moćima, koje sprečavaju adekvatnu spoznaju biti.

Kad je govor o duševnim moćima, redovno se Herbartu upisuje u zaslugu, da je obraćmao sa psihologijom realnih moći. Što znači »duševna moć«? Ona je bliži princip djelovanja, dočim je duša sama po sebi dalnji ili zadnji princip. Duša naimo proizvodi specifički različna djelovanja: ona misli, domislije, teži, osjeća itd. Svakako je dakle duša realni uzročnik svih tih djelovanja. Budući pako da se djelovanja specifički razlikuju, zato je opravdano da prema ovom specifičkom diferenciranju razli-

¹² S v. T o m a također ističe, da se za savršenu spoznaju realnih biti iziskuje sastavljena misaona radnja: »Compositionem enim et divisionem opus non esset, si hoc ipso quod de aliqua re apprehenditur quid est, haberetur quid ei inesset vel non inesset.« C. Gent. I. 58.; nadalje ib. IV. 1. kaže: »nam quum sensus, unde nostra cognitio incipit, circa exteriora accidentia versatur, quae sunt secundum se sensibilia, ut color et odor et huiusmodi, intellectus vix per huiusmodi exteriora potest ad interiorem notitiam pervenire etiam illarum rerum, quarum accidentia sensu perfecte comprehendit.« Isp. De ente et essentia c. 5. i S. th. q. 85.

¹³ Za kritiku isp. T r e n d e l e n b u r g, Hist. Beiträge (Brl. 1867.); Lotze, Herbarts Ontologie (Zeitschrift für Philosophie 1843.. X.).

kujemo u duši, kao realnom uzročniku, višestruku moć. Kakogod su ove moći međusobno ovisne, ipak se realno razlikuju, jer jedna bez druge može djelovati i usavršivati se. Time pako što se međusobno realno razlikuju, ne mogu biti istovjetne ni s dušom kao takvom. Pojam duševnih moći nije dakle puka fikcija, već označuje realni princip, koji pripada duši. Broj duševnih moći ne ide in indefinitum, već je određen prema formalnim predmetima djelovanja. Mnoštvo duševnih moći ne narušava dušine jednostavnosti, jer ova jednostavnost nije metafizička, već fizička (obzirom na tjelesnu sastavljenost). Kao što svaku duševnu moć, tako i razumnu mora duša staviti u gibanje, odnosno mora ju odrediti za djelovanje. Nikojeg dakle opravdanog prigovora ne mogu iznijeti Herbartovci proti skolastičkoj nauci, koja kaže, da pojmove proizvodi razumna moć.

§. 2. Predmet pojmova.

80. Formalni predmet. a) Dokazavši razliku izmeđju misaonog predmeta i sadržaja, pitamo: u čemu sastoji predmet pojmova? Da odgovorimo na ovo pitanje, treba razlikovati izmeđju materijalnog i formalnog predmeta. U materijalnom smislu uzimamo predmet pojmova bez obzira na naše mišljenje, i u tom značenju obuhvata predmet pojmova sve one stvari, koje zbiljski postoje ili su samo moguće, te sačinjavaju objekat ne samo spoznajne naše sposobnosti, već i ostalih subjektivnih moći. Formalni predmet naznačuje onaj objektivni uvjet, na kojem se osniva sveza izmeđju predmeta i subjektivne moći. Tako n. pr. jedan te isti predmet (u materijalnom smislu) možemo gledati, htjeti i o njemu promišljavati; formalni predmet gledanja jest boja, htijenja ugodnost ili dobrota, a formalni predmet promišljanja jest narav dotičnog predmeta promatrana u sebi i obzirom na druge predmete. Kako je vidjeti, formalni objekat jest onaj objektivni razlog, koji omogućuje snošaj izmeđju subjektivnih moći i predmeta. Koji je dakle formalni objekat pojmova, odnosno naše spoznaje uopće.

Znademo (iz pregjašnjeg članka) da je razumna spoznaja ovisna o osjetnosti. Otuda slijedi, da razvitak razumne spoznaje počima poznavanjem pojedinačnosti. »Cognitio intellectiva aliquo modo a sensitiva primordium sumit. Et quia sensus est singularium, intellectus autem universalium, necesse est quod cognitio singularium quoad nos prior sit quam universalium cognitio.«¹⁵ Ali sv. Toma odmah nadovezuje, da možemo razumnu spoznaju promatrati i s drugog gledišta. Uzmemo li razum sam za sebe tj. ne gledeći na svezu s osjetilima, tad se početno njegovo djelovanje ne odnosi na pojedinačno odregjene predmete, već na ono što je najopćenitije. Naš razum naine nije sam po sebi u posjedu svih svojih spoznajnih sadržaja, već kao tvorna sposobnost mora tek prelaziti u zbiljski čin (»procedere de potentia in actum«). U ovom svojem razvitku

¹⁵ S. th. I. q. 85. a. 3.

ne može razum otpočeti najsavršenijim činom, već s manje savršenim, koji se udilj dotjeruje. Budući pako da je spoznaja toliko savršenija, u koliko je većina određena, zato će razumna spoznaja otpočeti u snošaju s predmetom, koji je najmanje odregjen tj. koji je većina općenit. Jer kad nešto spoznajemo, što obuhvata mnoge pojedinačnosti, a da tih pojedinačnosti napose ne poznamo, onda je takova spoznaja neodregjena. Tako možemo u svakom predmetu promatrati ono što mu je zajedničko sa svim stvarima, a da pojedinačne oznake tih stvari i ne poznamo. Spoznaja će predmeta biti to većina neodregjena, što je općenitiji pojam, kojim taj predmet pomišljamo. Budući dakle da naša spoznaja nije u početku savršena, zato mora da otpočne s najopćenitijim pojmovima. Tako n. pr. dolazimo do pojma o čovjeku, da ga iznajprije pomišljamo kao biće, zatim kao živo biće, pa onda kao osjetno i razumno. Najmanje je odregjen predmet, ako ga pomišljamo kao biće uopće. Najopćenitiji pojam bića apstrahira od svakog rodovnog, vrsnog i pojedinačnog razlikovanja, te se ne obazire na zbiljsko ili moguće opstojanje stvari. Biće kao takovo ne izriče ništa drugo nego samo opreku od onoga, što je apsolutno ništa. Prema tome se oznaka bića kao takovog nalazi u svakom stvarnom odregjenju. Otuda nastaje pitanje: je li se u ovoj najuniverzalnijoj oznaci bića nalazi najviši formalni objekat naše spoznaje?

Mi ne tvrdimo (kao Rosmini), da prvi čin našeg spoznavanja izriče najapstraktniju oznaku bića kao takovog: jer ideja bića kao takovog jest izvedena (factitia) ontološkom apstrakcijom, a nije neposredna. Premda je naša spoznaja u početku pojedinačna, ipak sve pojedinačne predmete samo u toliko upoznajemo, u koliko su neko odregjeno biće. Velimo »odregjeno« zato, jer ne spoznajemo predmete najprije u koliko su biće kao takovo, a zatim u koliko su odregjeno biće, već ih upoznajemo u koliko su na stanoviti način odregjeno biće. Da je ova najapstraktnija oznaka bića doista temeljni formalni objekat spoznaje, dokazuje nam sama analiza pojma o formalnom objektu i o naravi bića. Najviši formalni objekat ideja može da bude samo ono, što je u svakoj ideji sadržano, tako da ostane i onda, kad smo sve ostale oznake apstrahirali. Svaka pako ideja izriče oznaku bića, jer o ničem ne možemo misliti, što bi samo u sebi bilo protuslovno tj. što ne bi bilo biće. Kadgod pako ontološkom refleksijom raščlanjujemo naše ideje, doći ćemo konačno do pomisli o biću, od koje pomisli više ne možemo apstrahirati, a da ne bi nestalo i samog misaonog predmeta. Ta je dakle najopćenitija oznaka svih predmeta najviši formalni objekat mišljenja. I negativne ideje, koje izriču nebiće (negaciju, privaciju, protuslovlje), ne mogu nastati bez oznake bića: jer ovakove ideje (n. pr.

sljep. nečovjek) nastaju upravo negacijom neke savršenosti tj. nekog odregjenog bitka.¹⁰

b) Ali biće kao takovo nalazi se u pojedinim predmetima na stanoviti način odregjeno. Ovo odregjenje bića, koje se nepromijenjeno nalazi u svim istovrsnim pojedinkama, zove se bitnost (essencija) n. pr. čovjek jest biće, i to supstancijalno, tjelesno, živo, osjetno i razumno biće. Bitnost, koja izriče one oznake, bez kojih uopće nijesmo kadri pomišljati predmeta, zove se metafizička bit (n. pr. čovjek = razumna životinja); ona pako bit, koja naznačuje vlastitosti, bez kojih predmet ne bi mogao opstojati, zove se fizička bitnost (n. pr. čovjek = biće, koje ima sposobnost govora, slobodnog djelovanja, biće koje je protežno i t. d.). Neposredne ideje izriču fizičke biti, dočim do metafizičkih biti dolazimo izravnim, ali pomoću savršenije refleksije izvedenim idejama. Za ove biti tvrdimo, da su u svim predmetima razumne spoznaje a jednaka tni formalni objekt. Evo dokaza.

Razumni pojmovi ne sadržavaju nikojih pojedinačkih oznaka; tako n. pr. pojam čovjeka, drveta i t. d. apstrahira od stanovite protežnosti, veličine, boje, zbiljskog opstojanja i drugih pripadnih oznaka. Budući pako da sadržaji naših pojmova unadu objektivnu vrijednost, zato se mora u samim predmetima pojmova nalaziti takovo odregjenje, koje nije istovetno s pojedinačnim oznakama. Prema tome spoznajemo razumom predmete, u koliko im ovo nepojedinačno odregjenje pripada. Ako pak pojedinačne (osjetne) vlastitosti, kojima se predmeti međusobno razlikuju, zovemo nebitne, s pravom ćemo reći, da razum spoznaje svoje predmete u koliko im pripada bitnost. Ono dakle bez česa nijesmo u stanju razumno poimati neki predmet, osnovano je u samom objektivnom odregjenju bića; ovakovo odregjenje zovemo bitnost (quidditas), jer sačinjava predmet i onda kad bi se izmijenila pojedinačna (nebitna) njegova svojstva, koja osjetno opažamo.

Da se u misaonim predmetima osim osjetnih vlastitosti nalazi i takovo odregjenje bića, na kojemu se osniva sadržaj naših pojmova, mogao bi poricati samo onaj, koji poriče različenost između osjetnog i pojmovnog sadržaja, ili koji poriče objektivnu vrijednost pojmovnog sadržaja. Tu se imadu tražiti razlozi tolikim napadajima proti skolastičkoj nauci o bitnosti stvari. Kad bi se ove dvije pretpostavke (o sadržaju i vrijednosti pojmova) dale oboriti, dakako da se ne bi, moglo govoriti o bitnosti predmeta. Odbacimo

¹⁰ »Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens.« S. Thom. De Verit q. 1. a. 1. — »Objectum formale intellectus est ens, sicut color est objectum formale visus.« C. Gent. II. c. 83.

li naima objektivnu vrijednost pojmova, onda uopće ne znamo ništa o predmetima; a zadržimo li objektivnu vrijednost poričući razliku između pojmovnih i osjetnih sadržaja, tad se ne može govoriti niti o objektivnoj razlici između osjetnih vlastitosti i onog bičnog odregjenja (tj. bitnosti), koje bi u predmetima opstojalo osim osjetnih (pojedinačnih) vlastitosti. Ali kad bi naša spoznaja bila posve subjektivna (kako skeptici vele), ili kad bi objekat spoznaje bio samo osjetilan (kao što sezualizam uči), onda bi sve znanosti izgubile objektivnu i nužnu (općenitu) svoju vrijednost. Znanost se pako ne bavi samo ispitivanjem subjektivnog zbivanja, već ide za tim da upozna predmete, a to je moguće samo uz pretpostavku objektivne vrijednosti naših pojmova. Nadalje, znanost ne istražuje samo osjetne kakvoće, već izvire upravo u općenitim i nužnim spoznajama; a to je opet moguće samo uz pretpostavku, da osim osjetnih sadržaja postoje još i pojmovni sadržaji. Na ovim dvjema dakle pretpostavkama, na kojima se osniva znanstvena vrijednost naše spoznaje, ujedno je osnovana i nauka o bitnosti predmeta kao formalnom objektu spoznaje. Jer, kako rekosmo, čim pretpostavimo objektivnu vrijednost pojmova i njihovu različenost od osjetnih sadržaja, eo ipso treba priznati, da u objektivnom bitku (tj. u predmetima) postoji takovo odregjenje, kojeg ne sačinjavaju individualne vlastitosti; a to odredjenje zovemo bitnost predmeta.

Ali u predmetima, u koliko ih osjetilima zamjećujemo, opstoje biti zajedno s pojedinačnim osebinama. Pita se stoga: jesu li ove biti, onako kako u pojedinkama opstoje, predmet pojmova? Kad bi naši pojmovi izricali pojedinačne biti (tj. u koliko su pojedinačne), ne bi moguće bilo sugjenje, niti ikoja znanost. U sudu naima spajamo predikat sa subjektom po istovetnosti; a kad bi ideje izricale pojedinačne predmete, ne bismo članove suda mogli spojiti po istovetnosti, jer pojedinačne stvari nijesu istovetne. Isto tako je i znanost samo onda moguća, ako ideje izriču svoj predmet na univerzalan način. Deduktivno se naima domisljivanje osniva na općenitim principima, iz kojih se izvode pojedinačni; a induktivno se umovanje svakako mora oslanjati na princip uzročnosti, koji uključuje općenitu ideju uzroka.

Iskustvo nas takogjer utvrđuje, da su predmeti ideja urazumljeni na univerzalan način. Očito je naima, da ne poznajemo individualnih biti, jer ne znamo zapravo definirati, u čemu se n. pr. individualna bit Petrova razlikuje od Pavlove. Kod svakog upoznavanja individualnosti ovisni smo o sjetilima (*«conversio ad phantasmata»*), a to je znak, da individualne oznake nijesu same po sebi sadržane u pojmovima.

91. Materijalni predmet. a) Iz dojakošnjeg smo razlaganja vidjeli, da je najapstraktnije uzeta oznaka bića formalni predmet spo-

znaje. Otuda slijedi, da naš razum može spoznati sve što god je neko biće. Svaki pako predmet, bio on tvaran ili netvaran, ograničen ili neograničen, spada pod opseg najopćenitije ideje o biću. Sve dakle stvari, kojegod postoje ili mogu da postoje, sačinjavaju materijalni predmet razuma. Ali poznato je, da mi sve stvari ne spoznajemo na jednaki način. pa zato se pita: koji je vlastiti i primjereni predmet razumne spoznaje?

Platon je učio, da prvotni predmet naše spoznaje sačinjavaju netvarni subsistentni oblici. Ontoloģisti osnivaju spoznaju predmeta na intuiciji božje naravi; a slično i panteistički idealizam uči, da najprije upoznajemo apsolutno biće. Ostali pako idealisti kažu, da čovjek može upoznati samo subjektivna svoja stanja. Naša pako teza glasi: biti materijalnih predmeta jesu prvi, vlastiti i primjereni predmet razumne spoznaje. To će reći: izravna naša spoznaja (naravnim apstrakcijom stečena), koja je sadržana u neposrednim pojmovima, vremenski se najprije odnosi na materijalne predmete. Ovi su predmeti, velimo, vlastiti objekat razuma, jer ih razum izravno (vlastitim pojmovima) upoznaje, a ne tek u snošaju s drugim predmetima (analogno). Napokon je spoznaja materijalnih predmeta primjerena razumu, jer ta spoznaja odgovara udezi razumnog djelovanja.

Da su biti materijalnih stvari (ali ne gledeći ih u koliko su materijalne!) prvotni objekat naše spoznaje, dokazuje nam postanak ideja. Kao što je naime poznato, naše spoznavanje otpočinje osjetnim zamjećivanjem; a osjetilima su pristupni samo materijalni predmeti. Dakle prvi predmet razumne spoznaje nije drugi nego univerzalne biti u materijalnim stvarima. Osim toga nam i naše iskustvo kaže, da se u razvitku mišljenja iznajprije susrećemo s materijalnim stvarima; a netvarna bića uopće upoznajemo tek u svezi s materijalnim stvarima.

Biti koje se u materijalnim predmetima nalaze, upoznajemo izravno tj. mi bez ikogjegl donmljivanja, neposredno s osjetnim opažanjem upoznajemo u predmetima općenite oznake bića, supstancije, života, uzroka, protežnosti i t. d. Biti u materijalnim predmetima upoznajemo neovisno o drugim predmetima, dočim netvarna bića ne možemo spoznati kako su sama u sebi. Vlastiti dakle predmet razumne spoznaje jesu biti materijalnih stvari. Da je doista tako, dokazuje i ta činjenica, što je naše mišljenje ne samo u svom postanku, već po svojoj naravi uopće ovisno o sjetilnim sadržajima; kad bi se vlastiti predmet razuma nalazio u netvarnim bićima, ne znamo razloga, zašto bi naše mišljenje bilo uvijek vezano uz osjetila. Ova činjenica dokazuje takogjier, da su biti u materijalnim predmetima primjereni objekat razuma tj. da ovaj objekat odgovara upravo njegovoj ovisnosti o sjetilnim moćima.

b) Dojakošnje razlikovanje između materijalnih i nematerijalnih predmeta nameće nam još pitanje o spoznaji nematerijalnih stvari. Ovdje mislimo na pozitivno netvarne predmete ti, koji sami po sebi nijesu vezani uz materiju (n. pr. Bog, duša i t. d.), jer i one biti, koje se nalaze u materijalnim stvarima, mogu se nazvati nematerijalne (ali negativno), u koliko ih mi promatramo na univerzalan način. Pozitivno netvarne stvari ne upoznajemo izravno (tj. intuitivno), niti neposrednom apstrakcijom iz osjetnosti, već doumljivanjem. To će reći: netvarne stvari upoznajemo izvedenim idejama, koje prosugljiivanjem dobivamo iz neposrednih ideja. Izvedene su ideje vlastite, ako izriču predmet prema vlastitoj njegovoj naravi, a zovu se analogične, ako predmet ne označuju po vlastitoj njegovoj naravi, već u snošaju s drugim kojim predmetom. Izvedeni se pojmovi zovu negativno-pozitivni, ako djelomice sastoje od pozitivnih oznaka, a djelomice od negacije ili nedostatka koje savršenosti (n. pr. neograničen).

Značenje izvedenih, i to analognih i pozitivno-negativnih pojmova, samo po sebi već dokazuje, da netvarne predmete tek ovakvim pojmovima možemo upoznati. Prije svega jest očito, da netvarne predmete ne upoznajemo neposredno. Već smo naime dokazali, da prvi, vlastiti i primjereni objekt razumne naše spoznaje nijesu drugo nego biti u materijalnim stvarima (koje osjetilima opažamo); osim toga nas iskustvo upućuje, da se o eksistenciji netvarnih bića može dvojiti, a pogotovo da im narav intuitivno ne upoznajemo, jer se uvijek oslanjamo na osjetna predočavanja. Dakle naše ideje o netvarnim predmetima mogu da budu samo izvedene (posredne). Budući pako da ne upoznajemo vlastitu narav netvarnih predmeta, zato ideje o njima nastaju u svezi s osjetnim stvarima tj. one su analogične; a negativno-pozitivne su zato, jer oznake materijalnih stvari prenosimo na netvarne predmete u negativnom smislu (n. pr. Bog nije ograničeno biće, duša nije tvarna supstancija).

§. 3. Nauka sv. Tome o pojmovima.

82. Species intelligibiles. Platon je upotrebljavao izraz »ideje« u smislu onih oblika, koji kao vječni uzorci materijalnih stvari izvan njih subsistiraju. Ovaj temeljni nazor Platonove filozofije oborio je Aristotel i postavio za princip svoje filozofije tvrdnju, da se realne biti (u Platonovom smislu »ideje«) nalaze u samim pojedinačnim stvarima. Povodeći se za Aristotelom uči sv. Toma, da je naš spoznaja slična stvarima,¹⁷ i koliko im je slična, veli sv. Toma, odgo-

¹⁷ *Intellectus sunt rerum similitudines.* S. th. I. q. 13. a. 1.; »Quia omnis cognitio perficitur secundum similitudinem, quae est inter cognoscens et cognitum, oportet quod in intellectu sit similitudo rei intellectae« C. gent. I. 4. c. 11.

varaju spoznajnim stvarima u našem razumu oblici ili forme.¹⁹ Tako je sv. Toma upotrebio grčku riječ »ideja« u značenju sličnosti sa stvarima. Ova se sličnost najbolje očituje kod praktičkog razuma, gdje forme (ideje) imaju zadaću, da kao uzorci služe za izvedbu stvari.²⁰ Praktički karakter spoznajne forme najjače ističe njezinu sličnost sa stvarima, jer djelu što ga umjetnik izvede, posve je slična ona spoznajna forma, koja mu je služila kao uzorak za izvedbu. Zato sv. Toma uzima izraz »ideje« u prvom redu kao uzorak, koji se nalazi u praktičkom razumu. Budući da se na ovakovom uzorku osniva praktičko djelovanje, zato i uzorak spada u red uzročnih principa.²¹ Latinska pako riječ »forma« upravo izriče neku uzročnost, i prema tome sv. Toma rabi grčki izraz »ideja« redovito u značenju praktičke forme. Kod spekulativnog razuma, gdje se radi samo o spoznaji predmeta, ne dolazi u obzir nikakova praktička uzročnost, pa zato sv. Toma spekulativnu sličnost sa stvarima ne označuje izrazom »ideja«, već »forma« ili oblik. Princip spekulativne spoznaje zove sv. Toma redovito »species intelligibilis«, odnosno »forma«. Gledamo li dakle na kauzalni karakter, što ga izriče »ideja« ili »forma«, upotrebljuje sv. Toma ove izraze samo za praktički razum, a koliko ideja i forma naznačuju općenito sličnost sa stvarima, upotrebljuju se naizmjenice i za spekulativni razum. U tom smislu znači forma isto što i »species«.²¹

Skolastici uče, da se species intelligibilis mora promatrati in actu primo i in actu secundo. Slika koja u svijesti našoj reprezentira neki predmet (bez pojedinačkih oznaka), odnosno sama spoznaja s objektivne strane (koliko naime spoznaja izrazuje svoj predmet), jest ideja in actu secundo. Ovu ideju obzirom na njezin objekt zove sv. Augustin,²² a s njim i sv. Toma²³ »verbum mentis«, dočim ju skolastici općenito zovu species (similitudo) expressa. Osim ove species postoji još jedna druga: species impressa ili idea in actu primo. Razum je naime spoznajna moć, koja je sama od sebe indiferentna za ovu ili onu konkretnu spoznaju.²⁴ Da uz-
mogne doći do aktualne spoznaje, kojom neki predmet (na općeniti

¹⁹ »Similia dicuntur quae communicant in eadem forma.« S. th. I. q. 4. a. 3.

²⁰ »Hoc videtur esse ratio ideae, quod idea sit forma, quam aliquid imitatur ex intentione agentis qui determinat sibi finem.« Quaest. disp. de Ideis. a. 1.; isp. S. th. I. q. 15. a. 1.

²¹ Quaest. disp. de Ideis. a. 3.

²² »Species intelligibilis est forma, secundum quam intellectus intelligit« S. th. I. q. 85. a. 2.

²³ lib. 9. De Trinitate c. 7.

²⁴ S. th. I. q. 34. a. 1.; Opusc. 13. De distinctione divini verbi et humani; op. 14. De natura verbi et intellectus.

²⁵ S. th. q. 79. a. 1.

način) shvatamo, mora osim razuma sudjelovati i sama stvar, koja razum određuje na spoznaju dotične stvari. Izvanjske pako stvari ne mogu po realnom svom bitku ući u spoznajni subjekat, pa zato se moraju ujediniti s razumom (u jedinstveni princip spoznaje) kao spoznajni oblici.²⁵ Ovakav oblik, kojeg razum prima, odnosno kojim predmet kao svojim sredstvom određuje razum na aktualnu spoznaju (tog predmeta), zove se idea in actu primo ili species impressa. Ona oblikuje (informira) razum tj. određuje ili usposobljuje ga, da izvede stanoviti pojam o nekom predmetu. Jer, kako je rečeno, razum sam u svojoj naravi nema dostatnog razloga, da izrazi upravo ovaj predmet, a ne kojigod drugi, pa zato mora da bude nešto takovo, što će razum odrediti za spoznaju stanovitog objekta. Odrediti ga pak ne može, ako se s njime ne ujedini kao oblikovni princip spoznajnog čina. Ovo odredbeno počelo spoznajnog čina zove se species intelligibilis. Sv. Toma kaže: »Intellectus per speciem (sc. impressam, o. p.) rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem (= speciem expressam, o. p.) rei intellectae... ilaec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili, quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium, licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis, quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris; sequitur quod intellectus intentionem format illi rei similem...»²⁶ Prema tome kod svakog razumnog čina treba razlikovati samu spoznajnu moć, za tim t. zv. species intelligibilis, koja ovu moć određuje ili informira i sačinjava ideju (pojam) in actu primo; nadalje samu psihičku činitbu i napokon gotovi čin, koji izražuje stanoviti predmet. Ovaj svršetak spoznajnog činjenja jest pojam in actu secundo ili species expressa.

83. Pojmovima spoznajemo predmete. Pita se: jesu li ideje predmet izravne spoznaje? Nema sumnje, da ideje mogu biti predmetom refleksnog promatranja, pa zato se kod analize ideja govori o njima kao o misaonim predmetima, a pođ tim se misli sam reprezentativni sadržaj poimanja: Ali kad izravno ili neposredno shvaćamo (poimamo) neku stvar, onda se ne može reći, da je ideja o toj stvari izravni predmet spoznaje. Svakako mora spoznana stvar na neki način postojati u misaonom subjektu, jer se inače uopće ne bi moglo govoriti o spoznaji nečesa. Budući pako da stvari po realnoj svojoj subsistenciji postoje samo za sebe, a ne mogu ući u svijest mišljačevu, zato ovi realni predmeti postoje u razumu na idealni način. Misaoni predmeti, koliko u svijesti (na idealan način) subsisti-

²⁵ Quaest. De cognitione Angel. a. 1. »Intelligens et intellectum...«

²⁶ C. gent. I., c. 53.

raju, predstavljaju nam predmete, koji postoje neovisno o misaonom subjektu, pa zato su idealni objekti odraz ili oblik onih stvari, koje upoznajemo. Sve spoznane stvari nalaze se dakle u duhu našem zastupane ili reprezentirane onim misaonim sadržajima, koje upravo zovemo ideje (pojmovi) ili forme, jer izrazuju sličnost sa spoznatim stvarima.²⁷ Otuda slijedi, da ideje, kojima je zadaća da informiraju razum za spoznajni čin, odnosno da determiniraju razum na spoznavanje neke stvari, nijesu sama ta stvar, već su spoznajno sredstvo, koje se ujedinjuje s razumom i time kao spoznajni princip proizvodi aktualnu spoznaju. Izravni predmet razumnog poimanja nijesu dakle ideje, već same stvari, koje pomoću ideja upoznajemo. Prema tome se ne može reći, da su misaoni predmeti nešto posve subjektivno. Uzmemo li misaone predmete u smislu realne njihove subsistencije, nepreporno su izvan misaonog subjekta; misaoni predmeti kao objekt refleksnog promatranja, postoje dakako samo u svijesti našoj, jer nijesu drugo nego same ideje ili pojmovi (reprezentativni oblici spoznatih stvari). Ideje su dakle subjektivne tvorine, koliko informiraju razumni princip za aktualnu spoznaju (i time dobivaju immanentnu subsistenciju); pa upravo zato i nijesu izravni predmet, već odredbeno sredstvo i počelo spoznaje; koliko pak ideje izrazuju ili sadržavaju sličnost sa stvarima, pripada im reprezentativni ili objektivni karakter.

Sv. Toma izrično uči, da ideje (*species intelligibiles*) nijesu ono što spoznajemo, već ono pomoću česa (čime) spoznajemo, one spadaju na spoznaju *non ut id quod intelligitur, sed ut id quo intelligitur*.²⁸ Moglo bi se doduše činiti, da to vrijedi samo za ideje *in actu secundo* (sp. in. expressae). Intelktualna pomisao (= pojam ili ideja) nekog predmeta nije isto što i sam predmet, koji realno subsistira: ova pomisao samo reprezentira svoj predmet. Budući da je razum morao biti determiniran za konkretnu reprezentaciju (sličnost) predmeta, a predmet sam nije mogao ući u razum, da ga tako odredi, zato je reprezentativna pomisao o predmetu mogla nastati samo time, što je razum primio pod uplivom predmeta inteligibilnu formu, koja ga upravo određuje za aktualnu pomisao predmeta, i u kojoj je ta aktualna pomisao (gledom na svoju reprezentaciju) virtualiter sadržana. Za ovu primljenu formu (*species impressa*) nema dakako nikoje sumnje, da je samo sredstvo, a ne predmet poimanja. Ali niti sam pojam *in actu secundo* nije predmet izravnog poimanja, jer bismo i u tom slučaju zapali u subjektivistički nazor, da je sva naša spoznaja po svojoj vrijednosti puki formalizam, koji nema sveze s realnim predmetima. Sv. Toma kaže, da je *species impressa*

²⁷ S. th. I. q. 14. a. 1. »Cognoscentia a non cognoscentibus...«

²⁸ ib. I. q. 85. a. 1. »Et ideo dicendum est...«

dalnje sredstvo: *primum quo intelligitur*, jer usposobljuje (*disponira*) razum za aktualnu spoznaju predmeta: *effectus in actu per talem formam operari jam potest* (sc. *intellectus*). Osim ovog daljnijeg sredstva, kaže sv. Toma, imade još *species expressa*, koja je *quasi secundum quo intelligitur* tj. onaj gotovi spoznajni čin ili pojam, u kojemu je sadržana sličnost predmeta: *ipsa quidditas formata in intellectu*.²⁹ Razum doduše dobiva svoje ideje iz osjetnog opažanja, ali osjetni sadržaji (slike u našoj uobrazilji) nijesu izravni objekat spoznaje. Osjetno-pomišljajna slika konkretno nam predložuje predmet, a na temelju ovog predložavanja upoznaje razum izravno sam predmet kako je u sebi (= bit njegovu). Refleksno dakako može onda razum promatrati samu intelektualnu tvorinu i njenu sličnost s predmetom, kao što i predodžbenu sliku u kojoj je razum apstrahirao inteligibilnu formu.³⁰ Ideje su dakle sredstvo za spoznaju, a predmet spoznaje, do koje dolazimo pomoću ideja i koju uopće sačinjavaju ideje, jest sama bitnost stvari.³¹

84. Vlastiti predmeti pojmova («universalia»). Ideje se nalaze u misaonom subjektu kao sredstvo za spoznaju predmeta. Po svojoj naravi, koliko naimo kao psihičke činitelje inlieriraju spoznajnom subjektu, velimo da su ideje subjektivne, a koliko njima pomišljamo predmete, kažemo da su objektivne. Iskustvo nas uči, da pojmovima predstavljamo razne predmete, sve one o kojima sudimo. Ovi su predmeti pojedinačni i općeniti. Poimajući pojedinačne predmete upućeni smo na osjetila, tako da npr. o pojedinom čovjeku ne možemo izreći razliku prema drugim ljudima, ako ne spomeneimo i onih oznaka, koje se našim osjetilima pojavljuju. Koliko dakle razum upoznaje konkretne predmete kao takove tj. obzirom na individualne njihove oznake, vezan je na osjetno pomišljanje, pa zato pojedinačni predmeti nijesu vlastiti objekat razumnih pojmova. Općenitim pako pojmovima upoznajeimo ono što je zajedničko pojedinkama, ono bez česa ne bi pojedinka bila što jest u svojoj vrsti, a to je sama bit ili narav. Poimajući bitnost stvari nije razum vezan na pojedinačne, osjetne osebine, on uopće ne gleda na individualne oznake, a pazi ili motri samo ono što je općenito. Vlastiti je dakle predmet razuma i njegovih pojmova ono što je općenito.

Budući da je spoznajna naša djelatnost dvostruka: izravna (direktna) ili spontana i refleksna, zato možemo vlastiti predmet pojmovne spoznaje razlikovati u *universale directum* i *reflexum*. Izravnom činiteljom aprehendiramo predmet kako je

²⁹ Quaest. disp. de Ideis, a. 2. »Forma in intellectu...«

³⁰ Quaest. de Mente, a. 9. »Intellectus noster...«

³¹ ib. a. 4. ad 4. »Objectum intellectus...«; a. 8. ad 2. »Cum intelligimus...«

sam u sebi, a refleksnim promatranjem gledamo samu činitsu i aprehendirani predmet. Promatramo li izravni čin kao psihičku funkciju, zove se takova refleksija psihološka, a pazimo li na taj čin, koliko njime poništjamo neki objekat, zove se ova refleksija ontološka. Upravo ontološkom refleksijom možemo pojmove (s objektivne njihove strane) objasniti, medjusobno ih isporodjivati i tako upoznati neke snošaje, koji nijesu bili očevidni spontanom činu poimanja. Uzmemo li dakle ideje obzirom na razliku izmedju spontane i refleksne spoznaje, biti će njihov predmet universale directum ili opet reflexum. Vlastiti predmet pojma, rekosmo, jest ona bit, koja je apstrahirana od individualnih oznaka i koju izravno aprehendiramo; ovu bit zovemo universale directum. Universale reflexum jest urazumljena ili već apstrahirana bit, koliko ju kao zajedničku formu stavljamo u snošaj s onim pojedinkama kojima pripada.

Kad izravno neki predmet poimamo, onda pazimo samo na bitne oznake, koje u definiciji izričemo. Pri tom se ne obaziremo na sve one pojedinke, u kojima se dotična bit (narav) nalazi; razum ne kaže ništa o tome, da li je ova bit (kao apstrahirani predmet) jedna ili mnogostruka, da li se ovdje ili ondje konkretno nalazi, uopće razum ne dodaje ništa osim što u samoj biti opaža. U tom slučaju uzimamo pojmovni predmet u apsolutnom smislu tj. gledamo ga samog za sebe; a dakako da ga poslije možemo sudjenjem izricati o pojedinkama. Zapravo ne bismo ovakav spoznajni objekat smjeli nazvati universale, jer ovim se izrazom (*unum versus alia*) označuje neka jednota u snošaju s mnoštvom (*unum habens habitudinem ad multa*); a izravni pojmovni predmet ne izriče nikogeg snošaja s pojedinkama, jer se na pojedinosti uopće ne obazire. Ipak i objekat izravne spoznaje zovemo »universale« za razliku od pojmova o individualnim stvarima i opet zato, jer se na njemu osniva predmet refleksne spoznaje, kojoj pripada svakako univerzalnost. Ako smo naime jednim činom već apstrahirali neki predmet, pa se onda refleksnim činom (*secunda intentione*) osvrnemo na taj izravni ili spontani čin, opažamo da je apstrahirani predmet jednovit i da se može staviti u napremicu s pojedinkama. Tako npr. možemo reflektirati o pojmu čovjeka (koliko taj izravni pojam izriče samu bit, a to je *animal rationale*), pa isporodjivati pojmovni objekat s mnogim pojedinkama i opaziti ćemo, da taj pojam izriče jednu ljudsku narav, koja je zajednička pojedinkama, u kojoj su pojedinke medjusobno slične. Kod tog refleksnog promatranja imademo dakle osim jedne, apstrahirane biti još i snošaj s konkretnim pojedinkama, u kojima se dotična bit nalazi ili se barem može nalaziti. Predmet izravnog pojma jest prema tome apsolutan, jer izriče bit stvari bez ikogeg snošaja s pojedinkama, dočim je objekat refleksne spoznaje relativan, koliko ap-

strahiranoj biti dodaje snošaj s konkretnim stvarima, u kojima se ta apsolutna bit može nalaziti.³²

Narav ili bit stvari, kao predmet izravnog pojma, ne izriče ništa o tome, da li postoji u jednom individuumu ili u mnoštvu, da li joj pripada realni ili idealni bitak, već je prema svemu tome indifereantna. Kad bi npr. u čovječjoj naravi bilo sadržano, da može eksistirati samo u jednom individuumu, ne bismo ju mogli zajednički pomišljati o mnogim pojedinkama; a kad bi ta narav sama po sebi nužno iziskivala mnoštvo individua, ne bismo ju mogli promatrati u jednom individuumu, dok nas nasuprot iskustvo uči, da čovječju narav upoznajemo i u jednom individuumu. Kad bi nadalje s pojmom čovječje naravi bila skopčana realna eksistencija, ne bi mogla ta narav postojati kao idealni objekat naše spoznaje; jer kao takova ne izriče individualnih osebina, a u realnoj ili konkretnoj zbilji ne postoji narav bez individualnih obilježja. Uzmimo opet da apstrahirana narav isključuje svaku konkretnu eksistenciju, onda ju ne bismo mogli o konkretnim pojedinkama izricati. Prema tome sama bit po svom pojmu, kao objekat izravnog spoznajnog čina, ne uključuje i ne isključuje realne i idealne eksistencije u jednom ili u mnogim individuumima. Otuda slijedi, da universale directum ne nastaje isporodbijanjem mnogih pojedinki, već jedino time što u konkretnoj stvari ne gledamo na pojedinačne vlastitosti, a pazimo ili motrimo samo bitna odredjenja. Da općeniti pojam (universale directum) ne nastaje poredbenim promatranjem slijedi već otuda, što promatrajući pojedinke ne bismo mogli opaziti u čemu su si slične, odnosno što im je zajedničko, kad ne bismo to zajedničko im već otprije poznavali, da onda tek uzmogremo s njime pojedinke isporediti. Razum dakle mora već posjedovati pojam o onoj biti, koja je zajednička pojedinkama, da uzmogne opažati među pojedinkama sličnost u zajedničkoj im biti.³³

Dok universale directum ne uključuje ništa o pojedinkama, pa prema tome ne nastaje isporodbijanjem (napremičnim promatranjem) mnogih pojedinki, universale reflexum upravo izriče snošaj s pojedinkama: Universale reflexum znači naime samu univerzalnost (reduplikativno uzevši) tj. izriče jednotu u snošaju s mnoštvom. Kad smo izravnim pojmom shvatili ili upoznali neku narav, pak sad ovu apstrahiranu narav refleksno promatramo u poredbi s individuumima, na koje se daje primijeniti, tad smo dobili universale reflexum. Ovaj dakle universale nužno uključuje snošaj s pojedinkama.

U kakovom se snošaju mogu općeniti pojmovi primjenjivati pojedinkama? Štogod opći pojam izriče, to sačinjava ili samu bit

³² Opusc. 55. De universalibus, tract. I. »Notandum est...«

³³ »In Lib. perh. I. 10. »Universale fit...«; S. th. I. q. 13. a. 9. »Omnia forma...«

stvari ili pripada na bit njezinu. Ako apstraktni pojam izriče bitnost, onda ju opet može čitavu izricati ili samo djelomično. U prvom slučaju izričemo o pojedinkama samu vrstu (*species*) u koju spadaju, tako pojedine ljude podredjujemo pojmu osjetno-razumnog bića. Ako je bitnost djelomično izražena u pojmu, onda opet ovaj konstitutivni dio može da bude takav, te određuje i upotpunjuje druge bitne dijelove, ili je opet takav da može primiti bitno neko određjenje i usavršenje. U prvom slučaju imademo snošaj s pojedinkama, kojeg zovemo *differentia specifica* (npr. razumnost, kojom određujemo čovjeka u koliko je osjetno biće); a u poronjem imamo opet rodovni snošaj ili *genus* (kad promatramo pojedine ljude samo u koliko spadaju pod pojam osjetnog bića). Napokon ako apstraktni pojam ne izriče bitnost, već nešto što joj samo pripada, onda joj to opet može nužno pripadati ili slučajno. U prvom slučaju izriče pojam neku vlastitost, koja se od stanovite biti ne da odijeliti, a drugim bitima nije zajednička; takova se vlastitost zove *proprium* (npr. smijanje je vlastito čovjeku). Slučajna vlastitost, koja nekoj biti pripada tako, da se može i kod ostalih nalaziti, zove se *accidens* (npr. veličina čovjeka). Prema tome dijele skolastici *universale reflexum* u pet t. zv. *praedicabilia*: *genus*, *differentia*, *species*, *proprium* i *accidens*.

Preostaje nam još odgovoriti na pitanje: na koji način eksistiraju *universalia*? Uzmemo li *universale* u formalnom smislu (*universale reflexum*), očito je da ono može postojati samo u misaonoj svijesti našoj. *Universale reflexum* naime znači, rekesmo, zajedničku bit ili narav, koja je jedna, a ipak se daje primijeniti mnogim pojedinkama. Ova zajednička narav ne može subzistirati izvan misaonog subjekta, jer u realnoj zbilji postoje samo konkretne i individualne stvari, a pojedina konkretna stvar ne može biti zajednička svim istovrsnim individuima. Osim toga je *universale reflexum* predmet refleksne spoznaje, a refleksno se promatranje odnosi na pojmove, a ne na stvari, ili zapravo odnosi se na stvari u koliko ih razumno poimamo, dakle ne u koliko same za sebe subsistiraju, već koliko se nalaze u spoznajnom činu. Prema tome *universale reflexum* nema svoj predmet u realnoj zbilji; bitnost koju promatramo kao rod ili kao vrstu, nije formalno ista s onom biti, koja se nalazi u konkretno postojećim pojedinkama. Kad bi se *universale* (ako ga formalno uzmemo) nalazilo u samoj naravi, tad bismo o pojedinom čovjeku morali reći ne samo da je živo biće i da imade ljudsku narav, već ujedno da je *genus* i da je *species*. Uzmemo li naime pojam čovjeka u koliko je općenit tj. u koliko može pripadati mnogim pojedinkama, koje su si po čitavoj biti slične, zovemo ga *species*; a pojam živog bića, koliko kao sastavni dio ljudske biti može pripadati mno-

gim pojedinkama, zove se *genus*. Jedan i drugi ovaj *universale* (uzmemo li ga u navedenom formalnom smislu) ne može se nalaziti u pojedinkama, jer ga ne možemo ni izricati o konkretnim pojedinkama. Mi možemo reći: ja sam čovjek, a nesklapno je izreći: ja sam vrsta. Otuda je vidjeti, da se čovječnost kao predmet općenite ideje može priricati pojedinkama, jer objektivna bitnost (apsolutni i direktni spoznajni predmet) doista pripada pojedinkama. Ali ova bitnost, uzevši ju u opsegovnom snošaju s pojedinkama (a taj snošaj i jest *universale reflexum* ili formaliter *sumptum*), ne može se nalaziti u zbiljskim pojedinkama opsegom (= univ. reflexum). Apstrahirana bitnost sama za sebe nije još *universale reflexum*, jer uopće refleksija znači drugi spoznajni čin, koji se odnosi na jedan već gotovi prvi čin. Kad smo izravnim pojmom shvatili neku bit, pa se onda na taj pojam duhom svojim rečbi okrenemo i pogledamo ga s relativnog jednog gledišta tj. pogledamo, kako se taj pojam daje primijeniti pojedinkama, da li kao *genus* ili *species* itd. — tad se ovaj drugi spoznajni čin zove *universale reflexum*. Svakako je dakle stalno, da se ovaj *universale* ne može formalno u konkretnoj zbilji nalaziti, već samo u duhu (svijesti), a to u prvom redu zato, jer *universale reflexum* znači spoznajni čin, kojim promatramo apstraktnu narav: ovakovo promatranje može da ima samo idealnu egzistenciju kao i sama apstrahirana narav. Osim toga, *universale reflexum* nastaje time, da apstrahiranu narav stavijamo u opsegovni snošaj s onim pojedinkama, koje bi mogle na toj naravi participirati: takova pak relacija može postojati samo idealno.

Pita se još: kako postoji *universale directum*, koje ne izriče relativni, već apsolutni spoznajni objekt, te je osnov za *universale reflexum*? Ovdje možemo razlikovati sam aprehendirani predmet tj. bitnost neke stvari i opet apstraktni način, kojim je taj predmet razumljen. S prvoga gledišta jest *universale directum* isto što i sama narav dotične stvari; dočim apstrakcija, kojom su uklonjena sva individualna obilježja aprehendiranog predmeta, jest učinak razumne djelatnosti, pa zato *universale directum* po svojoj apstrahiranoj formi ne postoji realno.³⁴ Da *universale directum* po svom predmetu isto znači što i sama realna bit, očito je otuda, što o njemu izričemo iste predikate, koji pripadaju konkretnim stvarima; dakle je apsolutni spoznajni objekt isti onaj, koji se u realnim pojedinkama nalazi. Kad tome ne bi tako bilo, onda naši sudovi (s općenitim subjektom) ne bi više imali objektivne vrijednosti, jer njihov predmet ne bi bio zbiljski bitak, pa tako bismo morali reći, da uopće ne spozna-

³⁴ S. th. I. q. 85. a. 2. ad 2.: »Cum dicitur...«; opusc. De Ente et Essentia c. IV.; Comm. in XII. lib. Met. I. VII., I. XIII.; opusc. De Natura Generis c. 5. isp. U r r a b u r u. Inst. Phil. v. I. I. II.

jemo ništa osim subjektivnih svojih oblika. Kao što nam svaki općeniti pojam kao subjekat u sudu dokazuje, da je po svom predmetu istovetan s realnom biti (jer o tom subjektu izričemo jeduake predikate kao i o realnim pojedinkama), tako općeniti pojam i kao predikat to isto dokazuje. Mi naime apsolutni spoznjani objekat (npr. čovjek) izričemo o konkretnoj pojedinki (npr. o Petru); a izricanje po istovetnosti ne bi smisla imalo niti bi moguće bilo, kad ne bi predikat sadržavao ono isto što se u konkretnoj stvari nalazi.

U realnoj zbilji nijesu doduše individualna obilježja rastavljena od same biti, pa zato konkretne predmete osjetilno zamjećujemo. Ali da ove individualizovane biti uzmognu postati inteligibilne tj. da postanu predmet razumnog poimanja, traži se samo toliko, da je razum sposoban promatrati bit stvari bez obzira na pojedinačke oznake — a to znači apstrahirati. Universale directum nastaje dakle apstraktivnom činithom razuma tj. tako, da razum u konkretnim predmetima ne gleda na prostorno-vremenske uvjete, već samo na bitnost. Apstrahirana ova bitnost jest apsolutni objekat izravnog pojma ili universale directum. Otuda je vidjeti, da apstraktivna djelatnost nije po vremenu ispred samog poimanja tj. ne bi se apstraktivna tvorba smjela tumačiti u tom smislu, kao da razum iz konkretne stvari izvadi bit, pa ju sada tek (nakon što su odijeljene individualne oznake) učini inteligibilnom. Ovakovim tumačenjem apstrakcije zapali bismo u circulus; jer ako konkretna stvar, koju osjetilima zamjećujemo, postaje inteligibilna (predmet razumnog pojma) time što se ne uzmu u obzir individualne oznake, pa je upravo zato za mogućnost pojmovnog predmeta potrebna apstrakcija, onda ne smijemo reći, da apstrakcija najprije rastavlja individualne oznake od bitnih, a onda te bitne oznake postaju predmet poima. Po tom bi, kako je vidjeti, morala apstraktivna djelatnost spoznati bit prije nego je apstrahirana, a tvrdimo da je spoznatljiva (inteligibilna) samo u koliko je već apstrahirana. Dakle apstraktivna tvorba ne može po vremenu biti ispred pojmovne činitbe; vlastiti predmet razuma nijesu konkretne stvari u koliko su konkretne, već koliko im pripada bit, pa zato razum svoj predmet spoznaje apstrahirajući ga od konkretnih oznaka. Apstrakcija je dakle spoznajni način, kojim nastaje universale directum. Moć apstraktivnog djelovanja zove sv. Toma intellectus agens.³⁵

§. 4. Objektivna vrijednost sudova.

§5. Uvjet za sigurnu spoznaju objektivne istine. Istina jest neki snošaj misaonog sadržaja, koji se nalazi u sudu. Ovaj snošaj sastoji

³⁵ S. th. I. q. 79. a. 3.

u skladu misaonog sadržaja (npr. istovjetnost, različenost, pripadnost...) s onim predmetom, kojeg misaonim sadržajem intendiramo. Usklagjenost s predmetom pripada sadržaju suda i neovisno o tom, da li čovjek ovu usklagjenost priznaje i spoznaje. Ova je usklagjenost objektivni snošaj između intencionalne misli i njenog predmeta. To je pojam objektivne istine.

Ali nije dosta da imademo samo pojam o snošaju misaonog sadržaja s predmetom. Ako čovjek hoće da dogrije do spoznaje predmeta, mora prije svega znati, mora spoznati, da li je intencionalna njegova misao u skladu s predmetom. Kad je čovjek upoznao sklad misli s predmetom njene intencije, onda je tek siguran da je spoznao objektivnu istinu.

Pita se: kako može čovjek spoznati sklad misaonog sadržaja s predmetom; odnosno kako može postati siguran, da je spoznao objektivnu istinu?

Kad bi čovjek ovaj predmet, o kojem intendira misaoni sadržaj, neposredno u svojoj svijesti gledao, pa kad bi u tom predmetu vidio sam intencionalni sadržaj — tad bi eo ipso bio siguran, da je misaoni sadržaj u skladu s predmetom tj. čovjek bi eo ipso poznao istinu. Jedini dakle uvjet za spoznaj u objektivne istine jest taj, da u samom predmetu neposredno gledamo misaoni sadržaj (= sadržaj suda). Ako istinu suda na taj način spoznajemo, onda vidimo da je ta istina objektivna i apsolutna, jer bi besmisleno bilo, kad bi se htjelo tvrditi, da takova istina vrijedi samo za čovjeka. Pretpostavimo li naime, da u samom predmetu opažamo misaoni sadržaj, bilo bi nesklapno podvojiti, da se taj sadržaj doista u predmetu nalazi. Nitko dakle ne može podvojiti o skladu misaonog sadržaja s predmetom tj. nitko ne može podvojiti o objektivnoj vrijednosti istine tj. nitko ne može tvrditi da istina nekog suda vrijedi samo za čovjeka — ako pretpostavi, da sadržaj suda neposredno gledamo u samom predmetu. Drugim riječima: ako sadržaj suda, kojim intendiramo predmet, neposredno gledamo u tom predmetu, onda u tom neposrednom gledanju imademo sigurno jamstvo, da se intencionalna misao zbiljski u predmetu nalazi, a ne da ju mi tek po subjektivnoj nekoj nuždi o predmetu izričemo. Svaki je dakle naš sud apsolutno istinit, ako je ispunjen jedan uvjet: neposredno gledanje intencionalnog sadržaja u predmetu. Ovo spoznavanje objektivne istine na temelju neposrednog uvida u predmet, zovemo očevidnost ili evidencija.

Objektivizam, koji uči, da doista imade objektivno istinitih sudova, mora dakle dokazati, da mi doista neposrednom evidencijom upoznajemo istinu. Takova naime istina ovisna je samo o predmetu, a ne o psihičkoj udezi mišljačevoj, pa zato i vidimo da je

objektivna i apsolutna. Neodrživ bi objektivizam bio samo onda, kad mi nikada ne bismo predmete naših sudova neposredno gledali, ili kad ne bismo nikad u predmetima mogli neposredno opažati onaj sadržaj suda, što ga o predmetima izričemo. Naša je zadaća, da ovo uporište objektivizma ispitamo.

86. U predmetima sudova neposredno opažamo intencionalne sadržaje.³⁶ Neizbježne svijesne sadržaje, koji sačinjavaju smisao sudova, zovemo misao (n. pr. različenost, jednakost i t. d.). Misli same po sebi nijesu istinite ni neistinite. Ako neku misao upotrebimo za odregjenje stanovitog predmeta, onda velimo, da smo pomoću misli spoznali predmet. N. pr. ako vidimo crvenu boju i modru, pa crvenu boju odredimo tako, da istaknemo njenu različenost od modre boje, tada smo tek došli do spoznaje, koja može da bude istinita ili neistinita. Misao »različnosti« imade dakle posredno mjesto između predmeta (»crvena i modra boja«) i suda: »crvena je boja različna od modre«. Kako je nastalo odregjenje predmeta? Tako da smo misao (»različnost«) stavili u snošaj sa stanovitim predmetom izričući tvrdnju, da sadržaj ove misli pripada predmetu (crvenoj i modroj boji). Otuda je vidjeti, da se bitni momenat suda ne nalazi u samoj misli kao takovoj, već u primjeni misli na odregjeni predmet. Sud nastane u toliko što držimo i spoznajemo, da se sadržaj misli nalazi uzbiljen u predmetu. Ovaj snošaj misli s predmetom zovemo intencija. Upravo po ovoj intenciji prometne se znanje nezornog svijesnog sadržaja (= misli) u spoznaju predmeta tj. u sud. Izričući neki sud svjesni smo si ne samo da imademo neku misao, već smo zajedno i svijesni intencije tj. mi smo si svijesni, da pomoću misli nastojimo odrediti ili spoznati sam predmet. Intencionalni sadržaj znači dakle takav misaoni sadržaj, koji ide zatim (intencija!) da nas upozna s nekim objektom. Budući da istina ili neistina suda ovisi o snošaju intencionalnog sadržaja s predmetom suda, zato ćemo objektivnu vrijednost istine samo onda dokazati, ako dokažemo da inten-

³⁶ Za razumijevanje ove glavne teze noetičkog objektivizma pretpostavljamo poznatu psihološku analizu mišljenja. Kad izračem sud: »ova crvena boja različna je od ove modre boje«, onda je ovaj riječ (Aussage-satz) unutarnji proizvod psihičke funkcije sudjenja. Smisao ili sadržaj riječi sačinjavaju tri elementa: predmet, misao i intencija. Predmet sudova zove se sve ono o čemu nešto izričem (»crvena i modra boja«). Ono što o predmetu izričem (»različnost«) jest moja misao (Gedanke), a stavljanje ove misli u snošaj s predmetom suda zove se intencija. Smisao ili sadržaj unutarnjeg riječi t. j. sam sud nije dakle drugo nego upravo intencionalna moja misao.

Misao (kako nam je već poznato) nije istovetna s predmetom suda. Misao je nezorni (unanschaulich) svijesni sadržaj, a ipak kažemo, da naše misli opažamo ili »vidimo«, a to stoga, jer su misli u svijesti našoj neposredno nazočne.

cionalne sadržaje neposredno opažamo u predmetima sudova. Jer ako je nesumnjivo da one misli, kojima intendiramo predmete, nalazimo u samim tim predmetima, biti će i to nesumnjivo, da se adekvatni razlog za spojitbu subjekta s predikatom nalazi u predmetima. A to znači toliko, da se logička istina, koja je sadržana u snošaju subjekta s predikatom, osniva na objektivnim snošajima.

Ima li dakle takovih predmeta, koje neposredno gledamo? To je pitanje, o kojemu ovisi objektivna vrijednost sudova. I na to pitanje nam nedvojumno odgovara naša svijest, da doista neposredno opažamo ne samo osjetno-predodžbene sadržaje, te razna subjektivna stanja (čuvstvovanje i teženje), već i nezorne misli. Ove nezorne misli upravo se tako neposredno nalaze u svijesti našoj kao i ostali svjesni sadržaji, pa zato mogu da budu predmet sudova. Mi doduše sudimo o mnogim predmetima, kojih ne možemo neposredno opažati; a mnoge opet predmete, koje neposredno u svijesti našoj vidimo, ne poznajemo potpuno jasno i razgovjetno; ali ove okolnosti ne obaraju činjenice, da ipak imade predmeta, koji su u svijesti našoj sadržani i mi ih neposredno opažamo.

Ali neposrednim gledanjem predmeta još nije izrečen sud. Spoznaja o predmetu (= sud) nastane istom onda, kad smo neposredno opaženom predmetu dodali intencionalnu misao. Budući dakle da predmet nije istovetan sa samim sudom, zato će logička istina suda biti ovisna tek o pitanju, da li mi intencionalne misaone sadržaje neposredno u predmetu opažamo. Na ovo drugo pitanje odgovoreno je već zapravo s prvim pitanjem o neposrednom gledanju predmeta. Jer što može značiti neposredno gledanje predmeta, ako ne poznavanje onih sastavnih dijelova, koji se u samom predmetu nalaze ili na nj spadaju u kojegod snošaju? Kad toga ne bismo znali, tad uopće ne bi govora bilo o neposrednom gledanju predmeta. To ipso dakle što neposredno opažamo neki predmet, spoznajemo ujedno, da li se misaoni sadržaj, kojim predmet intendiramo, nalazi u predmetu, odnosno da li mu pripada ili ne. U ovom snošaju intencionalnog sadržaja s predmetom izvire objektivna istina. Budući dakle da čovjek može spoznati, da li se ono što o predmetima izriče (= misaoni sadržaj), doista u tim predmetima nalazi odnosno s njima u kakvoj svezi stoji, zato valja reći, da čovjek može spoznati objektivnu istinu. Dakako da imade slučajeva, gdje smo nesigurni da li intencionalni sadržaj representira objekat suda, ali uz to se ne može poreći činjenica, da imade mnoštvo sudova, kod kojih neposredno vidimo sklad intencionalnog sadržaja s predmetom — a to će reći: imade sudova, koji su objektivno ili apsolutno istiniti.

Ali, čini se, da naše dokazivanje nije bez prigovora. Isporedimo li crvenu i modru boju, doći ćemo do spoznajnog sadržaja,

koji izriče različenost crvene i modre boje. U ovom spoznajnom sadržaju intendiramo predmet («crvenu i modru boju») pomoću jedne misli («različenost»), pa zato ima ovaj spoznajni sadržaj oblik i značenje suda, koji glasi: ova crvena boja različna je od ove modre. Pitamo sada: je li se intencionalna misao ovog suda osniva na predmetu ili na subjektivnim uvjetima mišljačevim? Drugim riječima: je li se snošaj različenosti, što ga o crvenoj i modroj boji intendiramo, nalazi u samim bojama odnosno u stvarnom snošaju (Sachverhalt) uzbiljen, ili čovjek sam po psihičkoj nužnosti shvaća različenost kao snošaj? U prvom će slučaju navedeni sud biti objektivno istinit, a u potonjem bila bi istinitost suda samo subjektivne vrijednosti. Prema pregjašnjim našim izvodima imao bi navedeni sud biti objektivno istinit, jer snošaj različenosti između crvene i modre boje neposredno gledamo (opažamo) u samim bojama. Tj. same boje po sebi su različne, tako da bi ovaj snošaj različenosti među crvenom i modrom bojom morao da bude sadržaj suda u kojeg mu drago misaonog bića, a ne samo u čovjeka. Ali to se sa antropologističke strane upravo poriče. Snošaj različenosti, kažu antropolozi, ne postoji neovisno o subjektu sugjenja, već nastaje upravo samom činitbom sugjenja. Drugim riječima, snošaj različenosti nalazi se samo u intencionalnoj misli, jer taj snošaj ne bi postojao bez psihičke činitbe isporijekivanja. Otuda slijedi, da se misao (se, snošaj različenosti) osniva isključivo na psihičkim uvjetima misaonog subjekta, i prema tome da je istina navedenog suda («crvena boja različna je od modre») samo subjektivne vrijednosti. Ako naime subjekat sugjenja (mišljač) samo po svojoj psihičkoj udezi nužno dodaje snošaj različenosti predmetima (crvenoj i modroj boji), u kojima se taj snošaj ne nalazi, onda nemamo prava pretpostavljati, da bi i ona bića, koja nemaju čovječju misaonu narav, upravo onako sudila o istim predmetima kao što sude ljudi. Prema tome bi neka druga misaona bića mogla izricati o crvenoj i modroj boji drukčiji misao, nego što ga izričemo mi ljudi, kad obe boje stavljamo u snošaj različenosti. Što ćemo na to?

Kad bi različenost značila snošaj samo zato, jer ju čovjek po psihičkom usilju smatra ili interpretira kao snošaj, tad se ovom tvrdnjom pretpostavlja, da bi druga koja misaona bića mogla različenost zaniijekati od crvene i modre boje. Drugim riječima, ona bića, koja nemaju našu psihičku organizaciju, morala bi ovako reći: «crvena i modra boja nijesu različenost» — a takovo je izricanje suda apsurdno, jer različenost nije misaoni predmet, koji bi samostalno postojao, već se nalazi samo u terminima snošaja. Ako je dakle apsurdno spojiti različenost kao zasebni treći misaoni predmet s obim bojama tj. ako je apsurdno izreći negaciju između različenosti i obih

boja, onda valja reći, da koja mu drago misaona bića moraju različenost smatrati kao snošaj.

Moglo bi se nadalje prigovoriti, da se snošaj između crvene i modre boje samo nama ljudima privigja kao snošaj različenosti, dočim koje drugo biće gleda obe boje u sasvim kontrarnom snošaju. To znači: dotično biće moralo bi tako suditi o crvenoj i modroj boji, da u sudu ne bude sadržan smisao različenosti. A to je opet apsurdno za to, jer kad neko biće u svom sudu o crvenoj i modroj boji ne bi izricalo snošaj različenosti, onda bi trebalo reći, da uopće ne gleda one crvene i one modre boje, koju mi gledamo.

Je li dakle ispravno reći, da snošaj različenosti između crvene i modre boje nastaje tek našim mišljenjem? Očito ne, jer misaonom funkcijom nastaje dotični snošaj samo u svijesti našoj, a ne i u samim predmetima. Bez isporodbe obih relata ne bi u svijesti našoj nastao snošaj različenosti: ali sam sadržaj intencionalne misli (različenost) imade realni svoj osnov u predmetima tj. predmeti su zbiljski različni, a ne da tek postaju subjektivnom funkcijom mišljenja. Otuda pako slijedi, da sadržaj suda imade svoj adekvatni razlog u objektivnim snošajima, i prema tome pripada ovakovom sadržaju objektivna istina.

§. 5 Kriterij istinite (motiv sigurne) spoznaje.

87. Status quaestionis. Smisao ili sadržaj suda vezan je na snošaj između subjekta i predikata. U noetičkom pogledu promatramo ovaj snošaj ili spojitbu subjekta s predikatom bez obzira na psihičku funkciju, kojom spajamo ili kojom stavljamo u snošaj subjekat s predikatom. Kad smo u prethodnom paragrafu dokazali, da se internacionalna misao osniva na objektu, odnosno da spojitba (snošaj) subjekta s predikatom imade svoj adekvatni razlog u objektivnom snošaju, tad nijesmo uzeli obzira na pitanje o postanku suda. To će reći, mi nijesmo pitali: koji je adekvatni razlog za stavljanje u snošaj ili za spajanje subjekta s predikatom, već smo promatrali snošaj između subjekta i predikata kao logički smisao unutarnjeg rijecka. Pa kao što treba pomno razlikovati između suda (snošaj ili spojitba subjekta s predikatom) u logičkom obziru i sugjenja (stavljanje u snošaj ili spajanje) u psihološkom pogledu, jednako se ne smije konfundirati pitanje o adekvatnom razlogu suda (ako ga uzmemo u logičkom pogledu) i sugjenja (s psihološkog gledišta). Adekvatni razlog suda (zapravo intencionalnog njegovog sadržaja) nalazi se, kako smo čuli, u objektivnom bitku, a ne u psihičkoj našoj organizaciji. Otuda smo izveli, da je istinitost takovog suda objektivne vrijednosti, jer znači sklad između intencionalnog sadržaja i

objekta. Čitavo dakle pitanje o objektivnoj vrijednosti logičke istine rješavali smo u svezi s pitanjem o adekvatnom razlogu snošaja između subjekta i predikata, odnosno u svezi s pitanjem, da li intencionalni sadržaj neposredno opažamo u objektu. Pitanje pako o adekvatnom razlogu sugjenja ili intendiranja u psihološkom pogledu istovetno je s pitanjem o izvoru misaonog sadržaja. Pa dok svaki objektivno istiniti sud može da imade samo jedan logički razlog objektivne svoje vrijednosti, a taj se nalazi u snošaju intencionalnog sadržaja s objektivnim bitkom — psihički razlozi istinitog sugjenja mogu da budu različni (kao što ćemo vidjeti), jer ovise o raznim izvorima sugjenja.

Budući da mi težimo spoznati predmete, zato nije dosta samo znati da postoji snošaj između naših sudova i predmeta, već treba da u konkretnom slučaju taj snošaj spoznamo. To će reći: mi moramo ne samo znati da je čovjek sposoban polučiti objektivnu istinu, već treba da u pojedinom slučaju budemo sigurni, da li je naš sud objektivno istinit. Pitanje o adekvatnom razlogu objektivne istine riješili smo u prethodnom članku; a sad nam je pitati za adekvatni razlog naše sigurnosti, kojom pristajemo uz istiniti sud. Motiv sigurnosti istovetan je s kriterijem (*κριτήριον*), pomoću kojega ćemo razlikovati ili razlučivati istinu od neistine. Kod ovog pitanja o adekvatnom razlogu sigurne (kriteriju istinite) spoznaje treba opet primijeniti onu istu distinkciju između logičkog i psihološkog stanovišta, koju smo gore spomenuli kod pitanja o adekvatnom razlogu objektivne istine. Kad se pitalo: gdje imade objektivna istina naših sudova svoj adekvatni razlog? glasilo je odgovor ovako: uzmemo li pitanje u smislu logičkog adekvatnog razloga, valja reći, da je adekvatni razlog objektivno istinite spoznaje u snošaju intencionalnog sadržaja s objektivnim bitkom; a shvatimo li pitanje u smislu psihološkog adekvatnog razloga, tad ćemo reći, da objektivna spoznaja imade svoj razlog u iskustvenom opažanju ili u razumnom dommljivanju ili kojengod izvoru spoznaje. U logičkom smislu uzima se dakle objektivna spoznaja formaliter tj. u koliko je objektivna, a u psihološkom smislu uzima se tako reći materialiter tj. u koliko se objektivna vrijednost istine nalazi sadržana u svijesnoj tvorini suda. U ovom pako paragrafu glasi pitanje ovako: gdje imade sigurna spoznaja svoj adekvatni razlog, odnosno gdje je adekvatni razlog po kojemu razlikujemo istinu od neistine? Na ovo pitanje opet je moguće podati dvostruk odgovor. Logički razlog može se nalaziti samo u snošaju intencionalnog sadržaja s objektivnim bitkom (ako pretpostavimo činjenicu objektivne istine), dočim se psihološki razlog može nalaziti u raznim izvorima spoznaje. Uzmemo li motiv sigurnosti s formalnog gledišta (u logičkom smislu)

tj. u koliko se na njemu osniva spoznaja objektivne istine, mora se nalaziti ovaj motiv tamo, gdje je adekvatni razlog objektivne istine — tj. u snošaju suda s objektivnim bitkom. Ako se pak pita: koji je razlog, da je u čovjeku nastala sigurna spoznaja, tad je ovaj razlog u svezi s izvorima spoznaje.

Da bolje razumijemo ovu distinkciju, evo primjera. Kod suda: »cijelo je veće nego čest«, možemo pitati ovako: koji je formalni motiv, da mi sa sigurnošću uz istinu ovog suda pristajemo? Skolastička će filozofija reći, da nam je ovaj rijek neposredno očevidan tj. mi u predmetu neposredno opažamo sadržaj suda, pa zato smo sigurni o njegovoj istinitosti. Pitamo li pako: gdje je razlog da smo došli do te očevidnosti? reći će skolastička filozofija: jer se predikat nalazi u subjektu. Kod ovog potonjeg pitanja misli se dakle samo na psihološki razlog sigurne spoznaje; a taj razlog jest mnogostručan prema različnim izvorima naših sudova. U ovom paragrafu ne pitamo za ona vrela ili one razne načine, kojima dolazimo do formalnog motiva sigurne spoznaje (jer će na ovo pitanje odgovoriti paragraf o izvorima spoznaje uopće), već treba da istražimo, da li je skolastička noetika u pravu, kad očevidnost smatra najvišim formalnim motivom sigurne spoznaje.

88. Pojam očevidnosti. Već smo rekli, da se formalni motiv sigurnosti može nalaziti samo u snošaju suda s objektivnim bitkom — ako je predmet sigurnosti objektivna istina. Zašto? Jer ako objektivna istina sastoji u skladu intencionalnog sadržaja s objektivnim bitkom, onda ćemo ovaj sklad samo u toliko moći sa sigurnošću spoznati, u koliko imademo jamstvo, da se intencionalni sadržaj nalazi u objektivnom bitku. Tko nam pruža jamstvo, da se intencionalni sadržaj nalazi u predmetu? to je pitanje o formalnom motivu sigurnosti. Skolastička noetika kaže, da ovaj motiv nije drugo nego očevidnost ili evidencija.

Izraz »očevidnost« označuje prvobitno osjetne stvari u koliko su jasno vidljive. U logičkom smislu upotrebljuje se ova riječ za istinitu spoznaju, u koliko se sama istinitost našem razumu očituje ili manifestira. Pojam očevidnosti odnosi se dakle na predmet spoznaje, dočim sigurnost u prvom redu znači subjektivno stanje mišljačevog. Budući da očevidnost znači jasno očitovanje objektivne istine, zato ju treba razlikovati i od objektivne sigurnosti, koja sastoji u objektivnoj misaonoj nužnosti. Očevidnost jest dakle objektivni momenat sigurne spoznaje. U analognom smislu može se govoriti i o subjektivnoj očevidnosti, u koliko samim očitovanjem istine nastaje u misaonom subjektu jasno poznavanja te istine.

Neka istina nam se može očitovati na temelju metalizičkih, fizičkih i moralnih razloga (motiva), pa zato i očevidnost (kao što

i njezin učinak — sigurnost) možemo razlikovati u metafizičku, fizičku i moralnu očevidnost. Ako nam se istina neposredno očituje, zovemo takovu očevidnost neposrednom; u protivnom slučaju zove se očevidnost posredna. Po svojoj naravi može da bude očevidnost unutrašnja, ako se oslanja na isporodbu subjekta i predikata (kao što je u analitičkim sudovima); i izvanjska, ako izvire iz iskustva ili iz autoriteta. Očevidnost napokon može se nazvati nužna, ako istina fizički naš razum sili na pristajanje, kao što biva kod analitičkih sudova i kod onih sintetičkih, koje neposredno dobivamo iz iskustva; nenužna ili slobodna je evidencija izvanjska (n. pr. kod autoriteta), kad se istina ne očituje sama u sebi, već nekim posredovanjem.

59. Očevidnost jest općeniti kriterij istine i najviši motiv sigurnosti. Budući da postoji razlika izmeđju sigurne spoznaje i mišljenja, očito je da postoji neki motiv sigurne spoznaje, odnosno kriterij (sredstvo ili norma), po kojem sa sigurnošću razlikujemo istinu od neistine. Iskustvo nam takodjer kaže, da uvijek tražimo razloge kadgod hoćemo doći do sigurne spoznaje; a ti razlozi ne znače drugo nego kriterij za istinitu spoznaju. Napokon kad ne bi bilo kriterija za sigurno razlikovanje istine od neistine, trebalo bi reći: da uopće ne postoji istina, jer ju mi bez kriterija ne bismo mogli spoznati. Svakako dakle postoji neki kriterij. Pita se: koja mu je narav?

Kriterij istine nije neki posebni sud, koji bi bio različan, odnosno koji bi se nalazio izvan same one istine, o kojoj smo po kriterija sigurni. Kad bi se kriterij morao nalaziti izvan samog istinitog suda, o kojem smo sigurni, tad bi opet trebalo za ovaj drugi sud, u kojem se kriterij nalazi, tražiti izvan njega novi kriterij — i tako bez kraja, a to bi onemogućilo svaku sigurnu spoznaju. Kriterij se dakle ne razlikuje stvarno od onog suda, o kojemu smo sigurni, već samo mi svojim razumom razlikujemo izmeđju sigurne (istinite) spoznaje i njenog motiva (kriterija). Prema tome nije kriterij drugo nego onaj način, kojim istinita spoznaja postaje za nas sigurna.

Iz rečenog se razbira, u kojoj je svezi kriterij s izvorima spoznaje. Budući da kriterij znači sredstvo, na temelju kojega sa sigurnošću razlikujemo istinu od neistine, zato su svi izvori spoznaje (iskustveno opažanje, neposredna raščlanba, doumljivanje, indukcija i autoritet) ujedno kriteriji za dotične spoznaje, koju nam neki izvor namiče. Mi smo sigurni da je ova kuća velika, jer nam to iskustvo kaže; a $2 + 2 = 4$, jer to doznajemo iz neposredne raščlanbe i t. d. Svi ovi pojedinačni kriteriji ne razlikuju se dakle stvarno od spoznajnih izvora.

Osim pojedinačnih kriterija mora da bude i jedan općeniti kriterij (ne izvor) istinite spoznaje. Svi naime pojedinačni kriteriji imaju jedan te isti učinak, a to je sigurno pristajanje uz neku istinu. Mora dakle da se u svim ovim različitim kriterijima nalazi zajednički momenat. Osim toga svaki pojedinačni motiv sigurnosti jest takav, da se još uvijek možemo pitati: zašto moram sa sigurnošću pristajati uz taj motiv (n. pr. osjetno opažanje, raščlanbu...). To nam pako dokazuje, da se svi ovi pojedinačni motivi moraju osloniti na najviši jedan motiv.

Kako ćemo iznaći taj najviši kriterij istine? Iziskuje se da takav kriterij bude neprevarljiv, jer inače ne bismo znali, da li smijemo biti sigurni: mora da bude općenit tj. da se nalazi u svakoj istini; nadalje mora biti objektivna tj. treba da očituje samu objektivnu istinu; i napokon mora da leži u samoj sposobnosti misaonog subjekta, a ne da bi se osnivao na posebnoj spoznaji, jer bi u tom slučaju ova spoznaja opet iziskivala svoj kriterij.

Je li dakle očevидnost doista takav kriterij, koji bi imao navedene oznake?

Očevидnost znači istinu u koliko nam se očituje; pa zato očevидnost ne može da bude prevarljiva. Nalazi se u svakoj sigurnoj spoznaji, pa zato je općenita. Jer sigurna spoznaja je nemoguća, ako se istina ne očituje razumu po metafizičkim, fizičkim ili moralnim razlozima, i to neposredno ili posredno, na nutarnji ili izvanjski način, fizičkom ili barem logičkom nuždom. Osim toga ne iziskuje očevидnost nikojeg daljnjeg dokazivanja, jer nije drugo nego sam način kojim nam se istina pokazuje. Očevидnost jest nadalje objektivni kriterij, jer nas upoznaje s predmetima spoznaje, pa je prema tome nepromjeniv kriterij, kao što je i objektivna istina nepromjeniva. Napokon jest očevидnost i subjektivni kriterij, jer objektivna očevидnost ragia u nama subjektivnu očevидnost tj. tako jasno poznavanje predmeta, da je isključena bojazan bludnje. Iz svega toga se vidi, da je očevидnost doista najviši kriterij istine.

Ne samo sam pojam najvišeg kriterija; već nas i iskustvo upućuje, da je evidencija najviši kriterij istine. Pojedinačni naime kriteriji pretpostavljaju evidenciju, tako da pojedinačni motivi dobivaju svoju vrijednost samo u toliko, što nam se njihovom uporabom očituje objektivna istina.

Napokon kad očevидnost ne bi bila najviši kriterij istine, trebalo bi reći, da uopće nema najvišeg kriterija. Jer ili je tvrdnja, da opstoji najviši kriterij, sama u sebi očevидna ili ju treba tek dokazati. U prvom slučaju jest očevидnost najviši kriterij istine; u potonjem pako trebalo bi tvrdnju napose dokazati, a taj dokaz opet (da ne idemo u dokazivanju bez kraja) morao bi da bude očevidan. I tako bez očevидnosti ne možemo ništa dokazati.

Ali zar nije to upravo *circulus vitiosus*, kad mi dokazujemo da je očevidnost najviši kriterij istine? Naš dokaz već pretpostavlja očevidnost. Megjutim ovaj prigovor otpada, ako upozorimo, da mi doista i ne dokazujemo opstojanje očevidnosti kao najvišeg kriterija proti onima, koji ne bi htjeli priznavati nikoje dokazne sigurnosti, već samo proti onima, koji poriču, da je upravo očevidnost najviši motiv sigurnosti. Za nas je ovaj sud: »što je očevidno, jest istinito«, analitičan sud, jer se oznaka predikata nalazi u subjektu. »Istinito« znači, da je nešto samo u sebi upravo tako kako naš razum tvrdi; a »očevidno« je ono, što se razumu samo u sebi pokazuje ili očituje, pa zato razum tako i tvrdi kako vidi. Oba se ova pojma neposredno jedan u drugom nalaze, pa zato je i sud neposredno analitičan. Trema samo zadržati na umu, da očevidnost kao spoznajni momenat u prvom redu pripada predmetu, a ne misaonom subjektu. Po Kartezijevom nazoru ne bi evidencija bila drugo nego jasno i razgovjetno percipiranje, koje se ne pokazuje kao učinak objektivnog očitovanja, već kao posve subjektivno stanje. Dakako da u tom slučaju navedeni sud: »što je očevidno, jest istinito« ne bi bio analitičan; jer predikat bi značio usklagjenost mišljenja s predmetom, a subjekat bi izricao samo jasnoću i razgovjetnost mišljenja. Ali ispravan pojam očevidnosti sadržaje u sebi oznaku objektivno istinite spoznaje, pa zato i ne treba dokazivati da je očevidnost najviši kriterij istine, ako pretpostavimo da istina sastoji u snošaju intencionalne misli s predmetom. Izvor svih antropologističkih zablude u pitanju o kriteriju istine nalazi se upravo u definiciji istine: jer kad istina ne bi drugo bila nego snošaj suda s psihičkim zakonima, onda kriterij istine nije takogjer ništa drugo nego psihička nužnost. Ali ova je psihologistička definicija neispravna zato, jer se intencionalni sadržaj osniva na predmetu. Logička dakle evidencija znači uvid u objektivnu misaonu nužnost.

3. Odsjek. Objektivna vrijednost metafizičke spoznaje

§. 1. Principi spoznaje.

90. Aristotel i Kant o predmetu spoznaje. Oba umnika jednako drže, da spoznaja kao logička tvorina sastoji u cjelini spojenih pomišljaja. Za Aristotela se istinita spoznaja nalazi u sudjenju, a i Kant uči, da kod spoznajne operacije treba poredjivati i povezati više pomisli u jedinstvenu cjelost.¹ Ali spoznaja nije samo subjek-

¹ K. č. II. 114.

tivno stanje, već se uvijek odnosi na neki objekat.² Fundamentalna diferencija između Aristotela i Kanta ima se dakle tražiti upravo u određenju ovog misaonog objekta. Da objekat prave spoznaje mora biti općenite vrijednosti, i da ta vrijednost ne izvire u osjetnom opažanju pojavnih vlastitosti, već da ju mora proizvesti viša, razumna moć — o tom također nema dvojbe. Pita se samo: kako nam je protumačiti svezu između predodžbene (iskustvene) gradje i razumnog objekta? Aristotel pretpostavlja, da misaoni subjekat stoji u svezi s realnim svijetom, i da u promjenljivoj predodžbenoj gradji nalazi objekat nepromjenljive i općene spoznaje. Prema tome treba razum da u predodžbenim sadržajima iznadje svoj objekat i tako na reprezentativni način reproducira realnu zbiljnost. Aristotel dakle pretpostavlja prije svega svezu između spoznaje i realnih predmeta, a osim toga drži, da je spoznaja adekvatni odraz tih predmeta. U iskustvenoj gradji nalazi razum (*νοῦς*) ono, što je uza svu promjenljivost u pojavnom svijetu trajno i nužno; ili drugim riječima, nepromjenljiva određenja stvari postaju po iskustvenom opažanju objekat razumnih pojmova. Sva dakle misaona zakonitost, koja odlučuje kod tvorbe i spajanja pojmova, odnosno do koje stoji razvitak općenite i nužne spoznaje, osniva se na realnim određenjima i snošajima, koje iskustvenim putem upoznajemo.

Kant pako drži, da nam iskustvena gradja ne pruža nikakovog objekta za općenitu i nužnu spoznaju; iskustvena gradja (bila ona kako mu drago u svezi s realnim svijetom) jest posve nesredjena, pa istom razum po svojim pravilima unaša u nju sintetičko jedinstvo i tako stvara svoj objekat.³ Ispred razuma pretpostavlja Kant samo gotove predodžbe (*Anschaungen* = zamijećene oćutne sadržaje u prostorno-vremenskim snošajima), od kojih razum po svojim spoznajnim oblicima stvori objekat. Pa dok po Aristotelovom stanovištu glasi spoznajni problem: kako gotovi objekat ulazi u razum (općenitu i nužnu spoznaju)? — Kant ovaj problem formulira: što moramo pretpostaviti u razum, da nastane objekat općenite i nužne spoznaje; ili drugim riječima, koje konstitutivne uvjete moramo pretpostaviti za mogućnost spoznaje? Pa jer se ti uvjeti ne nalaze u iskustvu, zato su »apriorni«, i po tom se pita: kako su mogućí sintetički sudovi (općenito-nužna spoznaja) a priori?

Istaknuvši glavne razlike u navedenim sustavima gledom na pitanje o predmetu spoznaje, treba da taj predmet još izbliže ogleđamo. Aristotelov nazor razvio se u svezi s Platonovom naukom. Platon je (a u etičkom pogledu već i Sokrat) nastojao, da proti sofistčkoj skepsi osigura vrijednost spoznaje, pa je zato predmet

² ib. 682.

³ K. č. II. 119.

prave spoznaje prenio iz promjenljivih osjetnih pojava u transeendentni svijet vječnih ideja. Time je dakako postala nemoguća znanstvena (općenita i nužna) spoznaja iskustvenog svijeta, a Aristotelov empirički duh išao je upravo za tim, da izgradi takovu spoznaju. S toga on proti svom učitelju drži, da ideje kao biti pojavnih stvari ne mogu postojati izvan tih stvari.⁴ Prenesavši ovako stvarne biti u iskustvene predmete našao je Aristotel ključ za rješenje onog problema, koji ga je u prvom redu zanimao, a to je kozmološki problem zbivanja ili promjene.

Fizički supstrat promjene zove Aristotel tvar (*ὕλη*), a terminus ad quem kod promjene t. j. onaj princip, po kojem stvar postaje ono što jest (= bit), zove se oblik (*εἶδος, μορφή*). Ouda se sada Aristotelu otvorio odgovor na pitanje o predmetu spoznaje. Po Aristotelu naime mora predmet spoznaje biti općenit i nepromjenljiv;⁵ u drugu ruku opet kaže Aristotel, da neku stvar spoznajemo tek onda, kad znademo šta je ona t. j. kad joj poznajemo bit njezinu.⁶ Bit pako stvari (*τὸ τί ἐν τῇ*) jest isto što i oblikovni princip, pa zato je u spoznaji sadržana sama bit ili oblik stvari. Sve promjenljivosti na stvarima dolaze od materijalnog principa, i po tom on nije predmet općenitih pojmova. Kod pojma naime ne pazimo na individualne razlike, već na ono što ostaje nepromijenjeno u svim (istovrsnim) pojedinkama, a to je bit ili oblik stvari; pa upravo obzirom na svoju općenitost i nepromjenljivost postaje ovaj oblik objekat općenite spoznaje. Po Aristotelovom dakle naučanju pokrivaju se formalni razlog spoznaje i realni uzrok zbivanja. Kao realna bit jest oblik onaj princip, koji neodređenoj materiji podaje bično određenje, koji od mogućnosti proizvodi zbiljnost pojedinačnog bića; a kao spoznajni element t. j. kao pojmovni objekat jest oblik onaj razlog, koji omogućuje da spoznajemo, šta neka stvar sama po sebi jest. Prema tome je shvatljivo kad Aristotel kaže, da stvar potpuno spoznajemo tek onda, kad joj znamo za (oblikovni) uzrok.⁷ Imajući gotove pojmove, koji su po svom objektu istovetni s bitnim oblicima ili uzrocima stvari, možemo te pojmove isporodjivati i tako izgradjivati spoznaju.

Vidjeli smo, da po Aristotelovom nazoru imade naša spoznaja općenitu i nužnu vrijednost zato, jer se u svim realnim pojedinkama nešto nepromjenljivo i jednako nalazi, a to je bit ili oblik stvari. Ovaj oblik (koji je uzrok realnog zbivanja) vrijedi općenito za sve pojedinke uza svu njihovu raznolikost i promjenljivost, pa kao takav postaje predmet razumne spoznaje. Kant zabacuje Ari-

⁴ 991, b 1 sq.

⁵ 1140, b 31.

⁶ 1031, b 6; 71, b. 9; 996, b. 19.

⁷ 983, a 25.

stotelovu pretpostavku o svezi mišljenja s realnim svijetom, jer da po osjetnim predodžbama nikako ne možemo upoznati realne biti. Predodžbe sadržaju samo raznoliku mnogostručnost, a tu nema traga o onom što je na stvarima trajno ili nepromijenljivo, i što sačinjava stvari kako su same po sebi. Prekinuvši ovako svezu između iskustvenog opažanja i realnog svijeta, uči Kant, da našoj spoznaji ne odgovara nikakav odredjeni realni objekat. Mi doduše moramo pretpostaviti, da spoznaja imade neki svoj predmet, ali taj nam je nepoznat, tako te se ne može reći, da spoznaji korespondira neki odredjeni, o spoznaji neovisni objekat.⁸ Šta dakle preostaje Kantu, kad je zabacio realne oblike, koje je Aristotel uzeo kao objekat spoznaje? On traži u misaonom subjektu, u spoznajnoj svijesti one oblike, koji tek stvaraju objekat spoznaje. Kant pretpostavlja, da se iziskuju neki razumni oblici, koji mnogostručnu predodžbenu gradju ujedinjuju i tako proizvode spoznajni objekat. »Mi spoznajemo neki predmet, kad smo u mnogostručnosti predočavanja proizveli sintetičko jedinstvo« (ib.). Tako je Kant napustio Aristotelove metafizičke pojmove o tvari i obliku, te im podao sasvim novi smisao, po kojemu tvar znači promjenljivu perceptivnu gradju, a oblici su onaj razumni princip, koji tvar ujedinjuje i tako ovom ujedinbom stvara svoj objekat. Budući da spoznajni objekat uvjetuju prediskustveni (= apriorni) oblici, zato taj objekat imade samo pojavnu vrijednost, a ne vrijedi za stvari, kako same u sebi postoje. Pojave nijesu drugo nego naše pomisli,⁹ koje postaju predmet spoznaje time, što ih uobrazilja (Einbildungskraft) spaja prema razumnim (kategorijalnim) oblicima. Objektivnu dakle vrijednost dobiva naša spoznaja po tome, što nastaje prema općim pravilima razuma; ili drugim riječima: ono što u razumu pretpostavljamo kao uvjet općenite i nužne spoznaje, to joj podaje i objektivnu vrijednost. Prema tome po Kantovom shvatanju objektivnost izvire u spoznajnoj općenitosti i nužnosti, te je s njom istovetna,¹⁰ dok naprotiv po Aristotelovom nazoru spoznajna općenitost i nužnost izvire u objektivnom bitku.

91. Predmet logičkih načela. Misaone sadržaje možemo promatrati u dvostrukom snošaju; s materijalnim i s formalnim objektom. Intendirajući materijalni predmet ide misaoni sadržaj za tim, da izriče ono što materijalni predmet mišljenja doista jest, odnosno ide za tim, da izriče stanovite oznake ili odredjenja (Bestimmtheiten) predmeta. U skladu intencionalne misli s objektom sastoji logička istina. Ovakav sklad može da bude mnogostručan, kao što su

⁸ K. č. II. 119.

⁹ ib. 232.

¹⁰ ib. 187.

mногоstručni i materijalni predmeti mišljenja. To će reći: čovjek imade mnoštvo istinitih sudova, jer svojim misaonim sadržajima intendira mnoštvo stanovitih predmeta. Kriterij za raspoznavanje istinitosti naših sudova jest evidencija tj. gledanje misaonog sadržaja u materijalnom predmetu mišljenja.

Pita se sada: u kojem snošaju stoje misaoni sadržaji s formalnim objektom mišljenja? Oni misaoni sadržaji, koji intendiraju samo formalni objekat mišljenja tj. bitak kao takav, svakako će biti objektivno istiniti, u koliko izriču ono što se u samom bitku kao takvom nalazi. Kriterij za ovu istinitost biti će opet evidencija i to neposredna evidencija, kojom se razumu očituje najapstraktniji predmet mišljenja: biće kao takovo. Budući pako da se formalni objekat mišljenja nalazi u svim materijalnim predmetima, zato će istina onih sudova, kojima intendiramo samo formalni objekat, imati vrijednost za sve naše sudove u koliko su u snošaju s materijalnim predmetima. Drugim riječima: istina sudova o formalnom objektu mišljenja sastoji u tom, da ovi sudovi izriču ono, što formalni objekat sam po sebi znači; a budući da se formalni objekat nalazi u svim materijalnim predmetima naših sudova, zato će svi naši sudovi samo onda biti istiniti (tj. samo onda će biti u skladu sa svojim predmetima), ako su u skladu, odnosno ako se ravnaju prema sudovima o formalnom objektu mišljenja. Prema tome će sudovi o formalnom objektu mišljenja biti pravilo ili mjerilo za istinitost svih naših sudova. Zato se sudovi o formalnom objektu mišljenja zovu logička načela ili principi spoznaje.¹¹

Logička su načela oni sudovi, koji po svom sadržaju izriču najopćenitije snošaje izmedju intencionalne misli i predmeta. Svi pako snošaji izmedju intencijonalnih misli i predmeta sastoje u tome, da sadržaj intencijonalne misli odgovara objektivnim oznakama, koje sačinjavaju sam misaoni predmet. Prema tome mora sadržaj logičkih načela da izriče najopćenitije oznake svih misaonih predmeta. Poznavanje logičkih načela omogućuje nam, da po sadržaju ovih načela omjerimo istinitost svih naših sudova. Po tom upravo postaju logička načela norme za ispravnost sugjenja. Ovaj normativni

¹¹ Opetovano ističemo razliku izmedju objektivističke i psihologističke noetike. Ova potonja naime smatra logička načela kao psihičke zakone mišljenja, pa zato uči, da istina sastoji u skladu misaonih sadržaja s psihičkim zakonima. Za objektivističku pako noetiku znače logička načela one sudove, koji se osnivaju na ontološkom snošaju (*Sachverhalt*) bića kao takovog. Zato kaže sv. Toma (S. th. I. II. q. 94. a. 2.): „Primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare“, quod fundatur supra rationem entis et non entis, et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicit Philosophus in IV. Metaph., c. 3.; isp. Garrigou-Lagrange, Dieu, Son existence et sa nature (2. Ed. Paris 1915.) p. 107—223.

karakter ne nalazi se u samom sadržaju logičkih načela, već im pripada samo obzirom na sudove o raznim predmetima. Ako onu najopćenitiju objektivnu oznaku (= biće kao takovo), koja se nalazi u svim misaonim predmetima, uzmemo kao predmet intencijonalne misli (= suda), tada će istinitost ove intencijonalne misli biti mjerilo i uporište za istinitost svih naših sudova.

Logička načela jesu oni sudovi, koji po svom sadržaju izriču najopćenitije oznake svih misaonih predmeta, a te su oznake: biće i nebiće (Sein-Nichtsein). Istina logičkih načela, kako rekosmo, sastoji u tom, da intencijonalni sadržaji tih načela izriču ono što doista odgovara snošaju bića s nebićem. Ako te intencijonalne sadržaje neposredno gledamo u objektivnom snošaju bića s nebićem, onda je očito, da logička načela vrijede ne samo za čovjeka, već da imaju apsolutnu vrijednost. Prema tome će i sva naša znanstvena spoznaja, koja se osniva na logičkim načelima, imati apsolutnu vrijednost. Ako dakle pokažemo, da su logička načela neposredno analitički sudovi, tad će time biti dokazana objektivna i apsolutna vrijednost znanstvene spoznaje.

Budući pako da sadržaj logičkih načela izriče formalni objekat mišljenja, a taj se nalazi u svima misaonim predmetima, zato će logička načela imati vrijednost za sve one predmete, u kojima se nalazi formalni objekat mišljenja. To jest: objektivna istina logičkih načela vrijedi u onom istom opsegu, kojeg obuhvata formalni objekat mišljenja — biće kao takovo. Formalni se pako objekat mišljenja nalazi ne samo u empiričkim predmetima, već i u onim misaonim predmetima, koji prelaze (transcendiraju) opseg iskustvenog svijeta. Budući pako da i za ove iskustvo-transcendente (metafizičke) predmete, obzirom na njihove najopćenitije oznake (biće-nebiće), vrijede logička načela, zato će svi naši sudovi o metafizičkim predmetima biti istiniti, ako nam očevidnost jamči, da su u skladu s logičkim načelima. Time dobiva objektivna vrijednost naših sudova onaj isti opseg, kojeg imaju i sama logička načela. Prema tome će nauku agnosticizma, koji kaže, da znanstvena spoznaja ne vrijedi u metafizičkom svijetu, već samo u opsegu iskustvenih predmeta, oboriti slijedeći silogizam: sadržaj objektivno istinitih logičkih načela intendira biće i nebiće; ovaj objekat logičkih načela nalazi se ne samo u empiričkim, već i u iskustvo-transcendentnim (metafizičkim) misaonim predmetima; dakle će naši sudovi o metafizičkim predmetima biti upravo tako objektivno istiniti (i eo ipso znanstveno vrijedni), ako su u skladu s logičkim načelima, kao što i sudovi o empiričkim predmetima.

Iz rečenog se razbira, da se znanstvena vrijednost naših sudova osniva na skladu s logičkim načelima: ako je istina logičkih

načela apsolutna, biti će i sva spoznaja, koja se na tim načelima osniva, apsolutne vrijednosti. Opseg pako znanstvene naše spoznaje osniva se na opsegu logičkih načela. Budući da ova načela po svom predmetu transcendiraju empirijski svijet tj. budući da objektivna istina logičkih načela vrijedi i za iskustvo-transcendentne predmete, zato će naša spoznaja i u opsegu metafizičkih predmeta biti objektivno istinita (znanstvena), ako je očevidno u skladu s logičkim načelima.

Naša je dakle zadaća, da ogledamo kako se na neposrednoj analizi bića i nebića osnivaju pojedini sadržaji logičkih načela.

92. Načelo istovetnosti. U ontološkom značenju glasi načelo istovetnosti: »što jest, jest«; ili negativno: »što nije, nije«. Simbolički se izriče ovaj princip u obliku: »A jest A« (ne valja » $A = A$ «). Princip istovetnosti u ontološkom smislu upotrebili su, čini se prvi Eleačani za svoje panteističko naziranje. Što jest, jest; osim bitka nema ništa drugo, a bitak je u svakom predmetu jednovit, pa zato je sve štogod opstoji — jedinstveni bitak. Iz ovakovih izvoda razvio se napose Hegelov panteizam.

Mi ovdje uzimamo načelo istovetnosti u logičkom smislu tj. sadržaj ovog načela mora nam nešto reći o našim sudovima. Načelo istovetnosti promatra, u kojemu snošaju stoji sadržaj istinitog suda s bitkom predmeta. Taj snošaj daje se izreći ovako: onome što neki predmet jest, odgovara samo ona misao (sadržaj suda), koja kaže da predmet to uistinu jest, i ne odgovara ona misao, koja bi rekla da on to nije.⁴² Načelo istovetnosti u ovoj formi nije za našu spoznaju izlišno, jer nije isključena mogućnost, da u sintetičkom snošaju s nekim predmetom izrekneмо sud, koji ne sadržaje ono što predmet jest. Prema tome nije tautološki, kad velimo (u načelu istovetnosti), da ovakav sud nije istinit.

Je li načelo istovetnosti neposredno analitički sud, odnosno je li je apsolutno istinit? Načelo istovetnosti pretpostavlja neki predmet, kojemu pripadaju stanovite oznake (ti. stanovito odregjeni bitak), i da ovu objektivnu pripadnost intendira misaoni sadržaj. Uzmimo sada takav misaoni sadržaj, koji izriče negaciju o istom predmetu. Ova negacija ne otklanja doduše onog odregjenog bitka, koji se u samom predmetu nalazi, ali svakako negacija otklanja onu intencionalnu misao, koja kaže, da se u predmetu dotično odregjenje (Bestimmtheit) bitka nalazi. Negativni sud koji kaže, da odregjeni bitak nije u predmetu, ne može dakako istisnuti iz svijesti ljudske onu intencionalnu misao, koja kaže da se odregjeni bitak u predmetu doista nalazi. Obe ove misli mogu psihički zajedno postojati. Misaо koja kaže da predmet nešto nije, isključuje sadržaj tvrdnje, da pred-

⁴² S. Thomas, In IV. Met. l. 4.

met ovo nešto jest. Budući pako da načelo istovetnosti pretpostavlja, da predmetu određjeni bitak pripada, zato je očito, da će ovom predmetu odgovarati samo onaj misaoni sadržaj, koji izriče da određjeni bitak pripada predmetu, a ne će intendirati ovog predmeta negativni misaoni sadržaj, koji zabacuje misao o pripadnosti stanovitog bitka predmetu. Upravo ovaj snošaj između dvostruke misli o određenom bitku predmeta izriče načelo istovetnosti. Nužnost ovog načela ne osniva se dakle na psiničkoj našoj naravi, kao što bi morao reći antropologizam, već na samom sadržaju tog načela, pa zato mu i pripada apsolutna istinitost.

Još nam je pitati: u kojem opsegu vrijedi načelo istovetnosti, da li samo za spoznaju empiričkog bitka ili ujedno za spoznaju transcendentnog bitka? Očevidno je, da načelo istovetnosti vrijedi za bitak uopće, bez obzira da li mi određjeni bitak zorno (predodžbeno) opažmo ili ne. Načelo koje izriče snošaj između objektivnog bitka i dvostruke misli tj. načelo koje kaže da bitku predmeta može odgovarati samo ona misao, koja izriče bitak, a ne ona koja izriče nebitak — imade svoju vrijednost posve neovisno o pitanju, gdje i kako opstoji onaj bitak što ga misao izriče. Načelo istovetnosti imade dakle općenitu vrijednost za snošaj naših sudova sa svim predmetima bez razlike, jer se načelo istovetnosti oslanja na bitak kao takav.

93. Načelo protuslovlja (porječnosti). U načelu istovetnosti promatrali smo jednu misao, koja određjeni bitak intendira i drugu misao, koja ovu prvu intenciju negira. Zapravo smo dakle promatrali snošaj dviju misli s bitkom. Na temelju toga možemo sada dalje promatrati samo međusobni snošaj između obih misli. O tom snošaju govori načelo protuslovlja, kojeg neki autori (n. pr. Gurbert) s pravom izvode iz načela istovetnosti. Ontološki naime oblik načela istovetnosti glasio je, kako rekosmo: »što jest, jest«; »što nije, nije«. Na istovetnosti bitka i na istovetnosti nebitka osniva se kontradiktorna opreka: »bitak nije nebitak«, ili drugim riječima: »nije moguće, da nešto zajedno jest i nije«.

U noćici ne uziramo ontološki bitak sam za sebe, već u koliko ga izriču misaoni sadržaji. Ako određjeni bitak pripada predmetu, onda je samo onaj misaoni sadržaj istinit, koji intendira (tj. koji izriče) pripadnost bitka predmetu. To nam je reklo načelo istovetnosti. Ali zar uopće ne može biti istinit i onaj negativni misaoni sadržaj, koji kaže, da dotični bitak ne pripada predmetu? Mi kažemo po načelu istovetnosti ovako: kad se određjeni (stanoviti) bitak nalazi u predmetu, tad je neistinit onaj niječni sud, koji svojim sadržajem ne intendira određenog bitka, u koliko pripada predmetu. Ali zar ovaj određjeni bitak ne bi mogao dotičnom predmetu i

ne pripadati? Negativni će sud samo onda biti uopće neistinit, ako pretpostavimo, da odregjeni bitak, koji predmetu pripada, ne može tom istom predmetu i nepripadati. A da je ta pretpostavka doista nužna, posve je očevidno. Jer što nam kaže intencija odregjenog bitka u predmetu? Kaže nam, da odregjeni bitak spada u cjelinu svih onih odregjenih oznaka, koje sačinjavaju sam predmet. Negativna pak misao kaže ovako: »ovaj odregjeni bitak ne spada u cjelokupnost oznaka, koje sačinjavaju sam predmet.« Po ovom negativnom riječku (Aussage) slijedi, da predmet u kojem se ne nalazi odregjeni bitak, nije istovetan s onim predmetom, u kojemu se taj isti odregjeni bitak nalazi. Jer ako nekom predmetu doista pripada stanovita oznaka (bitak), ne možemo reći, da mu ta ista oznaka i ne pripada; ili drugim riječima: nijedan predmet ne može da ne bude ono što jest (odnosno da bude ono što nije). Prema tome ne mogu da budu istinita dva suda, od kojih jedan tvrdi a drugi poriče (nijeće) isti odregjeni bitak o istom predmetu. Ovo se načelo zove načelo protuslovlja.

Apsolutna istinitost i općenitost ovog načela očevidna je kao i kod načela istovetnosti. Da se u istom misaonom predmetu ne može nalaziti odregjeni bitak i nebitak — to je sud, kojeg ne upoznajemo tek po psihičkom usilju (kao što apriorizam tvrdi), niti po induktivnom usebnom opažanju onoga što zbiljski možemo ili što ne možemo misliti (kao što empirizam kaže), već ga upoznajemo na temelju neposredne evidencije, koja se nalazi u snošaju bitka — nebitka i istovetnog predmeta. Prema tome je ovo načelo apsolutno istinito; a općenito je zato, jer sadržaj tog načela ne ovisi o stanovitom načinu bitka, već o pojmu bitka uopće.

Čini se ipak, da neki odregjeni bitak možemo o istom predmetu ustvrditi i zaniijekati, jer predmetu može u neko vrijeme pripadati taj bitak, a drugda mu opet ne pripadati. Trebalo bi dakle ovako formulirati načelo protuslovlja: »istom predmetu ne može zajedno ili istodobno (simul) pripadati i nepripadati odregjeni bitak«. Ali valja paziti na smisao načela; jer mi kažemo ovako: nijedan predmet ne može da ne bude ono što jest, ili u koliko je nešto tj. u koliko mu pripada odregjeni bitak — istinit je samo onaj sud, koji taj bitak o predmetu izriče, a nije istinit sud, koji ne izriče tog bitka. Sama pripadnost (odregjenog bitka predmetu) kao takova opravdava dakle nemogućnost, da bi istinita bila oba suda, od kojih jedan tvrdi a drugi poriče navedenu pripadnost. Drugim riječima: načelo protuslovlja promatra (kao i načelo istovetnosti) misaoni predmet po stanovitom nekom odregjenju, koje tom predmetu pripada, bez obzira na to, da li je ovaj odregjeni bitak vezan na vremensko zbivanje. Otuda slijedi, da se načelo protuslovlja osniva

doista na snošaju izmegju bitka kao takovog i nebitka, te istovetnosti predmeta. Kad se radi o kontingentnim predmetima, onda se dakako u cjelokupnosti onih oznaka, koje sačinjavaju stanoviti predmet, nalazi uvijek i vremenska oznaka. Prema tome možemo reći, da stanoviti bitak, koji pripada predmetu u svezi s vremenskom oznakom *x*, ne pripada predmetu u vremenskom odsjeku *y*. U oba ova slučaja nije istovetna cjelokupnost svih oznaka, koje predmetu pripadaju; jer ako i ostanu sve ostale oznake istovetne, vremenska se oznaka izmijenila. Obzirom na vremensku oznaku ispravna je dakle ova formula: ako je vremenska oznaka (kao odregjeni bitak svih kontingentnih predmeta) istovetna (= »simul«), onda ne možemo jedno te isto o predmetu tvrditi i nijekati.¹³

94. Načelo isključenog posredovanja. Načelo protuslovlja nas je poučilo, da stanoviti bitak ne može jednom te istom predmetu (kod kojega je i vremenska oznaka istovetna) pripadati i ne pripadati. Drugim riječima: dva suda, od kojih jedan pridaje stanoviti bitak predmetu, a drugi muga oduzima, ne mogu biti istinita. A nijesu li oba neistinita? Jedan sud kaže ovako: »predmetu pripada stanoviti bitak, ili predmet jest odregjeni bitak«, a drugi opet sud glasi: »predmet nije taj isti bitak, ili predmetu ne pripada dotični bitak«. Oba ova suda bila bi u toliko neistinita, kad ne bi odgovarala objektivnom snošaju (*Sachverhalt*) tj. kad nijedan od oba suda ne bi izricao ono što se zaista u objektivnom redu nalazi. A to znači, da bi osim odregjenog bitka u predmetu, i osim nebitka moralo još nešto treće opstojati. Takovo pako posredovanje izmegju bitka i nebitka jest nemoguće. Jer ovaj treći član (izmegju bitka i nebitka) imao bi značiti toliko, da navedeni bitak ne smijemo izricati o predmetu tj. da stanoviti objektivna oznaka ne spada na cjelokupni bitak predmeta. Ako pak objektivna jedna oznaka ne spada na bitak predmeta, onda se ta oznaka može samo ondje nalaziti, gdje nije taj predmet. Prema tome opstoji samo dvostruka objektivna mogućnost: predmet jest nešto, ili predmet nije; i dosljedno može se o predmetu nešto samo tvrditi ili zanijekati. Načelo isključenog posredovanja (*principium exclusi tertii sive inediti*) glasi dakle: odregjena oznaka (objektivni bitak) ili jest na predmetu ili nije: treće mogućnosti nema. Zato: dva suda, od kojih jedan tvrdi pripadnost stanovitog bitka predmetu, a drugi mu ga poriče, ne mogu biti oba neistinita.

Dojakošnje naše izlaganje jest apodiktičko, jer se osniva na objektivnoj kontradiktornosti izmegju bitka i nebitka. Pa zato neki

¹³ »... primuni principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis: et spuer hoc principio omnia alia fundatur.« S. th. I., II. q. 94. a. 2.; isp. In IV. Met. I, 2.

naučenjaci (n. pr. Überweg) drže, da se načelo isključenog posredovanja stvarno posve podudara s načelom protuslovlja. Sv. Toma dokazuje (povodeći se za Aristotelom) načelo isključenog posredovanja na indirektan način, iz pojma istine i neistine.¹⁴ Razlika između istine i neistine jest objektivna; jer istina sastoji u skladu spoznaje s predmetom, a neistina u neskladu. Uzmemo li ovaj snošaj (između spoznaje i predmeta) s formalnog gledišta, očito je da sklad i nesklad ne izriče nikojeg stupnjevanja, već samo postoji ili ne postoji. Naša spoznaja o predmetu može da bude više ili manje jasna i sigurna, ali sam predmet u sebi nije više ni manje istinit. Kad bi dakle moguće bilo posredovanje tj. kad bi postojao treći član između bitka i nebitka, tad ne bi više bilo objektivne razlike između istine i neistine: jer ovaj posredni član morao bi da bude istinit i neistinit. Prema tome imala bi istina i neistina nebrojeno mnogo stepena, jer bi (ex hypothesi) između svake objektivne kontradiktornosti moralo biti neko posredovanje.

Ali čini se, da je ovo načelo ipak neodrživo. Imade najme slučajeve, gdje možemo navesti treću mogućnost, ili barem nije logički opravdana niti tvrdnja a niti rijek. Tako n. pr. Platon kaže (u Synposionu), da se Eros ne može nazvati lijep, a opet nije ni ružan. Ali kako je umali vidjeti, ovakovi slučajevi ne obaraju načela o isključenom posredovanju, jer navedeni se primjer odnosi na kontrarnu, a ne na kontradiktornu opreku. Kontrarni sudovi sadržavaju neku tvrdnju, koja nije istovetna s pukom negacijom (ružan nije isto što i: ne biti lijep). Navedeno se pako načelo tiče samo kontradiktorne opreke.¹⁵

95. Načelo dostatnog razloga. Ako o nekom predmetu izrek-nem tvrdnju, onda se ova tvrdnja osniva na nekom razlogu, koji isključuje da o istom predmetu izrek-nem nijek. Ja mogu doduše u sudu spajati i odvajati štogod i kakozod hoću (n. pr. mogu reći: okrug je četverouglast), ali ja sam si svijestan, da neki snošaj između subjekta i predikata mora biti jestan, a neki opet mora da bude niječan. Ako nešto tvrdim, po načelu protuslovlja znadem, da ne mogu to isto i zaniijekati; ali zašto baš izričem tvrdnju, a ne nijek? Očito zato, jer je tvrdnja (ne kao psihička činjenica, već) kao logička spojiteljica između subjekta i predikata tako ovisna o nečemu, da je upravo na temelju te ovisnosti nemoguća kontradiktorna opreka. Ovaj nisaoni momenat o kojem ovisi tvrdnja, tako da je nemoguć kontradiktorni član (= nijek), zove se spoznajni razlog. Neki sud može sam u sebi ti. u snošaju između subjekta i predikata

¹⁴ In IV. Met. l. 4.

¹⁵ Za ostale prigovore proti logičkim načelima isp. Geysler, Grundlagen der Logik u. Erkenntn. p. 289. sq.

imati razlog, koji nas odregjuje na tvrdnju odnosno nijekanje. Bez ovakovih neposredno obrazloženih sudova ne bi uopće bilo moguće izricati sudove, jer kad bi svaki sud morao imati razlog izvan sebe, u drugom kojem sudu, imali bismo beskrajni niz sudova, od kojih nijedan ne bi imao dostatnog razloga u sebi.

Budući da su tvrdnja i nijek objektivne vrijednosti tj. budući da se osnivaju na bitku i nebitku, zato mora spoznajnom razlogu odgovarati i neki objektivni (ontološki) razlog. Ako predmet nešto jest tj. ako mu pripada odregjeni bitak, onda je s ovim bitkom skopčan dostatan razlog, što istom ovom predmetu ne pripada nebitak. Ne samo dakle da se bitak i nebitak po kontradiktornosti isključuju, već ovo isključenje nebitka imade u samom bitku svoj dostatni razlog. Ovaj ontološki razlog može da bude neposredno u samom predmetu, kojemu pripada odregjeni bitak, ili izvan tog predmeta. Mogući predmet imade ontološki razlog svoje mogućnosti sam u sebi, i to u unutrašnjoj neprotuslovnosti (*Widerspruchlosigkeit*). Predmet koji fizički bivstvuje, imade formalni (a tjelesa ujedno i materijalni) razlog fizičkog i specifičkog svojeg bitka u realnoj bitnosti (u koliko joj naime pripada fizički, a ne tek moguć bitak). Kako je vidjeti, ontološki se razlog oslanja na protuslovlje između mogućeg i nemogućeg, mogućeg i zbiljskog (fizičkog) bitka.

Kao što svaki bitak imade svoj razlog, tako mora i nastajanje ili zbivanje (*Werden*) imati svoj razlog. Tj. kad neki predmet nastane ili kad dobije stanoviti bitak, kojeg prije nije imao, onda mora da postoji i neki razlog, o kojemu je nastajanje predmeta i odregjenog bitka ovisno. Ovaj razlog zbivanja zovemo uzrok, te je prema tome ovisnost nastajućeg bitka o razlogu istovetna s uzročnom ili kauzalnom svezom.

Načelu dostatnog razloga posvećuje se u novijoj filozofiji (počevši od Leibniza) puno pažnje. Poznavao ga već Platon (u *Timeju*), a spominje ga i Aristotel, i ako ne posve izričito. Nakon što je naime u *Metafizici* (lib. III. c. 3—8) izložio načelo protuslovlja i isključenog posredovanja, navodi (u lib. IV. c. 1—2) trostruki razlog, po kojemu nešto jest ili se zbiva ili se upoznaje. Ontološki razlog (*Seinsgrund*) jest bitnost predmeta, i to metafizička bit kao formalni razlog unutrašnje mogućnosti, a fizička bit kao formalni i (kod tjelesa) materijalni razlog zbiljske egzistencije. Razlog zbivanja jesu tvorni i svršni uzroci. A spoznajni se razlog nalazi, po Aristotelu, u načelu protuslovlja i isključenog posredovanja. Realne razlike između načela o dostatnom razlogu i načela o protuslovlju doista i nema, jer sam kontradiktorni snošaj između bitka i nebitka upućuje nas, da bitak imade svoj razlog, kojim je isključen nebitak. Kontradiktorni snošaj između tvrdnje i nijeka (odnosno u njima sadržane

istine i neistine) upućuje nas isto tako, da tvrdnja mora imati svoj razlog, kojim je isključen nijek.¹⁶ Izmegju načela o protuslovlju i načela o dostatnom razlogu ne postoji dakle realna razlika. Logičkim svojim oblikom razlikuju se ipak ova dva načela, jer načelo protuslovlja kaže samo toliko, da istom predmetu ne može pripadati odregjeni bitak i nebitak, dočim načelo dostatnog razloga ističe, da ovaj kontradiktorni snošaj (izmegju bitka i nebitka) iziskuje neki razlog, na kojemu se osniva bitak, a isključuje nebitak. Načelo protuslovlja kaže, da ne mogu o istom predmetu nešto ustvrditi i zanijekati, a načelo dostatnog razloga dodaje, da tvrdnja mora imati svoj razlog, kojim je isključen nijek.

Načelo dostatnog razloga jest analitičan sud. U koliko svaki bitak isključuje nebitak samo zato, jer se osniva na dostatnom razlogu, može se reći, da »bez razloga biti« znači isto što i »ne biti«. Prema tome kad kažemo: »svaki bitak imade svoj dostatni razlog« isto je kao da kažemo: »nijedan bitak nije nebitak«. Ako načelo dostatnog razloga izvedeno ovako neposredno iz pojma o bitku, onda je ovo načelo neposredno analitički sud. Ako ga pako izvedemo (ne u obliku silogizma) iz načela o protuslovlju, tad je posredno analitički sud. Logička naime istina ovog suda osniva se na ispredbi subjekta i predikata, koji izriču istovetni pojam bitka. Ovaj je sud neposredno očevidan kao i ostala logička načela, pa zato se na njima osniva sva naša znanstvena spoznaja. Treba dakle paziti: sigurnost i nužnost logičkih načela ne slijedi otuda, što se na tim načelima osniva mogućnost znanstvene poznaje (kao što dogmatski racionalizam izvodi), već se sigurnost i misaona nužnost tih načela osniva na objektivnoj očevidnosti tj. na neposrednom uvodu u snošaj, koji izvire iz samog objektivnog sadržaja — bitka i nebitka. Na temelju objektivne nužnosti nastaje dakle subjektivna misaona nužnost, kojom spoznajemo istinu logičkih načela. Budući pako da se na ovim načelima osniva sva naša spoznaja, zato će ona imati objektivnu vrijednost upravo tako, kao i sama načela. A jer se i načelo dostatnog razloga oslanja na bitak kao takav, koji transcendirja empiričke predmete, zato i ona spoznaja, koja se osniva na načelu dostatnog razloga, imade isti opseg kao i samo načelo. Znanstvena (objektivna) vrijednost naše spoznaje, u koliko se osniva na načelu dostatnog razloga, nije dakle vezana samo na empirički svijet, već obuhvata i metafizičke predmete.

¹⁶ Kako je vidjeti, radi se ovdje o formalnom razlogu spoznaje, a ne o materijalnom razlogu ili o izvoru, iz kojega nastaje spoznaja. Formalni pako razlog spoznajne sigurnosti (istine) jest očevidnost, koja mi kaže, da je istina objektivno onakova, kako ju ja spoznajem i da ne može drukčije biti: a to iskazuje načelo protuslovlja.

§ 2. Problem kauzalnosti ¹⁷

96. Pojam tvornog uzroka. Ontologija uči, da je tvorni uzrok takav princip, koji svojim djelovanjem nešto uzbuđuje (neki bitak proizvodi). Uzročnost ili kauzalnost znači dakle snošaj nekog zbivanja (nastajanja) s izvjesnim djelovanjem, koje svojim uplivom proizvodi dotično zbivanje. Ovaj pojam tvornog uzrokovanja zabacuje već stari skeptici (Pyrrho, Aenesidem, Sextus Empiricus). Locke drži da je uzročni snošaj istovetan s vremenskim slijedom pojava; a Hume i St. Mill uče, da pojam tvornog uzroka nije drugo nego idejna udružba, koja se osniva na opetovanom opažanju. Prema pozitivističkom pako shvatanju (A. Comte, Taine, Ribot, James, Mach, Ostwald, Paulsen) sastoji tvorni uzrok u cjelokupnosti onih uvjeta, koji su u svezi s učinkom. Racionalizam (i Kant) ne zabacuju doduše uzročnog djelovanja, ali ne priznaju pojmu uzroka objektivne vrijednosti, već uče, da je razumni pojam uzroka aprioran. Prije svega nam je dakle zadaća, da proti skepticizmu i empirizmu dokažemo objektivnu vrijednost pojma o tvornom uzroku, a zatim ćemo ispitati sam postanak ovog pojma.

Usebno opažanje (Bewusstheit) kaže nam ne samo to, da se u nama zbivaju razne promjene, već nam ujedno otkriva osebitu svezu, koja postoji među usebnim činima. Na temelju ovog opažanja stičemo znanje (= usebno iskustvo ili svijest) o cjelokupnosti psihičkih doživljaja i o njihovim suvezicama (Wechselbeziehungen). Mnoge su naime naše svjesne činitbe ovisne o izvanjskim predmetima, tako da bez tvornog upliva tih predmeta ne bi dotične činitbe u nama nastale. Osim toga nam samosvijest naša govori o pripadnosti usebnih promjena jastvu: mi nesumnjivo znamo, da je volja naša princip, koji proizvodi i sprečava mnoga unutrašnja i izvanjska djelovanja. To nam pako dokazuje, da je pojam uzroka, tj. bića koje svojim djelovanjem daje stvarima bivstvovanje, upravo tako objektivna kao i sami učinci, koji tim djelovanjem nastaju.

Izvanjsko nam iskustvo takogjer jamči, da se besprekidno izmjenjuju mnogi događaji, koji ne nastaju iz ništa niti su vezani samo vremenskim slijedom, već jedan o drugom ovisi u samom svom bivstvovanju. Mi razlikujemo između uvjeta, sredstva i pravog tvornog uzroka (tako n. pr. jasno razlikujemo snošaj pisanja sa

¹⁷ Isp. Geyser, *Naturerkenntnis u. Kausalgesetz* (Münster 1906.); Schüllemann, *Das Kausalprinzip in d. Philos. d. hl. Thomas v. A.* (Münster 1915.); Domet de Vorges, *Cause efficiente et cause finale* (Paris 1889.); nadalje isp. Schopenhauer, *Über d. vierf. Wurzel d. Satzes v. zureich. Grunde*; J. St. Mill, *System d. dedukt. u. indukt. Logik* (njem. izd. od Th. Gomperza, Lpzg. 1885.); A. Lang, *Das Kausalproblem* (Köln 1904.); ib. *Aphoristische Betrachtungen über d. Kausalproblem* (Köln 1909.).

sjetlom, perom i pisarevim tvornim uplivom). Kad jedna stvar ne bi bila ovisna o pozitivnom utjecaju druge stvari, ne bismo mogli upoznati prirodne zakone, jer mi izvodimo prirodne zakone upravo na temelju stanovitih učinaka.

Proti Lockeu, koji istovjetuje vremensku i uzročnu svezu, govori očito naše iskustvo; jer vremenski slijed inože postojati bez uzročnosti i obratno. Isto tako je neispravan i Humeov nazor, da se pojam uzroka osniva na opetovanom opažanju; jer nas iskustvo uči, da uzrok možemo upoznati i na temelju samo jednog slučaja. Osim toga znademo da ima raznih idejnih udružbi (asociacija), a da pri tom ne pomišljamo na uzročnost. Kad pozitivisti istovjetuju uzrok i uvjet, onda se radi o konfundiranju pojmova, koje imade istu svrhu kao i kod svih drugih empirista, a to je poricanje unutrašnjeg upliva jedne stvari na drugu. U ovom je poricanju empirizam konsekventan sa svojim stanovištem o izvoru spoznaje. Priznajući naimo samo osjetilnu spoznaju, ne mogu empiristi dopustiti takovu uzročnu svezu, koja bi značila nužnu ovisnost bivstvovanja o drugoj kojoj stvari. Zato je neuspjao pokušaj St. Milla, da pojam uzroka svede na induktivno opažanje; indukcija naimo ne može imati općenite i nužne vrijednosti, ako sama uzročna sveza nije objektivne i nužne vrijednosti. Induktivna se sigurnost ne može osnivati na principu konstantnog poretka u prirodi, jer takav poredak doznajemo samo iz iskustva (ako ne priznamo nužnu vrijednost uzročne sveze), pa bi prema tome svaka induktivna spoznaja bila nenужne (recimo komparativne) vrijednosti. Glavna će nam dakle biti zadaća, da proti empiristima dokažemo logičku nužnost uzročnog poimanja; ali prije ćemo se još osvrnuti na pitanje u postanku uzročnog pojma.

Empiristi drže, da pojam uzroka nastaje asociacijom odnosno indukcijom; po racionalističkom pako nazoru imala bi nam ideja uzročnosti biti prirogjena. Budući da je racionalistički nazor o izvoru spoznaje uopće neodrživ, kao što smo vidjeli, zato bi se moglo samo toliko reći, da je pojam uzroka posredno izveden. Ali posredno bi mogao biti izveden samo iz pojma o učinku, a učinak već uključuje i pretpostavlja pojam uzroka. Pojam uzroka mora dakle da bude neposredan (primitivan). Budući pako da je ovaj pojam općenite vrijednosti (u koliko se ne oslanja samo na pojedinačne učinke), zato ne može nastati osjetnim opažanjem, kao što smo već istaknuli proti empirizmu, već nastaje razumnom apstrakcijom. I doista naše iskustvo (izvanjsko i usebno) nam potvrđuje, da pojam uzroka nastaje neposrednom apstrakcijom, jer razum u konkretnom zbivanju vidi ujedno i uzročne sveze. Da je tome tako, evo logičkog dokaza.

97. Logička nužnost uzročnog poimanja. Svaka promjena jest učinak nekog uzroka tj. u svakoj promjeni nalazi naš razum nepo-

sredno ideju uzroka. To je teza, koju treba da dokažemo. Kad mislim, da neki predmet bivstvuje, i to tako da je otpočeo bivstvovati (ili da je nastao), je li ja moram — to se pita — je li ja logički moram kod ove misli dodati i ovu drugu misao: ako je ovaj predmet nastao, mora da postoji neko biće, od kojega je ovaj predmet svoje bivstvovanje primio? Ovo biće zovemo tvornj uzrok obzirom na bivstvovanje dotičnog predmeta. Na ovo pitanje moram jesno odgovoriti samo u tom slučaju, kad bi nijećan odgovor bio u protuslovlju s nužnom kojom oznakom, sadržanom u samom predmetu obzirom na njegovo nastajanje (Entstehen). Što sadržaje pojam nastajanja (promjene)? Ovaj pojam izriče, da predmet koji nastaje, ne bivstvuje (eksistira) po unutrašnjoj svojoj nužnosti, već da je sam po sebi indiferentan za bivstvovanje i nebivstvovanje. Treba naime uvažiti, da činjenica bivstvovanja ne znači isto što i nužnost bivstvovanja. Drugim riječima, nije isto: »predmet bivstvuje« i »predmet mora bivstvovati tj. on ne može nebivstvovati«. Imade naime u svijetu takovih predmeta, koji zbiljski deduše bivstvuju, ali ne bivstvuju nužno. Ali čini se ipak, da ono što bivstvuje, doista i nužno bivstvuje tj. da je činjenica bivstvovanja već sama po sebi istovjetna s nužnim bivstvovanjem, jer očito je da ne može predmet ne bivstvovati dok bivstvuje. Ovaj prigovor proti razlikovanju između zbiljskog i nužnog bivstvovanja otpada, ako pomno pripazimo što znači: »ne bivstvovati nužno.« Kad neki predmet bivstvuje, pak velimo, da ne bivstvuje nužno, tada ima to značiti toliko, da je ovo bivstvovanje ovisno o nečemu izvan samog predmeta. Ova ovisnost nije samo plod mogeg pomišljanja, već je upravo tako objektivna kao što i sam predmet, koji bivstvuje. Kad ne bi postojalo neko biće, o kojemu ovisi bivstvovanje predmeta, tad uopće ne bi predmet niti bivstvovao, a to će reći: ovakovo bivstvovanje jest uvjetovano.

Dobivši pojam uvjetovanog bivstvovanja pita se: što nam iskazuje pojam neuvjetovanog bivstvovanja? Ako je činjenica bivstvovanja neovisna o ikakvom uvjetu, onda velimo da je ovakovo bivstvovanje posve neuvjetovano. Je li neuvjetovano bivstvovanje znači nužno bivstvovanje tj. je li apsolutno nemoguće, da neuvjetovani predmet ne bivstvuje? I kod uvjetovanog predmeta nije moguće da ne bivstvuje, ali ta je nemogućnost samo relativna tj. nemoguće je nebivstvovanje dokle god postoje oni realni uvjeti, o kojima ovisi samo bivstvovanje. A da je kod neuvjetovanog predmeta doista apsolutno nemoguće nebivstvovanje, slijedi otuda, što bi ja morao imati neki logički razlog, koji bi mi pokazao: u koliko može neuvjetovano bivstvovanje da prestane bivstvovati. Na shvaćtim prestajanje (Aufhören) nekog bivstvovanja, moram da oduzmem

jedan od realnih uvjeta,, o kojima ovisi samo bivstvovanje; ali za neuvjetovano bivstvovanje, o kojemu se upravo radi, ne postoje uopće realni uvjeti. Ili moguće da koja izvanjska sila može neuvjetovanom predmetu oduzeti bivstvovanje? I to je nemoguće, jer ni koja sila ne može uzeti ono što je o njoj neovisno, a neuvjetovano biće znači posve neovisno biće. Neuvjetovano biće dakle nužno bivstvuje.

Sad nam se je vratiti na predmet, koji uvjetno bivstvuje, odnosno kod kojega nije nemoguće da ne bivstvuje. Takav predmet pomišljam u napremici s bitkom i nebitkom. Oba ova napremična člana se isključuju tj. oba ne mogu zajedno pripadati predmetu, a jedan od njih mora. Samo po sebi (tj. obzirom na sam predmet) moguće je jedno i drugo; to će reći: predmet je sam po sebi indiferentan za bitak i nebitak, jer kad bi predmet sam po sebi bio diferenciran za jedan od oba člana, tad bi drugi član bio nužno isključen. Otuda pako slijedi da svaki predmet, koji uvjetno bivstvuje tj. kod kojega nije nemoguće da ne bivstvuje, mora da bude za svoje bivstvovanje diferenciran od nekog bića izvan sebe. Ova ovisnost ne-nužnog bivstvovanja o nekom biću zove se uzročna ovisnost, a samo biće zovemo tvorni uzrok.

98. Načelo uzročnosti. Snošaj između dogagjaja, u koliko se taj snošaj očituje vremenskim slijedom, zovemo ga izvanjski; jer takav snošaj ne izriče nužnosti među dogagjajima. Da vremenski snošaj dobije karakter nužnosti, moramo ga pomišljati kao posljedak unutrašnjeg snošaja, po kojemu jedan dogagjaj nastaje u nužnoj ovisnosti o drugom dogagjaju. Ovaj unutrašnji snošaj zovemo uzročna djelatnost ili kauzalnost. Načelo uzročnosti kaže, da je svako nastajanje kauzalno tj. da iziskuje uzročnu djelatnost. Načelo se uzročnosti razlikuje od pojma o uzroku time, što načelo uzročnosti izriče tvrdnju, da ne samo ono zbivanje, koje pada u opseg osjetnog iskustva, već uopće svako zbivanje nužno iziskuje svoj uzrok tj. da se nalazi u snošaju kauzalnosti.¹⁸

Senzualizam zabacuje apsolutnu vrijednost kauzalnog principa, jer uči, da se uzročnost logički osniva na osjetnom pomišljanju. Ali neispravnost ovog nazora proizlazi otuda, što uzročnost ne možemo analitički izvesti iz osjetnog pomišljanja, jer uzročnost nije neposredno sadržana u snošajima osjetnih pomisli. Vremenski snošaji nipošto još ne znače kauzalne snošaje. Da vremenski snošaj uzmogne nastati ujedno kauzalni snošaj, iziskuje se da naš razum spoji

¹⁸ Ako je izvjesno zbivanje u stalnom snošaju s odredjenim uzrokom, onda ovakav kauzalni snošaj postaje zakon. Kauzalni dakle zakon više izriče nego kauzalni princip, jer dok ovaj potonji sadržaje samo općenitu ovisnost zbivanja o uzroku, kauzalni zakon traži, da svakom jednakom zbivanju odgovara i jednaki uzrok.

osjetno pomišljanje vremenskih događaja s pojmom uzroka. Ali zar je time proti senzualizmu zajamčena apsolutna ili objektivna istinitost kauzalnog principa? Zar nije moguće, da se istinitost kauzalnog principa osniva upravo na psihičkoj nužnosti, kojom poimamo kauzalni snošaj? Odgovor na ovo pitanje ima da bude negativan. Premda se snošaj uzročnosti ne nalazi u samim osjetnim sadržajima, već je urazumljena tvorina (u koliko pojam uzroka spajamo s osjetnim zbivanjem), ipak snošaj uzročnosti vrijedi za same predmete, a ne tek za naše mišljenje. Jer otkud dobiva naše mišljenje sadržaj uzročnog snošaja; odnosno: zašto mi ne možemo misliti o nastajanju, a da ovo nastajanje ne bismo smatrali kao učinak nekog uzroka?

Kad nešto (supstancijalno ili akcidentalno) nastaje, to znači, da ispred samog nastajanja nije dotična stvar eksistirala. Sad se čovjek odmah pita: zašto je ta stvar počela eksistirati, a zašto nije ostala u nebivstvovanju? Zašto je upravo u tom momentu nastala tj. zadobila bivstvovanje? Tvrdnja, da neka stvar sada bivstvuje, a prije nije bivstvovala, uključuje da su oba stanja (bivstvovanje i nebivstvovanje) za dotičnu stvar jednako moguća. To će reći: u pojmu dotične stvari ne nalazi se ništa što bi nas sililo, da bivstvovanje o stvari ustvrdimo a ne zaniječemo. Pojam te stvari posve je dakle indiferentan prema obim predikatima: bivstvovanje i nebivstvovanje. Ali ne samo u pojmu, već i u samoj stvari ne nalazi se ništa, što bi nužno iziskivalo bivstvovanje; jer kad ne bi tako bilo, morali bismo o toj stvari imati takav pojam, iz kojega bi analitički slijedila nužnost, da o stvari ustvrdimo bivstvovanje. Pojam pako stvari koja nužno bivstvuje, nipošto nije istovetan s pojmom stvari, koja nastaje tj. koja prije nije bivstvovala. Sve dakle štogod nastaje, jest samo po sebi indiferentan predmet za bivstvovanje i nebivstvovanje. Ovakav predmet zove se u skolastičkoj filozofiji *contingens*.

Indiferentnost ili kontingentnost predmeta znači dakle toliko, da predmet (koji nastaje) sam u sebi nema ništa, što bi ga odredilo za bivstvovanje. Dokle god predmet ne bivstvuje, nije još diferenciran obzirom na kontradiktorne članove bivstvovanja i nebivstvovanja. A čim predmet nastane, onda time otpada jedan kontradiktorni član (tj. nebivstvovanje), i predmet se promjeni iz jednog stanja (nebivstvovanja) u drugo (stanje bivstvovanja). Ova se pak promjena ne bi mogla zbiti, kad bivstvovanje predmeta ne bi ovisno bilo o nečemu izvan samog predmeta tj. kad se ne bi bivstvovanje nalazilo s nekim bićem u uzročnoj svezi. Promjena od nebivstvovanja na bivstvovanje bez uzročne ovisnosti upravo je tako stvarno ne-

moгуća, kao što je logički nemoguća promjena tvrdnje u nijek (i obratno) bez sveze s dostatnim razlogom.¹⁹

Što nam je dakle držati o istinitosti kauzalnog principa? Empiristi uče, da je uzročni snošaj subjektivna tvorina osjetnog iskustva. Za Kanta je kauzalno načelo sintetički sud a priori; a naša teza glasi: načelo uzročnosti jest analitičan sud, koji (ako i nije neposredno poznat, ali) se izravno izvodi iz načela o dostatnom razlogu i načela o protuslovlju. Analitičan je pako, kao što znademo, svaki onaj sud, koji se neposredno ili posredno osniva na poredbi subjekta i predikata. Budući da je načelo dostatnog razloga analitičan sud, mora da bude analitičan i kauzalni princip, koji se neposredno izvodi iz načela o dostatnom razlogu. Kako se izvodi?

Načelo uzročnosti glasi: štogod se zbiva, imade svoj tvorni uzrok. Ako pazimo na sadržaj subjekta, vidjeti je da »zbivanje« ne znači drugo nego: stanoviti predmet prelazi od nebivstvovanja na bivstvovanje. Predmet je mogao ostati i u nebivstvovanju tj. on ne bivstvuje sam po sebi nužno (jer ne bivstvuje niti po biti svojoj, a niti po unutrašnjoj mogućnosti svojoj). A ipak sada, kad je već predmet nastao tj. kad mu pripada bivstvovanje, ne mogu više (i to po načelu protuslovlja) izricati o tom predmetu nebivstvovanja. Gledani li na sam predmet, mogu reći da je indiferentan za bivstvovanje i nebivstvovanje, a kad je predmet nastao, onda je stanje njegovo diferensirano, tako da mogu i moram sada samo jedan kontradiktorni član (tj bivstvovanje) o predmetu izricati. Kao što pako odregjeno moje izricanje imade svoj dostatni razlog, tako i diferensiranje predmeta mora da ima svoj realni razlog. U predmetu samom se ne nalazi takav razlog, dakle je izvan njega. Taj realni razlog zovemo tvorni uzrok.²⁰

Općenitost kauzalnog načela slijedi iz njegove analitičnosti odnosno nužnosti. Budući naime da je spojitba izmegju subjekta i predikata neovisna o iskustvenom opažanju, zato i samo načelo nije vezano na pojedinačne pojave. Ono uopće nije ograničeno samo na pojavni svijet već imade transcendentnu vrijednost, jer se osniva na principu protuslovlja, odnosno na pojmu bitka kao takovog.

¹⁹ Racionalisti (već Platon u Phaedonu, pa Descartes i njegovi nasljednici) konfundiraju princip uzročnosti s logičkim načelom o dostatnom razlogu. To je i razlog, da je Hume u svojoj kritici ovog racionalističkog shvatanja zabacio kauzalnu svezu. Kad bi naime oba načela bila istovetna, morali bismo u naravi tvornog uzroka neposredno opažati i njegove učinke, a tome se iskustvo očito protivi. Načelo dostatnog razloga nalaže nam, da svaki naš sud obrazložimo, t. j. da ga oslonimo na kriterij istinite (motiv sigurne) spoznaje. Načelo pako uzročnosti kaže, da o nastajanju ne možemo logički misliti bez pojma o uzroku.

²⁰ Sv. Toma, S. th. I. q. 2. a. 3.; isp. In VII. (et VIII.) Phys.

Princip kauzalnosti nije samo zakon mišljenja, već imade objektivnu vrijednost, jer subjekat i predikat imadu objektivnu vrijednost. Pojam učinka, a prema tome i pojam uzroka neposredno nalazimo u materijalnim stvarima i u jastvenom zbivanju. Oba su dakle člana u načelu uzročnosti objektivne vrijednosti. Otuda pako slijedi, da sva naša spoznaja, koja se osniva na principu kauzalnosti, imade znanstvenu vrijednost.

IV. Dio.

Realna vrijednost spoznaje.

1. Odsjek. Idealistički nazori o vrijednosti spoznaje.

§. 1. Historički pregled idealizma.

99. Idealizam i realizam. Nakon što je noetika proti subjektivizmu (antropologizmu) dokazala apsolutnu vrijednost ljudske spoznaje, preostaje još jedan važni zadatak, kojeg ćemo u ovom IV. dijelu riješiti. Apsolutna istina, rekosmo, osniva se na objektivnim snošajima. Ali promatrajući objekte, kojima se razne znanosti bave, opažamo među njima neku razliku. Misaoni oblici, kojima se bavi formalna logika, pa brojevi i likovi, koje obrađuje matematika, imaju samo immanentni bitak tj. postoje kao svjesne tvorine u samom misaonom subjektu. Nasuprot pako realne znanosti (realna filozofija, prirodne nauke, historija) istražuju takove predmete, koji postoje samostalno i neovisno o našem spoznanju. Prirodne pojave nalazi naša spoznajna moć kao gotove činjenice, koje ne postoje samo u svijesti ljudskoj kao samovoljno konstruirane tvorine, već imaju svoju zbiljsku egzistenciju i neovisno o misaonom subjektu. Ova raznolikost u načinu bivstvovanja nameće noetičkom istraživanju jedan novi problem. Pita se naime: je li opravdano, da osim svjesne zbiljnosti tj. osim onih sadržaja, koji su misaonom subjektu immanentni, priznamo i takove predmete, kojima pripada svijest našu transcendentni ili realni bitak? Drugim riječima pita se: jesmo li mi sigurni, da osim idealnih spoznajnih predmeta postoji realni svijet, i da li mi taj svijet upoznajemo onako kakav je on sam u sebi?

Na ovo pitanje imaju u filozofiji raznih odgovora. Realizam tvrdi, da osim spoznajnih sadržaja doista postoje realni predmeti (ne samo tjelesne, već i duhovne naravi), i da je ova realnost pravi predmet naše spoznaje. Razumnim poimanjem i downljivanjem upoznajemo realnu narav i njene zakone. U opreku s realističkim shvatanjem stavlja se idealističko stanovište. Ekstremni ili apsolutni idealizam poriče transcendentnu egzistenciju

svijeta i uči, da tjelesa postoje samo kao pojave u svijesti ljudskoj. Ove subjektivno-idealne pojave ili su proizvod individualne svijesti (subjektivni idealizam ili konsciencijalizam) ili su ujedno objektivne pojave nekog metafizičkog, nadiskustvenog bića (objektivni idealizam). Prema tome se objektivni idealizam, koji osjetnim stvarima poriče transcendentnu (realnu) zbiljnost, podudara s metafizičkim realizmom, jer uči da su idealne tvorine u našoj svijesti učinak osobnog Boga, ili pojave apsolutnog jastva (u panteističkom smislu) ili opet pojave raznih nadosjetnih bića (u monadističkom smislu).

Prije nego dokažemo realističku nauku, izložiti ćemo ukratko neke idealističke nazore, a za tim ćemo kritički ogledati glavne idealističke pretpostavke (to će biti predmet prvog odsjeka). Kad (u drugom odsjeku) izravno dokažemo realnu vrijednost spoznaje tj. kad dokažemo, da logička istinitost naše spoznaje vrijedi za transsubjektni svijet, onda smo odgovorili i na zadnje pitanje, o kojemu ovisi znanstvena vrijednost ljudske spoznaje.¹

100. Idealizam prije Kanta. Općenito je mnijenje, da čovjek svojim čutilima zamjećuje razna svojstva upravo onako, kako se ta svojstva nalaze u samim stvarima, neovisno o čutilnom (osjetnom) našem zamjećivanju. Do ovog naivnog realizma dolazimo poglavito zato, jer je čovjek u nazočnosti izvanjskoga kojeg predmeta upravo usiljen primati osjetne sadržaje. Ne stoji do naše volje, da li će nazočni predmet podražiti osjetila i tako proizvesti usebno stanje, koje zovemo oćut. Čim prepustimo osjetila normalnom njihovom djelovanju, nastaju u svijesti našoj tvorine, kojih nijesmo kadri po volji promijeniti. Osim ove činjenice imade još jedan razlog, koji nekritičkog posmatrača može dovesti na misao, da osjetnim opažanjem upoznajemo predmete onako kako su sami u sebi. Osjetni su naime sadržaji psiho-fizičke pojave, ali običnom čovjeku ne dostaje kritičkog znanja, koje bi ga uputilo o psihičkim uvjetima osjetilne radnje. Ovi su naime uvjeti vezani na razne psihičke procese, koji nijesu neposredno pristupni našem opažanju. Otuda je shvatljivo, da naivan čovjek smatra osjetilnu našu moć u posve pasivnom stanju, tako da izvanjski predmeti fiziološkim utjecajem izravno proizvode osjetne sadržaje.

Ali već u prvoj davnini filozofijske povjesnice probudilo se neko nepouzdanje u vrijednost osjetne spoznaje. Eleatska škola uči, da su osjetne pomisli samo prividni i varavi znakovi zbiljskih (realnih) predmeta. I Heraklit drži, da samo umska spoznaja

¹ Isp. E. L. Fischer, *Die Grundfragen d. Erktheorie* (Mainz 1887.), p. 49. sq.; O. Külpe, *Einleitung in die Philosophie* (5. izd. Lpzg. 1910.), p. 148. sq.; Steiner, *Lehrbuch d. Philosophie*, I. sv. p. 194. sq.

može biti istinita, dočim nas osjetila obmanjuju. Atomici (n. pr. Demokrit) su tog nazora, da sjetilne podražice proizvode u nama očute, ali ovi očuti nijesu odraz stvarnog ili realnog bitka tj. oni nam ne kažu kako su stvari same u sebi, već samo kako se nama pojavljuju. Pa dok atomici ipak priznaju objektivnu vrijednost umske spoznaje, sofisti zabacuju i to te uče, da je sve naše mišljenje subjektivno, upravo tako kao što je i oćutno poimanje tek subjektivna afekcija.

Platonov se idealizam znatno razlikuje od sofističkog idealizma. I Platon doduše drži, da nas osjetno opažanje (*αἰσθησις*) ne upoznaje sa zbiljskim predmetima; ali umske ideje imaju realnu, transubjektivnu vrijednost.

U novije vrijeme počeo je opet Hobbes proučavati osjetno naše poimanje. Po njegovom mnijenju sastoje podražaji izvanjskih predmeta u gibanju, a proizvod ovog gibanja jesu razni oćutni sadržaji (kakvoće). Ovi su sadržaji samo subjektivna stanja, kojima ne odgovaraju zbiljske vlastitosti. Ovaj nazor usvojio je i Descartes, samo što po njegovom mnijenju ipak realno postoji protežnost, koja sačinjava upravo bitnost tjelesa.

Locke razlikuje prvotne i drugotne kakvoće. Prvotnim kakvoćama (protežnost, oblik i nepronicanost) odgovaraju u tielesima analogna svojstva; dočim su drugotne kakvoće (slatkoća, miris...) samo subjektivne afekcije.

Berkeley je napokon zabacio svaku realnost tjelesnog svijeta. Tjelesa nijesu drugo nego skupine subjektivnih ideja. Kad smo naime opazili da više oćuta zajedno pripada, spojimo sve ove oćute i označimo ih kao posebnu stvar. Opaženi predmeti nijesu dakle ništa drugo, nego udružba subjektivnih oćutnih kakvoća. Čitavi svijet što ga spoznajemo, ne postoji izvan misaonog subjekta, pa zato je sav bitak istovetan s perceptivnim bitkom.² Budući pako da materijalni svijet nije uzrok perceptivnih sadržaja, a ipak ovi sadržaji nijesu samovoljni proizvod (kao što npr. puke umislence), zato je njihov uzrok Bog.³ Berkeleyev konsciencijalizam dotjerao je Hume⁴ time, što je pojmu supstancije i uzroka zamjenjao realnu vrijednost i tako postavio temelje Kantovom idealizmu.

101. Kantov fenomenalizam ili imanentizam. »Učinak predmeta na pomišljajnu moć, u koliko nas predmet aficira, jest oćut (osjet). Ona predodžba (*Anschauung*), koja se pomoću oćuta odnosi

² Berkeley, *Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis* (prev. F. Chervég 4. izd. 1906., Leipzig. Meiner), p. 22. sq. (n. III.).

³ ib. p. 100. sq. (n. CXLVI.).

⁴ Hume, *Traktat über die menschlichen Natur* (Lippsoy prevod) i *Untersuchung über den menschl. Verstand* (Kirchmannov prevod).

na predmet, zove se empirička. Neodregjeni predmet empiričke predodžbe zove se pojava.⁵ Svi predmeti što god ih našim osjetilima zamjećujemo, zovu se (u Kantovoj terminologiji) pojave (ib. 42). Konstitutivni momenti svake pojave jesu materija i forma. Materija u pojavi jest oćut, a forma jest prostor i vrijeme. Svaka dakle pojava sastoji od oćutā u prostorno-vremenskom obliku. Cjelokupnost pojava sačinjava iskustvo; a iskustvo je izvanjsko i usebno. Prema tome će i pojave biti izvanjske (koje spadaju na izvanjska osjetila) i unutrašnje (koje opažamo usebnim čutilom). Izvanjske se pojave nalaze u prostoru i vremenu, dočim su unutrašnje pojave samo vremenskog oblika.

Pita se: koju vrijednost imaju sastavni momenti svih pojava? Sadržaj ili materija svake pojave jest oćut. Po Kantovom pako nazoru oćuti nijesu objektivna odregjenja na samim stvarima, već su samo subjektivna modifikacija naših osjetila.⁶ Otuda slijedi, da su i sadržaji izvanjskih pojava posve subjektivni tj. da ne postoje izvan osjetilnog subjekta. Ali ne samo sadržajni, već i formalni dio pojave imade samo subjektivnu vrijednost. Prostor i vrijeme su apriorni oblici, koji se, po Kantovom mišljenju, nalaze u subjektu neovisno o aposteriornoj gragii. Pojave dakle po svom sadržaju i obliku nijesu takav predmet, koji bi postojao i neovisno ili izvan misaonog subjekta. Zato (na koncu 1. odsjeka u transcendentalnoj estetici) veli Kant, da »ono što mi zovemo izvanjski predmeti, nije ništa drugo nego puke pomisli u našoj osjetilnosti, kojima je oblik prostor, a kojima pravi korelat tj. stvar o sebi uopće ne spoznajemo niti možemo spoznati, te se u iskustvu o toj stvari nikad i ne pita.«⁷ Sami predmeti osjetnog našeg predočavanja nijesu dakle nego pomisli, i prema tome mogu samo u nama postojati, a nipošto izvan nas ili neovisno o nama. Sav tjelesni svijet, što ga čutilima opažamo, nije ništa realno (transubjektivno), već imade samo idealni ili pomišljajni bitak. Prostor i sve što je u njemu, ne postoji samo po sebi, već je tek modifikacija ili osnovka (Grundlage) našeg osjetnog predočavanja, dočim nam transcendentalni objekat ostaje zauvijek nepoznat.⁸

U svezi s Kantovim nazorom o pojavama nameće se pitanje: što znači »stvar po sebi« (das Ding an sich)? Čuli smo, da ono što opažamo kao izvanjske predmete, nijesu zbiljske ili realne stvari, već samo pojave tj. puke pomisli. Dakako da pomisli kao subjek-

⁵ K. č. II. 48. U prvoj izreci govori se o »predmetima«, koji nam osjetila aficiraju (kao što u početku Uvoda p. 647.). Ovi »predmeti« nisu istovetni s pojavama, jer pojave tek nastaju aficiranjem.

⁶ K. č. II. 57.

⁷ ib.

⁸ K. č. II. 69.

tivne činitbe postoje samo u nama; ali kao pojave pretpostavljaju nešto što se pojavljuje, i ovo nešto jest t. zv. stvar po sebi. Ovu stvar po sebi spoznajemo samo u toliko, u koliko postaje predmet osjetnog predočavanja. Čitava naime Analitika, koja raspravlja o granicama spoznaje, ide za tim, da pokaže kako razumni pojmovi vrijede samo u opsegu osjetnog iskustva. Mi dakle ne možemo spoznati stvari onako kako su same po sebi, jer spoznaja sastoji u sudovima; a svi sudovi kojima se proširuje naša spoznaja, jesu sintetički tj. odnose se na predodžbene sadržaje (dočim se analitički sudovi osnivaju isključivo na sadržaju subjekta). Budući pako da su sintetički sudovi predodžbeni (Anschauungsurteile), a oblici našeg osjetnog predočavanja su apriorni, zato sintetički sudovi vrijede samo u granicama apriornog našeg predočavanja. Sintetički sudovi a posteriori osnivaju se na osjetnoj gragiji, koja je pojedinačna i ne-nužna, pa zato nam ovakovi sintetički sudovi ne daju općenite i nužne (znanstvene) spoznaje. Sintetički pako sudovi a priori imaju svoj adekvatni razlog u čistim razumnim pojmovima (kategorijama), pa zato imaju općenitu i nužnu vrijednost. Kao što se čisti razumni pojmovi mogu primijeniti samo na predodžbene sadržaje, tako i predmet sintetičkih sudova a priori ne može da bude drugi nego onaj, koji se nalazi u osjetnom našem predočavanju. Znanstvena dakle spoznaja (= sintetički sudovi a priori) obuhvata samo one predmete, koje osjetilima opažamo; a ove predmete ne spoznajemo onako kako su sami po sebi, već kako se nama pojavljuju tj. u koliko ih pomišljamo, jer je osjetno opažanje ili predočavanje apriorno. Sva je naša spekulativna spoznaja ograničena na iskustvo.⁹ Ali za iste ove predmete, koje kao pojave spoznajemo, možemo misliti da su stvari o sebi tj. neovisne o našem pomišljanju. Nesklapno (»unge-reint«) bi naime bilo govoriti o pojavama bez nečesa što se pojavljuje. Ove stvari o sebi jesu nepoznati nam x tj. transcendentalni (transubjektivni ili u Kantovoj terminologiji »neempirički«) predmet, koji »korespondira« našim pojavama ili našim pomislima.¹⁰

Pretpostavivši da se razumna spoznaja odnosi samo na predodžbene sadržaje, koji su vezani na apriorne oblike, izvodi Kant, da predmeti naše spoznaje mogu biti samo pojave tj. takovi predmeti, koji postoje samo u koliko su ovisni o apriornim uvjetima osjetnog predočavanja. Ali pojave opet pretpostavljaju stvar o sebi tj. nešto takovo, što je izvan dosega našeg osjetnog pomišljanja. Stvar o sebi ne ovisi o apriornim našim oblicima, pa zato ne možemo znati, da li stvar o sebi realno bivstvuje ili ne. Stvar o sebi jest za naš razum nepoznanica x zato, jer nije pristupna osjetnom ili empi-

⁹ K. č. u. 23.

¹⁰ ib. 119.

ričkom opažanju, a znamo da se kategorije odnose na predmete samo pomoću osjetilne zornosti tj. kategorije imaju samo empiričku vrijednost.¹¹ U kojem dakle snošaju stoji stvar o sebi s empiričkim predmetima ili pojavama? Stvar o sebi jest »korelat«¹² pojava (i to izvanjskih i unutrašnjih)¹³ tj. takav predmet, koji je neovisan o sjetilnom predočavanju, a ipak odgovara pojavama.¹⁴ Što više, stvar o sebi jest uzrok pojava,¹⁵ u toliko naime što aficiranjem namiče očute, koji su materija svake pojave. Ali stvar o sebi nije ništa drugo nego pretpostavka, koja ograničuje našu spoznaju na osjetno iskustvo. Stvar o sebi ne možemo razumom (koji ne dopušta transcendentálnu,¹⁶ već samo empiričku uporabu) spoznati, već možemo samo o njoj misliti tj. mi možemo stvar o sebi uzeti kao predmet razuma bez obzira na osjetno predočavanje. U čistom razumu nalazi se dakle izvor ili razlog našeg mišljenja o nepojavnim (inteligibilnim) predmetima, koje zovemo stvari o sebi. Ako čistim pojmovima (koji ne izvire iz empiričke gragje) hoćemo da neposredno (bez shemata) pomišljamo predmet, koji je po sebi neovisan o iskustvu i prema tome nepristupan osjetnom predočavanju, to se ovaj predmet zove noumenon. U koliko dakle astrahiramo od našeg osjetnog predočavanja, pa pomišljamo neki predmet znajući da ga kategorijskom našom uporabom ne možemo spoznati, nazivamo takav predmet noumen u negativnom smislu. U koliko pako pomišljamo noumenon kao objekat neosjetne zornosti (predočavanja), zovemo ga noumenon u pozitivnom smislu.¹⁷ Da li takova intelektualna zornost odnosno intuitivni (zorni) razum postoji, toga mi ne znamo. Pomisao stvari o sebi jest dakle za nas problematična ti. stvar o sebi nije predmet mogućeg nam pomišljanja. »Pojam noumena jest dakle tek ogranični pojam (Grenzbegriff), da prodrzljivost naše osjetilnosti ogradi, pa je zato samo od negativne uporabe. Ipak nije svojevolumno ishitren, već je u svezi s ograničivanjem

¹¹ »Transcendentálna uporaba nekog pojma u načelu jest ta, da ga protežemo na stvari uopće i kako su o sebi, a empirička je uporaba, ako ga protegnemo samo na pojave t. j. na predmete mogućeg iskustva.« (K. č. II, 223.).

¹² K. č. II, 57.

¹³ ib. 305.

¹⁴ ib. 223.

¹⁵ ib. 258.

¹⁶ Ovdje je izraz »transcendentálna« istovetan s onim, što je transubjektivno, odnosno (po Kantu), što prelazi opseg osjetnog iskustva, koje imaju subjektivnu vrijednost; za čiste pojmove opet kaže se, da su transcendentálni u tom smislu: što nisu iz iskustva crpeni, već su uvjet za iskustvo. Zato imaju čisti pojmovi samo empiričku ili imanentnu primjenu (na pojave), a ne transubjektivnu (na stvar o sebi).

¹⁷ K. č. II, 685.

naše osjetilnosti, a da ipak ne izriče ništa pozitivno izvan opsega osjetilnosti.«¹⁸

Iz svega je vidjeti, da Kant našoj razumnoj spoznaji poriče realnu vrijednost, tj. on poriče da bi predmeti naše spoznaje opstojali i neovisno o samoj spoznaji, odnosno da bi imali transsubjektivni bitak, kojeg bismo mi kadri bili spoznati. Kant zastupa fenomenalizam ili imanentizam u koliko uči, da svi naši spoznajni predmeti inadu samo pomišljajni bitak.

Kako nam je dakle prema Kantovim načelima odgovoriti na pitanje o realnom bitku izvan misaonog subjekta? Sam Kant je svojim načelima o vrijednosti spoznaje potpuno dosljedan kad kaže, da je »posve nepoznato, da li transcendentelni predmet ili stvar o sebi postoji u nama ili takogjer izvan nas, da li bi je nestalo zajedno s našom osjetilnošću, ili bi još preostala i nakon što bismo oduzeli našu osjetilnost.«¹⁹ Mi ne možemo asertorno ništa izričati o transsubjektivnim stvarima — to je dosljedno stanovište Kantovog fenomenalizma. Ali ovo svoje stanovište, čini se kao da je Kant kasnije modificirao. Nakon 1. izdanja Kritike čistog uma (u povodu Garveove recenzije) predbacivalo se naime Kantu srodnost s Berkeleyevim idealizmom. To je Kanta ponukalo, da već u Prolegomenima (1783.), a onda i u 2. izdanju Kritike čistog uma (1787.) nanovo izjasni svoj idealizam.

Već u Predgovoru za drugo izdanje razlikuje²¹ Kant (upravo kao i u 1. izdanju) stvar o sebi i predmete osjetnog iskustva ili pojave. Nema nikoje sumnje, ističe Kant u pobijanju idealizma,²⁰ da izvan nas postoje stvari o sebi; jer otkud bismo inače dobili sadržaj pojava?! A ne možemo reći, da iskustveni predmeti ili pojave aficiraju naša sjetila i tako pružaju materiju pojava: jer pojave tek nastaju od empiričke gragie. Osim toga ne bi Kant proti idealizmu tek dokazivao da postoje stvari izvan nas, kad ne bi bio mislio na stvari o sebi; jer kad bi stvari izvan nas imale značiti iskustvene predmete izvanjskog opažanja, onda ne bi trebalo tek dokazivati opstojanje (bivstvovanje) takovih stvari, budući da nam to bivstvovanje zasnjeđuje naša svijest. U čemu se dakle razlikuje ovo

¹⁸ K. č. u. 235.

¹⁹ ib. 258.

²⁰ 23.

²¹ ib. 31. »Ako se možda idealizam i čini posve bezazlen (što zapravo nije) gledom na bitne ciljeve metafizičke, ipak je sablazan za filozofiju i zdrav razum, da samo na temelju vjerovanja moramo prihvatiti bivstvovanje stvari izvan nas (koje nam ipak namiče svu spoznajnu gradju, pa i za naše usebno osjetilo), te ako se komegod prohtije o tome podvojiti, da ne dobije odnikuda dovoljnog dokaza.«

Kantovo izlaganje u 2. izdanju Kritike čistog uma od njegovog stanovišta u 1. izdanju. Proti idealizmu ističe Kant (u 2. izd.), da je posve sigurno, te stvari o sebi postoje izvan nas; dočim u 1. izdanju kaže, da mi toga za izvjesno ne znamo. Prema tome se ne može reći, da je Kant stvarno ili načelno promijenio svoj nazor u 2. izdanju, jer i ovdje ne istovjetuje pojavne predmete sa stvarima o sebi, već pomno luči jedno od drugoga. U 1. izdanju uči Kant, da materija nije drugo nego izvanjska pojava: »izvanjska« u tom smislu, što se nalazi u prostoru, koji je oblik izvanjskog osjetila. U 2. pako izdanju ne kaže, da je materija stvar o sebi, već samo ističe, da opažanje materije (des Beharrlichen) nije moguće, ako ne pretpostavimo stvar o sebi (koja nije istovjetna s materijom, niti se nalazi u prostoru). Razlika je dakle između 1. i 2. izdanja samo u tom, što u 2. izdanju Kant asertorno izriče ono, o čemu se u 1. izdanju izjavljuje problematično. Ali tu se je dakako zapleo Kant u poteškoće. Jer o transubjektivnom bivstvovanju stvari o sebi ne bi se smio asertorno izjaviti — ako bi htio ostati dosljedan svojem stanovištu o empiričkoj vrijednosti razumne spoznaje (pa zato je u 1. izdanju dosljedan svom stanovištu); a problematički se opet ne smije držati, jer »aficiranje« naših osjetila (kao pasivno stanje) i sam pojam »pojave« nužno pretpostavlja transubjektivne stvari o sebi. Tako je u čitavom Kantovom sistemu s protuslovljima skopčana glavna pretpostavka: transubjektivno bivstvovanje stvari o sebi. Ali o tome u kritici.

102. Idealizam poslije Kanta. a) »Kopernikansko otkriće« Kantove spekulacije sastoji u tom, da se ljudska spoznaja ne ravna po predmetima, već obratno. Tako je Kantovska filozofija u problemu logičke istine usvojila subjektivističko stanovište, a idealističko u pitanju o snošaju misaonog subjekta s transcendentnom zbiljom. Logička se istina, po shvaćanju Kantovog subjektivizma, ima tražiti u skladu predodžbenih sadržaja s razumnim oblicima. Predmeti pako razumne spoznaje ne postoje izvan samog razuma ili neovisno o razumu tj. svi su predmeti samo idealni ili fenomenalni. Na ovaj su idealizam nadovezali Kantovi učenici. Kant je doduše zadržao stvar o sebi kao pretpostavku, koja omogućuje osjetno aficiranje. Ali već Fichte (1762.—1814.) zabacuje stvar o sebi, jer nam idealna vrijednost naše spoznaje ne daje pravo, da, ustvrdimo bivstvovanje stvari o sebi. Kant se oslonio na pojam stvari o sebi, jer je znao da bi bez tog pojma morao sav spoznajni sadržaj svesti na isti onaj izvor, u kojem se nalaze i spoznajni oblici, a to je sam misaoni subjekat. U tom pako slučaju ne bi se bitak (Sein) uopće razlikovao od mišljenja, niti bismo igdje imali oslona za razlikovanje između spoznaje i utvare. Ali Fichte je dosljedan u provedbi idealističkog

principa; jer ako se spoznajni predmeti ravnaju isključivo po zakonima svijesti ljudske, onda spoznajni subjekat sam za sebe stvara čitav spoznatljivi svijet. Ovaj subjekat dakako ne može da bude naše empiričko jastvo, jer individualno jastvo nije drugo nego skupina usebnih pojava, pa zato ne može individualni subjekat da bude konačni izvor spoznaje. Tako dolazi Fichte do apsolutnog jastva, koje samo sebe spoznaje i time neprekidno stvara vlastiti svoj bitak. Jastvo je pako po svom pojmu relativno s negacijom jastva, pa prema tome moramo reći, da jastvo u spoznavanju samog sebe stavlja ujedno sebi kao opreku nejastvo (Nicht-Sch.) Ova teza i antiteza mora se na neki način izmiriti, a to je moguće samo, da jastvo podijelimo u individualno jastvo i nejastvo (izvanjski svijet). Eksistencija nejastvenog bitka nije drugo nego proizvod, koji nastaje ograničivanjem samog jastva. Spoznajna djelatnost jastva sastoji dakle u tom, što se jastvo ograničuje prema nejastvenom bitku.

Schelling (1775—1854) je opreku između jastva i prirode smatrao nespojivom, tako da se objektivni svijet ne da izvesti iz misaonog subjekta, a ni obratno. Ipak sav zbiljski bitak imade jedan svoj princip, koji stoji nad jastvom i nejastvom: a taj princip jest apsolutna istovetnost i indiferentnost prema jastvu i nejastvu, duhu i prirodi. Pojedinačna bića nastaju dijeljenjem apsolutne jednote.

Schellingov apsolutni idealizam razvio se do zadnje etape u Hegelovoj (1770—1831) idealističkoj metafiziци, koja ide za tim, da protumači, kako se apsolutna jednota mogla razviti u opreke. Ne samo da sva naša spoznaja (oblikom i sadržajem) izvire u jastvu, kao što je učio Schelling, već je spoznaja kao takova ispred prirode i duha, veli Hegel. Zašto je spoznaja neovisna o subjektu i objektu? Zato jer (po apsolutno idealističkom principu) između mišljenja i bitka postoji istovetnost. Ovu istovetnost tumačio je Fichte time, što bitak izvire iz jastva (tj. jastvo stvara bitak), Schelling pako učio je, da apsolutna jednota stvara subjektivni i objektivni bitak, a Hegel veli, da spoznaja sama po sebi ne pozna razlike između subjekta i objekta, jer je ona osnov svemu. Spoznaja (ideja) na kojoj se osniva savkolik bitak, razvija se neprekidno, tako da se bitak očituje u bivanju. Budući pako da se sve bivanje osniva na ideji protuslovlja, zato su zakoni objektivnog bivanja istovetni s logičkim zakonima (logički idealizam). Apsolutna ideja razvija se dakle po logičkim zakonima do zbiljske apsolutnosti.

Kao što su Fichte, Schelling i Hegel zabacili Kantovu »stvar o sebi«, tako i Schopenhauerov (1788—1860) apsolutni idealizam stavlja sav objektivni svijet u misaoni subjekat. Schopenhauer

openhauerov nazor o mišljenju i svijetu osniva se na principu, da misaoni subjekat i objekat dobivaju uzajmice svoj smisao, tako da bez subjekta otpada i objekat. Prema tome je sav vidljivi svijet samo predodžba, koja se razlikuje od iluzije i sanje time, što se osniva na zakonu uzročnosti. Nauka o spoznaji ima se ograničiti na činjenicu predočavanja bez obzira na subjekat i objekat. Od onih nazora, koji priznaju objektivnu i realnu vrijednost spoznaje, najviše se Schopenhaueru svigja materijalizam, ali i taj je pogrešio, jer stvar nije drugo nego pojava, kojoj su uvjeti u apriornim oblicima prostora, vremena i uzročnosti. Štoga predočujemo, protegnuto je u prostoru i djeluje u vremenu. Materijalizam je dakle pregledao subjektivni momenat u mišljenju. A idealisti (Fichte) su opet odnegirali objektivni karakter spoznaje, pa zato je i idealizam nepotpun. Razum prima spoznajnu gragju, te ju oblikuje tako da proizvod ovog oblikovanja jest slika izvanjskog svijeta. Ali prema tome bi čovjek i svoje tijelo, te sve svoje funkcije morao promatrati kao ostale pojave u svijetu tj. čovjek bi kao objekat sam sebi bio nepoznat. Budući pako, veli Schopenhauer, da se u tjelesnim kretanjima zorno očituje volja, zato pojave uopće nijesu drugo nego objektivirana volja. Apriorni spoznajni oblici (prostor, vrijeme i uzročnost) vrijede samo za pojave, a ne i za volju o sebi, pa zato je volja kao stvar o sebi nerazdijeljena i jedna, ona ne djeluje uzročno niti svršeno, već je slijepi nagon.

E. v. Hartmann (1842—1906) ne polazi sa stanovišta urođenih spoznajnih oblika, već se oslanja na subjektivne afekcije, iz kojih na osnovi kauzalnog principa izvodi opstojanje prostorno vremenskog svijeta. Ovaj izvanjski svijet imamo zamišljati si (u biti njegovoj i djelatnosti) po analogiji naše naravi, samo bez svijesti. Princip našeg djelovanja jest volja, pa zato se i sve pojave u svijetu osnivaju na besvijesnoj volji. Ali ta volja nije posve slijepa (kako misli Schopenhauer), već je umna, jer u svijetu opažamo neki uređeni razvoj. Svi realni oblici u svijetu razvijaju se iz idejnog stanja besvijesne volje.

b) Kao što se objektivni idealizam oslanja na Kanta, tako su s njime u svezi i subjektivni idealisti. Oni uče, da razum ljudski ne može spoznati pravu narav stvari i života, pa zato i tjelesne predmete smatraju pojavom individualne svijesti. Svi zastupnici ovog idealizma naučaju formalni apriorizam, po kojemu su prostor i vrijeme samo subjektivni oblici. Prema tome ili apodiktčki zabacuju transcendentni bitak tjelesnog svijeta (dogmatski idealizam), ili samo drže, da ne možemo ništa o realnom svijetu doznati (skeptički idealizam). Ovog su skeptičkog nazora G. E.

Schulze;²² pa F. A. Lange.²³ O. Liebmann.²⁴ Schuppe.²⁵ H. Rickert²⁶ itd.

U okviru subjektivnog idealizma razvija se i savremena francuska filozofija. Skeptički pozitivizam Taine-a i Renana preživio se u Franceskoj, a mlada generacija počinje opet vjerovati u idealne vrednote i ciljeve života. Ovaj preokret duhova u prvom je redu proveo svojom filozofijom Henri Bergson (rođ. 1859). Snažni njegov uticaj odražuje se u čitavoj kulturi savremene Francuske, on se zamjećuje u socialnoj, teološkoj i umjetničkoj literaturi, a da ne govorimo o filozofijskom mišljenju, kojemu Bergson podaje snagu i određuje pravac. Kao filozof intuicije, iz koje se razvija sva energija života, — Bergson je s jedne strane izazvao protu sebi pozitivističke prirodnjake i intelektualiste (Fouillée, Couturat, Berthelot, Benda...), ali elita francuskih mislilaca (Le Roy, Peguy, Sorel, Chameix, Gillouin...) smatra Bergsona preporoditeljem filozofije, jednim između prvaka u čitavoj povijesnici filozofije, savremenim Kantom. Pa dok njemački Kantovci iz marbuške škole (H. Natorp, Bornhausen) kritički otklanjaju Bergsonov filozofijski princip života, ima ih i ovdje (Windelband, Steenbergen, Keyserling), koji se ne ustručavaju priznati mu vodeću ulogu u savremenoj filozofiji.²⁷

Kultiviranjem prirodnih nauka na prelazu iz 18. u 19. vijek uvuklo se materijalističko shvaćanje u sve grane znanstvenog nastojanja, pa si je i u filozofiji iznudilo dominantan položaj. Eksperimentalna metoda, koja je išla za tim, da u kvantitativnim veličinama omjeri sve pojave u svijetu i životu, izbrisala je granice između materije i duha, između empiričkog i metafizičkog svijeta. Tako je u filozofiji zavladao potpuni agnosticizam. Ali kad se ubrzo opet stalo uvidjati, da se historički razvitak kulturnih vrednota ne da svesti na mehanizam prirodnog zgađanja, preuzela je maha i u filozofiji ona struja, koja je idealnim svojim tendencama u Kantu našla svog predstavnika. Opreka između prirode kao vremenski

²² Schulze. Aenesidemus (Neudrucke der Kantgesellschaft. Berl. 1911.).

²³ Lange. Gesch. des Materialismus (2. izd. 1875.), II. p. 4.; 211. sq.

²⁴ Liebmann. Die Analysis der Wirklichkeit (2. izd. 1880.), p. 68.; 154.

²⁵ Schuppe. Erkenntnistheor. Logik (Bonn 1878.), p. 75. sq.

²⁶ Rickert. Der Gegenstand der Erkenntnis (2. izd. Tübingen 1904.); isp. Schlunke. H. Rickert's Lehre vom Bewusstsein (Lpzg. 1912.); Nelson. Über das sogenannte Erkenntnisproblem (Göt. 1908.).

²⁷ Bergson može se smatrati začetnikom modernističke struje u Franceskoj, jer ga slijedi učenik njegov Le Roy. (Dogme et Critique, Paris 1907.) i A. Sabatier (Vie intime des dogmes, Paris 1890.); za kritiku njihovih nazora isp. J. de Tonquédéc, La notion de Vérité (Paris 1908.).

nužnog zbivanja i duha kao carstva slobode — ova opreka postala je stožernim problemom daljnog filozofijskog nastojanja. Ovim upravo nastojanjem prožet izdaje i H. Bergson svoje prvo filozofijsko djelo (1889): »Essais sur les données immédiates de la conscience.«²⁸

Ovdje zabacuje Bergson u prvom redu matematički mehaničko shvatanje psihofizike, koja psihičke pojave promatra u kvantitativnim veličinama. Psihička se stanja uzajamično proniču, tako da između predidućeg i sadašnjeg duševnog stanja ne postoji rastavni slijed; pa zato se na duševni život ne može primijeniti vremenski oblik. Vrijeme namne shvaćamo kao tijek jednoličnih izvan-sobičnih (rastavnih) momenata; ovaj obični pojam vremena ne smije se, rekosmo, primjenjivati na duševna stanja upravo zato, jer prošla psihička stanja prelaze u sadašnja, u njima nastavljaju svoje trajanje i opet se zajednički proniču s budućim stanjima. U psihičkom dakle svijetu nema zasebnih, odijeljenih momenata, ovdje ne postoji slijed izvansobičnih stanja tj. ovdje ne postoji vrijeme (temps), već samo trajanje (durée), koje se osniva na uzajamničnom pronicanju.

Ali kako to, da mi usebna stanja ipak opažamo u vremenskom slijedu: ili drugim riječima, zašto mi u duševnom životu ne opažamo uzajamičnog pronicanja, već usuprot baš rastavljene, izvansobične momente? Ovaj pojam vremena, odgovara Bergson, stvara razum na temelju prostornog predočavanja. Istom kad primijenimo pomisao prostora tj. pomisao o mnoštvu izvansobičnih dijelova na trajanje, dobismo obični pojam vremena. Budući dakle da se po Bergsonovom tumačenju vrijeme oslanja na prostorno poništavanje koje je subjektivna forma svijesti naše (kao što je učio i Kant), zato na duševna stanja ne smijemo primijeniti vrijeme upravo tako kao što niti prostor, jer prostorni nam oblik služi samo za shvaćanje materije. Svi predmeti materijalnog svijeta nalaze se u jednoličnim izvansobičnim prostorno-vremenskim dijelovima, pa zato ovdje vlada nužna zakonitost, dočim u svijesti postoje samo kvalitativne razlike, pa zato nije duhovno biće vezano na strogu zakonitost, ovdje vlada sloboda.

Iz ovih refleksija moći je razabrati, kako Bergsonovo umovanje ide doduše za idealnim ciljem, ali je neispravno u temeljnoj svojoj pretpostavci, biva u pitanju o postanku vremenskog poimanja. Budući da je vrijeme vezano na prostor, zato je i razumna spoznaja po biti svojoj upućena i ograničena na materiju. Otuda slijedi, da razum (intelligence) ne upoznaje zbiljnost i život sam u

²⁸ Njemački prevod: Zeit und Freiheit. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewusstseinsstatsachen (Jena 1911.).

sebi; sva logička djelatnost razvija se u geometričkom oblikovanju. Tek viša duševna moć, intuicija upoznaje svijet kakav je sam u sebi. Ispitujući nadalje samu narav svijeta, usvaja Bergson Fichteov nazor time što uči, da je i materija izvorno svjesne naravi. Zato i kaže Bergson,²⁹ da stvari imaju realni bitak i zajedno da su u svijesti sadržane (kao što uči Avenarius i Mach); one su, kaže Bergson, samo »slike« (images). Prostorno vezan na ove »slike« ne može razum segnuti u metafizički svijet; njegova je zadaća, da »simboličkim« mišljenjem omogućí praktičku našu djelatnost. Do metafizičke, prave spoznaje dolazi se samo po intuiciji.³⁰

Što nam je dakle reći o Bergsonovim spoznajno-teoretskim nazorima? Psihologiji je zadaća pokazati, da pojam vremena po svom postanku nije ovisan o pojmu prostora, već da je upravo tako izvoran kao i ovaj potonji. Prema tome nije onda ispravno, kad Bergson sve logičko mišljenje reducira na geometričko oblikovanje, odnosno na spoznaju materije; a time ujedno otpada razlog za nemogućnost metafizičkog spoznanja. Pozitivna dakle kritika Bergsonove filozofije ići će u prvom redu za tim, da pokaže apstraktnu (neprostornu i nevremensku) narav pojmova. Time je pojmovnoj spoznaji otvoren ulaz u metafizički svijet. Nadalje će kritika (proti Bergsonovoj nauci o uzajmičnom pronicanju duševnih tvorina) utvrditi nepromjenivu i samostalnu vrijednost pojmovnih sadržaja. A napokon će (proti idealističkoj Bergsonovoj nauci o imanentnoj eksistenciji i fenomenalnoj naravi predmeta) dokazati kritika realnu svezu naše spoznaje s transcendentnim svijetom i realnu vrijednost razumne spoznaje.³¹

Subjektivnom idealizmu srodan je i empiriokriticizam Richarda Avenarius (1843—1896).³² Ova teorija ide za tim, da odredi pojam čistog ili neposrednog iskustva. Prvotna je pako činjenica našeg iskustva, da se jastvo nalazi u snošaju sa svim onim predmetima, koje zovemo izvanjski svijet (= boje, glasovi, protežnost...). Ova izvanjska sfera iskustva neodjeliva je od samog jastva (= čutilnog poimanja, pomišljanja i čuvstvovanja), tako da izvanjski i jastveni bitak tvore samo dvije komponente jedinstvene cjeline (spoznajno-teoretski monizam). Ovu uzajamičnu ovisnost ili ravnopravnost jastva i izvanjskog svijeta zove Avenarius »Prinzi-

²⁹ Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps avec l'esprit (1896.); njem. prevod: Materie und Gedächtnis (Jena 1908.). Ovim je djelom uveo Windelband Bergsona u Njemačku.

³⁰ Isp. L' évolution créatrice (1907.).

³¹ Bergsonovu je filozofiju podvrgao izvrsnoj kritici talijanski novoskolastik F. Olgiati, La filosofia di Bergson (Torino 1914.) Fratelli Bocca).

³² R. Avenarius. Der menschliche Weltbegriff (3. izd. 1912.).

palkoordination.« Spoznaja ili »sistem E« (= Erkenntnis) nastaje tako, da nejastveni bitak ili »sistem R« (= Reiz) utječe na »sistem C« (= centralni sistem ili mozak) pojedinog jastva. Dakako da se sistem C kod pojedinih ljudi razlikuje, pa zato u svezi s odredjenim članom sistema R ne nastaje uvijek jednaka spoznaja. Ovu okolnost treba osobito uočiti kod analize općenitog ili čistog iskustva. Svaki pojedinac naime prema svom sistemu C stavlja u iskustvo razne elemente, koji u samo iskustvo kao takovo ne spadaju. U čisto iskustvo spada samo ono, što se daje opaziti (Vorgefundenes). Ovo čisto iskustvo iskrivljuju ljudi upravo nesvjesno i nehotice time, što umeću razne elemente, koji se ne nalaze u iskustvu, već su samovoljno konstruirani. Umetanje ili introjekcija sastoji u tom, da opažanje onih stvari, koje spadaju na izvanjski svijet, stavljamo u jastvo i tako onda razlikujemo izmedju samog opažanja i onih stvari, koje opažamo. Kao što opažanje, tako i sve ostale funkcije (čuvstvovanje, mišljenje...) introjeciramo u jastvo i time se dolazi do razlikovanja izmedju usebnog i izvanjskog svijeta. Pojmovi o subjektu i objektu, opažajnom jastvu i stvarima itd nastaju ovim iskrivljivanjem čistog iskustva. Do introjekcije dolazi se na taj način, što izjave drugih ljudi stavljamo iznajprije u njihovu nutrinju tj. u mozak, umjesto da te izjave smatramo kao sastavne dijelove izvanjskog svijeta. Krivo je kad predmnijevamo, da izjave drugih ljudi pripadaju njihovom mozgu, odnosno da se nalaze u mozgu; izjave i mozak sačinjavaju jedinstvenu cjelinu, koju zovemo čovjek. Kao što je moje jastvo samo predmet opažanja, a nije opažajni subjekat (forfindendes Subjekt), tako i drugi ljudi spadaju u čisto iskustvo samo u koliko su predmet opažanja (Vorgefundenes). Pa kao što je fiziološko stanje mozga promjenljivo, tako se mijenja i opažanje, a s njime i stvari u svijetu. Srodnost izmedju empiriokriticizma i idealizma očituje se dakle u tom, što empiriokriticizam zabacuje realnu eksistenciju, koja bi neovisna bila o opažajnom subjektu.

Za kritiku ovih nazora³³ treba u prvom redu ispitati, da li je doista iskrivljeno iskustvo pretpostavkom, da postoji razlika izmedju opažanja i onih stvari koje opažamo. Rješenje ovog pitanja ovisi o tom, da li je ispravna temeljna tvrdnja empiriokriticizma, da prirodu kao opaženi objekat ne smijemo stavljati u svezu s opažajnim subjektom. Jer ako doista ne postoji subjekat, koji opaža svijet, onda dakako ne bismo mogli razlikovati izmedju samog opažanja i onih predmeta, koji se u svijetu nalaze. Empiriokriticizam će dakle biti oboren, ako dokažemo (a to je posao psihološke ana-

³³ Isp. W u n d t, Phil. Studien. B. XIII. (1896.) — F. R a a b. Die Philosophie von R. Avenarius (Lpzg. 1912.).

lize), da se za mogućnost iskustva (opažanja) iziskuje subjekat, koji je svojim opažanjem kadar imati iskustvo (erfahrendes, vorfindendes Subjekt).

Idealističkom se stanovištu u problemu realne egzistencije približnje i t. zv. pozitivistička škola, kojoj pripada E. Mach (1839.—1916.),³⁴ J. St. Mill,³⁵ Hans Cornelius,³⁶ E. v. Aster³⁷ i drugi. Čuli smo u III. dijelu ove noetike, da pozitivizam ograničuje ljudsku spoznaju na osjetno iskustvo. U problemu istine zabacuje dakle pozitivizam metafizičku spoznaju, a iskustvenoj spoznaji podaje relativnu vrijednost. Pa kao što smo tamo istaknuli, da po nazoru pozitivističkom samo ono spoznajemo što opažamo, tako opet u pitanju realne egzistencije uči navedena pozitivistička škola, da samo ono egzistira, što se daje opažati i u koliko se daje osjetilno opažati. Neodrživost ovog nazora proizlazi iz činjenice, da naše opažanje po svojim sadržajima često nije u skladu sa zbiljskim činjenicama: a osim toga neće nitko pametan poreći, da se u prirodi mnogo toga zbiva sasvim neovisno o našem opažanju. Ali o tom će još biti govora kasnije.³⁸

c) Kantovo naučanje, da spoznaja stvara predmete, razvilo se, kako smo vidjeli, do apsolutnog idealizma. Ali time se posve odnemarila sveza spoznaje s realnim svijetom, pa zato je u novokantovskoj filozofiji nužno nastupila reakcija, koja se označuje kao realistički idealizam. Ovaj novi smjer ne zabacuje sasvim transcendentni bitak tjelesnog svijeta, već samo uči, da tjelesa nemaju prostorno-vremenskih oblika, kao što ih mi zamjećujemo. Realni svijet sačinjavaju neke jednostavne biti, koje nijesu pristupne našoj spoznaji. Već je Leibniz učio, da tjelesni (realni) svijet sastoji od monada tj. medjuse različitih supstancija, koje nemaju transcendentnog djelovanja. Svaka monada je u imanentnom svom životu odraz svemira, a taj se svemir pričinja u prostorno-vremenskom obliku tek onda, ako ga monada ne pomišlja jasno i razgovjetno. Prema tome je prostornost subjektivna pojava.³⁹ Pod utplivom Leibnizovog monadizma uči Herbart, da mi ne spoznajemo realna

³⁴ Strogo filozofska su mu diela: *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Physischen* (Jena 1900.; 6. izd. 1911.); zatim *Erkenntnis und Irrtum* (2. izd. Lpzg. 1906.); za kritiku isp. H. Henning, *Ernst Mach als Philosoph, Physiker und Psychologe* (Lpzg. 1915.); Herb. Buzello, *Kritische Untersuch. v. Machs Erktheorie* (Brl. 1911.).

³⁵ Isp. Gust. Störing, *Einführung in die Erkenntnistheorie* (Lpzg. 1909.).

³⁶ *Einleitung in die Philosophie* (Lpzg. 1903.).

³⁷ *Prinzipien der Erkenntnislehre* (Lpzg. 1913.).

³⁸ Moderne idealističke i pozitivističke nazore prikazuje Geyser, *Allgemeine Philosophie des Seins u. d. Natur* (Münster 1915.), p. 202—266.

tjelesa, već samo objektivnu prividnost (objektiven Schein), kojoj ipak odgovaraju neke nepoznate nam stvari. Iz objektivnog priviđanja nastaju u nama osnovni neki pojmovi, koje mora znanstveno (napose logičko) istraživanje pročistiti i usavršiti. Na stvarima se ne može nalaziti mnoštvo raznih kakvoća, pa zato su stvari same po sebi jednostavna, nepromjenljiva bića bez prostorno-vremenskog oblika. Pojavnim dakle stvarima odgovaraju jednostavna realna bića.

Hermann Lotze (1817.—1891.) nastoji putem analize i analogije doznati narav zadnjih elemenata, koji sačinjavaju sliku svijeta. S prirodoznanstvenog gledišta usvaja Lotze mehaničku atomistiku, pa analizom pojma o atomu dolazi do zaključka, da prostorni atomi ne mogu biti posljednji osnov svega opstojanja. Protežnost naime uključuje djelivost, a zadnji elementi moraju biti jednostavni. Ne smijemo ih zamišljati (poput Herbartovih reala) kao supstancijalne neke jedinice, već kao uzajmično djelovanje. Analogija pako s vlastitim našim bićem upućuje nas, da zadnje elemente pomišljamo kao jednostavna, unutrašnja stanja. Nosioci tih unutrašnjih stanja jesu monade, tj. sile koje se održaju u uzajmici. Mnoštvo monada ujedinjeno je u neizmjernom biću, tako da su sve monade samo uzbiljene modifikacije neizmjernog bića. Sav realni svijet opstoji po uzajmičkom djelovanju monada, a one su opet pojave neizmjernog bića, koje je jednostavno i duhovno. Otuda slijedi, da prostorni i tvarni svijet kako ga mi zamjećujemo, nije drugo nego subjektivna tvorina, koja ne može biti adekvatan odraz monadskih uzajmica. Nema sumnje, da je realni bitak neovisan o našem spoznanju (tj. on bi postojao i bez ičije spoznaje), a osim toga se u objektivnom poretku nalazi razlog za subjektivno smještanje stvari u prostoru, pa zato je Lotze protivnik apsolutnog idealizma. Ali mi ne spoznajemo stvari kako su same po sebi, već ih spoznajemo po subjektivnim oblicima prostora i vremena, kao što je učio i Kant.⁴⁰

Uza svu raznolikost filozofijskih nazora o ljudskoj spoznaji opaža se ipak jedinstvenost u shvatanju temeljnog noetičkog problema. Snošaj između misaonog subjekta i objekta, između našeg pomišljanja i pomišljajnih predmeta jest glavni problem, oko kojeg se razvija sva moderna filozofija od Kanta do danas. Već u početku »Kritike čistog uma« pretpostavlja Kant, da su empirijski predmeti ovisni o načinu našeg spoznanja i prema njemu da se ravnaju. Kantov idealizam osniva se upravo na razlikovanju između empiričkih

⁴⁰ Nouveaux essais. I. II. ch. VIII. p. 231.; I. IV. ch. p. 353.; ch. XI. p. 378.

Isp. Mikrokosmos III. (3. izd. Lpzg. 1880.), p. 491. sq. — System der Philosophie II. (2. izd. Lpzg. 1880.—84.), p. 193. sq.

ili pojavnih predmeta i nepojavne stvari o sebi. Pojave se ravnaju prema predodžbenim i razumnim oblicima, dočim se stvari o sebi nalaze izvan dosega naše spoznajne moći. Pojam stvari o sebi, na kojem se osniva Kantov fenomenalizam, rastavio je spoznajni subjekat od realnog ili transcendentnog svijeta, a u drugu je ruku opet empirički svijet (= pojave) sasvim ušao u apriorne oblike misaonog subjekta. Nasljednici Kantovi zadržali su osnovni Kantov princip o pojavnosti vrijednosti ljudske spoznaje, ali su nastojali da dublje ispituju snošaj između spoznajnog subjekta i stvari o sebi. Jedni su uopće zabacili pojam stvari o sebi i tako zapali u apsolutni idealizam, dočim su drugi opet nastojali da premoste jaz između pojava predmeta i stvari o sebi. Ovaj realistički smjer, kao što i onaj dosljedno (apsolutno) idealistički pretpostavljaju, da između misaonog subjekta i objekta postoji opreka, koja nas sili na alternativu: ili su predmeti ovisni o subjektu (idealizam) ili obratno (realizam). Ali, zar je doista nespojiva opreka između pomišljajnog subjekta i objekta? Zar se ne bi dala navedena alternativa (idealizam — realizam) običi time, da pretpostavimo istotu spoznaje i bitka? Ovo je stanovište u spoznajnoj teoriji zauzeo W. W u n d t.

Wundtovo se umovanje oslanja na pozitivističku pretpostavku, koja svu vrijednost spoznaje svodi na sjetilno iskustvo. Osjetno opažanje nam kaže, da neposredno upoznajemo predmete, a samo opažanje ništa ne izriče o tome, da li se sadržaji ovog opažanja nalaze isključivo u subjektu ili su u kakvoj svezi s realnim svijetom. U predodžbenim dakle sadržajima spojen je subjektivni i objektivni element. Mi u neposrednom opažanju (iskustvu) ne razlikujemo subjekat od objekta, jer s neposrednim percipiranjem objekata nije uopće spojena pomisao subjekta. Ako i pretpostavimo da su misaoni predmeti imanentni ili fenomenalni tj. da ih omogućuje samo misaoni subjekat, ipak ne moramo na pomisao o predmetu nadovezati pomisao subjekta, jer se opreka između misaonog subjekta i pomišljajnih predmeta ne nalazi u osjetnom našem zamjećivanju, već je nastala refleksnim promatranjem. Otuda slijedi, da se ne smije za princip noetike postaviti ovisnost pomišljajnih objekata od subjekta; ali se ni pomisao subjekta ne smije smatrati izvorna ili prethodna pomišljanju objekata. Iskustveni sadržaji nijesu sami po sebi subjektivni, oni nam predložuju predmete. Na tom se principu osniva Wundtov »Kritički realizam«.

Iz pretpostavke, da realni predmeti nijesu sasvim ovisni o subjektu, nametnulo se Wundtu pitanje: u čemu sastoji realnost objekata? Gdje nastaje razlika između subjektivnog predočavanja i objektivno realnog bitka? Kad je Wundt ustvrdio, da se objekti nalaze u predodžbenim sadržajima, moglo se činiti, da on zastupa sta-

novište naivnog realizma. Ali Wundt se tome odlučno opire i nastoji protumačiti svezu izmedju predodžbenih sadržaja i realnih objekata. Do realnih predmeta dolazimo prije svega na taj način, da sve kakvoće u predodžbenim sadržajima svedemo na subjekat (dodajmo prostornost zadržaje karakter objektivne realnosti). Time smo dobili nepredodžbeni objekat, koji ipak ne prelazi granice našeg predočavanja, već je samo lišen predodžbenih oblika. Na ovu razliku izmedju predodžbenih sadržaja i pojmovnih (nepredodžbenih) predmeta ima se svesti sva navodna opreka izmedju pomišljanja i predmeta, izmedju pojava i stvari o sebi. Otuda već odmah slijedi, da realni predmeti ne sačinjavaju zaseban svijet, koji bi se nalazio izvan kruga svijesne, neposredne zbiljnosti; svi spoznajni predmeti sadržani su u neposrednom iskustvu, a samo je refleksna distinkcija, kojom iskustvo dijelimo u izvanjsko i usebno. Promatramo li svijesne događaje, u koliko njihov razvitak neposredno doživljujemo, smatramo ih usebnim stanjima; a u koliko pazimo samo na svezu predodžbenih sadržaja, bez obzira na subjektivne afekcije, zašli smo u objektivni svijet. Kakogod se dakle realni objekti razlikuju od predodžbenih sadržaja, ipak sačinjavaju s njima jedinstvenu zbiljnost neposrednog našeg iskustva. Budući da po shvatanju noetičkog monizma nije realni svijet rastavljen od misaonog subjekta, zato za Wundta i ne postoji pitanje o ravnanju našeg mišljenja prema realnim objektima, odnosno pitanja o snošaju naše spoznaje s transcendentnim svijetom.⁴¹

§. 2. Kritika idealizma.

103. **Apsolutni idealizam.** a) Idealizam poriče opstojanje transcendentnog svijeta (apsolutni idealizam), ili mu poriče samo spoznatljivost (Kantov fenomenalizam). Mi ćemo u slijedećem odsjeku izravno dokazati, da osjetno razumna naša spoznaja stoji u realnoj svezi sa stvarima, koje su neovisne o misaonom subjektu. Time će

⁴¹ Za Wundtovu nauku o spoznaji isp. osobito njegova djela: Logik (3. izd. Stuttgart 1906.—08.), I. sv. Allgemeine Logik und Erkenntnistheorie (p. 377. sq. i System der Philosophie (3. izd. Lpzg. 1907.), I. sv. p. 76. sq. Naša opća noetika ne može dakako imati tu zadaću, da svaki filozofijski sustav kritički raščlani; ona ispituje samo načelno stanovište i temeljne pretpostavke, na kojima se osnivaju glavni filozofijski nazori o ljudskoj spoznaji. Tako i kod Wundtove spoznajne teorije dolazi ovdje u obzir samo onaj ontološki princip (istovetovanje spoznaje i objektivnog bitka), na kojem se osnivaju svi nazori idealističkog monizma. Osim ovog principa pretpostavlja Wundtova noetika još jedan psihološki princip: istovetnost mišljenja s voljnim djelovanjem. U ova dva principa sadržan je Wundtov voluntaristički monizam. — O modernim idealističkim nazorima isp. Willems, Die Erkenntnislehre des modernen Idealismus. (Trier 1906.).

biti na izravni način dokazana realna vrijednost spoznaje. Ovdje nam je zadaća, da polemički utremo put realizmu, time što ćemo dokazati neispravnost temeljne pretpostavke idealizma. A koja je to pretpostavka? Idealizam uči, da mišljač sam svojim djelatnošću proizvodi ideje. »Ideja« se ovdje uzima u objektivnom smislu tj. u koliko nešto reprezentira, a ne u koliko je psihička činidba, jer u ovom potonjem (subjektivnom) smislu nepreporno su ideje proizvod misaonog subjekta. Ne uzimamo u obzir niti način kojim predmete poimamo, jer apstraktivni, općeniti način razumnog poimanja očito imade svoj izvor u samom mišljaču. Govorimo dakle samo o reprezentativnom karakteru ideja, i to primitivnih ideja, koje nastaju neposredno iz iskustva, jer izvedene ideje mogu kadikad biti neistinite, pa je već otuda vidjeti, da su puki proizvod subjektivne djelatnosti.

Proti glavnoj pretpostavci idealizma dade se navesti više argumenata. Kad bi mišljač sam iz sebe proizvodio ideje, ne bi moguća bila logička sigurnost (da je n. pr. $2 + 2 = 4$); jer ili nalazim u misaonim predmetima ono što spoznajem ili ne nalazim. U prvom slučaju proizvodim misaone sadržaje prema objektivnim snošajima tj. u svojoj djelatnosti već pretpostavljam predmete: otud pako slijedi, da sadržaji ideja nastaju uvidom u objektivni snošaj, a nijesu tek subjektivna afekcija. U potonjem slučaju ne mogu biti siguran, da li ideje odgovaraju predmetima ili ne, pa zato bi sva vrijednost mišljenja bila samo subjektivna. Drugim riječima: mišljač bi sam po svojoj djelatnosti bio jedini izvor i kriterij istinite spoznaje, a to nužno vodi do skepticizma, koji ne može protumačiti činjenicu svijesti naše, koja nam kaže da spoznaja imade objektivnu općenitost i nužnost. Ali sa stanovišta idealističkog ne samo da ne bi moguća bila objektivna sigurnost, već ne bi uopće bilo ni dvoumljenja: jer svaka dvojba pretpostavlja, da ideje mogu biti u skladu s predmetima. Nebi se moglo govoriti ni o zabludama; jer i zabluda uključuje nesklad naših ideja s objektivnim snošajem, a po idealističkoj pretpostavci bila bi svaka ideja uvijek u skladu s onom afekcijom, koja sačinjava samu ideju. Ne bi se moglo ništa nijekati, jer svaki nijek izriče nesklad između naših ideja i objektivnog bitka. A to znači, da se ideje mogu ravnati prema objektivnim snošajima tj. da reprezentativno nijesu tek subjektivne afekcije. Napokon kad bi doista ideje bile samo subjektivna stanja, ne bi mogli idealisti govoriti ni o subjektivnoj sigurnosti; jer subjektivna sigurnost sastoji u idejama o nekim zbiljskim psihičkim modifikacijama i njihovim zakonima. Dakle i subjektivna sigurnost pretpostavlja neki zbiljski bitak, kojeg intendiraju ideje.

Idealistička pretpostavka, koja reprezentaciju ideja istovjetuje sa psihičkim afekcijama, vodi do solipsizma. Naši sudovi naime

izriču ideje o stvarima po istovjetnosti; pa kad bi ideje bile tek subjektivna stanja, sve bi stvari (o kojima predičiramo ideje) bile pripadne pojave samog mišljača. Ako moje tijelo, sve stvari koje postoje i žive na zemlji, svi događaji u povjesnici čovječanstva, sav društveni poredak i sam Bog — ako sve to nema objektivne vrijednosti tj. ako je sve to samo proizvod misaonog jastva, onda osim jastva uopće ništa ne postoji. Prema tome ne bismo zapravo mogli nikog suda izricati o predmetima, već jedino o samima sebi — a takove apsurdnosti mora oboriti svaka zdrava svijest.

Idealističkoj se pretpostavci nadalje opire i naše iskustvo, koje nam kaže, da se spoznajna djelatnost po svom postanku osniva na osjetnom opažanju. A osjetno je opažanje u svezi s predmetima, jer bismo inače morali reći, da našim iskustvom ništa drugo ne spoznajemo, već samo subjektivne misaone modifikacije. A tko će ustvrditi, da su kamen, kuća, biljka, čovjek i t. d. tek subjektivne modifikacije naše svijesti? Da ideje imaju objektivnu vrijednost (tj. da ih ne percipiramo samo kao subjektivne tvorbe) dokazuje, kako već napomenismo, intencionalni karakter našeg mišljenja, koji nam zasvjedočuje, da ono o čemu mislimo (= predmet) ne ovisi tek o nama tj. da nije samo subjektivno stanje, jer se isti predmet može nalaziti u mnogim subjektima.⁴²

Kod svih ovih dokaza nemamo nakane izravno utvrditi realnu vrijednost spoznaje (tj. transsubjektivno postojanje misaonih predmeta), jer će o tom biti govora u slijedećem odsjeku; išli smo samo za tim da oborimo idealističku pretpostavku, koja kaže, da ideje u objektivnom smislu nijesu drugo nego subjektivna stanja.

b) Da li eksistira realni svijet, odnosno kojim pravom tvrdimo, da postoji neki bitak koji nije istovetan sa svijesnom zbiljnošću? Imade predmeta, koji u svijesti našoj opstoje (= imanentni predmeti) neovisno o mišljenju (npr. čuvstvena stanja), a ipak smo o njihovoj eksistenciji sigurni, jer ih neposredno doživljujemo. Ali kad je govor o realnim predmetima tj. o predmetima koji se nalaze izvan svijesti ljudske (= transcendentni predmeti), onda nam treba potražiti i ispitati one kriterije, na temelju kojih smo kadri ustvrditi, da naše pomišljanje realnosti nije puka fikcija. Osim realističkog nazora uči i fenomenalizam, da eksistiraju realni predmeti (bez obzira da li njihovu narav upoznajemo), dočim apsolutni idealizam to poriče. Imade više razloga, što ih apsolutni idealizam navodi u prilog svog stanovišta, pa ako će se ispostaviti, da ovi razlozi nemaju prave dokazne snage, tada smo time toliko polučili, da se ne da ništa opravdano prigovoriti realističkom nazoru, odnosno da se nikoji istinski razlozi ne protive samoj mogućnosti realnog bitka.

⁴² Isp. Volkelt, Erfahrung und Denken, 1886., p. 151 sq.

Nakon ovog kritičkog istraživanja protivničkih razloga preostaje realizmu zadatak, da pozitivnim argumentima obrazloži svoje stajnovište.

Idealisti kažu, da je sam pojam transcendentne zbiljnosti protuslovan. Transcendentni bitak ina značenje neovisnosti o našem mišljenju. A kako može da bude neovisno o mišljenju ono, o čemu mislimo? Upravo time što mislimo na transcendentni bitak (odnosno što pristajemo uz realnu egzistenciju), ne može se reći; da je to nešto neovisno o mišljenju. Dakle je realistički nazor, koji usvaja neki bitak izvan mišljenja ili neovisno o svijesnoj zbiljnosti, sam u sebi protuslovan i neodrživ.

Da na ovaj općeniti idealistički argumenat odgovorimo, svesti ćemo ga na logički oblik. Sve ono što je u našem mišljenju sadržano, svakako je ovisno o samom mišljenju. A transcendentni je bitak sadržan u našem mišljenju (jer inače uopće ne bismo mogli o njemu govoriti). Dakle je transcendentni bitak ovisan o mišljenju, i prema tome je protuslovno mišljenje, da nešto postoji neovisno o mišljenju. — Da je gornjak u ovom silogizmu ispravan, vidjeti je otuda, što bi svakako bilo protuslovno, kad bismo rekli, da sadržaj mišljenja (pojam) nije ovisan o mišljenju, odnosno da imademo pojam o nečemu o čemu i ne mislimo. Prema tome je i dolijak ispravan, ako »transcendentni bitak« ne znači drugo nego naš pojam o transcendentnom bitku; ali nipošto ne stoji, da u našem mišljenju mora biti sadržan transcendentni bitak sam po sebi tj. u koliko uzimamo da nije predmet pojma. Po ovom dvostrukom smislu dolnjaka nalazi se dakle u idealističkom argumentu quatermo terminorum. Kad bi idealisti ovu distinkciju htjeli odbaciti s razloga, što uopće nema transcendentnog bitka, a da ne bi sadržan bio u našem mišljenju, tad je to petitio principii. Kad kažemo »transcendentni bitak«, onda time nije rečeno, da taj bitak mora da bude predmet nečijeg mišljenja tj. transcendentni bitak ne iziskuje sam po sebi da o njemu mislimo. U koliko pak možemo o njemu misliti, ne slijedi da je transcendentni bitak ovisan o mišljenju. Činjenica je, da se i unutar naše svijesne zbiljnosti nalaze predmeti (npr. voljna i čuvstvena stanja), koji nijesu ovisni o mišljenju tj. nijesu po svojoj egzistenciji istovjetni s mišljenjem. Ako dakle o nečemu mislimo, ne smije se otuda izvesti, da to nije ništa drugo već jedino naša misao. Prema tome nije protuslovno misliti na realnost, koja nije ovisna o mišljenju.

Drugi argumenat, što ga napose Berkeleyev idealizam iznosi, jest empiričko psihološki. Berkeley naime porič realnost materijalne supstancije i zato, jer ju ne možemo osjetno pomišljati. — Ovaj razlog pretpostavlja, da je sve naše mišljenje iscrpeno u osjetnom

predočavanju. Budući pako da je ta pretpostavka neodrživa, jer naše mišljenje prelazi okvir osjetnog opažanja, zato i ovaj psihološki argumenat ne daje idealizmu pravog oslona.

Berkeley drži,⁴³ da idejama ne može u transcendentnom svijetu ništa slično odgovarati, jer slične mogu da budu samo ideje međusobno. — Ali sličnost ne iziskuje potpunu uskladenost svih oznaka, već može da postoji među predmetima, koji imaju samo neke oznake zajedničke, premda inače nijesu jednaki. Prema tome nema razloga, da ne bi mogla postojati sličnost između opažene i realne forme. Kad bi izvanjski predmeti, inzistira opet Berkeley, bili neki uzorak naših ideja, pita se: možemo li izvanjske predmete percipirati ili ne? Ako ih možemo percipirati, onda su izvanjski predmeti istovetni s idejama, jer samo se ideje daju percipirati. Ako pak izvanjske predmete ne možemo percipirati, tad je nemoguće ustvrditi, da idejama odgovaraju neki transcendentni uzorci. Ovdje Berkeley pretpostavlja, da se samo ono može percipirati, što može da postane percepcija. Ali koji se predmeti daju percipirati? Očito samo oni, koji su osjetstveni (wahrnembbar, percipierbar) tj. koji imaju tu vlastitost, da ih osjetilima možemo opažati, ili da osjetnim zamjećivanjem (percipiranjem) udju u svijest našu. A možemo li mi izvanjskim osjetilima opažati ideje (tj. pomišljajne ili svjesne sadržaje)? Iskustvo će svakome odgovoriti negativno. Ako (po B. mišljenju) izvanjski objekti nijesu drugo nego ideje tj. skupina osjetno opaženih kakvoća, a sve te kakvoće opstoje samo u misaonom subjektu, onda se uopće ne smije i ne može govoriti o sjetilnom opažanju (percipiranju) izvanjskih predmeta. Budući pako da mi doista percipiramo izvanjske predmete, zato ovi predmeti nijesu istovetni s pomišljajnim (idejnim) sadržajima.

Berkeley nadalje kaže, (n. X. p. 26.), da protežnost i gibanje ne možemo rastaviti od ostalih tjelesnih kakvoća, koje su u svijesti našoj, pa zato i protežnost nije realna. Na taj nam je prigovor uzvratiti, da protežnost kao percipirani sadržaj doista ne može odijeljeno od ostalih percipiranih dijelova izvan svijesti naše eksistirati. Ali pitanje je o tom, da li postoji realna protežnost, koja je slična percipiranoj protežnosti, a to B. bez dokaza poriče. Berkeley nije dokazao, da su osjetne kakvoće samo psihičke afekcije, kojima ne odgovara ništa izvan svijesti naše. Sve što god se iznosi proti realnoj vrijednosti osjetnih kakvoća, dokazuje samo toliko, da osjetno naše opažanje nije posve objektivno, već i subjektivno tj. da ovisi o psiho-fizičkoj našoj organizaciji. Otuda pako ne slijedi, da je osjetno opažanje vezano isključivo na psihičke uvjete. Kad bi osjetne kakvoće uistinu bile samo svjesna stanja, tad bismo svijesti

⁴³ U Überwegovom prevodu n. VIII. p. 24., 25.

našoj morali pripisivati sve one kakvoće što ih izričemo o izvanjskim predmetima. A tko će reći, da je naša svijest zelena li okrugla ili tvrda i t. d.! Ova ista nesklapnost imala bi vrijediti ne samo za drugotne, već i za prvotne kakvoće. — Istina je doduše, da su naši pojmovi veličine i gibanja relativni, te prema tome subjektivni kao što kaže B. (n. XI. p. 26.) To će reći: ove pojmove stvaramo na temelju ispoeregjivanja pojavnih predmeta. Ali otuda opet ne slijedi, da realno ne postoji nikakova protežnost i gibanje. Ako pak protežnost zbiljski bivstvuje, onda ona mora da bude posve odregjena (konkretna), jer nekakova »općenita« protežnost ne može realno bivstvovati. U zbiljskom svijetu opstoje razne veličine i gibanja, koja dobivaju relativnu vrijednost otuda, što ih mi stavljamo u međusobni snošaj. Ali iz relativnosti našeg poimanja ne smije se izvoditi, da izvan nas ništa ne postoji. Premda je relacija uvjet, da mogu nastati relativni pojmovi n. pr. velik — malen (tj. premda se bez relacije ne može govoriti o odregjivanju veličine i malenosti), ipak se ne smije otuda izvesti, da je i sam predmet, o kojemu relativno odregjenje izričemo, ovisan o relaciji. Drugim riječima: kad bi se reklo, da protežnost nije ništa bez subjektivne relacije, jer pojmovi »velik« i »malen« izriču relaciju — onda se ima na to odgovoriti, da je subjektivna relacija tek logički uvjet za pojmovno odregjivanje protežnosti, tako da oprečni pojmovi »velik« i »malen« nemaju smisla bez relacije (isporedbe); ako su pak oprečni predikati (velik-malen) uništeni bez relacije, otuda ne slijedi, da sam predmet (kojemu predikate primjenjujemo) nije ono što predikati izriču. Prema tome ne može se reći, da je i sam predmet bez subjektivne relacije uništen.

Iz rečenog slijedi, da našim osjetilima ne opažamo svijesna stanja (»ideje«), već izvanjske predmete. Mi naime neposredno opažamo predmete s karakterom izvanjskog opstojanja, te bi s idealističkog stanovišta (koje kaže da neposredno upoznajemo samo subjektivne afekcije) uopće neprotumačivo bilo, kako dolazimo do pojma o izvanjskim pojavama.

104. Možemo li spoznati narav realnog svijeta? a) Idealna ili realna vrijednost prostorno-vremenskog oblika? Nakon što je odgovoreno na glavne prigovore konsencijalizma proti eksistenciji realnog svijeta, treba da ogledamo fenomenalističko stanovište. Fenomenalizam priznaje doduše, da postoje transcendentni predmeti, ali poriče da im možemo upoznati narav tj. da ih možemo upoznati onako kako su sami o sebi. Po Kantovoj nauci imadu svi predmeti naše spoznaje samo pojavnu vrijednost tj. mi ne znamo, da li neovisno o svijesti našoj odgovara adekvatni bitak. Svaki naime predmet sastavljen je od materije i forme, a ni-

jedan od oba konstitutivna dijela ne postoji izvan misaonog subjekta. To je glavna pretpostavka Kantovog fenomenalizma.

Apriornost prostorno-vremenskog predodžbenog oblika bio je rezultat »metafizičkog razglabanja«. Otuda izvodi Kant, da prostor i vrijeme nijesu realna bića ili njihove vlastitosti, već oblici vanjskog i usebnog osjećanja (Sinn).⁴⁴

Budući da su prostor i vrijeme osjetilni oblici, zato imaju objektivnu vrijednost obzirom na osjetne predmete. Drugim riječima: prostor i vrijeme imaju empiričku realnost obzirom na pojave. A budući da su samo uvjet za mogućnost osjetilne spoznaje, zato ne postoje neovisno o našoj spoznaji, već im pripada transcendentna (prediskustvena) idealnost. »Našim istraživanjem uglavljena jest dakle realnost (tj. objektivna vrijednost) prostora gledom na sve ono što može da bude izvanjski predmet, ali ujedno i idealnost prostora gledom na stvari, ako ih samo imno možemo tj. bez obzira na udešenost naše osjetilnosti. Mi tvrdimo dakle empiričku realnost prostora (gledom na svako moguće izvanjsko iskustvo) i ujedno transcendentnu idealnost, tj. da on postaje ništa, čim oduzmemo uvjet za mogućnost svakog iskustva, te ga smatramo kao nešto što se nalazi u samim stvarima o sebi.«⁴⁵

Kant mora dakle (na temelju prostorno-vremenske apriornosti) ustvrditi, da su oćutni sadržaji sami po sebi potpuno neuređeni, kaotična gragja, koja sve individualne svoje oblike dobiva tek od misaonog subjekta. A je li to moguće? Pretpostavimo li da se u oćutnim sadržajima sasvim ništa ne nalazi, što bi našu svijest odregjivalo na prostorno-vremensko zamjećivanje, tad je posve nerazumljivo i nemoguće prostorno-vremensko opažanje pojedinih osjetnih predmeta. Vremenski naime snošaj sastoji u tom, da osjetne predmete opažamo u posve stalno odregjenbi slijednosti (Reihenfolge). Zašto u stanovitom trenu opažamo upravo ovaj predmet, a ne kojigod drugi? Budući naime da oćutni sadržaj (koji nastaje aficiranjem predmeta) sam u sebi posve ništa nema, što bi iziskivalo da ga percipiramo upravo u ovom momentu kojeg sada doživljavamo, a ne u kojem drugom — zato je očito, da bismo u ovom istom trenu (osim doista opaženog predmeta) mogli opažati nebrojeno mnoštvo svih mogućih osjetnih predmeta. Ako dakle u oćutnim sadržajima nema nikakvog osnova za vremenske snošaje, onda uopće nema nikojeg razloga za naše opažanje stanovitih predmeta u odregjenim upravo vremenskim odsjecima, a u tom bi se slučaju morali svi naši opažajni sadržaji nalaziti u posve nesregjenom i apsolutno

⁴⁴ K. č. II, 54—55 (isto vrijedi za vrijeme 60—61.).

⁴⁵ ib. 55—56.

nesuvislom slijedu. Jednako vrijedi i za prostorne snošaje. Sva tjelesa što god ih opažamo, nalaze se u individualnom prostornom odregjenju: obzirom na lik (Gestalt) i veličinu, međusobni položaj i udaljenost, gibanje i mirovanje. Otkuda individualne prostorne različenosti u osjetnim predmetima? Po Kantovom mišljenju imala bi naša svijest da bude jedini izvor prostornog odregjivanja, tako da svi ovi nebrojeni predmeti, što ih opažamo u prirodi, ne bi sami po sebi bili niti veliki, ni mali, ni okrugli, ni četverouglasti, niti međusobno razdaljeni i t. d., kad ne bi sve ove individualne snošaje odregjivao sam misaoni subjekat. Drugim riječima: osjetni predmet nema sam po sebi (neovisno o svijesti našoj) apsolutno ništa, što bi našu svijest determiniralo, da mu u nebrojenom mnoštvu raznih prostornih odregjenja primijeni upravo ovo a ne koje drugo. Ali zar bi po ovoj pretpostavci bila shvatljiva ikakova stalnost prostornog poretka? Kad u oćutnim sadržajima ne bi bilo našeg nikogeg osnova za prostorno oblikovanje, kako bismo mogli po nekoliko puta iste predmete opažati u jednakim konkretnim oblicima prostornog snošaja? Ako su oćutni sadržaji sami po sebi bez ikojeg uregjenja, onda naša svijest nema nikakovog oslona ili razloga, da oćutne sadržaje odregjuje u stanovitom nekom prostornom obliku, a ne u kojem drugom. U tom se naime slučaju ne bi moglo reći, da je jednakim oćutnim sadržajima moraju odgovarati jednaki prostorni oblici; jer ako su oćutni sadržaji posve kaotična gragja, u kojoj nema nikakvih stalnih snošaja, onda se uopće ne može govoriti o jednakosti ovih sadržaja. Odregjeno prostorno opažanje ne može dakle nipošto imati svoj adekvatni razlog samo u misaonom subjektu, već i u osjetnim predmetima (odnosno njihovom »aficiranju«). Otuda pako slijedi proti Kantu, da prostorno-vremenski oblik nije neovisan o iskustvu tj. ne postoji samo u subjektu, pa zato i predmeti naše spoznaje nijesu tek subjektivne pojave, već im pripada realni (transsubjektivni) bitak.

Iz apriornosti prostorno-vremenskog pomišljanja izvodi Kant, da ovo pomišljanje imade samo idealnu vrijednost tj. da prostor nema transsubjektivnog bitka. Apriornost služi dakle Kantu kao kriterij za vrijednost pomišljanja. On veli da apriorna pomisao ne može zajedno biti transsubjektivna tj. ona vrijedi samo za pojavne stvari, a ne vrijedi za stvari o sebi.

Da je ovaj Kantov zaključak od pomišljanja apriornosti na idealnu vrijednost pomišljanja logički nepotpun, isticalo se već ubrzo nakon što je ošvanula Kritika čistog uma. Ako se naime i usvoji pretpostavka o apriornosti našeg pomišljanja tj. ako i pretpostavimo da se uvjeti za znanstvenu spoznaju nalaze u misaonom subjektu neovisno o empiričkoj gragji — zar je logički dopušteno

otuda izvesti, da ovi uvjeti postoje samo u misaonom subjektu, a u transubjektivnom bitku da im ne odgovara ništa? Ako i stoji da neke spoznajne momente nužno pomišljamo u misaonom subjektu, još je uvijek moguće, da ovim momentima odgovaraju i neke objektivne odredbine (Bestimmungen). Kant se kreće u ovoj alternativni: ili je spoznaja aposteriornog izvora, te upućuje na transubjektivni bitak, ili je apriornog izvora, a onda ima samo idealnu (subjektivnu) vrijednost. Ali u toj alternativni pregledana je treća mogućnost, naime da bi apriorna spoznaja mogla imati i transubjektivnu vrijednost. O ovoj »trećoj mogućnosti« razvila se izmegu Trendelenburga i K. Fischera glasovita kontroverza, koju su kasnije njihovi sljedbenici po više puta obnovili. Rezultat ovih kontroverza sveo je Überweg (System der Logik §. 137) na kratku karakteristiku kad veli, da je opća i temeljna pogreška Kantovog mišljenja, što u premisama postavlja nepotpune disjunkcije i tako na odlučnim i najvažnijim točkama svoje nauke »pregleda treću mogućnost«.

Drugi sastavni dio izvanjskih pojava jest metarija (sadržaji). Kant je bez ikakvih dokaza usvojio Lockeovu i Descartovu nauku o subjektivnoj vrijednosti oćutnih kakvoća. Budući da sve one izvanjske vlastitosti, što ih opažamo, nijesu drugo nego subjektivne afekcije ili modifikacije, zato i spoznajni predmeti, koji sastoje od oćutnih vlastitosti, nijesu drugo nego pojave tj. subjektivne tvorine. Ali i ovaj se Kantov izvod osniva na krivoj pretpostavci. Nema sumnje, da se naše opažanje tjelesnih vlastitosti osniva na oćutima tj. oćućivanje je nužni uvjet, da uzmognemo svijesno opažati razne vlastitosti, ali ove vlastitosti nijesu same po sebi istovetne s oćutima. Idealizam dakle zamjenjuje uvjet i predmet opažanja.

Napokon, kako bi moguće bilo da pojave, koje nijesu drugo (kako veli Kant) nego odregjena stanja u svijesti našoj, smatramo kao izvanjske predmete? Kad bi sve pojave bile samo usebna stanja, onda bismo ih morali sve na jednaki način opažati; jer gdje je razlog, da upravo neke pojave konstantno smatramo kao izvanjske, dočim su druge samo unutrašnje? Moglo bi se dođue odgovoriti, da su neke pojave »izvanjske« zato, jer nastaju aficiranjem tj. uplivom ili utjecajem nečesa što je izvan nas (izvan misaonog subjekta). Ali ovakav odgovor nije dosljedan s idealističkim (Kantovim) principom, koji kaže, da ništa izvjesno ne možemo znati o stvarima, koje bi realno utjecale na našu svijest. I to bi se moglo reći, da pojave razlikujemo u izvanjske i unutrašnje zato, jer jedne zamjećujemo izvanjskim, a druge usebnim osjetilom. Ali i ovaj odgovor nije dopustiv s idealističkog stanovišta. Jer otkud može idealizam znati da postoji izvanjsko osjetilo? Na idealističkim pretpostavkama nije moguće pružiti ikakav dokaz za realno opstojanje izvanjskog osje-

tila. Niti je napokon ispravno pozivati se na prostorni oblik, koji da tobože naše unutrašnje pomisli stavlja u izvanjske snošaje. Jer u tom slučaju morali bismo iz iskustva znati, da iznajprije opažamo predmete kao unutrašnja (svijesna) stanja, a onda tek da ova stanja izmjećemo u vanjštinu. Ali naprotiv, upravo iskustvo nas uči razlikovati izmjeću pukog umišljanja (*Phantasie-Vorstellungen*) i neposrednog opažanja izvanjskih predmeta; mi izvanjske predmete ne opažamo tek pomoću idealnih objekata, pa zato se i ne može reći, da idealni prostorni oblik omogućuje izvanjske predmete. Kantova je dakle nauka o pojavnj o vrijednosti izvanjskih predmeta neodrživa.

b) »Stvar o sebi«. Ogledati nam je sada Kantovo umovanje gledom na stvar o sebi. Pita se: je li Kant na temelju svojih principa mogao logički izvesti sigurnu tvrdnju, da realno bivstvuje stvari o sebi?

Rekosmo da Kant deducira realnu egzistenciju stvari o sebi na temelju pojma o »pojavama«. Da je pako ovakovo deduciranje neispravno, ističe i sam Kant kod ontološkog dokazivanja za egzistenciju Božju. Otuda što mi inađemo pojam o nećemu, nipošto se ne da izvesti, da ovom pojmu u realnom svijetu nešto odgovara. »Pojave« pako, po Kantovom naućanju, nijesu ništa drugo nego naše pomisli, koje imaju samo idealni bitak. Čini se doduše, da već sam izraz »pomisao« uključuje snošaj subjektivne činitbe s nećim, što pomišljamo. Ali pomisao sama po sebi ne izriće snošaj s realnim bićem; jer premda uvijek nešto pomišljamo, i onda kad su nam pomisli ishitrene (n. pr. zlatno brdo), ipak iz samog pomišljajnog sadržaja ne možemo izvesti, da mu odgovara realni predmet.

Da dokaže realno bivstvovanje stvari o sebi, poziva se Kant na pojavne sadržaje tj. na osjetno aficiranje. Budući naime da osjete (očute) primamo tj. budući da su oni učinci u našoj osjetnoj moći, zato je nedvojbeno, da postoji realni njihov uzrok, a to je stvar o sebi. Ali opet pitamo: je li Kantovi principi dopuštaju ovakav izvod? Zar ne uči Kant izrićno,⁴⁰ da samo u osjetnom (pojavnom) svijetu možemo iz učinaka zaključivati na uzrok, doćim izvan iskustvenog svijeta ovo načelo nema uporabe niti ikojeg smisla? A ipak se Kant poslužio upravo načelom uzročnosti, da dokaže realnu egzistenciju stvari o sebi; jer on, kako rekosmo, iz »aficiranja« tj. iz učinaka izvodi, da realno bivstvuje uzrok tj. stvar o sebi, koja ne spada u pojavni svijet, već je nešto sasvim nadosjetno. Pretpostavimo li dakle, da je ispravan Kantov nazor o opsegovnoj vrijednosti kauzalnog principa, onda se otuda nikako ne može zaključivati na zbiljsko bivstvovanje stvari o sebi. Drugim rijećima: ako na-

⁴⁰ K. č. II. 480.

čelo uzročnosti vrijedi samo za osjetni (pojavni) svijet, onda je Kant nedosljedan, kad na temelju tog principa izvodi realno bivstvovanje neosjetnih (nepojavnih) bića. Takav bi izvod bio opravdan, kad bi Kant htio načelu uzročnosti priznati transcendentnu (izvanempiričku) vrijednost, ali to bi opet bilo u sukobu s čitavim njegovim apriorizmom, a oduzelo bi mu i glavni argument protiv kozmološkog dokazu za egzistenciju Božju.

Možda bi se u Kantovu obranu moglo reći, da on nigdje ne spominje samu stvar ili bit stvari o sebi, već govori samo o bivstvovanju. Ali niti to ga ne štiti od protuslovlja, jer po Kantovim principima ne može se logički zaključivati niti na realno bivstvovanje. Stvar o sebi jest predmet čistog mišljenja, a nije predmet osjetnog predočavanja. Kant pako izričito¹⁷ uči, da samo o osjetnim predmetima možemo sa sigurnošću ustvrditi bivstvovanje, dočim za predmete čistog mišljenja nemamo nikog sredstva, kojim bi njihovo bivstvovanje utvrdili. Kant naime pomno luči između samog pojma o nekom predmetu i bivstvovanja. Pojam nam samo toliko kaže, da je predmet u skladu »s općim uvjetima moguće empirijske spoznaje«, dočim bivstvovanje izriče, da je predmet sadržan »u kontekstu cjelokupnog iskustva«. »Kad bismo jedino čistom kategorijom htjeli pomišljati bivstvovanje, koje čudo, da ne nalazimo nigdje kriterija, po kojemu bismo bivstvovanje razlikovali od puke mogućnosti« (I. c.) Po Kantovom dakle nazoru ne možemo govoriti o realnom bivstvovanju onih bića, koja nijesu predmet osjetne spoznaje, već čistog razumnog mišljenja.

Kant sam kaže (I. c.), da se bivstvovanje izvan iskustvenog područja »ne može doduše zvati naprosto nemoguće, ali je ipak samo pretpostavka, koje ne možemo ničim utvrditi (rechtfertigen).« Realnost stvari o sebi nije dakle, po Kantovom mišljenju, drugo nego puka hipoteza, koja ima tek problematičnu vrijednost. Međutim, kakogod je prema Kantovom idealističkom principu posve dosljedno, kad se veli da je stvar o sebi problematične vrijednosti, ipak je i to nesumnjivo, da Kant izričkom i apodiktički tvrdi bivstvovanje stvari o sebi. Razlikujući predmete u fenomena i noumena ističe Kant kao rezultat čitave transcendentalne estetike, da pojavna »mora« nešto odgovarati, što nije pojavno. Nu ako i ne uzmemo nesumnjivo, da Kant izričkom i apodiktički tvrdi bivstvovanje stvari o sebi, ne možemo niti hipotetički o tom bivstvovanju govoriti, jer se pretpostavka o izvaniskustvenom bivstvovanju ne da »utvrditi«. Prema Kantovim principima dakle ne bismo smjeli upravo ništa izricati o nepojavnim stvarima; ali bez realnog bivstvovanja nepojavnih stvari ne može Kant protumačiti postanak

¹⁷ ib. 474.

pojavnog svijeta. Kant je dakle usiljen staviti se pred alternativu: ili da prizna transcendentnu vrijednost kauzalnog principa (da uz-
mogne iz osjetnih učinaka zaključiti na neosjetni uzrok, stvar o
sebi), a time mu je oduzeto glavno sredstvo protiv čitave skola-
stičke metafizike (napose teodicije) — ili (ako dosljedno prema ide-
alističkom svom stanovištu ograniči vrijednost kauzalnog principa
na pojavni svijet) da ne govori o bivstvovanju stvari o sebi, a time
je odmaknut temelj fenomenalizma. Neki novokantovci su u tom po-
gledu doista posve dosljedni, pa zabacuju uopće stvar o sebi — i
tako zapadaju u apsolutni idealizam.

§ 3. Modernizam.

105. »Negativni dio« modernističke nauke. Modernizam znači
doktrinarnu struju, koja po svojoj tendenciji ima karakter teološki,
ali se sustavno bazira na filozofijskim, zapravo noetičkim princi-
pima. Enciklika »Pascendi« (od 8. rujna 1907.) kaže, da »modernisti
temelj kršćanskoj filozofiji polažu u tako zvani agnosticizam.
Prema ovoj nauci ljudski razum sasvim je sapet fenomenima
tj. stvarima, koje se pričinjaju i onim oblicima, u kojima se priči-
njaju: i preko toga preći niti smije niti može. S toga ne može se ni
k Bogu vinuti, niti spoznati njegovo bivstvovanje dajbudi po onom
što se pričinja. Odatle slijedi, da Bog ne može biti direktno predmet
znanosti; a što se povijesti tiče, Bog nije historijski subjekat.«

»Ipak taj agnosticizam, po nauci modernista, ima se smatrati
samo kao negativni dio: dok se pozitivni dio sastoji, kako vele, u
vitalnoj imanenciji«. Naša je zadaća, da jedan i drugi dio izložimo i
kritički ogledamo, u koliko to na drugim mjestima ove knjige još
nije učinjeno.⁴⁵

Agnosticizam, kao što nam je poznato, zabacuje metafiziku
odnosno svaku nadiskustvenu spoznaju. Ako razumna moć obuhvata
samo one predmete, koji se pojavljuju unutar iskustvenih granica,
dakako da je onda našoj spoznaji nepristupno sve ono, što leži izvan
osjetnog predočavanja. Prema tome je, kako enciklika umno kaže,
agnosticizam nužna posljedica fenomenalizma. Do ovog se pako na-
zora dolazi dvojakim putem: senzualističkim i idealističkim. Ako
je sve naše spoznanje stegnuto na promatranje iskustvenih činjenica
i ako je osjetilna moć jedini izvor spoznaje, kao što senzualizam
uči, mora se reći, da osjetilna spoznaja dohvata stvari samo u koliko
nam se pojavljuju. Dosljedno ovom senzualističkom fenomenizmu
zabacuje, kao što smo vidjeli, pozitivizam znanstvenu moguć-
nost metafizike. U idealističkom opet pravcu dovodi do agnosti-

⁴⁵ Isp. A. Gisler. Der Modernismus.

cizma i Kantov fenomenalizam. Po Kantovim su naime nazoru razumni oblici, koji uređuju osjetnu gradju, apriorni tj. oni se u misaonom subjektu nalaze neovisno o predmetima, pa zato ne znamo da li tim oblicima odgovara realna zbiljnost. Drugim riječima, mi ne spoznajemo stvar o sebi, već samo pojave, jer su konstitutivni uvjeti naše spoznaje apriorni. Dosljedno ovom idealističkom fenomenalizmu zastupa i Kantova filozofija agnosticizam prema metafiziци.

Kako iz rečenog opažamo, u pitanju o granicama spoznaje vodi fenomenalizam do agnosticizma. Čim ustvrdimo, da se spoznajni predmeti nalaze samo unutar pojavnog svijeta, eo ipso nam je zatvoren pristup u nepojavni ili metafizički svijet. Pitamo li pako za logičku vrijednost naše pojavne spoznaje, to će nas fenomenalističko stanovište dovesti do relativizma. Ako naime ne spoznajemo stvari kako su same po sebi, već kako ih subjektivne naše tvorine oblikuju, onda se misaoni sadržaji ne mogu ravnati prema stvarima i dosljedno ne može biti govora o apsolutnoj istini. Prema tome dakle fenomenalizam priznaje samo relativnu vrijednost empiričkoj, a nikoku vrijednost metafizičkoj spoznaji.

Pa doista sve ove nazore, koji se provlače kroz čitavu povjesnicu filozofije, zastupaju i modernisti. U svom programu izrično spominju talijanski modernisti, da akceptiraju Kantovu »Kritiku čistog uma« i Spencerov pozitivizam, a isto tako izrično zabacuju peripatetičko-skolastičku filozofiju.⁴⁹ Napose usvajaju modernisti agnosticizam u pitanju o eksistenciji Božjoj, pa zato i rekosmo u definiciji, da modernizam imade po svojoj tendenciji karakter teološki. Nakon što je Kant kritičkim svojim aparatom pokušao oslabiti sve razumne dokaze za Božje bivstvovanje, postao je upravo ovaj dio njegove filozofije osnovka, na kojoj su nastavili novokantovci izradjivati filozofijske nazore o religiji. Skolastička filozofija (kao što uči teodicija) primjenjuje načelo uzročnosti sveukupnom zbivanju u svijetu, pa otuda izvodi, da izvan pojavnog svijeta mora postojati adekvatni uzročnik svega zbivanja. Ovu metafizičku vrijednost kauzalnog principa dakako da ne mogu priznati agnostici, koji uče da razumna spoznaja vrijedi samo u empiričkom ili pojavnom svijetu. Zato moderni agnostici u prvom redu nastoje, da se iz filozofije izbace razumni dokazi za eksistenciju Božju. Takovo se nastojanje razmahalo osobito u Francuskoj, gdje se i nalaze glavni zastupnici modernizma.

Već su Cousin (1792.—1867.), Jouffroy (1769.—1842.) i tradicionalisti (Bonald, Lammenais, Bautain) počeli utirati puteve Kantovim idejama u pitanju o bivstvovanju Božjem. Napose kad je Brunetierre, napisavši predgovor za franceski prevod⁵⁰ glaso-

⁴⁹ Il Programma dei Modernisti (Roma 1908.) p. 95. sq.

⁵⁰ Les bases de la croyance par A. Balfour (Traduit par G. Art. Paris): njem. prevod od R. Königa (Bielefeld 1896.).

vitog Balifourovog djela »o temeljima vjere«, inaugurovao u Francuskoj reakciju proti metafizici, stao se sve većma uvlačiti zazor prema teoretskom dokazivanju Božje eksistencije. Što više i oni filozofi, koji nisu pristali uz Kanta, otklanjaju se skolastičkoj teodiceji, te nastoje pitanje o Bogu riješiti s gledišta praktičkih postulata. Tako npr. Ollé-Lapruné⁵¹ i Fongsegrive⁵² drže, da se treba akomodirati duhu vremena, te iz oportunitetnih razloga što manje govoriti o Bogu na temelju teoretskog dokazivanja. Posve je uz Kantov fenomenalizam pristao učenik Ollé-Laprunov Maur. Blondel,⁵³ koji otvoreno zabacuje metafizičku vrijednost kauzalnog principa i uvodi u filozofiju novi metod umovanja. Treba prije svega promatrati pojave unutarnjeg života (metod »imancije«) i voljno područje (»l'action«), jer se jedino ovdje nalazi izvor religijske svijesti. U eksistenciju Božju možemo samo vjerovati, a ne možemo je dokazati tj. sve istine o Bogu prihvatamo samo iz praktičkih, a ne iz teoretskih motiva. Ovo je fundamentalni princip modernizma, i u tom se principu svi modernisti podudaraju s Kantom, kad uči, da praktički razum imade prvenstvo nad teoretskim, da mora ipak prihvatiti onu objektivnu realnost duše, slobode i Boga, koju je teoretski razum odbacio.⁵⁴

Kao što modernisti usvajaju Kantov fenomenalizam, tako ga slijede i u pitanju o objektivnoj ili apsolutnoj vrijednosti spoznaje. Budući da objektivna evidencija nije kriterij istine, zato logička istinitost imade samo antropološku (relativnu) vrijednost. Dosljedno ovom subjektivističkom nazoru uči Le Roy,⁵⁵ da nema nepromjenljive istine, nego da je sve naše istinito spoznanje kontingentne vri-

⁵¹ Le prix de la vie, p. 103. sq.

⁵² Le catholicisme et la vie de l'esprit, p. 2., 9.

⁵³ L'action, p. 450.; isp. Les Annales de phil. chrétienne t. 33, 600. »La pensée moderne...«; zatim Annales. t. 34., 144. sq. »Par ce mot...« Proti Blondelu pisao je Gayraud (u Annales 1896. i 97.) i Schwalm (u Revue thomiste 1896.). Fongsegrive (protivnik Blondelov) posve dobro ističe (l. c. 32.), da se razlika između imanentističke i skolastičke filozofije u prvom redu tiče pitanja o znanstvenoj vrijednosti metafizike. A Schwalm kaže (u Revue thomiste IV., 413.): »M. Blondel est neo-Kantien. La méthode de la philosophie pour lui, c'est la méthode Kantienne poussée à ses dernières conséquences phénoménistes: la raison spéculative sait que nous avons des idées, elle ne sait pas si ces idées correspondent à quoi que ce soit en dehors de nous.«

⁵⁴ Fongsegrive. Le catholicisme... p. 53.

⁵⁵ »Ya-t-il des vérités éternelles et nécessaires? On en peut douter. Il semble en effet, que toute vérité particulière, toute vérité distinctement formulable soit relative, contingente. Elle ne se rapporte jamais qu'à certaines attitudes, ou à certaines points de vue de l'esprit. Elle suppose toujours des conditions, des postulats...« Revue de metaph. et morale (mars 1907., p. 167.).

jednosti. Zato i kaže (u »Dogme et Critique« p. 355): »Le grand désaccord entre les scholastique et nous porte sur la notion même de vérité«.

106. »Pozitivni dio« modernističke nauke. Kad su modernisti na temelju agnosticizma zabacili razumnu spoznaju o Bogu, nastojali su da pozitivno protumače narav religije, koja je ipak neoborivi poklad ljudske svijesti. Religija ne može da znači spoznaju realnog suošaja između čovjeka i Boga, jer niti naša spoznaja (po modernističkom shvatanju) unade realne, niti metafizičke vrijednosti. Religija dakle može da obuhvata samo takav predmet, koji se nalazi unutar misaonog subjekta tj. religijozno područje ne prelazi granice ljudskog bića, već je upravo tako jedna usebna pojava, kao što su i svi drugi sadržaji psihičkog života. Izvor ili postanak religije ne možemo stavljati u razumnu spoznaju, napose u načelo uzročnosti, jer (kako rekosmo) nema realne ni metafizičke vrijednosti. Jedini je dakle izvor religije prirodjena duševna potreba. A napokon i svaki religiozni čin nije spoznajne naravi, već voljno-čuvstvene. Na taj način ideja o Bogu ostaje u nama (»immanet«) ne samo kao subjektivna činība: religija po svom predmetu (objektivno) ne prelazi granicu usebnog (psihičkog) života. Ovaj modernistički nazor o religiji nosi naziv »vitalne imanencije«.

Modernizam je u svim pitanjima života i duševnog razvoja zauzeo stanovište imanencije. To će reći: znanost, umjetnost, moral i sve naše iskustvo nije nikakvi izvanjski faktor, koji bi ulazio u dušu, već je samo organski razvitak prirodnjenih moći i tendencija. Nikoja istina nije u svezi sa »stvarima« izvan svijesti naše, pa zato sve naše znanje sastoji u promatranju pojavā, koje se u nama zbivaju. Drugim riječima, čitavi specifično čovječji život izvire u jastvu i obuhvata samo ono što se u jastvu nalazi. Svaki »ekstrinsecizam« protivi se biću našem i modernom duhu.⁵⁶ Prema tome i religija izvire u samom čovjeku, ona ne sadržaje misao realnog (transcendentnog) bića, već ostaje po čitavom svom značenju jedna činjenica čovječje duševnosti. Zadubemo li se u vlastitu nutrinju, otkriti ćemo neposredno u nama ono božanstvo, koje je jedini predmet religije. Što više, neki modernisti (James-Wobbermin, Sabatier, Tyrrell) uče, da se klica religije nalazi ispod praga svijesti naše, da iznikne iz tajnovitih pobuda srca ljudskog.

Kao što se, tako reći, ono mjesto gdje religija izvire, ne nalazi u izvanjskom svijetu, već u nutrinji našoj, tako i razlog koji u nama probudjuje religiju, nosimo sami u sebi. Kao što je Kant u kategoričkom imperativu nazrijevao adekvatan razlog religije, tako i Schleiermacher uči, da u svijesti našoj čutimo posvemašnju ovis-

⁵⁶ Le Roy, Dogme et critique, p. 9.—10.

nost, koja može imati svoj razlog samo u Bogu. Tako naš usebno opažanje vodi do ideje o Bogu. Po Feuerbachovom nazoru nije Bog drugo, nego realizovani predmet naše težnje za srećom i bojazni pred nesrećom. Religija je dakle samo praktički postulat. Uopće moderna protestantska teologija (Ritschlova škola: Kaftan, Sabatier, Siebeck...) ne dopušta na području religije nikakovog teoretizovanja, već svu religioznu spoznaju smatra kao spoznaju praktičkih vrednota. Čovjek naime imade nekih neodoljivih potreba; njegov duh teži za beskonačnim, jer uza svu spoznaju vidljivog svijeta ostaje prazan. Čovjek svojim djelovanjem teži za raznim ciljevima, ali kad je sve polučio, još mu ostaje čežnja za apsolutnim dobrom. A što je glavno, čovjeku je prirodjen nagon za usavršavanjem svog bića, pa jer taj nagon ne vidi granice, zato vrhunac savršenstva hipostazira u Bogu. Misao apsolutne istine i dobrote imade dakle za spoznajno — volju narav ljudsku neiskazanu vrijednost, jer je njezin učinak to, da udovoljava osnovnim potrebama naravi ljudske. U jednu ruku smo nezadovoljni i neumireni, dogod u sebi osjećamo potrebu za potpunim sadržajem intelektualne i voljne moći, u drugu opet ruku daje nam snage za život upravo ta misao, da se apsolutni sadržaj naše težnje za istinom, dobrotom i životnim razvitkom nalazi negdje ostvaren kao najviši ideal našeg nastojanja. U okviru ovog pomišljanja dobiva sve naše djelovanje trajnu i konačnu vrijednost, misao o Bogu upliva na smjer našeg duševnog raspoloženja — i naša spoznaja o toj vrijednosti jest upravo izvor religije.

Preostaje za modernističku teologiju još jedno pozitivno pitanje, a to se tiče naravi religijskih čina. Dok je Kant učio, da se religioznost izvija iz praktičkog djelovanja, protestantska je teologija poslije njega (Schleiermacher) svela svu religioznost na čuvstovanje. U novije se vrijeme (Ritschl, Sabatier, Eucken) opet prihvaća Kantov nazor, da religija imade značenje kao moćni faktor voljnog djelovanja. Modernisti se donekle udaljuju od ovih nazora kad uče, da religiozni čini sastoje u tom što vjerujemo. Ovo modernističko »vjerovanje« posve je isto s onom vjerom, s kojom je Kant zamijenio teoretsku spoznaju o Bogu tj. »vjera« u modernističkom smislu ne znači drugo nego ideja o Bogu, u koliko je postulat naše naravi.

107. Kritika modernizma. a) Pozitivni dio modernističke nauke ne spada u noetiku, već u teološku znanost, pak je u prvom redu njena zadaća, da ovaj dio modernizma kritički raščlani. S noetičkog gledišta dolazi modernistička nauka o religijskoj imanenciji samo toliko u obzir, u koliko se oslanja na agnosticizam. Modernisti naime uče, da se religija ne osniva na spoznaji izvanjskog svijeta, već da se kreće samo unutar sopstvene sfere, upravo zato jer poriču

realnu vrijednost spoznaje i jer poriču mogućnost metafizičke spoznaje. Ako je ova pretpostavka modernističke nauke neodrživa, onda se ne može održati ni pozitivni dio te nauke, koji kaže da religija ne obuhvata nikog predmeta izvan čovjeka.

Druga tvrdnja modernistička, da se izvor ili razlog religije nalazi u čovjeku, također se oslanja na filozofijsku jednu pretpostavku. Teodiceja dokazuje iz izvanjskog svijeta na temelju kauzalnog principa egzistenciju Božju. Budući pako da po modernističkom shvatanju nema kauzalni princip realne ni metempiričke vrijednosti, zato on ne može biti izvor religije. I s ovog će dakle gledišta biti oborena modernistička nauka, ako je dokazana teoretska vrijednost kauzalnog principa. Čim je teodiceja na osnovu ovog principa dokazala Božje bivstvovanje, otpada Schleiermacherova nauka, da je izvor religije u čuvstvu prirodjene ovisnosti, kao što i Ritschlov nazor, da religija u nama nastaje samo kao potreba praktičkog sredstva za polučenje najviših ciljeva.

Napokon iz rečenog proizlazi, da religiozni čini ne sastoje samo u čuvstvovanju. Kad smo pomoću načela uzročnosti spoznali egzistenciju Božju, onda se očito na ovom spoznajnom činu temelji sva religiozna svijest. Nakon što je teoretski razum upoznao Boga i snošaj čovjeka prema Bogu, pridolazi volja i ostale moći, da u skladu sa spoznajom udese ljudski život.

b) Negativni dio modernističke nauke jest isključivo filozofijski, te smo u tom pogledu tečajem raspravljanja već svoju rekli. U II. dijelu ove naetike zabacismo logički relativizam, jer se osniva na subjektivističkom nazoru o kriteriju spoznaje i jer vodi do skepticizma.

Agnosticizam odbacujemo zato, jer logička načela, na kojima se osniva znanstvena vrijednost metafizičke spoznaje, obuhvataju ne samo empirijske predmete, već biće kao takovo. Napose smo dokazali, da načelo uzročnosti imade transcendentnu vrijednost. Doduše i neki modernisti (npr. Blondel) neće da zapanu u potpuni idealizam, pak priznaju realnu vrijednost kauzalnog principa, ali onda se ima odbiti na račun nedosljednosti, kad neće da usvoje realnu vrijednost i drugih analitički-evidentnih načela.

Kao što ne priznaju metafizičke, tako modernisti ne priznaju ni realne vrijednosti našeg spoznanja. Proti skolastičkoj nauci, koja kaže da neposredno percipiramo realne predmete, uči Blondel, da nas voljno djelovanje sili priznati realni svijet, ali teoretski da toga ne spoznajemo. Glavnu poteškoću proti skolastičkoj nauci o neposrednoj svezi teoretske spoznaje sa stvarima iznose modernisti prigovorom, da ne može naše mišljenje izaći samo iz sebe, a to bi nužno bilo, kad bismo htjeli upoznati same stvari kako su po sebi.

Ali taj prigovor obara skolastička nauka time, što dokazuje reprezentativni (intencionalni) karakter poimanja. Ako je nesumnjivo (kao što već znademo), da pojmovi imaju objektivnu vrijednost, pa ako se dokaže, da je sadržaj objektivnih pojmova u svezi s realnim svijetom, očito je, da pojmovima pripada realna vrijednost. Ovaj će nam problem o realnoj vrijednosti pojmova biti predmetom raspravljanja u slijedećem i zadnjem odsjeku. Upravo zato, jer modernisti ne priznaju da postoje pojmovi, kojima pripada realna vrijednost, zato zapadaju u fenomenalizam, a zato dosljedno i u agnosticizam. Prema tome je problem o realnoj vrijednosti pojmova upravo stožerna točka, gdje se razilaze dva filozofijska svijeta: idealistički i realistički, odnosno modernistički i skolastički.²⁷

2. Odsjek. Nauka noetičkog realizma.

1. Pogl. Realna egzistencija empiričkog svijeta.

U III. dijelu noetike nastojali smo ispitati logičku vrijednost ljudske spoznaje. S objektivnog gledišta znači logička vrijednost isto što istinitost poznaje, a s gledišta subjektivnog ovisi logička vrijednost o sigurnosti spoznaje. Prema tome smo pitali: je li istina samo relativna ili je apsolutna? To će reći: je li istinitost ljudske spoznaje vrijedi samo za čovjeka tj. je li nešto istinito samo u koliko to čovjek spoznaje kao istinito (antropologizam), ili je istina po svojoj vrijednosti neovisna o čovjeku? Pitalo se dakle u III. dijelu noetike: da li se istina osniva na psihčkim zakonima ljudskog mišljenja, ili se osniva na nečemu što je neovisno o psihčkom našem ustroju. Mi smo istaknuli, da mišljenje imade intencionalni karakter t. j. da je u napremici s predmetima, koji po svom bitku nijesu istovjetni s misaonim sadržajem. Ovaj snošaj između misaonih predmeta i sadržaja bio nam je oslon za dokazivanje objektivne vrijednosti našeg spoznanja. Vidjeli smo, da se sadržaji našeg mišljenja ravnaju po predmetima, pa zato se razlog za spojitbu misaonih sadržaja nalazi u objektivnim snošajima (ontološkoj istini). Budući pako da se sudovi osnivaju na objektivnom bitku, zato je vrijednost naših sudova objektivna tj. neovisna o spojitbenoj funkciji mišljačevoj. Dosljedno ovoj objektivističkoj nauci ustanovilo se, da kriterij ili mjerilo istinite spoznaje ne može biti drugo nego evidencija ili neposredni uvid u objektivni snošaj. Na evidenciji se

²⁷ Protiv franceskom Kantizmu isp. C. Piat, *L'idée ou critique du Kantisme* (Paris Poussielgue); E. Janssens, *Le néo-criticisme de Ch. Renouvier* (Louvain, Inst. supér de Phil.).

pak osniva subjektivna vrijednost istine ili sigurnost; tj. kriterij objektivne istine ujedno je motiv za logički sigurnu spoznaju.

Izlažući subjektivističke nazore o logičkoj vrijednosti spoznaje vidjeli smo, da svi ovi nazori odbijaju objektivnu vrijednost istine na temelju tvrdnje, da psihička djelatnost sama iz sebe stvara spoznajne predmete. Ako naime, po subjektivističkom stanovištu, predmeti mišljenja nijesu ništa različito od misaonih sadržaja, onda se dosljedno ne može reći, da se misaoni sadržaji ravnaju prema predmetima, pa zato ne može spojitba misaonih sadržaja ni odgovarati objektivnim snošajima (tj. ne može biti s njima usklagjena), a to znači da logička istina nije objektivna ili apsolutna. Subjektivizam je dakle istinu našeg spoznanja učinio ovisnom o psihičkim činjenicama mišljenja. Pak se je prema raznomličnom shvatanju o psihičkoj naravi mišljenja razdvojio u senzualistički i racionalistički subjektivizam. Budući da je senzualistički i racionalistički subjektivizam poricao objektivnu vrijednost spoznaje, zato se i kriterij istine, po subjektivističkom shvatanju nije mogao drugdje nalaziti, već jedino u misaonom subjektu. Za senzualiste, koji uče da sva naša spoznaja izvire jedino iz iskustva, bilo je dosljedno ustvrditi, da se kriterij istinite spoznaje nalazi u osjetnom opažanju. Zato je senzualistički subjektivizam zabacio neosjetne (metafizičke) istine (pozitivizam). Racionalizam pako stavio je kriterij logičke istine u razumnu djelatnost; jer je ona po racionalističkom shvatanju jedini izvor prave spoznaje.

Mi moramo razlikovati kriterij i izvor spoznaje. Za nas je kriterij ili injerilo istine u objektivnoj očevdnosti, i ta je očevdnost notiv sigurne spoznaje. Ali otkud nam spoznaja? Koja nas sredstva vode do spoznaje, odnosno koji su izvori spoznaje? U subjektivnom pogledu smatramo sve naše spoznajne moći (i njihova djelovanja) kao izvor spoznaje, a ovi su izvori: svijest, osjetila, razum (koji poima), um (koji domljuje), i vjerovanje. U objektivnom pako smislu zove se izvor spoznaje sve ono što moramo poznavati, da izvedemo neku istinitu spoznaju. Drugim riječima: sve ono što nam očituje neku istinu, što nam pruža jamstvo za sigurnost neke istine, zove se izvor (u objektivnom pogledu, medium quod). Prema tome je svaki izvor spoznaje ujedno kriterij istinitosti, ali se opet i razlikuje od samog kriterija, jer kriterij je jedan za svaku istinitu spoznaju, a izvora imade više. Objektivni izvori odgovaraju subjektivnim sredstvima (media quibus) spoznaje, pa zato su objektivni izvori ovi: usebno i izvanjsko iskustvo (prema tome da li se osniva na usebnom ili izvanjskom opažanju), razumnost (koja se osniva na pojmovima i sudovima odnosno domcima) i ugled (kojemu odgovara vjerovanje).

U III. dijelu noetike nijesmo izravno raspravljali o problemu spoznajnih izvora zato, jer pitanje o logičkoj vrijednosti naših sudova nije ovisno o izvorima spoznaje. Da li istina vrijedi samo za čovjeka ili je opsolutne vrijednosti — ovo je pitanje odlučeno u svezi s objektivnim karakterom mišljenja. Senzualistički je empirizam doduše poricao vrijednost sudova izvan opsega osjetilnog opažanja upravo zato, jer je osjetila priznavao kao jedini izvor spoznaje. Ali mi smo dokazali metafizičku vrijednost sudova (koji izriču ono što nije sadržano u granicama osjetnog iskustva) na temelju činjenice, da predmet najopćenitijih sudova (logičkih načela) nije osjetstvene naravi, već prelazi (transcendira) osjetno, pojedinačno opažanje. U ovom pak IV. dijelu, gdje se radi o realnoj vrijednosti spoznaje, imade odlučnu važnost pitanje o spoznajnim izvorima. Mi idemo naime za tim da dokažemo, kako isunitoj našoj spoznaji odgovaraju i takovi predmeti, koji su neovisni o misaonim subjektu tj. kojima pripada realni bitak.

108. Izvanjski svijet. Kadgod je govor o nečemu »izvan nas«, onda se to može uzeti u različitom smislu. Predmeti izvanjskog iskustva, ili uopće »izvanjski svijet« može da znači sve pojave stvari, koliko su sadržane u izvanjskom opažanju; u tom smislu spada i vlastito tijelo u izvanjski svijet. Osim toga mogu se smatrati izvanjskim svijetom sve one pojavne stvari, koje se u prostornom smišljaju nalaze izvan fenomenalnog tijela, i u toliko kažemo, da su predmeti izvan nas. U oba ova smisla upotrebljuje se pojam izvanjskog svijeta za razliku od usebnog svijeta tj. od svih onih stanja, koja pripadaju jastvu. O nečemu izvan mene mogu govoriti samo u koliko mi samosvijest kaže, da imade nešto što u meni postoji. Tko dakle priznaje samosvijest, neće poreći opstojanje izvanjskog svijeta u navedenom smislu. Pa zato i apsolutni idealisti ne zabacuju, što više tvrde da postoji izvanjski svijet tj. takove pojave u svijesti našoj, koja ne pripadaju jastvu. Dakako da ova tvrdnja nije logički dosljedna prema stanovištu apsolutnog idealizma; jer ako sve pojave u svijesti našoj sadržane nijesu drugo nego subjektivne, psihičke činitbe, odnosno ako misaone tvorine nemaju objektivne vrijednosti (kao što pretpostavlja apsolutni idealizam zajedno s psihologističkim subjektivizmom), onda uopće ne postoje druge stvari osim mojih pomisli tj. sve sam samo ja, a izvan mene nema ništa. Niječući objektivnost svijesnih sadržaja morao bi dakle apsolutni idealizam dovesti do solipsizma, ali u sustavima dogmatskog idealizma (koji tvrdi, da neovisno o svijesti našoj ništa ne postoji) i skeptičkog fenomenalizma (koji uči, da ne znamo, da li postoji nešto i neovisno o svijesti) izričito se uči, da u svijesti našoj opažamo izvaniske predmete. Uzmemo li napokon »izvanjski svijet« u tom



smislu, da i neovisno o mojoj svijesti opstoje neke stvari (t. zv. stvari o sebi ili po sebi, Dinge an sich), onda opstojanje ili barem spoznatljivost ovog realnog (transcendentnog) svijeta zabacuju svi idealisti. Prema tome se pita: da li osjetnoj pojavi (sensibile prout nobis apparet) odgovara realni bitak o sebi (sensibile per se)? U ovom pitanju treba pomno razlikovati dvoje: da li mi osjetno opažamo predmete, koji realno eksistiraju tj. da li upoznajemo realnu eksistenciju izvanjskog svijeta, a za tim se pita: je li taj svijet upravo takav kao što ga mi osjetilno zanjećujemo?

109. Naivni realizam.¹ U paragrafu 2. (»Kritika idealizma«) prijašnjeg odsjeka dokazali smo (proti apsolutnom idealizmu), da je moguća eksistencija realnog svijeta i ujedno smo dokazali (proti fenomenalizmu), da je moguća spoznaja realnih naravi. Ali iz same mogućnosti ne slijedi, da realne stvari zbiljski eksistiraju; pa zato je u prvom redu potrebno, da proti apsolutnom idealizmu dokažemo zbiljsku eksistenciju realnog (tjelesnog i duhovnog svijeta). Kad smo naime kritički ustanovili neopravdanost apsolutnog idealizma, treba da pozitivnim argumentima utvrdimo poziciju realizma tj. treba da pokažemo, na koji način upoznajemo realnu eksistenciju. Realizam je nazor, koji drži, da neovisno o svijesti ljudskoj postoje neke stvari i da ove stvari možemo upoznati. U pitanju o realnoj eksistenciji oprečan je realizam apsolutnom (subjektivnom i objektivnom) idealizmu, a obzirom na spoznaju realne naravi razlikuje se realizam od relativnog idealizma (fenomenalizma). Problem realnosti obuhvaća dakle četiri pitanja: je li moguća eksistencija realnog svijeta i je li moguća spoznaja realnih naravi? Na ova smo dva pitanja odgovorili (u 2. paragrafu). Za tim je zadaća realizma, da pozitivno ispita: kako upoznajemo realnu eksistenciju, a kako upoznajemo narav realnih predmeta? Realističko stanovište u pitanju realne eksistencije može da bude dvojako: naivno i znanstveno.

Rekosmo, da mogućnost realne eksistencije ne opravdava izvod na zbiljsku eksistenciju realnog svijeta; drugim riječima, ovu zbiljnost treba tek dokazati, jer inače ne bi uopće postojao idealizam, koji dvoji o toj zbiljnosti ili ju apodiktčki poriče. Naivni realizam ipak tvrdi, da smo o realnoj eksistenciji sigurni bez ikojih dokaza, jer da nam neposredno naše opažanje jamči za realnost jastva i transcendentnog svijeta. Nekritički, naivni čovjek ne dolazi uopće u dvojbu, da predmeti osjetnog opažanja ne bi imali realnog bitka, pa zato naivni realist drži, da je u pitanju o realnoj eksistenciji tjelesa dostatno pozvati se na osjetno opažanje. Kao što svaki

¹ J. Geyser, Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur (Münster 1915.) p. 164. sq.

čovjek samim činom gledanja doznaje da postoje boje i ujedno im raspoznaje razliku, isto tako, veli naivni realist, sama činjenica osjetnog opažanja otklanja svaku sumnju o realnoj eksistenciji tjelesa. U posve primitivnom obliku uči naivni realizam, da opažajnim činima neposredno upoznajemo realne predmete. Na ovu temeljnu tvrdnju naivnog realizma zavela je očito ta okolnost, što nam sama činjenica osjetnog opažanja jamči za opstojnost opaženih objekata: kadgod gledamo, slušamo... uvijek opažamo ili zamjećujemo nešto. Ali kakogod je nesumnjivo, da nam samo opažanje neposredno govori o opaženim objektima, nije time još odlučeno pitanje o načinu, kako opaženi objekti eksistiraju. Tvrdnja o realnoj eksistenciji opaženih objekata znači sud, kojim izričemo narav ili način eksistencije onih objekata, koje opažamo. Tvrdnjom o realnosti opaženih predmeta izričemo, da su ovi predmeti u svom bitku neovisni o činitbi opažanja, a ova ideja trajne neovisnosti očito nije sadržana u gledanju, slušanju itd. Osjetni čini nijesu drugo nego subjektivni doživljaji osjetnih kakvoća ili opaženih predmeta (boja, glasova...), a ideja realnosti pridaje opaženim objektima njihovu neovisnost o činitbi opažanja. Naivni se dakle realizam u potvrdi svog stano- višta o realnosti opaženih predmeta ne može pozivati na pojedine opažajne čine.

Neovisnost opaženih predmeta o svijesti našoj nastoji naivni realizam utvrditi takodjer na temelju neposrednog iskustva, koje nam kaže, da se opaženi predmeti nalaze u prostornom snošaju izvan tijela našega. Tako npr. predmeti, koje gledam, očito su izvan mene (tj. izvan tijela mogeg), pak se čini, da je eo ipso i njihova samostalna, ekstramentalna eksistencija dokazana. Neposredno nam dakle iskustvo, ovako kaže naivni realist, jamči za neovisnost opaženih predmeta o samom opažanju. Ali i tu treba pripaziti; jer o snošaju izvantjelesnosti možemo govoriti samo u koliko taj snošaj osjetilno zamjećujemo. Pa zato kad kažemo, da se opaženi predmeti nalaze izvan opaženog tijela, onda nije time još ništa rečeno o neovisnoj, realnoj eksistenciji tih predmeta. Pojam opažene izvantjelesnosti nije istovetan s pojmom neovisnosti o svijesti našoj.

Naivni bi se realist još mogao pozvati i na razliku između opažanja i sanjanja ili uopće pomišljanja. Neće nitko poreći, da je savim drugo nešto, kad osjetilom zamjećujem neki predmet i kad ga samo umišljam. Otuda izvodi naivni realist, da opaženi predmeti (za razliku od pomišljajnih) imaju o svijesti neovisno bivstvovanje. Ali i ovu konzekvenciju naivnog realizma moramo oboriti; jer uza sve to što pomišljajni predmeti nijesu tako odredjeni i osjetilno tako jasni kao opaženi predmeti, ipak ova različnost nipošto još ne izriče samostalnog (o svijesti neovisnog) bivstvovanja. Razlika između

opaženih i pomišljenih sadržaja mogla bi imati svoj adekvatni razlog u različenosti psihičkih momenata. Iz karakterističnih diferencijalnih izmedju opaženih i pomišljajnih sadržaja ne možemo dakle izvesti neovisnu eksistenciju opaženih predmeta. Na ovakav izvod nijesmo ovlašteni unatoč očite činjenice, da je opažanje vezano uz osjetne organe. Ako naime i jest nepobitno, da je svaki opažajni čin ovisan o organskoj funkciji (dočim pomišljajni čini nijesu ovisni), ipak u samom iskustvu ove ovisnosti ne leži dokaz za neovisnost opaženih predmeta o svijesti našoj. Znanje o ekstramentalnom načinu bivstvovanja kod opaženih predmeta nije dakle nipošto sadržano u izravnom ili neposrednom iskustvu, već ga treba tek posredno dokazati.

Na mnijenje o neposrednom doznavanju realne eksistencije zaveden je naivni realizam psihološki neispravnom pretpostavkom u pitanju o samoj naravi opažanja. Naivni naime realist drži, da opažanjem izravno intendiramo realne predmete, a ne svijesne sadržaje, koji bi bili u snošaju s realnim predmetima. Znanstveni realizam ne zabacuje realne eksistencije, što više, znanstveni se realizam s naivnim istovjetuje u protimbi s idealizmom, ali znanstveni realizam uči, da mi neposredno opažamo samo svijesne sadržaje, koji odgovaraju realnim objektima. A da mi doista ne zamjećujemo izravno realne predmete, kako naivni realizam uči, dokazom je činjenica, da se mnogo puta u realnoj zbilji nalaze predmeti savim drukčije nego što ih mi opažamo. Kad bismo pako neposredno opažali realne objekte, posve je nerazumljivo i upravo nemoguće, da ih ikako drukčije opažamo nego kako su sami u sebi, neovisno o našem opažanju. Otuda slijedi, da izmedju opažajnih čina i njihovih predmeta posreduju opažajni svijesni sadržaji.

110. Znanstveni realizam. Ako je psihološki izvjesno, a doista jest, da opažajnim činima ne zamjećujemo izravno realne objekte, već imanentne sadržaje, koji tim objektima odgovaraju, onda nas psihološka znanost upravo sili, da potražimo dokaze, koji nam omogućuju prelaz iz imanentne sfere u transcendentni svijet. Uz pretpostavku naivnog realizma, da opažajnim činima neposredno upoznajemo realne predmete, nije dakako potrebno da umnim dokazivanjem ispitujemo i utvrđujemo realnu eksistenciju opaženih predmeta; ali kad znanstveni realizam uči, da su opažanju neposredno pristupni samo svijesni sadržaji, onda nam se nameće pitanje: na temelju česa možemo iz imanentne eksistencije opaženih sadržaja izvesti (zaključiti na) realnu eksistenciju opaženih predmeta?

Logički razlog u dokazivanju, da neki predmeti realno eksistiraju, može da bude samo neka eksistencija, koja nam je već po-

znata. A ta nam je eksistencija doista poznata u imanentnim opaženim sadržajima; pa zato, ako hoćemo na temelju imanentne eksistencije dokazati realni bitak, treba da pomnom analizom iznadujemo u opaženoj eksistenciji neke momente ili neka data, koja će nas dovesti u snošaj s realnim svijetom. Koja su to dakle data?

Da osjetni sadržaji stoje u svezi s realnim stvarima, dokazuje nam očita razlika između osjetnog opažanja i pomišljanja. Pomišljajni predmeti poznati su samo individualnom subjektu, a da i drugi ljudi za njih doznadu, potrebno je posredovanje nekih znakova (govora, pisma, kretanje...). Kod opažajnih je predmeta drukčije, jer jedan te isti predmet mogu opažati mnogi ljudi, a nije pri tome potrebno, da onaj opaženi sadržaj, koji se u mojoj svijesti nalazi, tek posrednim načinom saopćim drugim ljudima. Otuda slijedi, da opaženi predmet nije samo u mojoj svijesti sadržan, tako da pomoću upotrebljenih znakova predje u svijest drugih ljudi, već se kod opaženog predmeta mora nalaziti nešto i neovisno o mojoj svijesti, što izravnim svojim uplivom u svijesti mnogih ljudi proizvodi opažene sadržaje. Ovi su dakle opaženi sadržaji u kauzalnom snošaju s predmetima, koji eksistiraju neovisno o individualnoj svijesti.

Pomišljanje je u svom postanku slobodno tj. o volji našoj ovisi, hoćemo li neki predmet pomišljati ili ne; dočim u svezi sa živčanim podraživanjem osjetila nužno u nama nastaje opažanje, tako da sadržaj opažanja ne možemo samovoljno mijenjati. Ovaj eksistencijalni način opaženog sadržaja u svijesti našoj opet dokazuje, da je taj sadržaj pod uplivom nekog predmeta, koji je neovisno o individualnoj svijesti.

Nadalje, kad bi osjetni sadržaji bili tek subjektivne afekcije, onda osjetilno podraživanje ne bi uopće trebalo posredovati u nastanku osjetā; a u tom slučaju ne samo da ne znamo svrhu naših osjetila, već bismo i bez tih osjetila morali imati subjektivne afekcije, što ih zovemo osjeti, upravo tako kao što i pomišljanje nastaje bez osjetnih podražica. Činjenica je pako, da bez organskih funkcija (uz razne druge uvjete i okolnosti npr. svjetlo, izvjesna udaljenost itd.) ne nastaju osjetni sadržaji, a to je dokaz, da ovi sadržaji ovise o podražajnom determiniranju nekih stvari izvan svijesti ljudske.

Kad osjetno opažanje ne bi u svezi bilo s realnim stvarima, morali bismo reći, da je stalni poredak u opažanom svijetu subjektivni produkt. A naprotiv smo si svjesni, da prostorno-vremenske snošaje i vlastitosti nalazimo kao nešto gotovo, što je neovisno o našem stvaranju. Kad bi prirodni zakoni i događaji bili tek subjektivne tvorine, koje nijesu u svezi s realnim predmetima, onda ne bi, uopće postojale prirodne znanosti, koje istražuju razne pojave bez obzira na subjektivne modifikacije svijesti ljudske.

Da osjetno opažanje nije samo subjektivnog izvora, već da ga određuju realni predmeti, dokazuje i ta okolnost, što možemo predvidjeti događaje, koji nastaju bez našeg upliva. Iz nekih opaženih činjenica možemo zaključiti i nefaljeno očekivati događaje, koji imaju nastupiti neovisno o svijesnom našem zbvanju. To se pako daje razumjeti jedino uz realnu eksistenciju svijeta i njegovih zakona.

Napokon kad ne bi razlike bilo između imanentnih i transcendentnih predmeta, morali bismo reći, da nema nikoje razlike između budnog stanja i snivanja (utvaranja); ali u tom opet slučaju ne bi mogla postojati nikoja osjetna zabluda, jer ne bi moguć bio nesklad subjektivnog aficiranja sa stvarima, koje uništavanje naše proizvodi i koje prema tome nijesu ništa drugo nego samo afekcije. Svim ovim apsurdnostima može se izbjeći samo tako, da priznamo realni opstanak tjelesa, koja nam osjetilnim podraživanjem pružaju osjetne sadržaje.

Nesklapno bi bilo predmnijevati, da je Bog objektivni uzrok osjetâ, a da tjelesa realno ne postoje. Svi naime ljudi po svojoj osjetnoj naravi nužno drže, da tjelesa postoje. U ovom nas opažanju utvrđuju svi oni razlozi, što smo ih gore naveli. Kad unatoč tome ne bi tjelesa zbiljski postojala, bio bi sam Bog uzrok zablude, kojoj se oteti ne možemo, a to se kosi s Božjim vlastitostima. Otuda slijedi, da osjeti po objektivnom svom značenju ne izvire iz samog subjekta, niti iz Božjeg djelovanja, već su u realnoj svezi s tjelesima.

111. Kako upoznajemo realnu eksistenciju tjelesa? Analizom opaženih sadržaja, koji u svijesti našoj eksistiraju, dokazuje znanstveni realizam transcendentno opstojanje opaženih predmeta. Time se upravo razlikuje znanstveni realizam od naivnog, što znanstveni realizam uči, da u opažanju ne nalazimo neposrednog jamstva za realnu eksistenciju tjelesa, već da na temelju opaženih sadržaja moramo logičkim domljivanjem uspostaviti snošaj između opažajnih sadržaja i realnih predmeta. Ovim se je postupkom ispostavilo, da pomoću načela uzročnosti možemo iz opaženih sadržaja izvesti realno bivstvovanje opaženih predmeta. Nema dakle nikoje sumnje, da se refleksna ili znanstvena spoznaja, koja psihološki analizira osjetno opažanje, mora osloniti na princip kauzalnosti, ako hoće da iz imanentne sfere izgradi most u transcendentni svijet.

U drugu je ruku nesumnjiva činjenica, da se osvjedočenje o realnoj eksistenciji tjelesa ne da uzdrmati ni kod onih ljudi, koji nijesu pristupni znanstvenom dokazivanju, jer npr. djeca, pa i oni koji skeptički govore o realnosti, ipak u praktičnom životu ne dvoje

o realnoj eksistenciji opaženih predmeta. Otuda slijedi, da se za realnost svijeta doznaje ne samo logičkim dokazivanjem, već i neposrednim, izravnim putem — ako i pretpostavimo tvrdnju znanstvenog realizma, da realne predmete upoznajemo posredovanjem svijesnih sadržaja. Pitamo dakle: na čemu se osniva ova primitivna ili neposredna (tj. bez logičkog dokazivanja) sigurnost o realnoj eksistenciji tjelesa?

Sv. Toma nigdje ne utvrđuje realnu eksistenciju opaženih predmeta pomoću logičkog dokazivanja, jer drži da ju upoznajemo neposredno ili spontano u osjetnom iskustvu. Ovaj nazor sv. Tome nipošto nije istovetan sa stanovištem naivnog realizma. Na opažajne se naime činitbe, po mnijenju sv. Tome,² neposredno oslanja sud koji nam kaže, da opaženi predmeti realno eksistiraju. Za ispravnost ovog nazora dade se navesti valjanih dokaza. Svaka posredna (razumna) spoznaja ovisna je o sjetilnom zamjećivanju, tako da bez osjetâ nemamo spoznaje o predmetu u koliko spada na dotično osjetilo. Prvotna je dakle naša spoznaja neposredna i to osjetilna, pa zato su svi nazori o posrednom doznavanju realne eksistencije tjelesa neodrživi. Objavljena vjera, intuicija i Božja istinoljubivost (vjerodostojnost) ne mogu biti izvor naše izravne sigurnosti o eksistenciji tjelesa, jer o Božjem bitku nijesmo neposredno sigurni, već ga iz zbiljskog bivstvovanja tek moramo dokazati. Dakle prije nego se na Boga možemo pozvati, treba da smo sigurni o bivstvovanju realnog svijeta. Nadalje naša svijest i općenito uvjerenje nam kaže, da se sigurnost o realnim predmetima osjetâ ne osniva na objavi ili na Božjoj istinoljubivosti, već neposredno na osjetnom opažanju; pa ako nas to opažanje vara, onda nam nije zajamčena istinitost nikog drugog izvora. Kao što naime istinitost osjećanja, tako bismo i vjerodostojnost razuma morali tek dokazati na temelju spoznaje o Bogu, a svaka objektivna spoznaja o Bogu već pretpostavlja istinitost razumnog spoznanja, pa prema tome i osjetnog, na kojem se razumno spoznanje osniva.

Prirogjena vjera i nagon (Jacobi), opće mnijenje (Reid) i običaj (Hume, Spencer, Mill) ne može takogjer da bude izvor neposredne sigurnosti o realnom bivstvovanju tjelesa. Jer prije svega se ovakova sigurnost ne bi osnivala na objektivnom motivu tj. tvrdnja o realnoj eksistenciji tjelesa bila bi tek subjektivne vrijednosti. A svijest naša (na kojoj se temelji općenito osvjeđenje) zasnjeđuje nam, da izvansvijesno opstojanje tjelesa ne upoznajemo po subjektivnoj nužnosti, već po objektivnoj očevidnosti tj. po sudu, koji se neposredno oslanja na osjetno percipiranje. Da običaj ili opetovano iskustvo nije izvor sigurnosti o eksistenciji tjelesa sli-

² Qq. disp. De potent. q. 3. a. 7. c.

jedi opet otuda. što do te sigurnosti dolazimo već prvim zanimljivim, tako da n. pr. opetovanom porabom vidnog sjetila ništa bolje ne vidimo tjelesa nego i prvim gledanjem.

Urojeni spoznajni oblici ne mogu da budu izvor naše sigurnosti o eksistenciji tjelesa zato, jer urojenih ideja (kao što smo dokazali) uopće nema, već su sve ili apstrahirane ili su od ovih primitivnih ideja izvedene. Kad bi urojeni osjetni oblici bili prvi i neposredni predmet našeg znanja, a ne same stvari, ne bismo imali nikog razloga za razlikovanje izmeđju unutrašnjih osjeta (n. pr. u sanjama) i izvanjskih. Budući pako da se sva spoznaja osniva na osjetilnom opažanju, zato uopće ne bismo imali nikog jamstva za skladnost naše spoznaje s objektivnim snošajem stvari — kad bismo htjeli poricati očevidni iskaz naših osjetila, da postoje tjelesa. Isto tako (po pretpostavci urojenih osjetnih oblika) ne znamo, zašto se neki oblici stalno primjenjuju odregjenim predmetima. Napokon je činjenica, da bez osjetila nemamo ni onih ideja, koje dotičnim osjetilom percipiramo.

Neispravno je takodjer mnijenje, da izravnu (ne refleksnu ili znanstvenu) sigurnost o eksistenciji tjelesa stičemo iznajprije zaključivanjem, tako da iz subjektivnih osjeta pomoću načela uzročnosti zaključujemo na realni uzrok osjeta. Jer ne samo djeca, koja se još nijesu vinula do sposobnosti domljivanja, već i nerazumne životinje imaju naravnu sigurnost o eksistenciji tjelesa, a da osjetne sadržaje i ne pomišljaju izrično kao učinke. Nadalje kad bi izvor te sigurnosti bilo načelo uzročnosti, morali bismo o načelu uzročnosti imali potpunu sigurnost već prije nego postanemo sigurni o bivstvovanju tjelesa. A ispred izvanjskog (i usebnog) opažanja ne možemo biti sigurni o kauzalnom principu: dakle naravno (primitivno) opažanje tjelesa ne osniva se na principu uzročnosti. Da je pak uistinu tako, slijedi otuda, što pojam uzroka (i prema tome načelo uzročnosti) stičemo apstrakcijom iz iskustva: dakle kauzalno načelo već pretpostavlja iskustveno opažanje usebnog i izvanjskog svijeta. — Dalo bi se doduše primijetiti, da načelo uzročnosti možemo apstrahirati jedino na temelju usebnih pojava (afekcija), tako da ovim putem stečemo načelo uzročnosti primjenjujemo osjetnom opažanju. Ali da kauzalni princip ne apstrahiramo iznajprije i jedino na temelju usebnog zbivanja, slijedi otuda, što sva naša spoznaja otpočima izvanjskim osjećanjem. Budući naime da su naša osjetila sama po sebi indiferentna za djelatnost, zato ih mora neka stvar determinirati; pa prema tome je neposredno u samom determiniranju uključeno izravno opažanje dotične stvari, dočim čimbu opažanja (kao usebnu afekciju) percipiramo neizravno tj. nakon što smo samu stvar upoznali. To je upravo razlog, da nam uobraz-

lja i pametovanje ništa ne predodanju, što već otprije ne bi izvanjskim osjetilima na neki način upoznali. Osim toga, kad bi načelo uzročnosti bilo vlastito samo usebnom zbivanju tj. kad bi se apstrakcija osnivala prvobitno i jedino na usebnim pojavama, tad bi sva naša spoznaja izvanjskih stvari bila tek analogna — a tome se očito opire naše iskustvo. Napokon bi se još moglo reći, da nam je kauzalni princip prirođen, pa na temelju ovog prirođenog principa dobivamo primitivno znanje o eksistenciji tjelesa. Ali već smo dokazali, da ideje i načela nijesu urogjena. Kad bi nam doista načelo uzročnosti bilo urogjeno, nebi nam ono služilo kao izvor sigurne spoznaje o izvanjskim stvarima: jer nema nikojeg razloga, zašto da urogjeni princip jedanput primijenim na stvari u izvanjskom svijetu, a drugi put ne primijenim, zašto da jedanput na ovaj način primijenim, a drugi put opet na drugi. Ako pak razlog za primjenu kauzalnog principa nalazimo u samim stvarima, onda njihovu eksistenciju neposredno doznajemo.

Al. Schmid odlučno zastupa mnijenje,³ da na temelju osjetne spoznaje ne možemo imati sigurnog suda o eksistenciji fizičkih stvari o sebi. U osjetnom iskustvu uzalud tražimo čvrsti most za prelaz iz pojavnog svijeta u realni fizički svijet, jer fizičke su stvari po svom realnom bitku za osjetnu spoznaju upravo tako transcendentne kao i metafizičke stvari. Osjetno opažanje (izvanjsko i usebno) predodanju nam predmete, kako se u svijesti pojavljuju, a ne može nikako prekoračiti granicu svijesti naše. Štogod opažamo, postoji kao činjenica u svijesti, ali samim opažanjem ne možemo konstatirati, da li bi opažene stvari opstojale i neovisno o ik kojoj svijesti. Opaženi (pojavni) predmeti nalaze se neposredno u svijesti, a realni bitak transcendiraju svijest, pa zato nije pristupan neposrednom opažanju. Ako i jest činjenica, da instinktivnom nuždom pomišljamo realnu eksistenciju tjelesnog svijeta, još je uvijek moguće, da nas ovo pomišljanje obmanjuje i vodi u zabludu. Nadalje, veli Schmid, ako bismo pretpostavili, da u osjetnom opažanju izvire pomisao uzročnosti, pa da nas ova pomisao posredno vodi do znanja o transcendentnoj eksistenciji fizičkih stvari — onda bi u tom slučaju takođerj moralo osjetno opažanje samo sebe prekoračiti, jer je i takova pomisao uzročnosti vezana na osjetilni svoj izvor. Događ se dakle ne oslonimo na razumni princip kauzalnosti, moramo obzirom na realni svijet ostati na stanovištu skeptičkog fenomenalizma.

Kad bi Schmid tvrdio, da realnost o nama neovisnog izvanjskog svijeta, ne možemo doznati bez silogizma, u kojem na formalni način uzmeimo kauzalni princip kao višu premisu, očito bi se pro-

³ Erkenntnislehre I., p. 216. sq; II, p. 134. sq.

tivio iskustvu, koje nas upućuje, da ljudi bez formalnog silogizma dolaze do spoznaje o realnom svijetu. Ali Schmid izričito kaže (li. 141.), da takav silogizam može da bude nerazvit (*unentwickelt*) i nesvijestan (*unbewusst*) tj. ne mora da bude predmetom refleksije. Ovaj nam se nazor ipak ne čini ispravan. Jer nesvjesno načelo uzročnosti nije drugo nego instinktivna nužda, a ta nas može zavaravati. Da nas nesvjesno načelo uzročnosti uzmogne dovesti do sigurnog znanja o realnom svijetu, moramo prije svega znati za realnu vrijednost tog načela, i to ih na temelju spoznajno-teoretskog istraživanja ili time, što je znanje uzročnosti sadržano u neposrednom osjetnom opažanju. Primitivna spoznaja realne zbilje ne oslanja se na istraživanje kauzalnog principa, pa zato stičemo sigurnost o eksistenciji realnog svijeta samo na temelju osjetnog opažanja. Dakako da bi to nemoguće bilo, uzmemo li opažanje samo sa sadržajne strane, jer osjetni sadržaji nam doista ništa ne kažu o realnom načinu bivstvovanja. Ali u osjetnom opažanju imademo osnov za realni snošaj opaženih sadržaja s nečim što je o njima neovisno i što je njihov uzrok. Taj se osnov nalazi u samoj spoznajnoj naravi osjetnog opažanja, kao što smo vidjeli dokazujući realno opstojanje izvanjskog svijeta.

Mercier takodjer uči,⁴ da senzitivno opažanje tvori most, po kojemu iz subjektivne sfere prelazimo u »ekstramentalni« izvanjski svijet. To će reći, mi dobivamo neposrednim percipiranjem znanje o eksistenciji transcendentnog svijeta. Ali ovu eksistenciju, veli Mercier, ne možemo »sa sigurnošću tvrditi«, a da ne upotrebimo načelo uzročnosti. Naša nam svijest naime kaže, da smo u našim senzacijama pasivni tj. da se kod osjetilnog opažanja zbivaju u nama događaji, koji ne potiču od nas samih, već nastaju kao neki »trpni utisci« (*impressions passives*). Ovi utisci u nama dolaze i prolaze, oni su kontingentni, pa zato iziskuju izvan sebe neki uzrok. Jastvo ih ne proizvodi, već ih prima: dakle moramo pretpostaviti neke stvari, koje su neovisne o samim senzacijama i koje tvornim uplivom čine, da u nama nastaju osjetni utisci.

Mercier očito razlikuje između primitivnog i kritičkog puta, kojim dolazimo do sigurne spoznaje o izvanjskom realnom svijetu. Ali da ovim potonjim putem (dummligvanjem, durch folgerndes Denken) uzmognemo doista dokazati eksistenciju ekstramentalne zbilje, nije dostatno, da pretpostavimo samo činjenicu svijesti i analitičku refleksiju svjesnih (osjetnih) sadržaja, kao što Mercier drži. Dokazivanje će imati pravu vrijednost tek onda, ako prije toga znademo, u kojim granicama je svijest naša neprevarljiva i koja je vrijednost misaonih načela (na to su već upozorili Necchi u »Rivista di filosofia

⁴ Citér. génér. p. 359., 360.

Neoscholastica II. 2 [1910.] te Cappellazzi u «Scuola cattolica» 1910. Bernardi u »Rivista di Apologia cristiana«. 1911.). Mi moramo pretpostaviti, odnosno (prije nego kauzalni princip primijenimo na osjetno opažanje) moramo dokazati, da načelo uzročnosti nije tek subjektivne ili antropološke vrijednosti, već da mu je vrijednost objektivna i realna. To će reći, mi možemo prelaz u realni svijet pomoću kauzalnog principa smatrati nužnim posljecom psihičke naše organizacije, dogod nijesmo sigurni da kauzalni princip sadržaje objektivnu istinu. Realna pako vrijednost ovog principa temelji se na realnoj vrijednosti njegovog subjekta »zbivanje« (sve što god se zbiva, mora imati svoj uzrok). Ako za ekstramentalni opstanak zbivanja doznajemo neposredno, onda će očito i kauzalni princip dobiti ekstramentalnu vrijednost. Ali svijesno ili subjektivno zbivanje (kao što je i osjetno opažanje) ne može nikako podati kauzalnom principu transcendentnu vrijednost.

De Wulf drži,⁵ da je to moguće, jer senzacije (kao kontingentni bitak) iziskuju svoj uzrok, a taj uzrok nije jastvo (budući da je ono u pasivnom stanju obzirom na postajanje senzacija), pa zato moramo priznati neki nejastveni uzrok. U ovoj kontradiktornoj opreci: jastvo i nejastvo nalazi se poluga za prelaz u transcendentni svijet. — Ali ovo je mnijenje, čini se, ipak neispravno; jer štogod mi na temelju mentalnog (ili zapravo subjektivnog) zbivanja izvodimo, ne može nikad preći sferu misaonog subjekta, pa tako i znanje o realnosti ostaje uvijek samo nužni produkt našeg mišljenja. Mi doduše na temelju osjetnog zbivanja nužno izvodimo opstanak nejastva, ali to nejastvo opstoji kao realni uzrok samo u koliko mi o njemu mislimo. Da realnost postane doista realna, a ne samo pomišljena, mora nam biti poznata neposredno, bez ikojeg misaonog procesa. Ovaj nazor zastupaju i neki vidjeniji predstavnici same luvenske škole npr. Noël u *Annales de l'Institut supérieur de Philosophie à Louvain* (II. sv. 1913. p. 663. sq.). Napokon se na temelju uzročnosti osjetnog zbivanja još uvijek ne može reći, da se taj uzrok nalzi u tjelesnom svijetu, jer nejastvo ne mora da bude isto-
vetno s tjelesnim svijetom.

Uzmemo li još u obzir Mercierovo metodičko stanovište u istraživanju noetičkih problema, to je s ovim stanovištem upravo u opreci njegov nazor o kauzalnom prelazu u realni svijet. Budući naime da Mercier zastupa stanovište opće negativne dvojbe tj. budući da neće u početku noetičkog raspravljanja ništa pretpostaviti gledom na vrijednost naše spoznaje, ne bi smio ništa pretpostaviti niti u pitanju realne zbilje, a ipak je (kako smo vidjeli) primjena kauzalnog principa na osjetno opažanje posve dogmatska, jer se oslanja na mnoge pretpostavke.

⁵ Isp. *Revue Néoscholastique* 1914.

2. Pogl. Znanstvena spoznaja empiričkog svijeta.

(Izvori spoznaje.)

§. 1. Osjetna spoznaja.

112. Realnost protege. Doslije smo dokazali, da osjetni predmeti imaju realnu eksistenciju, a ne samo imanentnu (u svijesti našoj) tj. dokazali smo, da osjetno opažanje stoji u svezi s realnim stvarima. Pita se sada: u kojoj su svezi sadržaji osjetnog opažanja s realnim vlastitostima tjelesa?

Neke perceptivne sadržaje stičemo samo jednim osjetilom, pa zato se vlastitost ili kavoća, koju samo jednim osjetilom na tjelesima upoznajemo, zove u skolastičkoj terminologiji *sensibile proprium* (tako je boja *sensibile proprium* za vidno osjetilo, zvuk za slušno, tvrdoća za tačno-tlačno, miris za njušno, a tek za ckusno osjetilo). Ona pako vlastitost, koju na tjelesima percipiramo sa više osjetila, zove se *sensibile commune*. Takova je vlastitost na tjelesima protežnost (i njene modifikacije: oblik, veličina, gibanje^a...). Pita se iznajprije: da li *sensibile commune* izvan svijesti (realno) postoji? Idealisti, koji poriču realnu eksistenciju tjelesa, zabacuju dakako i realnu eksistenciju protežnosti. Ali isti oni razlozi koji su nas prinukali da priznamo realnu eksistenciju osjetnih predmeta, dokazuju proti idealistima, da i protežnost realno postoji — ako realni predmeti osjetnog opažanja nijesu mogući bez protežnosti. A da uistinu protežnost nužno pripada osjetnim predmetima (tjelesima), slijedi otuda što su osjetni predmeti sastavljeni od dijeleova. Budući dakle da bez protežnosti ne bismo uopće mogli opažati tjelesa, zato imaju protežnost upravo tako realnu eksistenciju kao i sama tjelesa. Kad bi protežnost bila tek idealni jedan objekat, morali bismo reći, da su same naše percepcije okrugle, velike i t. d. — upravo tako kao što bi i tjelesa bila istovetna sa svijesnim našim sadržajima, kad osjetni predmeti ne bi u svezi bili s realnim svijetom, koji opstoji izvan svijesti naše. Protežnost je dakle realna; a kako ju upoznajemo? — Mnogi umnici drže, da realnu eksistenciju protežnosti upoznajemo nekim posredovanjem: bilo zaključivanjem (Helmholz), bilo prirođenom osjetnom energijom (J. Müller, Hering), bilo misaonim gibanjem (Trendelenburg) ili napokon specifičkim nekim gibanjem osjetila (Mill, Lotze...). Mi smo dokazali, da realna eksistencija tjelesa nije moguća bez protežnosti; kad je pako činjenica, da za realnu eksistenciju tjelesa doznajemo sudjenjem, koje se neposredno oslanja na osjetne sadržaje, očito je da i protežnost neposredno upoznajemo u realnoj zbilji. Kad opažena

^a S. th. I. q. 78. a. 8.

protežnost ne bi bila izvor sigurnog suda o realnoj eksistenciji protežnosti, ili drugim riječima: kad protežnost (kao opažajni ili percipivni sadržaj) ne bismo neposredno u samim stvarima percipirali, onda ne možemo u svezi s opaženim sadržajima stvoriti siguran sud niti o realnoj eksistenciji tjelesa — jer bez protežnosti ne možemo opažati tjelesa. Iz ovog neposrednog opažanja slijedi, da je realna protežnost formalni uzrok percipirane protežnosti tj. između percipirane i realne protežnosti postoji formalna usklagjenost (protežnost je izvan subjekta upravo takova kao i u senzitivnom subjektu).

113. Pitanje o realnosti »drugotnih kakvoća« (strogi i umjereni realizam). Ali sad se pita: je li se i sensible propruati također a parte rei nalazi formaliter? To će reći: jesu li boje, glasovi..., upravo takove vlastitosti u realnoj zbilji kao što ih mi percipiramo? »Strogi realizam« kaže da jesu, a »umjereni« realizam to poriče.

U pitanju o vrijednosti osjetnog opažanja naučala je već u davnini sva grčka filozofija, izuzmemo li skeptike, strogi realizam. Po Platonovom su nazoru osjetni utisci proizvod uzajamnog djelovanja između izvanjskih predmeta i duše. Prema tome nijesu osjetni sadržaji isključivo učinak izvanjskih (tjelesnih) vlastitosti, već su u mnogočem modificirani po subjektivnim faktorima, ali svakako imaju svi osjetilni sadržaji (protežnost, gibanje, geometrički oblici, boje, glasovi...) objektivnu vrijednost za materijalni svijet. Platon doduše ističe subjektivni element kod nastanka osjetilnog zamjećivanja kadikad u tolikoj mjeri, te se čini, da on zastupa umjereni (Empedoklov) realizam, po kojemu bi samo protežnost (sa svojim modifikacijama) imala objektivnu vrijednost za izvanjske stvari. Tako npr. po Platonovoj teoriji vidnog oćućivanja nastaju vidni sadržaji vatrolikim izlučivanjem obojenih predmeta i ujedno našeg oka. U glanom se ipak ina uzeti, da po Platonovom shvaćanju nijesu osjetilni utisci subjektivnim modificiranjem bitno promijenjeni, tako te se može reći, da po Platonovom nazoru osjetilno opažanje uopće imade potpunu realnu vrijednost.

Aristotelova se strogo realistička teorija osjetnog opažanja oslanja na dvije općenite spoznajno-teoretske pretpostavke. Osjetilna moć je sama po sebi indiferentna za razne sadržaje, pa zato ju moraju izvanjski predmeti determinirati. Otuda slijedi, da bez obzira na zbiljsko opažanje i neovisno o njemu postoje izvanjski predmeti, koji utječu na naša osjetila.⁷ Da pako uzmogne nastati istinita spoznaja, koja sastoji u skladu opažajne moći sa zbiljskim

⁷ Metaph. p. 1010. b., 36—37: *ἔστιν ἡ δύναμις αὐτὴ τῆς αἰσθητικῆς ἢ ἀναγκῆς ἀποδεχθῆναι εἶναι τῆς αἰσθητικῆς τὸ γὰρ κινεῖν τοὺς κινημένους φέρεται ἀποδεχθῆναι ἴσιν*

predmetima, nužno je pretpostaviti takovu subjektivnu udešenost opažajnih moći, po kojoj su te moći kadre postati slične zbiljskim opaženim predmetima.⁶

Aristotel razlikuje takove predmete, koji se tiču samo jednog osjetila (a to su toplotne, okusne i njušne kakvoće, pa boje i glasovi), i opet takove predmete, koji su zajednički mnogim osjetilima (broj, veličina, oblik, gibanje). Kod predmeta prve vrste ne mogu naša osjetila sama po sebi pasti u zabludu, osim per accidens tj. poradi anormalne udežbe osjetnog organa ili zbog anormalne uporabe. Kod sudjenja o predmetima, koji su zajednički mnogim osjetilima, može lako i uz posve normalne prilike nastupiti zabluda. Napose⁷ što se tiče vidnog osjetila, razlikuje se Aristotel od Platona time, što tvrdi da gledanje ne može nastati pod uplivom onog svijetla, koje bi se imalo nalaziti u oku, jer u tom bi slučaju čovjek morao i u tmini vidjeti. Oko je pasivno obzirom na boje, koje se nalaze na površini tjelesa i djeluju na vidni organ putem svjetlosnih zraka. Boje dakle ne nastaju svijetlom, već svijetlo samo omogućuje gledanje boja.⁸

Ovu Aristotelovu teoriju osjetnog opažanja zadržala je starokršćanska filozofija, a razvila ju je kasnije opet skolastička filozofija. Izvanjski predmeti proizvode u osjetnim organima razne utiske, u kojima se odrazuje samo oblik (*eidos*, species) predmeta bez materijalnog supstrata, slično kao što i pečatnik ostavlja u vosku samo znak bez željeza ili zlata. Prema ovoj Aristotelovoj nauci⁹ uče i skolastici, da osjetni organi primaju oblike na idealni, oduhovljeni način, dočim su fizičke promjene nuzgredne. Tako npr. oko prigodom oćućivanja ne dobiva boje, niti se može reći, da uho zvuči itd.¹⁰ U svezi s pretpostavljenom činjenicom, da su osjetila u trpnom stanju kod primanja osjetnih oblika, uče skolastici, da nas osjetila sama po sebi ne mogu zavesti u bludnju u koliko predočuju razumu organske svoje afekcije. Ako pak neko osjetilo predočuje razumu prividno drugu stvar, nego što doista u zbilji jest, i ako time daje povoda krivom sudu, onda se mora reći, da nas osjetilo zavarava. U svezi sa stvarima možemo također reći, da osjetilo nije u zabludi kad nazočne kakvoće jednostavno aprehen-

⁶ De anima II., 5, p. 418. a., 3—6: *Τὸ δ' αἰσθητικὸν δυνάμει ἔστιν οἷον τὸ αἰσθητὸν ἢ δὲ ἐντελέχεια . . . πάσχει μὲν οὖν οὐκ ἀκριβοῦς ὄν. πεπονηδὸς δ' ὁμοιωταί καὶ ἔστιν οἷον ἔχειν.*

⁷ Isp. Kamppe, Die Erkenntnistheorie des Aristoteles (Lpzg. 1870.), p. 65 sq.; Cl. Baumker, Des Aristoteles Lehre von den äusseren und inneren Sinnesvermögen (Lpzg. 1877.).

¹⁰ De an. II., 12, p. 424. a., 16—24.

¹¹ S. th. I. q. 78. a. 3. resp.; ib. I., II. q. 22. a. 2. ad 3.; De verit. 4-26. a. 3. ad 11.

dira; a u zabludu dolazi, kad u obliku suda izriče nešto o kakvoćama, koje se u stvarima ne nalaze.¹²

Ovaj peripatetičko-skolastički realizam usvajaju i mnogi moderniji skolastici, te ga nastoje spojiti s rezultatima fiziologije i psihofizike. Tako npr. Liberatore,¹³ T. Pesch,¹⁴ Schneid,¹⁵ Farges,¹⁶ Straub,¹⁷ Schiffini,¹⁸ Glossner,¹⁹ Gredt²⁰ itd. Ovi strogi realisti uče, da su svi sadržaji osjetnog opažanja formalni odraz fizičkih predmeta i njegovih kakvoća. Ovu tezu nastoje dokazati deduktivnim putem i na temelju iskustva. Polazeći od ustaljenog pojma o logičkoj istini izvedu strogi realisti, da osjetilna moć formaliter upoznaje stvari kako su same o sebi tj. kako se nalaze izvan spoznajnog subjekta. Istina sastoji naine u formalnom skladu između spoznavaoaca i spoznane stvari. Ja eksistiram i znam da eksistiram; izvan mojeg tijela eksistiraju razne stvari i ja znam da one eksistiraju; dakle osim spoznajnog subjekta imade raznih objekata, koji su o spoznajnom činu neovisni i koji sa spoznajnim činom stoje u snošaju formalnog podudaranja (Ühereinstimmung). U tom snošaju sastoji upravo istinitost naše spoznaje. Atqui, osjetilna naša moć jest također sposobna za istinitu spoznaju; ergo sadržaj osjetilne spoznaje mora da bude u formalnom skladu s realnim (fizičkim) kakvoćama.

Isto tako nas iskustvo u tom utvrđuje, da osjetno zamjećene kakvoće eksistiraju realno, u transcendentnom svijetu. Jer kad gledamo, slušamo... razne boje i glasove, mi o njima sudimo kao o izvanjskim stvarima, koje o nama neovisno eksistiraju. Nama je posve očividno, da boje i sve ostale vlastitosti što ih čutilno zamjećujemo (sensibilia propria) upravo tako fizički postoje kao i sama protežnost. Prema tome, kažu strogi realisti, da i protežnost formaliter ne postoji u realnoj zbilji, ako formaliter ne postoje sensibilia propria, pa zato mora umjereni realizam zapasti u idealizam. Ako pak ne spoznajemo stvari o sebi (kao što idealizam uči), onda je konzekvetno istinitost naših sudova (o realnom svijetu) ovisna

¹² S. th. I. q. 17. a. 2.; De verit. q. 11. a. 11.

¹³ Inst. phil. (ed. Prati 1883.), Logica II. n. 49.

¹⁴ Das Weltphänomen (1881.).

¹⁵ Die Objektivität der äusseren Sinneswahrnehmung gegenüber der inneren Physiologie (Gorresges. 1883.; Jahresbericht der Section für Phil., p. 90—110.).

¹⁶ L'objectivité de la perception de sens externes et les théories modernes (Annales de phil. chrétienne, Paris 1885.).

¹⁷ De objectivitate cognitionis humanae (Frib. 1887.) p. 34—40.

¹⁸ Princ. phil. (1886.) n. 282.

¹⁹ Das obj. Princip der arist. schol. Philosophie (Regens. 1880.).

²⁰ Na Gredtovo originalno djelo »De cognitione sensum externorum« (Romae 1913.) kritički se osvrće »Phil. Jahrbuch« 1915. (H. 2. i 4.).

o spoznajnom subjektu — a time se zapada u subjektivizam ili skepticizam.

Umjereni realizam uči, da su samo prvotne kakvoće (veličina, oblik, gibanje, odbojnost i privlačivost) formalni (slikovni) odraz izvanjskih stvari, dočim drugotne kakvoće (boja, zvuk, toplina, okusne i njušne kakvoće) jesu samo znakovi izvanjskih stvari, pa zato u njima postoje samo uzročno. Ovaj se dakle umjereni realizam razlikuje od strogo skolastičkog realizma time, što tvrdi da drugotnim kakvoćama ne odgovaraju jednake kakvoće na stvarima. Vidno, slušno, temperaturno, okusno i njušno čutilo oblikuje svako na svoj način izvanjske podražaje, tako da pod uplivom tih podražaja stvara svako ovo čutilo prema aktivnoj svojoj naravi nove kakvoće. Samo tačno-tlačno čutilo jest pasivno u percipiranju izvanjskih vlastitosti, pa zato se samo ovo čutilo konformira tjelesima.

Izraziti zastupnik umjerenog realizma bio je Demokrit. Po njegovom mnijenju pripadaju tjelesima samo neke vlastitosti, a to su one koje nastaju raznolikom sastavom atoma (težina, tvrdoća). Sve ostale kakvoće pripadaju tjelesima samo obzirom na osjetno naše opažanje. Ovu je nauku u novije vrijeme opet obnovio Galilei i Gassendi, pa onda Descartes, Th. Hobbes i napokon (1689.) Locke, koji je upravo podijelio osjetne kakvoće u prvotne i drugotne, prema tome da li se u tjelesima formalno nalaze ili ih tjelesa samo proizvode u našim osjetilima.

Ovaj umjereni realizam prihvataju i mnogi skolastički mistici, kao Tongiorgi,²¹ Palmieri,²² Stöckl,²³ Gutberlet,²⁴ Hagemann,²⁵ Al. Schmid,²⁶ Fröbes S. J.,²⁷ Balzer S. J.,²⁸ itd. Napose ga pak zastupaju svi moderni fiziolozi, kojima je u tom pogledu prvak J. Müller svojom naukom o specifičkim energijama osjetila. Činjenica je, veli Müller (u svom glavnom djelu »*Physiologie*«), da jedan isti uzrok može djelovati na sva osjetila; tako npr. električnu struju oćuti

²¹ Cosmol. n. 204—206.

²² Instit. phil. (1874.) I. 180.

²³ Lehrbuch der Phil. (Mainz 1868.) § 8.

²⁴ Metaphysik (Münster 1880.), p. 48., 53.; Psychol. (1881.) p.

15—17.

²⁵ Logik und Noetik (4. izd. 1879.) p. 138.

²⁶ Erkenntnislehre (Frbg. 1890.) II p. 141. sq.

²⁷ Laacher Stimmen (1907.) p. 283. sq.

²⁸ Phil. Jahrb. (1909.) p. 299. sq.; isp. ib. (1912.) p. 151. sq. gdje D.

Fenling u prilog umjerenog realizma upozoruje na činjenicu, da u mnogo slučajeva za osjetni naš zamjećaj uopće ne postoji realni objekt, koji bi neposredno ušao u svijest i kojemu bi zamijećeni sadržaj formalno odgovarao.

svaki živac na svoj način: jedan vidi svijetlo, drugi čuje zvuk, jedan ju miriše, drugi kuša ili ju napokon čuti kao bol i udarac. U posve mehaničkom podraživanju vidi jedan živac svjetlobnu priliku, drugi živac čuje zvuk, treći opet čuti bol itd. Otuda slijedi, da živeci naših osjetila nijesu samo pasivni provodiči izvanjskih kakvoća, već imaju vlastitu svoju latentnu energiju, koja se probudi na izvanjsku podražicu. Stara je fiziologija držala, da se u pojedinom osjetilu nalazi specifična sposobnost primanja samo za jednu vrst utisaka, ali činjenice pokazuju, da su sva osjetila sposobna primiti jedan te isti izvanjski utisak — a ipak svakim osjetilom zamjećujemo osebitu jednu kakvoću. Otuda slijedi, da oćučivanjem ne ulazi u našu svijest tjelesna kakvoća ili stanje, već samo živčana kakvoća ili živčano stanje, koje nastaje aficiranjem izvanjskog uzročnika. Svako osjetilo jest neki posrednik, koji na svoj način prenaša izvanjsko djelovanje u svijest. Bol koju čutimo, nije u nožu, a boja, glas, miris... nije u kemičkom i mehaničkom gibanju tjelesa. Svako osjetilo reagira na izvanjski agens svojim načinom, specifičkom svojom energijom.

Ovu Müllerovu nauku razvio je Helmholtz, a svi moderni fiziolozi, kakogod se razilaze od Müllerove teorije obzirom na fiziološka narav osjetila (tako npr. Wundt), ipak s noetičkog gledišta usvajaju umjereni realizam. Neki su od njih dakako zapali u idealizam poričući realni vrijednost i prvotnim kakvoćama.

Umjereni se realizam poziva na neke iskustvene činjenice. Prije svega, naše osjetno opažanje jednog te istog predmeta imade dosta relativnu vrijednost. Premda se naima ljudi općenito i u glavnom slažu gledom na osjetni utisak, što ga neki predmet u njima proizvodi, ipak se pojedinci u svom opažanju jednog istog predmeta kadikad vrlo razilaze. Poznato je, kako vidno i slušno sjetilo iskazuje kod raznih ljudi posve različite utiske o jednom predmetu, a još više to vrijedi za ostala sjetila (koja se i zovu niža sjetila radi nestalnog i nejednakog odredjivanja osjetnih kakvoća). Jednome je isti predmet sladak, drugom gorak, jednome je toplo, drugom kod iste temperature hladno itd. Pa ne samo da se mnogi ljudi ne podudaraju u izricanju osjetnih kakvoća o istom predmetu, već i pojedinac kadikad mijenja svoje osjetno opažanje: prije mu je bila ista stvar slatka, a sad je grka. Otuda slijedi, da ne smijemo sve osjetne kakvoće pripisivati realnim objektima, jer bi trebalo reći, da se u isti mah nalaze na jednom predmetu posve protivne vlastitosti, koje nas navode na protuslovne sudove. Budući pako da je osjetno opažanje ipak promjenljivo i različito kod ljudi, zato je očito da su osjetne kakvoće ovisne o subjektivnom faktoru.

Da osjetnim utiscima ne odgovaraju adekvatno realne vlastitosti, razbira se i otuda, što stanoviti utisak ovisi o prilikama ili

okolnostima, koje ne odredjuju kvalitativno samu stvar o sebi. Tako se npr. slika o nekom predmetu može mijenjati prema našem položaju i prema jakosti svjetla; slabiji zvuk zatomi, kad ga istisne drugi jači.

Da sadržaji vidnog i slušnog sjetila ne harmoniraju potpuno s realnim kakvoćama, pretpostavljamo u praktičnom životu upotrebljavajući razna pomoćna sredstva osjetnog opažanja. Na taj način nastojimo polučiti ono što ne možemo doznati jednostavnim osjetnim zamjećivanjem — očiti znak, da nam osjetni utisci ne otkrivaju prave realnosti. Naše nepouzdanje u osjetila pokazuje se i u tom, što raznim pomagalicama (npr. mjerenjem) nastojimo ispraviti manjkavosti osjetnog opažanja i tako mi tek osigurati objektivnu vrijednost.

Nadalje je iz iskustva i eksperimentalne psihologije poznato, kako posvema različite osjetne podražice (npr. etersko gibanje i električna struja) proizvode u istom osjetilu jednaki utisak. Nasuprot, na istu podražicu nastaje u raznim osjetilima posve različni osjećaj (npr. galvanska struja je kisela teka, crvenog i modrog svjetla, podražuje kožne živce i slušne). Iz ovih data proizlazi, da osjetne kakvoće nisu formalni odraz realnih vlastitosti, već su samo njihov učinak u osjetilu, koje reagira na izvanjske podražice. Način reagiranja jest uvijek isti kod pojedinog osjetila, ako se podražice i mijenjaju (Müllerova teorija specifičke energije osjetila).²⁶

Umjereni realizam, koji ne tvrdi (kao strogi realizam), da se svi sadržaji našeg opažanja formaliter nalaze u realnom svijetu, zove se i »kritički« realizam, jer na temelju iskustvenih činjenica točno razlikuje između fizičkih i fizioloških uvjeta za naše opažanje, za tim između opažainog čina, te opažainog objekta i stvari kako su same o sebi (*Dinge an sich*). Strogi se pak realizam zove »dogmatski«, jer se u prvom redu oslanja na opće nazore o vrijednosti ljudske spoznaje i prema tome nastoji tumačiti pojedine činjenice. Uzme li se izraz »kritički« u smislu opće »znanstvenosti«, onda se ni dogmatskom (strogom) realizmu ne može poreći, da je »kritički« realizam za razliku od naivnog realizma djece i neupućenih ljudi, koji bez ikog dokazivanja i proučavanja smiještaju sve objektivne sadržaje u realni svijet.

Naivni realizam ekstremna je opreka apsolutnom idealizmu; jer dok ovaj potonji uči, da opažaini objekti ne postoje nikako izvan svijesti naše, naivni realizam drži, da u svijesti uopće nema opaženih objekata, jer da mi bez posredovanja imanentnih sadržaja opažamo izravno realne predmete. Ovakav se realizam ne može nazivati znanstvenim, jer je apsurdno predmijevati, da je opažanje kao psihička tvorina bez imantnog (svijesnog) sadržaja. Strogi i umjereni realizam zauzima psihološki posve ispravno stajalište kad uči, da se u svijesti svih individualnih subjekata, koji opažaju jedan realni predmet, nalazi upravo toliko opaženih sadržaja. Razlika je između oba ova nazora samo u shvatanju o snošaju između svijesnog sadržaja i realnog predmeta. — Za Müllerovu teoriju isp. P. Norbert-Bühl, *Die spezifischen Sinnesenergien nach Joh. Müller im Lichte der Tatsachen* (Fulda 1915.).

Nama je ovdje (s općeg noetičkog gledišta) zadaća, da ispitamo, da li su argumenti strogih realista proti umjerenom realizmu ispravni. Kad bi naime umjereni realizam logičkom konsekvencijom morao 1. zabaciti realnu protežnost (i tako zapasti u idealizam), i kad bi logičkom konsekvencijom bio prinuđen 2. usvojiti subjektivistički nazor o vrijednosti spoznaje — onda bi bezuvjetno umjereni realizam prema dojakošnjem našem izlaganju bio neodrživ. Ali da tome nije tako, vidjeti će se umali.

(ad 1.) Umjereni realizam priznaje, da osjetne kakvoće stoje u svezi s realnim vlastitostima. Budući naime da su osjetne kakvoće učinak, očito da im odgovara realni uzrok. Otuda slijedi, da umjereno stanovište (u koliko priznaje realne vlastitosti) ne zapada u apsolutni idealizam, koji poriče realni svijet. A je li zapada u idealizam, koji (premda priznaje realnu eksistenciju tjelesa, ipak) uči, da eksistenciju tjelesa ne upoznajemo neposrednim izvanjskim opažanjem? Umjereni realizam priznaje, da realnu protežnost neposredno percipiramo tj. priznaje da se percipirana protežnost a parte rei nalazi formaliter. Kad toga ne bi umjereni realizam priznavao, onda doista ne bi mogao tvrditi, da tjelesa realno eksistiraju: jer smo rekli, da bez protežnosti nijesu moguća tjelesa. Ali pita se: je li to logički konsekventno, kad umjereni realizam tvrdi neposredno percipiranje realne protežnosti u svezi sa svojim stanovištem, da sensibilia propria nijesu formaliter a parte rei? Kad bi realna protežitost bila ovisna o tome, da li sensibilia propria formaliter u tjelesima eksistiraju, onda umjereni realizam čakako ne bi mogao tvrditi, da protežnost formaliter postoji a parte rei (jer bi poričući formalnu eksistenciju drugotnih vlastitosti morao poricati i protežnost). Ali protežnost možemo neposredno opažati i uz pretpostavku, da se osjetne kakvoće (sensibilia propria) samo učinci tjelesnih vlastitosti, pa zato bi neopravdano bilo spotaknuti umjerenom realizmu, da on dosljedno mora zabaciti neposredno opažanje realne protežnosti.

Medjutim strogi realisti kažu ovako: nema razloga, da ja u neposredno opažanje, kojim percipiram protežnost, polažem veću sigurnost, nego u percipiranje osjetnih kakvoća: pa ako (po hipotezi umjerenog realizma) nijesam siguran, da li drugotnim kakvoćama odgovaraju formalno jednake vlastitosti u tjelesima, onda ne mogu ni za percipiranu protežnost biti siguran, da li joj formaliter odgovara realna protežnost. — Na ovaj prigovor strogih realista lako je odgovoriti: jer kad protežnosti, u koliko ju osjetno opažamo, ne bi u realnoj zbilji formalno odgovarala protežnost, onda nužno slijedi idealizam, koji poriče neposredno opažanje tjelesa. Kad dakle neposredno opažanje protežnosti ne bi bio siguran izvor suda,

kojim tvrdim realnu protežnost, onda više ništa drugo ne preostaje, na čemu bi svoju tvrdnju o realnoj eksistenciji tjelesa mogao osloniti. Ako pak druge osjetne kakvoće i ne izriču formalno tjelesne vlastitosti, ipak mogu na temelju osjetnog opažanja ostati siguran o realnoj eksistenciji tjelesa.

Osim ovog indirektnog dokaza proti navedenom prigovoru može umjereni realizam i pozitivno dokazati, da percipiranoj protežnosti odgovara formaliter jednaka protežnost u realnoj zbilji. Ovaj dokaz upravljen je u prvom redu proti svim onim idealistima (Leibnizu, Herbartu, Lotzen, Kantu), koji priznaju doduše razne metafizičke, o misaonom subjektu neovisne supstance ili noumena, ali drže, da se ova bića nalaze u prostorno-vremenskim snošajima samo za naše osjetno predočavanje. To će reći, prostorno-vremenski poredjak stvari ne postoji (po idealističkom nazoru) neovisno o našem predočavanju, već je samo subjektivni oblik, u kojem nam se pojavljuju stvari o sebi. Pak se prema tome pita: je li doista prostor samo subjektivni oblik, koji nema spoznajne vrijednosti za realni bitak? Negativnim odgovorom na ovo pitanje oboren je idealistički nazor o prostoru; a razlozi, na kojima se taj negativni odgovor osniva, mogu služiti proti strogim realistima, koji drže da o prostoru (protežnosti) a parte rei ne možemo s većom sigurnošću govoriti, nego i o svim ostalim tjelesnim kakvoćama. Evo tih razloga. Kad tjelesa u transcendentnom svom bitku ne bi imala prostornog oblika, već kad bi taj oblik moralo jastvo samo iz sebe proizvesti i njime tjelesa zaodjenuti, onda je teško shvatljivo, zašto mi ipak upliv tjelesa na naše jastvo predočujemo u prostornosti? Ako mi s raznoliko kvalificiranim uplivom tjelesa na naše jastvo moramo spajati izvjesne prostorne konstrukcije, najprikladnije je držati, da se ove sveze i u realnoj zbilji nalaze. Nadalje, kad transcendentna (realna) tjelesa, ne bi bila prostorna, nerazumljivo je, zašto njihov utjecaj na opipno čutilo proizvodi jednaki prostorni oblik, kao što i na vidno čutilo. Napokon kad realna tjelesa ne bi imala nikojeg prostornog odredjenja, onda ne bi postojalo nikakvo prostorno gibanje. A tko će reći, da sva gibanja, koja su nam poznata iz iskustvenog i prirodoznanstvenog opažanja, nijesu drugo, nego proizvod osjetnog našeg opažanja? Prema tome imade jakih razloga, koji nas utvrđuju u tom, da protežnost nije samo perceptivno (subjektivno) fenomenalna, već da je objektivno-realna kao što su i sama tjelesa.²⁰

Strogi realisti uzvraćaju, da bi po ovom izlaganju kritičkog realizma sav izvanjski svijet sa svim svojim vlastitostima bio za našu spoznaju samo fenomenalan. Ovaj prigovor strogih realista

²⁰ Isp: B a l m e s, Fundamente der Phil. (Regensb. 1855.), sv. II. pogl. VII. sq.

može kritički realizam mirno izdržati, jer se osjetilno opaženi predmeti ne moraju podudarati, a doista se i ne podudaraju adekvatno sa stvarima o sebi. Opaženi predmet jest samo prostorno-vremenski kompleks onih učinaka, koji nastaju djelovanjem supstancionalnih elemenata i kauzalnim njihovim vezama. Narav ovih supstancijalnih elemenata (a to su zapravo stvari o sebi) ne opažamo neposredno, već samo zaključivanjem na temelju opaženih učinaka. Opaženi predmeti (*Wahrnehmungsdinge*) nijesu stvari u znanstvenom smislu tj. oni nam neposredno ne izriču samu narav stvari, već su samo učinci njihove naravi. Zato možemo sadržaje našeg opažanja spravom nazvati pojave ili fenomena. Dakako da te pojave nijesu tek subjektivne pomisli, već su objektivne pojave izvan nas, jer nam se same izvanjske stvari pojavljuju po svojim učincima. Ne kažu dakle umjereni realisti, da opaženi predmeti ovise samo o subjektivnim uvjetima (kao što idealisti uče), već tvrde, da svaka opažena stvar (u koliko je opažena) ovisi također o objektivnim uvjetima, pa zato je ona prava pojava stvari o sebi, a nije tek subjektivna umislica. Ova objektivna strana svake pojave omogućuje nam upravo, da donalivanjem upoznajemo samu narav one realne stvari (o sebi), koja toj pojavi kao svom učinku odgovara. Kad smo dakle neposrednim opažanjem doznali za egzistenciju realnog svijeta i za realnu vrijednost kauzalnog principa, onda možemo na temelju tog principa istraživati samu narav svijeta.

(Ad 2.) Ali, tuže se napokon strogi realisti, ako i dopustimo, da je uz fenomenalnu vrijednost opaženih predmeta moguća razumna spoznaja realnih naravi u izvanjskom svijetu, ipak nas naše opažanje zavarava, jer mi sve osjetne kakvoće smatramo upravo tako realnima kao i protežnost tj. mi držimo da opaženim predmetima (pojavama) odgovaraju formaliter vlastitosti u realnom svijetu. Ovaj očevadni iskaz našeg opažanja moramo reći da nas zavodi u bludnju, ako pretpostavimo s kritičkim realistima, da realna zbilja nije adekvatna opaženim predmetima. Drugim riječima, ako opaženi predmeti nijesu formalni izraz realnog svijeta, onda sve što god mi na temelju očevidnog opažanja sudimo o stvarima, vrijedi samo za nas ljude, pa tako se (ako i ne u idealizam) svakako zapada u subjektivistički nazor o vrijednosti ljudske spoznaje.

Na taj prigovor odgoviriti je slijedeće: istinitost suda sastoji u skladu intencionalnog sadržaja (= suda) s objektivnim bitkom. Svaki sud izrečen na temelju opažanja biti će istinit, u koliko se podudara s opaženim predmetom. Sam pako opaženi predmet ne kaže nam ništa, da li je u formalnom skladu s odgovarajućom stvari o sebi ili nije. Prema tome se u nikojem sudu, koji se neposredno oslanja na opažanje, ne smije izricati što god o svezi opaženih predmeta sa

stvarima o sebi. Opažajni sud postane neistinit tek onda, ako sadržaje više nego što se u opažanju nalazi: a svakako više sadržaje, ako s njime tvrdimo formalnu jednakost između opaženih predmeta i stvari o sebi. Ako mi sudimo o onom što osjetilima opažamo tj. ako se opažajni sudovi odnose samo na pojave, onda ne sadržaju neistinu, pa nas prema tome opažanje ne zavodi u bludiju (tako npr. gledajući slomljen štap u vodi možemo reći, da nam se taj štap doista tako pojavljuje i svako biće s našim osjetilnim ustrojem mora jednaki sud izreći.)

Moglo bi se još činiti, da na temelju opažajnih sudova (o pojavama) ne možemo nikakav sud izreći o onim stvarima, s kojima su pojave u kauzalnoj svezi. Ako je naime ispravno što umijereni realisti uče, da nas opažanje ovlašćuje govoriti samo o pojavama, zar onda imaju ovi sudovi (o pojavama) ikoju vrijednost za stvari o sebi (u koliko se namne nama ne pojavljuju)? Očito da imaju, jer ako o nazočnoj boji izreknem svoj sud, da je crvena a ne zelena — i ova tvrdnja jest istinita, onda se istinitost sastoji (s gledišta umjerenog realizma) u tom što izričem, da čutilnom sadržaju o crvenoj boji odgovara realiter onaj agens, koji je specifički diferenciran prema svim ostalim realnim agensima, kojima opet odgovaraju razni drugi sadržaji vidnog oćućivanja. Ovaj sud nije neispravan niti sa stanovišta strogog realizma, a jednaki sud bi moralo izreći koje mu drago razumno biće: pa zato je istinitost navedenog suda apsolutne vrijednosti. Napokon, da dodjemo do objektivno istinitog suda o samoj naravi realnih agensa ili o pravom stanju realnih činjenica, potrebno je na temelju opetovanog iskustva i na temelju poznavanja prirodnih zakona istraživati opažene pojave, koje realnim stvarima odgovaraju kao učinci svojim uzrocima.

114. Skolastička nauka o sjetilnoj spoznaji. Dojakošnjim istraživanjem utvrđen je glavni princip osjetnog realizma, koji uči, da osjetnu spoznaju sačinjavaju dva faktora: realni predmeti i duševna moć, koja djeluje u osjetnom organu. Drugim riječima, duševna moć sama od sebe ne proizvodi predmete osjetnog našeg spoznavanja, već ju moraju izvanjski predmeti na neki način determinirati. Izvanjski predmeti postoje ispred aktualne spoznaje i tek njihovim uplivom dolazi do osjetno-spoznajnog čina. Kakav je to upliv tj. na koji način dolaze izvanjski predmeti u svezu sa spoznajnom našom moći? Ne može se reći, da realni predmeti ulaze u dušu;³¹ a ipak duša upoznaje te predmete: zato moramo uzeti, da duša dolazi u spoznajnu svezu s realnim predmetima po nekom posredovanju. Da uzmogme doći do spoznajnog čina, moraju realni predmeti u duševno-osjetnoj moći izvesti neku promjenu. A budući da ta promjena (ne gledajući na

³¹ Arist. De anima III. c. 8. p. 431. b. 30.

fizičku stranu) posreduje između realnog predmeta i spoznajnog čina u toliko, što omogućuje sklad između osjetnog sadržaja i predmeta (jer bez tog sklada ne bi moglo biti govora o istinitoj spoznaji), zato ova promjena u idealnom pogledu nije drugo nego odraz ili slika samog predmeta. Duša zamjećuje (aprehendira) sve što se izvan nje nalazi pomoću slika (formae, similitudines, species sensibiles), koje su u duši nazočne umjesto samih predmeta. To je u bitnosti skolastička nauka o osjetnoj spoznaji.

Osobito se u srednjem vijeku puno raspravljalo o naravi osjetnih slika i o njihovom postanku. Po Augustinovom nazoru proizvodi osjetne slike sama duša na poticaj izvanjskih predmeta; peripatetička skolastika uči, da je duša u osjetnom organu pasivna, pa zato mora primiti slike, koje joj osjetni predmeti utisnu (species impressae). Pomoću ovih utisnutih oblika nastaje aktualna spoznaja (species expressa). Ovoj nauci protivna je sva nominalistička škola (Durandus, P. Aureolus, Occam), koja ne priznaje utisnutih slika kao sredstvo i uvjet za aktualnu spoznaju. Isto tako i Descartes priznaje samo mehaničko gibanje živaca, koje se razvija pod uplivom tjelesnih i eterskih atoma. Povodom živčanog gibanja nastaju osjetni predmeti («ideje») odnosno pomisli o tim predmetima bez ikakvih slika. Osjetnim idejama o bojama, glasovima... i onako ne odgovara ništa slično u realnom svijetu, a pomisli o protežnim tjelesima i njihovom gibanju nijesu protežne, pa opet nisu slične tjelesima; prema tome nije potrebno, da za postanak osjetne spoznaje pretpostavimo idealne kakve slike. Jednako stanovište zauzima škotska škola (Reid, Stewart, Jouffroy) i ontolozi (Malebranche, Gioberti, Ubaghs, Galuppi, Jourdain). Staru skolastičku nauku u tom pitanju nepromijenjenu su obnovili i moderni neki autori (Kleutgen, Zigliara, T. Pesch, Schmid, Glosner...), dočim ju neki noviji skolastici donekle modificiraju.³²

Pita se: možemo li i danas još nakon što je fiziologija znatno uplivala na psihološko istraživanje spoznajnog procesa, možemo li zadržati skolastičku nauku o «slikama»? Ova nauka ima nesumnjivo svoju podlogu u samoj naravi ljudske spoznaje. Budući da je spoznajna moć sama po sebi indiferentna za aktualnu spoznaju, zato ju moraju neki predmeti odrediti (determinirati), da ih onda uzmogne spoznaja aktualno izraziti ili odraziti. Prema tome možemo reći, da uopće svaka spoznaja nastaje time, što stanoviti predmet u spoznajnoj moći izvede utisak (impressio), koji determinira ovu moć na ak-

³² Isp. Tongiorgi, Psychol. n. 300 sq.; Palmieri, Inst. phil. (1875.) II. p. 308. sq.; Liberatore, Inst. phil. (1883.) II., 261. sq.; Schiffrini, Disp. met. spec. (1888.) I., 308. sq.; Gutberlet, Psychologie (Münster 1896.), p. 17. sq.

tualni izražaj (*expressio*) samog predmeta. Svaku dakle spoznaju može se reći, da sačinjavaju *species impressae* i *expressae*.

Ali osjetna spoznaja nije u neposrednoj svezi sa svojim predmetima, već je ovisna o fizičkim podražicama. Na duševno-osjetnu moć ne mogu predmeti neposredno uplivati i u njoj izvesti utisak (*speciem impressam*), već moraju iznajprije na osjetni organ utjecati fizičkim podražajem. Ovi fizički podražaji dobivaju ulogu i zadaću posredujućih slika (*species vicariae, intermediae*). Da se za aktualnu osjetnu spoznaju iziskuje fizički utisak, o tom nema nikoje sumnje. Izvanjsko osjetno zamjećivanje nastaje time, što predmeti stave u gibanje periferijski organ, provodne živce i mozak. Ova je činjenica izvan svake kontroverze. Kad ne bi posredovalo gibanje, koje na specifički način odgovara izvanjskim predmetima, ne bi uopće došlo do osjetne spoznaje. Isto tako su nužni fizički podražaji kod unutrašnjeg osjetnog opažanja; tek pomoću podražaja u mozgu (dakako bez podražaja u periferijskom organu i provodnim živcima) postaju unutrašnje (duševne) pojave nazočne usebno osjetnom opažanju. Izvjesno je dakle, da za aktualni postanak osjetne spoznaje mora posredovati fizički utisak; ali je pitanje: je li dostatno pretpostaviti samo fizički utisak, da uzmogremo osjetno zamijetiti neki predmet? Između osjetno-spoznajne moći i predmeta čini se da je tolika opreka, te ne dostaje samo fizičko posredovanje, već i neki organsko-psihički utisak. Ovakav se utisak u strogoj smislu zove *species sensibilis impressa*, pak se pita: da li se ove *species* nužno iziskuju kao sredstva za osjetno-spoznajne čine? Na ovo je pitanje odgovoriti afirmativno — iz slijedećih razloga.

Fizički podražaji u periferijskom organu, provodnim živcima i mozgu zbivaju se po prirodnim zakonima posve jednako u živom i mrtvom tijelu. Ovi podražaji nijesu drugo nego mehaničko-kemička djelovanja u osjetnim aparatima živog i mrtvog organizma. Uslijed toga nedostaju samo anorgansko-fizički podražaji za postanak osjetnog opažanja, već se iziskuje neko organsko-psihičko gibanje u dušom oživljenim organima, živcima i mozgu. Tek posredovanjem ovog vitalnog ili organsko-psihičkog gibanja (za razliku od anorgansko-fizičkog ili mehaničkog) ulaze predmeti u našu svijest, pa zato moramo pretpostaviti neki nemehanički, dušom oživljeni utisak, koji omogućuje aktualnu spoznaju. U koliko taj utisak disponira spoznajnu moć za aktualno zamjećivanje, zove se *species impressa*; a u koliko dolazi do izražaja u spoznajnom činu, zove se *species expressa*. Ovi se spoznajni oblici zovu također *species intentionales*, u koliko služe za opažanje, koje ide za tim da predočuje predmete. Poblježe nam narav posrednih slika nije psihološki posve poznata, ali time nije nimalo uzdrmana zbiljska im eksistencija.

§. 2. Usebno iskustvo ili svijest.

115 Psihologija svijesti. Izvanjske pojave opažamo pomoću osjetila. Ovo opažanje zovemo izvanjsko (jer se tiče izvanjskih pojava) ili posredno (jer biva posredstvom osjetila). Znanje koje stičemo posrednim opažanjem o cjelokupnosti izvanjskih pojava, zovemo izvanjsko iskustvo. Osim izvanjskog opažanja imademo još takovo opažanje, koje nam kazuje, da postoje unutrašnje činitbe našeg jastva. Ovo opažanje zovemo neposredno ili unutrašnje (usebno, introspektivno, das innerliche Wahrnehmen ili die Bewusstheit). Unutrašnje opažanje svjedoči nam ne samo da postoje unutrašnje činitbe, koje se mijenjaju (dolaze i prolaze), već nam ujedno svjedoči, da postoji neko biće (jastvo), s kojim stoje unutrašnje pojave u svezi, tako da se to biće unatoč svili unutrašnjih promjena ipak ne mijenja, već ostaje vazda samo sa sobom jedno ili istovetno. Usebnim dakle opažanjem doznajemo opstojanje imanentnih tvorina. To će reći, osim pojavā izvan tijela i osim pojavā u samom tijelu imade i takovih pojava, za koje opažamo da pripadaju jastvu. Usebne pojave ne zovemo dakle sve one činjenice, koje se zbivaju u čovjeku, već samo one, kojima opažamo jastveno bivstvovanje. Usebno opažanje ne otkriva nam samu specifičku narav pojedinih usebnih tvorina, već nas upoznaje samo s njihovom eksistencijom. Dakako da svaka psihička činjenica imade odredjenu svoju narav, pa zato i samu narav donekle neposredno opažamo; jer kad nam neposredno opažanje ne bi iskazivalo i neke razlike u naravi usebnog zbivanja, tad bi nam opažanje moralo predložiti sva unutrašnja stanja u posve-mašnjoj jednoličnosti, a to očito ne biva.

Neposrednim opažanjem stečeno znanje o pripadnosti unutrašnjih činjenice jastvu zovemo usebno iskustvo ili izravna svijest. Ona prati sve naše osjećanje, mišljenje, htijenje i čuvstvovanje. Tako mi npr. svijest moja izravno kaže, da ja imadem sada stanovitru težnju. Ali ova izravna svijest ne analizuje snošaj izmedju jastva i pripadnih mu stanja; analiza jest misaona radnja. Ako jastvo uzmem kao logički subjekat, o kojemu izričem pripadnost nekog stanja, ili opet ako uzmem jastvo kao realni subjekat, u koliko je nosioc usebnog stanja, tada se ovakovo razumno ili refleksno promatranje snošaja izmedju jastva i njegovih stanja zove refleksna svijest ili samosvijest (Selbstbewusstsein). Izravna svijest obuhvata sve senzitivne i spiritualne činitbe spoznanja i teženja, u koliko su ove činitbe nazočne jastvu tj. u koliko jastvo njihovu usebnu pripadnost (= imanentnost) jednostavno aprehendira. Ako je izravna svijest predmetom razumnog (refleksnog) promatranja, onda se ovim promatranjem stečeni sud zove refleksna svijest. Izravna svijest bitno je skopčana sa svakim pojedinim činom spoznanja i teženja, tako te nije od ovih čina odijeljena kao zasebni čin ili zasebna

neka sposobnost, dočim refleksna svijest nije nužna pratilica unutrašnjih stanja, jer nastaje samo razumnom refleksijom. I nerazumno biće može iz neposrednog opažanja znati za opstojanje vlastitih unutrašnjih doživljaja (npr. za neku bol), ali bez razuma nije kadro stvoriti sud, koji izrično stavlja u snošaj unutrašnji događaj s jastvom.

Izravna svijest može da bude habitualna i aktualna; ali habitualna svijest ne znači drugo nego to, da se minulo neko stanje može opet zbiljski (aktualno) u svijest vratiti, pa zato je svaka svijest zapravo aktualna. Aktualnost svijesti znači aprehendiranu nazočnost unutrašnjih događaja jastvu. Refleksna svijest pretpostavlja aktualnu izravnu svijest, pa zato je ova potonja novi izvor spoznaje.³³

116. Svijest kao izvor spoznaje. Pretpostavivši ove definicije ima se dokazati, da je izravna svijest izvor istinite spoznaje. I prema tome da su istiniti oni sudovi refleksne svijesti, koji se neposredno oslanjaju na izravnu svijest; a to je lako dokazati. Izravnom naime svijesti, a po tom i neposrednim sudom refleksne svijesti ne izričemo ništa drugo, već samo ono što neposredno opažamo. U tom je pako slučaju nemoguće izreći zabludu, jer bi neposredni sud samo onda bio neistinit, kad ne bi postojalo ono što opažam. Budući pako da je istovetno opažati usebnu činitbu i imati u sebi tu činitbu, zato bi neistinitost tvrdnje o opaženoj činitbi značila, da nemam ono što imam. Kad bi npr. opažao u sebi neku težnju i na temelju opažanja izrekao neposredni ovaj sud »ja imam težnju«, onda bi neistinitost ovog suda značila, da nemam težnje, koju opažam da imam — a to je apsurdno; pa zato su neposredni sudovi svijesti naše istiniti. Ali čini se, da nije istovetno opažati neko usebno stanje i imati to stanje; jer meni bi se moglo samo pričinjati, da nešto opažam, a mogao bi ipak tvrditi da to postoji. U takovom slučaju, kad mi se samo pričinja da nešto opažam, onda dakako ne smijem izricati tvrdnju, jer bi doista mogla biti neistinita. Ali kadagod u sudu ništa drugo ne tvrdim, već samo opstojanje usebne činjenice koju doista opažam, onda je tvrdnja uvijek istinita.

I posredni sudovi refleksne svijesti, koji se izravno izvode iz neposrednih sudova (refleksne svijesti), moraju biti istiniti, ako izriču samo ono što je implicite sadržano u neposrednim sudovima (tako su npr. u svakom i neposrednom sudu implicite sadržane tri fundamentalne istine). Neistinitost posrednih sudova može nastati tek onda, kad izričemo nešto o samoj naravi usebne činjenice ili o onom predmetu, koji je s dotičnom činjenicom u svezi. Narav pak i predmet usebne činjenice ne spadaju na neposredno opažanje; pa

³³ Isp. Willems, *Instit. philos.* I. p. 144. sq.

zato u tom slučaju, kad moj sud izriče nešto takovo što ne spada na neposredno opažanje, onda ovaj posredni sud može da bude neistinit; ali se ne smije reći, da neistinitost imade svoj izvor u izravnoj svijesti, već u nečem drugom (uobrazilici, sjećanju, osjetilima...), na temelju česa izričem sud. Posredni sud refleksne svijesti, koji u svezi s fundamentalnim istinama izriče samo pripadnost usebnog stanja jastvu, mora da bude istinit, jer izriče isto što izravna svijest i neposredni sud refleksne svijesti; prema tome se i kaže, da su posredni sudovi per se istiniti tj. ako se tiču vlastitog svog objekta (= pripadnost usebnih stanja jastvu) i ako se osnivaju na evidentnom motivu (= neposredno opažanje), ne mogu po samoj naravi razuma da budu neistiniti. Ali per accidens mogu postati neistiniti, a to je onda, ako ne izriču nešto o samoj pripadnosti usebnog stanja jastvu, već o predmetu tog stanja i o naravi njegovoj, ili ako se ne osnivaju na očevidnosti. Kad razum sudi o nečemu prije nego je našao siguran motiv za spojitbu subjekta i predikata, onda može u tom slučaju (per accidens) nastati zabluda. Budući dakle da je opažanje usebnog stanja istovetno s opstojanjem tog stanja, zato je izravna svijest izvor istine, a isto su tako i neposredni sudovi refleksne svijesti uvijek istiniti, kao što su sami po sebi (per se) istiniti i posredni sudovi refleksne svijesti.

Naša svijest nam zasyjedočuje neke veoma važne istine; tako u prvom redu vlastito opstojanje. Kad naime opažamo jastvene činitelje, onda je u tom opažanju uključeno i samo opstojanje jastva. Otuda slijedi, da egzistenciju jastva ne možemo dokazati, a da ju već ne pretpostavimo u neposrednom opažanju. Sud o vlastitom našem opstojanju jest neposredan, jer bi protuslovno bilo opažati djelovanje jastva bez bivstvovanja. — Osim toga nam svijest naša potvrđuje i trajnu istotu jastva, koje uza svu izmjenu usebnih stanja ostaje nepromijenjeno. Istinitost ovog opažanja možemo i dokazati na temelju činjenice, da se sjećamo minulih doživljaja kao svojih. Na ovom se opažanju osniva poricanje istovetnosti između psihičkih funkcija i jastva. U koliko opažamo izmjenu usebnih stanja, zaključujemo da su ta stanja učinak, koji iziskuje svoj uzrok; a taj uzrok opet ne može biti istovetan s jedinstvenom savezom usebnih stanja (kao što uči Kant), jer sveza već pretpostavlja egzistenciju usebnih stanja. Osim usebnih stanja i njihovih snožaja postoji dakle drugo jedno biće kao uzročnik imanentnih stanja, a taj uzročnik jest jastvo. Ono je supstancijalno, jer ne pripada drugom kojem biću kao svom subjektu. U tom naime slučaju ne bismo si ni sami mogli biti svjesni usebnih događaja, već bi naša svijest pripadala dotičnom subjektu, kojemu bi imalo pripasti i naše jastvo. Protuslovno je dakle pomišljati, da bi opažanje jastvenih činitelja

pripadalo drugom nekom subjektu. Neposredno opažanje nije ni istovetno s jastvom, jer su opažene činitbe učinak, a uzrok toga učinka jest jastvo. Ono je nesastavljeno (jednostavno), jer mnogostručne svijesne sadržaje svodi u jedinstvo, a takovo bi jedinstvo bilo nemoguće, kad bi svijesni sadržaji pripadali različitim zasebnim dijelovima jastva. Svi ovi izvodi o jastvu spadaju na psihologiju i nijesu neposredni sud svijesti naše, ali se konačno sva racionalna psihologija osniva na samoopažanju.

Još nam svijest kaže, da neke usebne činitbe stoje u svezi s tijelom, pa na temelju tog opažanja doznajemo za tjelesnost. Inače opet i takovih svijesnih sadržaja, koji nijesu ovisni o tjelesnim funkcijama, i na temelju ove činjenice izvodi se duhovnost jastva. Po svijesti upoznajemo slijed usebnih stanja, i tako dolazimo do pojma o vremenu. Na temelju svijesti o realnoj pripadnosti usebnih stanja jastvu dolazimo do pojma o uzroku; a opažanje voljnog djelovanja upućuje nas na slobodu voljne uzročnosti. Iz svega je dakle vidjeti, da se velik dio našeg znanja osniva na izravnoj svijesti.

§. 3. Razumni izvor spoznaje.

117. Pojam. Osjetno opažanje predočuje nam materijalne predmete izričući pojedinačne njihove oznake. Na temelju ovog osjetnog predočavanja apstrahira razum vlastiti svoj objekat tj. izravno percipira bitnost stvari.³⁴ Sadržaj apstraktivne tvorbe zove se pojam (ideja) i sastoji u jedinstvu onih pomisli, bez kojih nijesmo kadri pomišljati stanovitog predmeta. Izravna je dakle apstrakcija (simplex apprehensio) ona djelatnost, koja omogućuje novi jedan spoznajni izvor, a to su razumni sadržaji.

U spoznajnom procesu imaju ideje tu zadaću, da odgovore na pitanje: što je neka stvar (predmet). Upravo zato i kažemo, da poimovni sadržaj izriče bitnost (quidditas, *οὐσία*, das Wesen oder die Wassheit). Ali što se ima razumijevati kao bitnost stvari? Spada li na bitnost stvari i realna eksistencija? Nipošto; jer kad već znamo što je neka stvar, još uvijek preostaje pitanje, da li ta stvar (bitnost) realno eksistira. Kadikad se doduše uzima »bitnost« kao realno odregjenje, koje odgovara vrsnim pojmovima; tako se kaže, da poimajući bitnost poimamo onaj unutrašnji princip, na kojem se osnivaju sve vlastitosti. Po Platonovoj naime logici imaju ideje tu zadaću, da odrede onaj realni bitak, na kojemu se osnivaju iskustveni predmeti. Pa dok su po Platonovom shvatanju realne biti izvan osjetnih (pojedinačnih) vlastitosti, po Aristotelovoj metafizi nalaze se realne biti u samim osjetnim pojedinkama. Prema tome se

³⁴ S. th. I. q. 57. a. 1. ad 2.; I. q. 12. a. 4.; II., II. q. 8. a. 1. resp.; De verit. q. 10. a. 4.; C. gent. I. IV. c. 11.

realne biti našem razumu očituju u pojedinačnim oznakama tj. od pojedinačnih oznaka apstrahira razum one oznake, koje izriču realnu bit. Budući da se Aristotelova nauka o spoznajnoj vrijednosti pojmova osnivala na metafizičkoj pretpostavci o realnim bitima, zato po Aristotelovom shvaćanju sadržaj pojmova izriče realne predmete. Ali ovaj je nazor o pojmovnim sadržajima preuzak za logiku, jer očito imademo i takovih pojmova, kojima ne odgovaraju realna odredjenja vrsnih razlika. Mi ćemo doduše u slijedećem članku dokazati, da opći pojmovi imaju realnu vrijednost i prema tome da razumnoj našoj spoznaji odgovaraju realni snošaji; ali time neće biti rečeno, da sadržaj pojma tj. bitnost sama po sebi izriče realnu eksistenciju. U slijedećem ćemo članku (proti idealizmu) dokazati, da svi predmeti razumnih pojmova nijesu tek idealni, već da im odgovara realni bitak. Time će se ispostaviti, da objektivno istinita spoznaja vrijedi ne samo za idealni, već i za transubjektivni (realni) svijet. Ali kad se u logici radi o predmetima pojmova uopće, onda svi predmeti kao takovi (bez obzira na realnu eksistenciju) imaju svoju bitnost tj. svi su nešto odredjeno.³⁵ Prema tome je u svakom pojmu sadržana bitnost u toliko, što pojam izriče one oznake predmeta, kojima se dotični predmet od drugog predmeta razlikuje. Svaki predmet ima mnoštvo oznaka, ali pojam o tom predmetu ne izriče sve te oznake, već samo neke od njih. Razne znanosti mogu u jednom te istom predmetu promatrati razne oznake, pa zato će skupina onih oznaka, kojima se upravo pojedina znanost bavi, sačinjavati bitnost predmeta. Pojmovi su dakle logička odredjenja misaonih predmeta tj. pojmovi izriču o predmetu one sadržajne momente, po kojima se dotični predmet razlikuje od ostalih predmeta. Ova logička odredjenja izričemo u definiciji.

Pita se sada: jesu li ideje novi izvor spoznaje? Očito da jesu, jer sadržaj apstraktnih pojmova nije istovetan s predodžbenim sadržajima. A jesu li izvor objektivno istinite spoznaje? I na ovo pitanje moramo jesno odgovoriti, ako idejni sadržaji imaju objektivnu vrijednost. A da uistinu imaju, već nam je dokazao intencionalni karakter pojmova i narav suda (istovetnost u spajanju subjekta i predikata). Osim toga smo rekli, da ne bismo mogli ništa nijekati, da ne bi postojala nikakova zablude ni dvojba, kad pojmovi ne bi bili objektivni. Otuda slijedi, da se razumni izvor istinite spoznaje osniva na pojmovima.

³⁵ U strogom smislu uzevši znači »bitnost« samo vrsno odredjenje nekog bića (bitnost Petra jest čovječnost); ali u skolastičkoj logici imade essentia šire značenje t. j. ona izriče svaku oznaku, koja nekoj stvari može pripadati, bila ta oznaka generička, specifička, vlastita ili akcidentalna. Kad se kaže, da razum neposredno shvata bitnost stvari, onda to znači, da shvata svoj predmet bez obzira na pojedinke, t. j. da ga shvata na univerzalni način, koji se osniva na apstraktivnoj tvorbi.

118. **Sud.** Pristajanje uz istovetnost ili nepripadnost dvaju pojmova zove se sud. Svezu (istovetnosti odnosno nepripadnosti) između S i P-a možemo upoznati **analitički i sintetički**. Ako ju upoznajemo raščlanjenim isporodjivanjem obih pojmova, zovemo takav sud analitičan; ako pak ova sveza ne izvire u isporodjivanju S i P-a, već drugdje (u izvanjskom ili usebnom iskustvu ili auktoritetu), onda je to sintetičan sud. Sudovi jedne i druge vrste mogu nam biti neposredno poznati ili tek možemo svezu S i P-a upoznati doumljivanjem (posrednim pojmom). O sintetičkim sudovima (koji se osnivaju na izvanjskom ili usebnom iskustvu ili na auktoritetu) već je bilo govora; sad nam je ispitati spoznajnu vrijednost neposredno analitičkih sudova.

a) U neposredno analitičkim sudovima ne može razum zastraniti od istine. Kriterij logičke istine jest naime očevidnost; a kod neposredno analitičkih sudova jest nužnost predriciranja razumu našem očevidna — dakle su ovakovi sudovi istiniti.

Dolnjak ovog doumka osniva se na samoj tvorbi analitičkih sudova; jer neposredno analitički sud nastaje tako, da razum isporodnije pojmovne sadržaje, pa onda njihove oznake izrično spoji; kod ove pako, operacije nije moguće, da ne bi razumu očevidna bila metafizički nužna spojivost onih oznaka, koje se nalaze u poznatim pojmovima. Tko bi dvojio o istinitosti neposredno analitičkih sudova, ne bi uopće ništa mogao dokazati, jer svaki dokaz pretpostavlja istinitost analitičkih načela.

b) Pita se: je li neposredno analitičkim sudovima stičemo novu spoznaju? Ili drugim riječima: je li isporodbom S i P-a doznajemo više nešto, nego li samim poimanjem subjekta?

Poznato je, da po Kantovom nazoru analitičkim sudovima samo objašnjujemo pojam subjekta, a ne stičemo novog znanja. Ako je naime predikat uključen u sadržaju subjekta, pa ga iz tog sadržaja izvodimo i napose o subjektu izričemo, onda smo time samo objasnili subjekat, a nijesmo doznali išta povrli samog subjekta. Ono što se u subjektu nalazi, možemo po istovetnosti izricati kao predikat, ali time je još uvijek P ostao kao istovetan dio subjektivnog sadržaja, a ne kaže nam ništa novo.

Po ovom Kantovom shvatanju ne bismo dakako u analitičkim sudovima sticali novog znanja; ali radi se upravo o tom, da ova definicija analitičkih sudova nije ispravna. Analitički naime sud (tj. sveza između dva pojma, koja u samim tim pojmovima izvire) može nastati ne samo tako, da neku oznaku, koju formalno u S-u spoznajemo, iz tog S izvadimo i o njemu kao P izrekemo, već je i onaj sud analitičan, kod kojeg isporodbom S i P-a otkrijemo neku svezu među njima, a da te sveze nijesmo formalno u samom S poz-

navali. O toj će nas činjenici uvjeriti sama narav i tvorba pojmova. Ogledajmo pojmove obzirom na njihov sadržaj i opseg. Imajući pojam o nekom predmetu može nam biti poznata samo koja su općenitija oznaka o tom predmetu, a sve druge oznake, koje se istog predmeta tiču, ne pomišljamo izrično, pa prema tome nijesu formalno u pojmu sadržane. Ako sad ovaj primitivni pojam promatramo ontološkom refleksijom ili ga ispodređujemo s drugim pojmom, otkrit ćemo i one oznake, kojih nijesmo u samom pojmu formalno poznavali i koje su se prema tome samo uključivo (virtualiter) u njem nalazile. Ovim upravo putem dolazimo do definicije nekog pojma, a nema sumnje, da ovom tvorinom sudjenja dolazimo do savršenijeg, dakle novog znanja. Isto se događa, gledamo li na opseg pojma: jer i tu nam ne moraju biti poznate sve pojedinke, koje pod pojam spadaju, pa kad izrično neki P stavljamo pod opseg subjekta, onda smo time nešto novo izrekli, čega u samom S-u nijesmo izrično pomišljali. Analitičkim dakle sudom stičemo novu spoznaju, koja nije formalno u subjektu sadržana. Kad tome ne bi tako bilo, ne bismo ni analitičkim domnjljivanjem sticali novog znanja, jer iz neposrednih analitičkih sudova stvaramo posredno analitičke. Poznato je pako, da se matematička i metafizička pa i empirijske znanosti osnivaju na analitičkim sudovima, a nitko neće posumnjati o unapređivanju ovih znanosti.³⁶

119. Deduktivno i induktivno znanje.³⁷ Dalnji izvor razumne spoznaje jest d o u m l j i v a n j e. Bitnost domka (silogizma) sastoji u objektivnom snošaju, koji postoji između subjekta i predikata u zaglavku, te posrednog pojma. Po svom obliku može domak biti deduktivan (kad iz općenitijih premisa izvodimo manje općeniti zaglavak) i induktivan (kad iz manje općenitih premisa izvodimo općenitiji zaglavak). Deduktivni se domak zove aprioran, ako prema ontološkom redu iz uzroka izvodimo posljedice; a zove se aposterioran, ako iz učinaka polazimo k uzrocima (ako od vlastitosti zaključujemo na bitnost, od pripadnosti na supstancijalnost). Ako su obe premise analitički sudovi, zove se domak analitičan, a empiričan je ako su obe premise sintetičke (empiričke); mješoviti pako silogizam (deduktivni) imade jednu premisu analitičku, a drugu sintetičku. Induktivni je domak dakako empiričan (aposterioran).

³⁶ Premda analitički sudovi nastaju isporodbom dvain apstraktnih pojmova, ipak se promatranje ovih pojmova može osnivati i na konkretnoj, individualnoj sintezi. Do nekih pojmova ne bismo uopće došli bez konkretne sinteze; tako na pr. pojam uzroka dobivamo opažanjem uzročnog nastajanja, a pojam supstancije i akциденata analitički opažamo u činjenici mijenjanja. Isp. F a r g e s, *La crise de la certitude* (Paris 1908.), p. 164.

³⁷ Isp. A l. S c h m i d, l. c. II, p. 189—207.; M o n a c o, *Praelectiones logicae dialecticae et criticae* (Prati 1910) p. 420—452.; G e n y, *Critica* (Roma 1914.) p. 233—246.

Empiristi i pozitivisti sasvim zabacuju deduktivno donosljivanje, dočim Descartes, Leibniz, Kant . . . ne priznaju deduktivno donosljivanje kao izvor novog spoznaja. Svrha je naime deduktivnog silogizma, da pomoću premisa utvrdimo ili dokažemo istinitost zaglavka. U tu svrhu se iziskuje, da same premise budu istinite, jer inače ne bismo mogli na temelju premisa dokazivati istinitost zaglavka. Budući pako da premise sadržavaju u sebi zaglavak, čija nam istinitost još nije poznata (jer ju tek pomoću premisa hoćemo doznati), zato i o samim premisama nijesmo sigurni da li su istinite. Ako pak pretpostavimo, da je sadržaj premisa sigurno istinit, onda moramo reći, da je i zaglavak (koji je u premisama sadržan) istinit, a u tom slučaju nijesmo u zaglavku upoznali novu jednu istinu, već smo samo jasnije izložili onu spoznaju, koja je već sadržana u premisama. Pita se dakle: je li silogizam samo logičko objašnjenje poznatih istina, ili je sredstvo za sticanje neke nove istine? Ako pak u silogizmu doista stičemo (obrazlažemo) novu jednu istinu, kako mogu onda premise biti istinite, a da njihova istinitost logički ne ovisi o sigurnost zaglavka?

Da na ovo pitanje odgovorimo, treba ogledati narav silogizma. Čini se doista, da je istinitost gornjaka ovisna o zaglavku. Gornjak naime izriče neki P općenito za sve pojedinke; dolnjak nam kaže da stanovita pojedinaka (S) pada u opseg gornjaka, a zaglavak prema tome izriče o toj pojedinki P iz gornjaka. Ali kako možemo sa sigurnošću izricati u gornjaku P općenito o svim pojedinakama, ako nije sigurno da taj P vrijedi i za S iz zaglavaka? Dakle je istinitost gornjaka logički ovisna o sigurnosti zaglavaka. Ova se poteškoća osniva na predmijevi, da istinu općenitog suda (gornjaka) možemo upoznati jedino na temelju već spoznane istine pojedinačnih sudova, koji su uključeni u općenitom sudu. A ova je opet predmijeva u svezi s nazorom o logičkoj funkciji sudjenja; jer ako općeniti sudovi nijesu ništa drugo nego supsumiranje pojedinačnih slučajeva tj. ako općeniti sud ništa drugo ne izriče nego opsegovnu vrijednost predikata, onda naravski da istinitost ovakovog suda nije dokazana dogod nije sigurno, da predikat pripada svakoj i sljednjoj pojedinki u opsegu subjekta. U tom dakako slučaju ne može zaglavak sadržavati novu neku spoznaju (ako ex hypothesi na temelju pojedinačnih spoznaja tek dolazimo do sigurne spoznaje gornjaka); a htjeti dokazivati istinitost zaglavka pomoću premisa bilo bi petitio principii — ako se istinitost gornjaka osniva na istinitoj spoznaji pojedinačnosti. Silogizam dakle ne bi mogao da bude izvor nove spoznaje samo u toliko što se predmijeva, da bitnost njegova (kao što i svih općenitih sudova) sastoji jedino u supsumiranju. Zadaća je dakle logike, da ispita: kako ćemo obrazložiti općenite sudove (gor-

njake u silogizmima) neovisno o istinitosti zaglavka? To će reći: kako možemo obrazložiti snošaj između S i P u gornjaku, da otuda logički slijedi općenitost ovog snošaja?

Kad bismo rekli da P pripada subjektu, tako te ovaj subjekat ne možemo ni pomišljati bez predikata (tj. kad bismo rekli da P pripada na samu bitnost subjekta u gornjaku), onda s ovakovim gornjakom ne bismo mogli logički spojiti dolnjak. Ako je n. pr. sigurno, da su svi ljudi smrtni samo u toliko ili samo zato, jer smrtnost (Sterblichkeit) pripada na samu bit u pojmu čovjeka, onda se pita: kako možemo u dolnjaku ustvrditi sa sigurnošću, da je neki x čovjek? Zaglavak bi nam tek imao kazati, da je taj x smrtan tj. istinitost ovog zaglavka nam je još nepoznata; a budući da smrtnost pripada (ex hypothesi) u bit pojma o čovjeku, zato je petitio principii, kad u dolnjaku sa sigurnošću tvrdimo da je x čovjek. Bez te tvrdnje pako nije moguće doći do zaglavka. Očito je dakle, da se snošaj između S i P u gornjaku ne osniva na unutrašnjoj ili bitnoj pripadnosti predikata subjektu. Prema tome smisao gornjaka može da bude jedino taj: gdje god se dade primijeniti pojam čovjeka, tamo se još osim toga nalazi i svojstvo smrtnosti. Kad u dolnjaku kažemo, da je neki x doista čovjek, onda slijedi sasvim logički (u zaglavku), da je ovaj x ujedno smrtan. Na čemu se dakle osniva nužni snošaj između S i P u gornjaku? Istinitost gornjaka osniva se na pretpostavci, da između pojma o čovjeku i svojstva smrtnosti postoji stalna sveza, pa uslijed toga gdje god je ostvaren pojam čovjeka, mora da se nadje i smrtnost. Mi dakle pretpostavljamo u izricanju gornjaka, da među stanovitim objektivnim vlastitostima postoji nužni vez, tako da gdje god se jedan dio tih vlastitosti nalazi, mora da bude i drugi dio u istom predmetu uzbiljen. Obrazložba gornjaka sastoji dakle u zaključivanju po analogiji (od pojedinosti na pojedinost). Ako se naime dva predmeta podudaraju u nekim osobinama, zaključujemo da će im i druge neke osobine biti zajedničke. Otuda je vidjeti, da se analogija ravna po principu: iz jednakih uzroka možemo zaključivati na jednake učinke i obratno. Je li opravdano ovo zaključivanje po analogiji, tj. što nas logički ovlašćuje, da pretpostavimo stalnu vezu među stanovitim vlastitostima ili događajima? Ako u jednom predmetu opazimo dvije vlastitosti spojene, a u jednakom drugom predmetu jednu od tih vlastitosti, zaključujemo da će se u tom predmetu nalaziti i druga ona vlastitost. Ko-jim pravom dakle pretpostavljamo, da među tim vlastitostima postoji nužni vez? Ovo pitanje o logičkoj opravdanosti zaključivanja po analogiji posve je istovetno s problemom indukcije, koja također od pojedinosti izvodi općenitu (nužnu) vrijednost sintetičkog suda (tj. takovog suda, kod kojeg se predciranje osniva na isku-

stvenom opažanju). Pravilo je naime silogističkog umovanja, da zaglavak svojim opsegom ne prekoračuje premise. Upravo zato i nastaje problem induktivnog donosivanja. Je li logički opravdano da u induktivnom zaglavku više tvrdimo, nego je u empiričkim premisama sadržano? Zašto mi o realnim predmetima izričemo nužnu vezu nekih svojstava (pojava, događaja), premda tu vezu u iskustvu ne opažamo? Traži se dakle logički razlog za ovaj spoznajni plus, koji se nalazi u induktivnom zaključivanju tj. traži se adekvatni razlog za izricanje nužne sveze medju opaženim pojedinim snošajima.

Da pojedinačni snošaj izmedju dva člana u iskustvenom našem opažanju uzimogne zadobiti općenitu i nužnu vrijednost, moramo potražiti izmedju ista ova dva člana (relata) drugi neki snošaj, na kojemu se upravo osniva nužnost pojedinog (empiričkog) snošaja. Drugim riječima: ako u prirodi opazimo sintetički neki snošaj izmedju dva relata (tj. takav snošaj, koji nije sadržan u samim relativima, jer je sadržaj obih relata potpuno određen i bez tog snošaja), onda ovaj snošaj mora da bude nužni posljedak drugog jednog snošaja, koji se u istim ovim relativima nužno nalazi; tek na temelju ovog drugog snošaja postoji logički opravdana nužnost opaženog sintetičkog snošaja. A koja je to posredna relacija, o kojoj ovisi sam bitak obih relata i koju ne možemo zanijekati, a da ne zaniječemo takodjer opaženi sintetički snošaj?

Prirodne znanosti oslanjaju se na zbiljske činjenice, koje o našem mišljenju imaju neovisnu realnost. Razni sintetičko-empirički snošaji kojima se naravoslovlje bavi, postoje u realnoj zbilji, a ne samo u svijesti mišljačevoj. Prema tome i one relacije, na kojima se osniva nužnost empiričkih snošaja, moraju biti realne. To će reći, realni snošaji sačinjavaju realni razlog (Realgrund) za nužno opstojanje sintetičkih snošaja, što ih iskustveno opažamo. Bez realnog nekog razloga ne bismo mogli ustvrditi, da neki snošaj, kojeg opažamo kao iskustvenu činjenicu, doista nužno postoji. Spoznaja realnog razloga (n. pr. supstancialnosti ili kauzalnosti) postaje spoznajni razlog, pomoću kojega je logički opravdana tvrdnja, da medju opaženim relativima postoji nužni snošaj. Ali pita se: ina li realnih razloga tj. jesmo li mi usiljeni priznati razloge, da uzmognemo razumjeti opstojanje empiričkih snošaja? Budući da su snošaji, koji zbiljski postoje medju empiričkim predmetima, sintetički tj. nemaju razloga za svoje opstojanje u samom sadržaju empiričkih predmeta (jer ovaj je sadržaj, rekosmo, posve određen i bez opaženih snošaja), zato se jedini razlog za egzistenciju sintetičkih snošaja može nalaziti u nečem takovom, što nije indiferentno (kao što sadržaj empiričkih predmeta) obzirom na egzistenciju sintetičkih snošaja. Ili dru-

gim riječima: budući da sintetički snošaji zbiljski eksistiraju, a njihova je eksistencija ovisna o relatiima, ovi pako relati ne mogu se nalaziti u samim sadržajima empiričkih predmeta (jer su ti predmeti po svom sadržaju indiferentni da li sintetički snošaji eksistiraju ili ne eksistiraju) — zato empirički snošaji imaju razlog za svoju eksistenciju u takovim relatiima, koji nijesu istovetni sa sadržajima empiričkih predmeta. Sama dakle eksistencija sintetičkih snošaja iziskuje realni razlog, a taj sastoji u nekim realnim relacijama. Postavljeno pitanje: »na temelju česa je logički opravdano o sintetičkim snošajima iskustvenih predmeta ustvrditi nužnost« dovelo nas do riješenja, da se ova nužnost osniva na realnim relacijama, bez kojih ne bi eksistirali empirički snošaji. Empirički bi predmeti postojali i bez sintetičkih snošaja, ali bez onih realnih relacija (koje sačinjavaju realni razlog sintetičkih snošaja) ne bi eksistirali ni sami predmeti: jer kad bi iskustveni predmeti mogli eksistirati i bez realnih relacija (tj. kad bi po svom sadržaju bili indiferentni za one realne relacije kao što su indiferentni obzirom na eksistenciju sintetičkih snošaja), onda za opstojanje relacija opet nijesmo našli adekvatnog razloga. Otuda slijedi, da se svi sintetički snošaji u prirodi osnivaju na realnim relacijama, bez kojih ne bi postojali ni sami iskustveni predmeti. Ovi realni razlozi logički omogućuju nužnost (ili zakonitost) u sintetičkom predviđanju pojedinih vlastitosti iskustvenim predmetima. Dakako da realne razloge ne upoznajemo opažanjem, već razumnim mišljenjem, jer bez tih realnih razloga ne bi iskustveni predmeti mogli biti ono što jesu tj. realni razlozi postoje u samoj realnoj biti iskustvenih predmeta — a realne biti ne spoznajemo osjetilima. Time je s noetičkog gledišta problem indukcije riješen.³⁹ Od pojedinih opaženih slučajeva zaključujemo na nužnost i općenitost zato i u toliko, što smo (razumom) spoznali realni razlog empiričko-sintetičkih snošaja. Budući da se stanoviti realni razlog (realna relacija) nalazi u realnoj biti iskustvenog predmeta tj. budući da realni neki razlog nužno pripada realnom predmetu, a taj realni razlog ne bi eksistirao kad ne bi postojao i neki sintetički snošaj: zato je logički posve opravdano kad kažemo, da i ovaj sintetički snošaj realnom predmetu nužno (po realnoj biti njegovoj) pripada. Iz ove pako nužnosti nastaje u opsegovnom pogledu općenitost izricanja neke vlastitosti (koja je izvan pojma o predmetu) o svim pojedinkama, koje se daju supsumirati pod pojam. Induktivno se dakle umovanje osniva na principu, da medju iskustvenim predmetima doista postoje nužne relacije. Tek na temelju ove logičke

³⁹ Teorija indukcije, koliko spada na formalnu logiku, podaje metodski naputak, kojim ćemo verificirati opravdanost generalizacije u sintetičkim sudovima (= gdje tvorba subjekta nije ovisna o predikatu).

pretpostavke ide indukcija za tim, da o empiričkim relacijama ustanoviti predmeta potraži stanovite realne razloge u tim predmetima: time smo onda iznašli ili ustanovili nužnost empiričkih relacija.

Vratimo se pitanju: kako nam silogizam proširuje spoznaju? Deduktivni silogizam ili je aprioran ili aposterioran. Ako je aprioran, onda iz ontološkog uzroka doznajemo učinak (n. pr. iz duhovnosti jastva zaključujemo na neumrlost): u aposteriornom silogizmu doznajemo iz učinka barem egzistenciju uzroka (npr. iz svijeta zaključujemo na egzistenciju božju). Nadalje u analitičkom silogizmu izrično (*«actus»*) upoznajemo (isporedbom ili promatranjem pojmova) nove snošaje, koji nijesu u samim pomovima formalno sadržani (n. pr. neumrlost duše iz duhovnosti, vlastitosti božje iz Njegove naravi):³⁹ empirički pako silogizam primjenjuje općenite prirodne zakone pojedinim slučajevima. U mješovitom silogizmu svodimo opažene činjenice na analitičke principe (tako iz opaženih učinaka izvodimo uzroke, iz opaženih vlastitosti realnu narav), ili pak pomoću analitičkih principa (n. pr. uzročnosti) izvodimo opće prirodne zakone. Sve nam dakle vrste deduktivnog silogizma donose novu neku spoznaju. Da induktivnim doumljivanjem stičemo novu spoznaju, neće nitko posumnjati; pa se samo pita: da li indukcijom stičemo sigurnu i nužnu spoznaju? Na ovo smo pitanje već odgovorili. Ako s nekim iskustvenim predmetom sintetički spajamo ustanoviti učinak, koji je konstantan, onda mora ovaj učinak imati konstantan svoj uzrok; takav pako uzrok nalazi se u samoj realnoj naravi, a realna narav (bit) pripada jednako svim pojedinkama; pa zato se učinak (neka vlastitost, djelovanje...) nužno nalazi u svim iskustvenim predmetima, koji su iste naravi.

120. Psihološki-noetička analiza razuma. a) Nakon što smo upoznali osjetnu i razumnu spoznaju, veoma je važno da istaknemo karakterističnu im razliku. U svezi s ovim pitanjem o razlici između razumne i osjetne spoznaje razilaze se filozofijski nazoni o biću ljudskom uopće. Kad se s noetičkog gledišta ne bi dala ustanoviti specifička razlika između osjetne i razumne spoznaje, ne bismo imali nikogeg razloga, da ustvrdimo psihološku razliku između osjetne i razumne moći. Drugim riječima, ako se razumno poimanje i sudjenje ne razlikuje spoznajno-teoretski od osjetnog pomišljanja, onda je sva naša spoznaja vezana uz organske funkcije i prema tome se ne može govoriti o nematerijalnom spoznajnom principu. Ako se pak dade pokazati, da je čovjek kadar osim osjetnog znanja imati i takovu spoznaju, koja nikako ne može izvirati u osjetilima, onda je

³⁹ Isp. S. Th. in Post. Anal. I. 3.

time nesumnjivo zajamčena činjenica neorganske djelatnosti ljudskog duha. Da je tome doista tako, evo dokaza.

Osjetna spoznaja predložuje nam predmete iz tjelesnog svijeta prema njihovom utjecanju na izvanjske osjetne organe, a unutarnje osjetne predmete upoznaje također posredovanjem unutrašnjeg osjetnog organa (mozga). Očučivanje, pomišljanje i na njem osnovano mišljenje ne može nikad izricati nešto o predmetima, u koliko su neovisni o našim osjetnim organima, pa zato sve osjetno znanje (a po tom čuvstvovanje i težnje) imade za nas samo pojavnu vrijednost. Kad bi pak razumna spoznaja bila upravo tako ovisna o organskim funkcijama kao što osjetna spoznaja, onda ne bismo nijednu tvrdnju mogli drukčije izricati, već jedino prema pojavnom načinu, kako predmeti na naša osjetila djeluju. Mi ne bismo nikad mogli reći, da nešto doista jest tako i ovako nužno mora da bude, već bismo samo toliko mogli reći, da se nama čini kao da je tako. Svijesni sadržaji (opažanja, pomisli čuvstva, težnje) bili bi nam poznati samo prema utiscima, koje u nama proizvode, a nikada im ne bismo mogli upoznati pravu narav. Isto tako mi samosvijest moja ne bi mogla reći, da sam ja doista uzročni nosioci svijesnog zbivanja, već bi mi samo toliko mogla izvijestiti, da se ja sam sebi tako pojavljujem. Kad bi sva spoznaja bila vezana na osjetila, onda ne bismo mogli reći, da u izvanjskom svijetu upoznajemo realnu narav predmeta i realne njihove zakone, već bismo morali reći, da je sve naše poznavanje prirode uvjetovano osjetilnom organizacijom. Dakako da prema tome ne bismo ni o kojoj stvari imali općenite i nužne spoznaje, već bi sva spoznaja bila individualna i kontingentna. Istovjetovanje razumne i osjetne spoznaje, odnosno vezanje razumnog znanja na osjetne organe vodi dakle nužno do skeptičkog fenomenalizma, koji obara svaku razliku između istine i neistine, svaku razliku između subjektivnog i transcendentnog svijeta. Budući dakle da je čovjek kadar stvarati općenite pojmove, koji imaju objektivnu vrijednost, i budući da je kadar izricati općenite i nužne sudove, zato je princip ovog (razumnog) spoznanja specifički različit od osjetno-spoznajnog principa, koji upoznaje objektivne snošaje samo u koliko se očituje njihov upliv na organske aparate. Otuda slijedi, da razumno djelovanje nije kakav materijalni produkt, jer već osjetna djelatnost mora da izvire u svijesnom, a ne samo u gibivom principu. Razumno djelovanje nije niti stepenično ili samo gradualno različito od osjetne djelatnosti, jer je ova potonja vezana na organski mehanizam, pa bismo u tom slučaju morali reći, da se organsko gibanje također ravna po logičkim načelima. Osim toga se u razumnoj spoznaji nalaze i takovi sadržaji, koji osjetnoj spoznaji nijesu nikako pristupni, a i one predmete, koje osjetilima zamje-

čujemo, percipira razum na posve drugi (univerzalan) način, nego osjetna moć. S istog se razloga ne može reći, da razumna spoznaja izvire u principu, koji bi kvalitativno bio viši od osjetne moći, a ipak vezan na tjelesne organe. U tom slučaju se također ne bi razumna spoznaja po svojoj vrijednosti specifički razlikovala od osjetne spoznaje, a jer se doista razlikuje, zato je i razumni princip specifički različan od osjetno-organske moći.

Budući da razumna djelovanja ne nastaju posredovanjem materijalnih organa, zato su po naravi svojoj nematerijalna, a po tom mora da bude i duh ljudski, kao uzročni princip ovih djelovanja, imaterijalan. Razumna djelovanja ne mogu pripadati tjelesnoj supstanciji, pa zato je njihov supstancijalni princip posve nematerijalan. Ljudska narav sastoji dakle od dva principa, koji se ujedinjuju i time čovjeka čine čovjekom. Po materijalnom principu izjednačen čovjek vegetativnim i samoosjetnim bićima (životinjama), a nematerijalnim principom nastaje specifička razlika između čovjeka i ostalih bića. Budući da nematerijalni princip podaje nižem, materijalnom specifičku formu, zato ne može biti od njega odijeljen (premda su mu djelovanja odijeljena od tjelesnih organa). Supstancijalni princip nematerijalnog djelovanja u čovjeku nije duh, već je s tijelom spojena duša. A budući da su ne samo organsko-osjetne, već i razumne funkcije individualno različite, zato (po kauzalnom načelu) moramo priznati mnoštvo individualno različitih duševnih principa, koji su supstancijalni nosioci netvornog djelovanja. Ostala pitanja o netvornosti ljudske duše spadaju u metafiziku.

b) Preostaje nam napokon još jedno pitanje: imade li u razumu intencionalnih slika (*species intelligibiles*), koje se kao sredstva iziskuju za aktualnu razumnu spoznaju, kao što se u osjetnoj moći nalaze *species sensibiles*? Na ovo pitanje jesno odgovaraju prvaci u filozofiji, Platon i Aristotel. Pa dok Platon prema svojoj nauci o spoznajnom sjećanju drži da su pomoćni oblici razumu prirodjeni, Aristotel ih prema svom realističkom nazoru urazumljuje iz osjetnih sadržaja. Ali kako mogu otuda nastati razumni oblici? Osjetni predmeti i osjetne slike ne mogu proizvesti inteligibilnih oblika, jer nema nikoje proporcije između osjetne moći i razuma, koji nije vezan na organe. Zato je nužno, veli Aristotel, da sâm razumni princip stvara oblike, pomoću kojih postaju stvari razumu spoznatljive. Kad je djelovanjem ovog razuma (*νοῦς ποιητικὸς*) nastala razumna slika, onda ju prihvata razum (receptivni ili trpni razum), i sada tek postaje sličan stvarima.¹⁰ Razum je naime, ovo je glavna Aristotelova pretpostavka, po naravi svojoj prazan poput neispisane ploče ti, nema u njemu urođenih ideja. Da uz-

¹⁰ De anima III. c. 8. p. 431. b. 21.

mogne doći do aktualne spoznaje; moraju predmeti determinirati razum. Budući pako da osjetni predmeti, kako se u osjetnoj moći nalaze, ne mogu izravno uplivati na razum, zato mora takav jedan princip, koji je samom spoznajnom razumu homogen, proizvesti sliku predmeta, utisnuti ju razumu, da pomoću te utisnute slike (*species impressa*) uzmogne razum u aktualnoj spoznaji izraziti (*species expressa*) samu stvar.

Ovu Aristotelovu nauku o postanku spoznaje usvojila je sva peripatetičko-skolastička filozofija, premda su i prvaci skolastike u pojedinim pitanjima razilazili. Tako sv. Toma i Duns Scotus drže, da pomoću posrednih slika (*species intelligibiles vicariae, intermediae*) upoznajemo samo izvanjske predmete, dočim psihičke činitbe neposredno (*per essentiam*) opažamo, a Suarez misli, da su i ovdje potrebne posredujuće inteligibilne slike. U pitanju o snošaju između osjetne i razumne moći drži sv. Toma, da osjetne slike sudjeluju kod tvorbe razumnih slika kao fizičko sredstvo (*causa instrumentalis*), dočim Duns Scotus drži, da su one samostalni djelomični uzrok. Nadalje uči sv. Toma, da su tvornici i trpni (spoznajni) razum dvije posve različne moći duševne, jer se po svom specifičkom objektu razlikuju, a Duns Scotus drži, da su to samo dva formalno različna načina u djelovanju jedne iste moći, dočim opet Suarez veli, da su to dvije sile jedne iste moći. Kakogod se u ovim i drugim pitanjima razilazili skolastici, u glavnom se svi slažu, da se za razumnu spoznaju iziskuju *species intelligibiles impressae*. Ovu su nauku stali žešće napadati nominalisti, Descartes i ontolozi, a i neki noviji skolastici (Bahnes,¹¹ Palmieri¹²) ne priznaju utisnutih oblika, jer drže da razum neposrednom refleksijom u osjetnoj gradnji nalazi inteligibilne oblike, pa zato nije potrebno pretpostaviti posebni tvornici princip. Kako nam je o tome suditi?

Da uzmogne postojati sklad između razuma i spoznatih predmeta, moraju predmeti na neki način odraziti se u aktualnoj spoznaji. Ali ovi spoznajni oblici, koji predmete izrazuju (*species expressae*), nijesu razumu urođeni, jer je razum sam po sebi posve neodređena moć. Predmeti dakle moraju odrediti (determinirati) razum na djelatnost, kojom će sami predmeti u svijesti ljudskoj doći do izražaja. Ovo odredjenje ne može razum primiti od osjetnih predmeta (koliko su u osjetnoj moći sadržani), jer oni ne mogu izravno utjecati na razum, koji je neovisan o osjetnim organima; dakle se za odredjenje, kojim razum aktualno upoznaje predmete, iziskuje homogeno (razumno!) odredbeno počelo. Drugim riječima, razumna spoznaja, u koliko svoj predmet izražuje (*species expressa*), jest uči-

¹¹ Fundamente der Phil. sv. III. c. VII. n. 45—50.

¹² Instit. phil. anthropol. thes. 25.

nak, na koji je razum po dotičnom predmetu odredjen. Ovo određenje može proizvesti samo razumna djelatnost. A sada se pita: u čemu sastoji ta odredbena djelatnost razuma? Je li potrebno, da ispred aktualne razumne spoznaje (koja se odnosi na prostorno-vremenski nazočne predmete) pretpostavimo spoznajne oblike (*species intelligibiles*), koji zastupaju same predmete i na temelju kojih dolaze predmeti u svijesti našoj do aktualnog izražaja? Je li se za postanak ovih oblika (slika) iziskuje posebna razumna moć ili sila (*intellectus agens*), koja ih proizvodi i spoznajnom razumu utisne (*species impressae*)?

Razum je vezan na osjetnost, pa zato ne upoznaje izvanjske predmete prirođenim zorom onako, kako su sami u sebi, već ih upoznaje onako, kako nam se pojavljuju tj. kako ih predočuju osjetne slike (*species sensibiles impressae et expressae*). Predmeti su dođuše u prostoru i vremenu nazočni razumu, ali je razumna djelatnost vezana na osjetila, pa zato su predmeti za razum nazočni samo po svom fenomenalnom bitku. S nepojavnim bitkom predmeta nije razum u neposrednoj svezi, već je vezan na posredovanje osjetila. Ili drugim riječima, bez pojavačkih predmeta (osjetnih slika) u osjetnoj spoznaji ne bi mogao razum upoznati izvanjske predmete kako su sami u sebi (po svom nefenomenalnom bitku). Atqui, osjetne slike (koje nam predočuju predmete samo u koliko se po organskim aparatima pojavljuju) ne dostaju za razumnu spoznaju, kojom upoznajemo predmete po nepojavnom njihovom bitku — pa zato mora razum inteligibilne slike o predmetima sam proizvesti. Razum dakle mora za spoznaju izvanjskih predmeta imati inteligibilne slike (reprezentativne oblike), koje kao tvorni razum proizvodi, te pomoću njih postaje sposoban odredjenim činom spoznati izvjesni predmet. U koliko dakle razum pomoću osjetnosti proizvodi inteligibilne oblike (*species impressas*), jest tvoran (*intellectus agens*), a u koliko razum sam u svojoj naravi nema tih oblika, već ih može primiti i njima predmete izraziti (*per species expressas*), jest trpan (*intellectus passibilis* ili *possibilis*).

121. Nauka sv. Tome o razumu. Spoznaja ne bi moguća bila bez neke ujedinjbe spoznavaoaca sa spoznajnim predmetom. Drugim riječima, spoznati se predmet mora na izvjesni način nalaziti u spoznajnom subjektu, da uzmogne nastati spoznaja. Osim Anaksagore naučali su svi prešasnici Aristotelovi, kao što čitamo u njegovom spisu »o duši« (I. I. c. 2.), da ljudska duša mora biti jednaka onim predmetima, koje spoznaje. Tako je npr. Empedoklo učio, da duša sastoji od onih elemenata, koji sačinjavaju predmete u svijetu, a to su zemlja, voda, zrak i vatra. Ovaj materijalistički nazor zabacuje

Aristotel (a s njim i sv. Toma⁴³), jer se ne može reći, da su svi osjetni predmeti što ih spoznajemo, u duši realno nazočni. Budući pako da se ipak u duši nalaze; zato se narav spoznajnih predmeta ravna prema spoznajnom subjektu. Ako se dakle spoznane stvari nalaze u duši, onda je to moguće samo na taj način, da duša u nekim oblicima odrazuje te stvari. Duša može da naliči svemu što god jest (što god ima odredjeni bitak), i po svojoj reprezentativnoj tendenciji postaje duša jednaka svim spoznanim stvarima.⁴⁴ Ovaj temeljni Aristotelov princip o ujedinjbi spoznanih objekata sa spoznavaoem usvojila je i skolastička noetika. Sv. Toma po više puta ističe, da spoznajni subjekat postaje svo u toliko što prima predmete, ali ovo se primanje ravna prema načinu samog subjekta. Općeniti princip »quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur« imade primjenu »cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis«.⁴⁵ Kako se predmeti nalaze u spoznavaocu?

Kao što Aristotel, uči i sv. Toma, da spoznanje sastoji u nekom nalikovanju; to će reći, subjekat prima predmete u toliko, što im naliči po spoznajnim oblicima ili slikama.⁴⁶ Spoznajni oblici omogućuju ujedinjbu spoznavaoca sa spoznanim predmetima. Dakako da su ovi oblici idealne naravi, jer u svom bitku pripadaju duši i u toliko joj naliče; ujedno pako naliče i spoznanim predmetima, jer determiniraju dušu na objektivnu spoznaju.⁴⁷

Koji je predmet spoznaje? Osjetilima spoznajemo ono što je pojedinačno: razum pako spoznaje izravno samo ono što je općenito, a to je bitnost (quidditas) stvari.⁴⁸ Razum ne može izravno opažati osjetne pojedinačnosti, jer u tom slučaju uopće ne bismo trebali osjetila. Ono što je u osjetnom svijetu individualno, postaje apstrakcijom općeniti predmet (supstancialni ili akcidentalni) ra-

⁴³ S. th. I. q. 84. a. 1.; q. 85. a. 2.; De Verit. q. 2. a. 2.

⁴⁴ Receptivni karakter spoznajnog subjekta ističe Aristotel osobito u III. knjizi c. 8. (431., b. 28.) svog djela »O duši«.

⁴⁵ Isp. C. gent. I. c. 77.; S. th. I., II. j. 5. a. 5.; De Pot. q. 3. a. 3. obj. 1., gdje sv. Toma upućuje, da se navedeni princip nalazi u »liber de causis« nekog arapskog filozofa (iz 9. vijeka). Ovu knjigu priredio je u novom izdanju Dr. O. Bardenheuer. Die pseudo-aristot. Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis (Freib. Herder 1882.).

⁴⁶ C. gent. II. c. 77., De Verit. q. 1. a. 1.

⁴⁷ De Verit. q. 10. a. 4.

⁴⁸ »Nomen intellectus sumitur ex hoc quod intima rei cognoscit: est enim intelligere quasi intus legere: sensus enim et imaginatio sola exteriora accidentia cognoscunt: solus autem intellectus ad essentialia rei pertingit... Quidditas autem rei est proprie objectum intellectus.« Qq. disp. de Verit. q. 1. a. 12.; isp. S. th. I. q. 57. a. 1. ad 2.; ib. q. 84. a. 7.; II. II. q. 8. a. 1.; C. Gent. IV. c. 11.; Arist. Anal. post. I. 18., p. 81. a. 38. sq.; ib. I. 31., p. 87. b. 28.—39.

zumne spoznaje. Vlastiti dakle predmet (*objectum proprium*) razuma jesu biti osjetnih stvari, na temelju kojih dolazi razum neizravnim ili posrednim (refleksnim) putem i do drugih predmeta. Ali pita se: koji je među ovim općenitim bitima materijalnih stvari po vremenu prvotni spoznajni predmet? Kod razuma je, uči sv. Toma, kao i kod osjetila. Mi osjetilima zamjećujemo iznajprije ono što je većma neodređeno i općenito, a onda tek ono pojedinačno i osobito; pa tako i razum iznajprije upoznaje neodređeni bitak, a onda pojedine biti. Na taj se način nesavršena naša spoznaja razvija do sve veće odredjenosti.⁴⁹ O naravi općenitih biti uči sv. Toma,⁵⁰ da se izvan našeg razuma (fizički) nalaze uzbiljene u pojedinačnim (individualnim) stvarima, a ne postoje neovisno i izvan samih pojedinaka. U koliko je općenitost (*universale ut sic*) rastavljena ili odvojena od individualnih stvari, postoji samo u apstraktivnom mišljenju. Ova logička bit imaće svoj osnov u individualnim stvarima, ali u njima postoji samo virtualno, dočim apstraktivnom činiteljom postaje aktualna. Mi možemo napokon uzeti općenite biti i u metafizičkom (apsolutnom) smislu, u koliko se naime ne obaziremo na fizičko njihovo opstojanje u pojedinakama ili na apstraktivni njihov bitak. Budući da općenite biti izvan razuma postoje samo kao pojedinke, zato ih osjetila tako i opažaju. Upravo ovo osjetno opažanje individualno odredjenih fizičkih biti omogućuje razumu da spozna biti na općeniti način.⁵¹ Kako?

Temeljna je zasada tomističke noetike (proti senzualizmu), da razumni sadržaji ne nastaju organskim funkcijama, a opet (proti racionalizmu) da u razumu zbiljski ne postoje bez osjetnog iskustva.⁵² Organske funkcije ne mogu proizvesti misaonih sadržaja, koji imaju općenitu vrijednost, niti bi tjelesni organ mogao samo sebe i svoju djelatnost refleksno promatrati. Nema dakle sumnje, da se razumna spoznaja u svom početku bitno razlikuje od osjetne spoznaje. Ali dok je Platon u pobijanju senzualizma zapao u protivnu krajnost, sv. Toma s Aristotelom dovodi u skladno djelovanje razumnu i osjetnu moć. Urođeni spoznajni oblici ne postoje u osjetnoj niti u razumnoj moći, jer svu zbiljsku spoznaju stičemo pomoću osjetila i razumnog djelovanja. Zato razum sâm po sebi naliči neispisanoj ploči tj. razum je bez osjetnog opažanja i vlastitog djelovanja samo u mogućnosti da dodje do zbiljske spoznaje. Koji je to uzročnik zbiljskog spoznavanja?

⁴⁹ S. th. I. q. 85. a. 3.

⁵⁰ ib. a. 2. ad 2.: isp. *Opusc. De ente et essentia* c. 4.: *De univ. Quodlibetum* VIII. q. 1. a. 1.; *C. Gent.* I. c. 26., c. 44., c. 65.

⁵¹ In II. Post. Anal. I. 20. »Si enim accipiantur multa singularia...«

⁵² »Omnis nostra cognitio a sensu incipit, qui singularium est; a particularibus considerationibus ad universales consideratio humana proficit.« *C. Gent.* II. c. 37.

Razumna moć jest tvorna (*intellectus agens*) i receptivna ili spoznajna (*intellectus possibilis*).⁵³ Tvorni razum jest princip, koji omogućuje zbiljsku spoznatljivost razumnih predmeta. Pomoću onih pomisli (*phantasmata*), što ih primamo iz osjetnog opažanja, proizvodi tvorni razum inteligibilne oblike (*species intelligibiles*), koji izriču opće biti.⁵⁴ *Phantasmata* su gradja, od koje nastaju razumni oblici. Kojom operacijom nastaju ti oblici? Apstrakcijom od svih individualnih i materijalnih osebitosti ili obilježja, koja se nalaze na pomišljajnim predmetima. Sama osjetila i pomišljajna moć (uobrazilica) ne mogu po svojoj naravi proizvesti inteligibilne oblike; ali pomišljajne »slike« sudjeluju (i to kao sredstvo) kod nastajanja razumnih oblika (jer bismo inače zapali u okazionalistički dualizam). Osjetna je moć posve pasivna obzirom na individualne oznake što ih izriče: materijalni naime predmeti postoje individualno, pa mogu proizvesti individualne osjetne oblike bez kojeg posredovanja tvorne moći. Ali općenite biti (koje su vlastiti predmet razumne spoznaje) ne postoje same za sebe ili odijeljeno od osjetnih pojedinki, pa zato ne mogu neposredno proizvesti u razumu inteligibilne oblike. To je upravo razlog,⁵⁵ da se za aktualni postanak in-

⁵³ *Quorum intellectum, scilicet possibilis et agentis, sunt duae actiones... Nec tamen sequitur quod sit duplex intelligere in homine; quia ad unum intelligere oportet quod utraque istarum actionum concurrat. Oq. disp. Quaestio de anima. a. 4. ad 8.; quaest. de mente. a. 8. ad XL.*

⁵⁴ *S. th. I. q. 54. a. 4. ad 2.; ib. q. 85. a. 1.; »Formae sensibiles, vel a sensibilibus abstractae, non possunt agere in mentem nostram, nisi quatenus per lumen intellectus agentis immateriales redduntur, et sic efficiuntur quodammodo homogeneae intellectui possibili in quem agunt.« Oq. disp. De Verit. q. 10. a. 6. ad 1. Isp. Arist. De anima III. 4., p. 429, b 30 sq. (... ὡς περ ἐν γραμματεῖν ὅ μὲν οὐκ ἐντελέχεια γεγραμμένον; ib. III. 7. p. 431 a. 16 sq. (... οὐδέποτε ποτὶ ἀρετὴν φαντάσματος ἢ ψυχῆ); ib. p. 431 b 2. (τὰ μὲν οὖν εἶδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι ποτὶ). I po Platonovom bi se shvatanju moglo reći, da ljudska duša naliči ploči, na kojoj nije zbiljski ispisano sve ono, što čovjek znade, tako da bi čovjeku sve njegovo znanje neprestano bilo u svijesti nazočno; ali svako nazočno zbiljsko znanje nije drugo, nego opetovano pojavljivanje onog znanja, što ga duša sama po sebi već posjeduje. U Aristotelevom pako smislu ima analogija s neispisanom pločom drugo značenje. Aristotel hoće reći, da ljudska duša nema sama po sebi gotovog znanja, već samo sposobnost za sticanje spoznaja. Premda se time A. stavlja u opreku s Platonom, ipak nije zapao u senzualistički empirizam. Razum doduše stiče spoznalne sadržaje iz osjetilne (predodžbene) gradje, ali razumna djelatnost ne satoji tek u formalnom obrađivanju primljene gradje, već u proizvodjenju spoznajnog predmeta (νοητὸν), koji je specifički različan od osjetilno zamijećenih predmeta (φαντάσματα). Razumnu dakle ploču ispisuju νοητά.*

⁵⁵ *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 fa-*

teligibilnih oblika iziskuje tvorna moć, koja se pomišljajnom gradnjom služi kao sredstvom u proizvodjenju razumnih oblika, i to tako da apstrahira od svih individualnih oznaka u osjetnom pomišljanju. Nauka o apstraktivnoj djelatnosti razuma jest najbitniji momenat u peripatetičko-skolastičkoj noetici proti ekstremnom Platonovom intelektualizmu, koji uči da općenite biti postoje izvan osjetnih pojedinki, pa zato da izravno utječu na naš razum bez ikoje tvorne (apstraktivne) moći. Temeljna je pretpostavka Aristotelove nauke o spoznaji, da su općenite biti uzbiljene u osjetnim pojedinkama, i zato urazumljivanje općenitih biti može nastati samo pomoću apstrakcije. Apstraktne (inteligibilne) oblike tj. one oblike što ih je tvorni razum našao u osjetnim predmetima i iz njih izvadio, prihvata razum (*intellectus possibilis*) te po njima spoznaje općenite biti.⁵⁶ Ljudski je razum dakle ne samo apstraktivna (tvorna), već i receptivna moć tj. razum je u nekom smislu trpan (pasivan), jer vlastite svoje predmete nema sam u sebi aktualno, već ih mora primiti iz osjetilnosti — u koliko su apstrakcijom obradjeni.⁵⁷ Razum je po svojoj naravi potencijalno spoznajno počelo, a postaje aktualni spoznajni princip tek onda kad je primio apstraktne oblike. Tvorni dakle razum samo omogućuje spoznaju, dočim receptivni razum zbiljski spoznaje. U nazočnosti osjetnih pomisli mora tvorni razum općenite biti (koje kao takove ne postoje u izvanjskom svijetu, pa su zato samo potencijalno spoznatljive) učiniti aktualno spoznatljivima time upravo, što ih apstrahira iz osjetnih ili individualnih osobina.⁵⁸ Sada tek može receptivni razum pomoću apstraktnih oblika zbiljski spoznavati svoje predmete (općenite biti). Na taj način dobiva receptivni razum općenite pojmove, od kojih stvara sudove. Pa kao što ne može razum sticati pojmove bez osjetne i pomišljajne moći, tako ih ne može ni upotrebljavati a da se ne služi predodžbenim oblicima.

ceret intelligibilia in potentia esse intelligibilia actu abstrahendo species rerum a materia et a materialibus conditionibus; et haec virtus vocatur intellectus agens. Quaestio de spirituali creatura, a. 9.: isp. C u a e s t i o De anima, a. 4.: S. th. I. q. 79. a. 3.: ib. q. 84. a. 6.

⁵⁶ Inteligibilni oblici jesu formalni princip, koji omogućuje, da razum aktualno spozna predmete (isp. C. Gent. II. c. 75.). U koliko se intel. oblik iz pomišljajne gradje izvadi i razumu tako reći utisne, zove se »species impressa«. Sada tek može razum pomoću intel. oblika da zbiljski spozna svoj predmet. Sadržaj te aktualne spoznaje zove se »species expressa« ili »intentio« (= pojam isp. C. Gent. IV. c. 11.).

⁵⁷ S. th. I. q. 79. a. 2. et 3.; disp De anima, a. 3—5.; questio de spirituali creatura, a. 9.: In III. De anima, l. VII.: Opusc. de potentiis animae.

⁵⁸ »Cognitio quam per naturalem rationem habemus, duo requirit scil. phantasmata ex sensibilibus accepta et lumen naturale intelligibile, cuius virtute intelligibiles conceptiones ab eis abstrahimus.« S. th. q. 12. a. 13.; isp. S. th. I. q. 84. a. 5.; ib. q. 79. a. 4.

Rekosino da pojmovi, koje receptivni razum dobiva iz osjetnog pomišljanja i kojima spoznaje općenite biti, nastaju apstraktivnom tvorбом. Što znači: apstrahirati od osjetnih pomisli? Tvorni razum apstrahira u toliko, što proizvodi inteligibilne (općenite) oblike rastavljeno ili odijeljeno od individualnih (prostorno-vremenskih) određenja. Ova (u pravom smislu) apstrakcija nije još gotova spoznaja, već samo omogućuje spoznaju općenitih biti. Receptivnom pak razumu pripada apstrakcija u toliko, što pomoću inteligibilnih oblika spoznaje općenitost bez individualnih osobina. U tom smislu velimo, da razum promatra ili pojma vršne i rodovne biti odijeljeno od individualnih osobina. Tako može razum promatrati općenite biti fizičkih i matematičkih predmeta, te napokon najopćenitije biti metafizičkih bića. Ali apstrakcija (tvornog i receptivnog razuma)³⁹ nije po psihičkoj svojoj naravi istovjetna s poredbenom (napremičnom) funkcijom, niti se na njoj osniva, tako da bi isporodbom raznih osjetnih pojedinki oduzimala ono što im je zajedničko. Ovo senzualističko tumačenje apstraktivne tvorbe ne podudara se s naukom sv. Tome, koji kaže da ljudski razum ne upoznaje izravno i iznajprije osjetnu pojedinačnost, već općenite biti; pa zato ne može razum ovu općenitost prvobitno sticati (apstrahirati) isporodbom osjetnih pojedinki. Osim toga uči sv. Toma, da naš razum upoznaje ponajprije ono što je najopćenitije i najmanje određeno, a postepeno tek dolazi do potpunijeg određivanja; dakle razumna spoznaja ne otpočinje isporodbijanjem osjetnih pojava, koje su savršeno određene. Apstrakcija dakle sastoji u tome, da razum opazi vlastiti svoj predmet u individualnom predmetu bez individualnih oznaka; prema tome se ne traži da bude mnoštvo predmeta, već je dostatan i jedan jedini predmet za apstraktivnu djelatnost. Općeniti misaoni predmet što ga stičemo prvobitnom apstrakcijom, postoji u našem razumu apsolutno ili sam za sebe tj. bez izričnog stavljanja u snošaj s pojedinkama. Kad smo već izravnom apstrakcijom stekli ono što je općenito u apsolutnom pogledu tj. onaj universale, kojeg pomišljamo bez sveze s pojedinkama, onda možemo taj universale izrično promatrati u snošaju s razumnim pojedinkama, koje međusobno isporodujemo. Poredbenom dakle funkcijom (napremičnim promatranjem mnogih individua) nastaje relativni (refleksni) universale, dočim apsolutni universale nastaje izravnim rastavbenim promatranjem (apstrakcijom). Prema tome se može

³⁹ Isp. S. th. I. q. 85. a. 1. Glasoviti komentator Cajetan dodaje na ovom mjestu: Nota, quod abstrahere a phantasmate quandoque significat operationem intellectus possibilis. Intellectus agentis quidem quando dicitur, quod abstrahimus species intelligibiles a phantasmatibus. Intellectus vero possibilis quando dicitur, quod cognoscimus quicquid hominis abstrahendo ab hoc et illo homine.

reći, da razum (tvorni i receptivni) proizvodi univerzalne pojmove iz ravnom ili primitivnom apstrakcijom (koja u individualnom predmetu ne gleda individualne oznake), dočim poredben a apstrakcija stavlja stečeni univerzalni pojam u snošaj s mnogim pojedinkama. Kako dakle nastaje razumna spoznaja? Tvorni razum proizvodi inteligibilne oblike općenitih biti (npr. bitka kao takovog, čovjeka itd.) apstrahirajući od osjetnih obilježja na pojedinačnim predmetima. Pomoću inteligibilnih oblika što ih je razum primio, nastaju u receptivnom razumu općeniti pojmovi (npr. o bitku kao takovom, o čovjeku itd.), kod kojih apstrahiramo od pojedinačnih pomisli. Tek refleksijom nastaju poredbeni pojmovi i iskustveni sudovi, jer u iskustvenom svijetu ne postoji universale kao takovo, već postoji samo u pojedinačnim predmetima, koje upoznajemo neizravno i refleksno (*reflexio ad phantasmata*).⁶⁰

§. 4. Realna vrijednost općenitih pojmova.

122. Fenomenalizam (konceptualizam i nominalizam). Usebno i izvanjsko opažanje dvostruki je izvor, kojim neposredno spoznajemo realnu eksistenciju jastva i izvanjskog svijeta. Da uzmognemo steći posrednu ili refleksnu sigurnost o realnoj eksistenciji izvanjskog svijeta, treba da analiziramo one sadržaje, koji se nalaze u osjetnom opažanju. Svijest nam pako kaže, da se osjetni sadržaji razlikuju od umišljanja naše uobrazilice; jer ovo umišljanje mi sami po volji odregujemo i mijenjamo, dočim je osjetno opažanje obzirom na svoje sadržaje u stanju receptivnosti. To je dokaz, da su ovi sadržaji učinak, koji iziskuje svoj uzrok. Budući pako da su osjetni sadržaji objektivni tj. nijesu tek subjektivne (psihičke) afekcije, za to ovaj objektivni karakter osjetnih sadržaja iziskuje svoj ekstramentalni (realni) uzrok. Refleksom dakle promatranjem upoznajemo realni izvanjski svijet kao uzročnik osjetnih sadržaja.

Ali sad se pita: ima li i naša znanstvena (općenita i nužna) spoznaja vrijednost za realni svijet? Sastavni dijelovi općenitih i nužnih sudova jesu općeniti pojmovi; pa zato se pita: je li općenitim pojmovima odgovara realna zbilja? Da su općeniti pojmovi objektivni, to je već dokazano proti empirističkom subjektivizmu. Objektivizam što smo ga zastupali u III. dijelu ove noetike, sastoji upravo u tvrdnji, da općeniti misaoni sadržaji izriču objektivni bitak. Ali idealizam uči, da je objektivni spoznajni bitak imanentan tj. da postoji samo u svijesti ljudskoj, pa zato su svi predmeti naše spoznaje samo fenomenalni. Proti ovom fenomenalizmu ima noetički realizam da dokaže realnu vrijednost općenitih pojmova. Kako će to dokazati?

⁶⁰ S. th. I. q. 86. a. 1.; ib. q. 85. a. 1.; q. a. 7. De verit. q. 2. a. 6.

Osjetni sadržaji, rekosmo, stoje u svezi s realnim objektima. Ako se dade ustanoviti, da se sadržaji općenitih pojmova nalaze u osjetnim oblicima, onda je eo ipso za općenite pojmove takogjer dokazana sveza s realnim predmetima. A da se općeniti pojmovi po svom sadržaju doista nalaze u osjetnim predmetima, dokazuje prije svega apstraktivna tvorba (postanak) općenitih pojmova. Budući naime da pojmovi nijesu urođjeni, a imaju objektivni karakter, zato su obzirom na svoj objektivni karakter ovisni o sadržaju osjetnog opažanja. Ako ono što je bitno, pomišljamo rastavljeno od promjenljivih (individualnih) okolnosti, onda se ovakvim rastavbenim promatranjem (apstrakcijom) dolazi do pojma. Sadržaj pojma jest općenit, u koliko se ono što pojam izriče, dade primijeniti svih pojedinim predmetima u kojima se nalazi. Općeniti dakle pojmovi izvire iz osjetnih sadržaja, koji imaju realnu vrijednost, pa zato su i općeniti pojmovi o izvanjskim predmetima realne vrijednosti.

Osim toga nam i sama narav suda dokazuje, da sadržaji općenitih pojmova izriču realni bitak. Jer u sudovima predcirmo općenite pojmove po istovetnosti o osjetnim pojedinkama (u. pr. Petar je čovjek). Kad pako općeniti pojmovi ne bi izricali ono što se u realnim predmetima nalazi, ne bi moguća bila njihova primjena po istovetnosti na individualne predmete, koji realno bivstvuju. Sugjenje nam dakle takogjer dokazuje realnu vrijednost općenitih pojmova. A napokon, kad pojmovi ne bi imali realne vrijednosti, ne bi niti prirodne nauke (ako im i priznamo spoznajnu općenitost i nužnost) imale transubjektivne vrijednosti, već bi sve znanstveno istraživanje prirode ostalo u granicama svijesti ljudske. A upravo svijest se naša tome opire, jer nam nedvoumno svjedoči, da se ono što općeniti pojmovi izriču (sadržaj izravnih pojmova), ne nalazi samo u misaonom subjektu, već izvan njega i neovisno o njemu.

Iz rečenog proizlazi, da općeniti pojmovi nijesu kolektivna tvorina, kao što tvrde konceptualisti (Aureolus, Ocam...), jer ih u tom slučaju ne bismo mogli predcirati o pojedinkama. Isto tako nam predciranje po istovetnosti dokazuje, da općeniti pojmovi ne izriču tek neku sličnost, koja postoji megju pojedinkama, jer mi ne kažemo, da je Petar sličan čovjeku, već da jest čovjek. Pogotovo pak nijesu općeniti pojmovi puke riječi, kao što vele strogi nominalisti i senzualisti. Iz iskustva naime znademo, da opća imena izriču uvijek neki smisao, a osim toga su općeniti pojmovi jedino sredstvo znanstvene spoznaje, pa zato bi apsurdno bilo tvrditi, da su općeniti pojmovi istovetni s riječima. Nominalistički nazor nužno vodi do skepticizma, koji poriče znanstvenu vrijednost spoznaje, kao što i konceptualizam nije drugo nego idealizam.

123. Formalizam ili pretjerani realizam. Po antirealističkom nazoru, kako smo vidjeli, ne bi općenitim pojmovima ništa odgo-

varalo u realnosti, već bi sadržaj općenitih pojmova imao biti posve idealan (universale post rem). Formalizam pako uči, da u realnoj zbilji formalno (tj. na univerzalan način) postoje sadržaji općenitih pojmova, i to ili odijeljeno od pojedinih realnih predmeta (kao što se čini da je učio Platon, pa Avicenna, Averrhoes ...) ili u samim realnim pojedinkama.

Da sadržaj općenitog pojma ne može sam za sebe realno eksistirati, slijedi iz same naravi realnog eksistiranja. Jer svaka stvar, koja zbiljski postoji, eo ipso mora biti tako odregjena, da se razlikuje od ostalih stvari. Prema tome bi morali i sadržaji općenitih pojmova (kad bi realno eksistirali) imati ošebite oznake, a u tom slučaju već ne bi bili općeniti; jer općenitost znači, da sadržaj pojma može imati jednu te istu vrijednost za mnoštvo (unum versus plura). — Nadalje ne bi moguć bio snošaj realno općenitog bića s pojedinkama. Jer ili bi se brojno jedna te ista narav nalazila u svim pojedinkama ili bi imala biti podijeljena u njima. U prvom slučaju bio bi n. pr. samo jedan čovjek u realnom svijetu, što je apsurdno; a u potonjem slučaju morala bi biti jedna samo narav i ujedno više njih, koje niiesu međusobno istovetne, a i to je apsurdno. Ako pak universalna narav ne bi bila u pojedinkama, enda bi sama po sebi morala biti pojedinačna i ne bi se mogla izricati o realnim pojedinkama. — Napokon bi ne samo supstancijalna bića, već i akcidentalna morala sama za sebe realno eksistirati, jer i o akcidentalnim bićima imademo općenite sadržaje; a to se protivi karakteru pripadnosti. Osim toga bi ne samo vrsni, već i rodni pojmovi realno sami za sebe eksistirali, a otuda konsekvatno slijedi istovetnost svih stvari s realnim bićem kao takovim (panteizam).

Universalni sadržaji ne mogu se ni u stvarima formalno nalaziti. Realne su stvari naime pojedinačne, pa kad bi u njima bila jedna te ista narav, moralo bi se reći, da n. pr. samo jedan čovjek realno postoji. Kad bi se pako ova narav razlikovala u pojedinkama, već ne bi eo ipso bila univerzalna. Po nazoru pretjeranog realizma morala bi dakle univerzalna narav postati pojedinačna u realnim pojedinkama ili uopće ne bi bilo pojedinačnosti, jer bi i akcidentalna bića morala postati jedna te ista općenita realnost — a oboje je apsurdno.⁶¹

124. Umijereni realizam. a) Općeniti pojam po svom objektivnom značenju zove se u skolastičkoj terminologiji universale in es-

⁶¹ Natura rei quae intelligitur est quidem extra animam, sed non habet illum modum essendi extra animam, secundum quem intelligitur. Intelligitur enim natura communis seclusis principiis individualibus; non autem hunc modum essendi habet extra animam. S. th. I. q. 76. a. 2. ad 4.; isp. ib. q. 85. a. 2. ad 2.

sendo (in praedicanto). Ovaj »universale« znači jedan⁶² te isti objekt, koji se u mnogim pojedinakama može nalaziti, te o njima napose i jednoznačno (univoce) predicirati. Gledamo li na ono što pojam izriče (sadržaj pojma u. pr. čovjek = razumna životinja), imademo universale directum; uzmemo li pako obzira samo na način, kojim pojam nešto izriče, nastaje universale reflexum (u. pr. ako kod pojma »čovjek« gledamo samo na to, u koliko je apstrahiran od individualnosti Petrove, Pavlove..... te se prema tome može u mnogima nalaziti). Universale directum izriče narav u apsolutnom smislu (i njezino bitno jedinstvo) tj. apstrahira od pojedinačnosti i umnožavanja. Universale directum jest dakle ono što se u stvarima doista nalazi i o njima izriče; zato se i zove takogjer universale metaphysicum, te odgovara izravnom (direktnom) pojmu. Universale pako reflexum tiče se načina, kojim se ona realnost, što ju izravni pojmi izriče, nalazi u našem duhu tj. universale reflexum izriče apstraktnost i univerzalnost one naravi što je sadržana u izravnom pojmu. Universale reflexum obazire se dakle samo na opseg pojma, dočim universale directum označuje sadržaj izravnog pojma. Kad reflektiramo na sadržaj izravnog pojma, onda on tek postane za-zbilja univerzalan. Refleksni pojam ne naznačuje izravno samu narav koju prediciramo, već način kojim tu narav prediciramo, pa zato refleksni pojam već pretpostavlja universale directum, te mu dodaje universalnost (universale logicum).

Umjereni (skolastički) realizam uči, da universale directum, a prema tome i reflexum, ako ga uzmemo formalno tj. kako se u našem razumu nalazi (unum versus plura), nastaje razumnim djelovanjem, jer ništa drugo ne izriče nego apstrakciju i univerzalnost. S formalne dakle strane (gledom na univerzalnost pojmova) nalazi se universale samo u razumu, dočim sadržaju (materiji pojma) odgovara realni bitak. Proti fenomenalizmu se naime ispostavilo, da je sadržaj univerzalnih pojmova u snošaju s realnim svijetom: proti ekstremnom pako realizmu dokazali smo, da universale kao takovo (formaliter) ne može realno eksistirati — dakle se universale sadržajno nalazi u stvarima, a formalno u razumu tj. universale (qua tale) nastaje razumnim djelovanjem.

b) Već smo proti senzualističkom empirizmu dokazali, da imade misaonih tvorina, koje ne mogu biti sadržane u osjetnom pre-

⁶² Jednota može da bude individualna, koja se nalazi u pojedinačnim (singulis) predmetima, a izriču ju vlastiti pojmovi: (na pr. Petar I.), za tim može da bude specifička ili logička, u koliko se na jednaki način nalazi u mnogim predmetima, te ju izričemo refleksnim pojmom (na pr. čovječnost, humanitas); napokon metafizička (apsolutna, bitna) jednota, koja apstrahira od pojedinačnosti i mnoštva, a izrečena je izravnim pojmom (na pr. čovjek). Ovdje je govor o specifičkoj i bitnoj jednoti.

dočavanju, jer ne izriču individualnih i konkretnih atributa. Protiv idealizmu smo opet dokazali, da predmeti pojmova ne postoje samo u svijesti ljudskoj, već da im odgovaraju realna bića. Otuda slijedi, da nam pojmovi (objektivno) nijesu urogjeni, niti da ih stičemo osjetnim percipiranjem. Budući pako da predmete općenitih pojmova upoznajemo u perceptivnim sadržajima, ali rastavljeno od individualnih oznaka, zato smo činitbu ovog upoznavanja nazvali apstrakcija.

Svako osjetilo donekle apstrahira svoj predmet od predmeta ostalih osjetila, a uobrazilica apstrahira od vremenskih i mjesnih odregjenja. Tako može i razum shvatiti svoj predmet bez nekih drugih momenata, koji su u svezi sa samim predmetom. Ova se razumna djelatnost zove naravna ili izravna (jer biva neposredno, bez refleksije) apstrakcija. Fizička apstrakcija promatra osjetne vlastitosti bez obzira na materijalni i individualni subjekat; matematička apstrakcija poima samo kolikoću bez subjekta i bez ostalih osjetnih vlastitosti; metafizičkom pako apstrakcijom upoznaje razum samu narav stvari bez ikojih individualnih i osjetnih obilježja. Izravnom apstrakcijom nastaje universale directum (metaphysicum) ili prvotni pojam tj. skupina onih oznaka, koje samu stvar sačinjavaju.

Ovaj prvotni (primitivni) izravni pojam možemo refleksijsno promatarti, i to ili samu subjektivnu činitbu poimanja (psihološka refleksija) ili sadržaj pojma (ontološka refleksija) ili napokon opseg pojma (logička refleksija). Potonjom refleksijom stavljamo objekat izravnog pojma (odnosno narav sadržanu u pojmu) u izrični snošaj s pojedinkama. Promatrajući sadržaj pojma možemo analizom izvesti općenitije pojmove, odnosno sintezom odrediti manje općenite pojmove. Na taj način nastaju vrsne i rodne razlike (gradus metaphysici). Razumna djelatnost kojom distingviramo jednu bitnu oznaku od druge, zove se objektivna rastavba (praecisio objectiva). Možemo ju zvati i refleksna rastavba, u koliko naime reflektiramo na sadržaj primitivnog pojma; po tom se upravo i razlikuje od izravne (naravne) apstrakcije, koja svoj predmet opaža u osjetnim sadržajima. Objektivna (refleksna) rastavba na pozitivan način odvaja neke poznate oznake, dočim izravna apstrakcija rastavlja narav ili bit od individualnih oznaka na negativan način tj. tako da izravna apstrakcija i ne pozna (ne gleda) samu individualnost.

Refleksna apstrakcija može da bude trostruka prema trostrukoj distinkciji razuma (na realnu se naime distinkciju ovdje uopće ne obaziremo): sine fundamento in re (n. pr. distinkcija između imena i prezimena), cum fundamento imperfecto in re (kad se oznake formalno razlikuju, ali se u realnosti nužno uključuju) i napokon cum fundamento perfecto in re (kad se oznake što ih odvo-

jeno pomišljamo, i u realnosti mogu rastavljeno nalaziti n. pr. supstancijalnost i duhovnost kod čovjeka).

Pita se sada: je li logički dopušteno, da narav univerzalnih pojmova osnivamo na apstrakciji? Ne radi se o činjenici apstrahiranja, jer za samu egzistenciju apstraktivne djelatnosti doznali smo već otuda, što universalni pojmovi nijesu urođeni, niti ih osjetilima percipiramo. Pita se: nije li objekat apstrakcije u protinbi s realnim predmetom? Mi naime apstrakcijom distingviramo atribute, koji su fizički ili metafizički istovetni, pa bi se moglo prigovoriti, da mi apstraktivnom tvorbom iskrivljujemo realnost. Ali ovaj se prigovor daje lako odbiti zato, jer mi razumom distingviranjem ne tvrdimo (ne izričemo sud) da su distingvirani atributi i realno rastavljeni: a samo bi u tom slučaju bila razumna distinkcija ili apstrakcija izvor neistinitog poimanja. Mi možemo distingvirati (*cum fundamento perfecto in re*) sve one oznake, koje se formalno razlikuju tj. koje se ne uključuju, premda su fizički istovetne, tako n. pr. možemo razumom shvatiti narav ljudsku bez individualnosti Petrove ili n. pr. supstancijalnost duše bez duhovitosti. Bitne pako oznake ili atributi (*gradus metaphysici*) formalno se razlikuju (jer ih razno definiramo), ne uključuju se (n. pr. narav čovječja ne uključuje bivstvovanje u Petru) i mogu neovisno postojati (n. pr. životinja bez razuma), pa zato nije logički neopravdano, ako ih distingviramo *cum fundamento perfecto in re* tj. ako ih rastavljamo od ostalih oznaka, koje i realno nijesu u njima uključene. S logičkog se dakle gledišta ne može apstrakciji opravdano prigovoriti.⁶³

Izravnom i ontološki refleksnom apstrakcijom (objektivnom rastavbom) nastaje universale directum (*metaphysicum*), koji obuhvata sve izravne (direktne) pojmove: primitivne i izvedene. Primitivni naime pojmovi izriču narav u apsolutnom smislu tj. bez individualnih oznaka, te bez obzira na pojedinačnost i umnožanje. Ovaj pako način poimanja zovemo izravna (naravna) apstrakcija. Izvedeni pojmovi (*ideae factitiae*) nastaju analizom primitivnih pojmovnih sadržaja tj. refleksijom na primitivne pojmovne sadržaje i distinkcijom bitnih atributa (*gradus metaphysici* n. pr. razumni i životni momenat u čovjeku). Ovaj način poimanja nazvali smo ontološki refleksna apstrakcija. Svi dakle izravni pojmovi nastaju objektivnom rastavbom.

Universale reflexum nastaje logički refleksnom apstrakcijom. Jer universale reflexum ispiregjuje apstrahiranu narav (= universale directum) s mnogim pojedinkama te im izrično pridaje tu narav. Ovu pak univerzalnost ne poimamo u izravnoj apstrakciji, jer sama narav po svom sadržaju (*universale directum*) ne izriče snošaj jed-

⁶³ S. th. I. q. 85. a. 1. ad 1.

note prema mnoštvu. Ovaj dakle snošaj mora da bude predmet logičke refleksije, koja promatra opseg izravnog pojma.

Pita se još napokon: je li objektivna rastavba (apstrakcija) doista cum fundamento in re? To će reći: ima li kakav razlog, koji opravdava naše poimanje naravi bez individualnih oznaka (= primitivni pojmovi), poimanje jedne bitne oznake bez drugih bitnih oznaka (= izvedeni pojmovi, gradus metaphysici) i napokon pridijevanje jedne te iste naravi mnogim pojedinkama (= niversale reflexum)? Ima. Objektivni razlog jest indiferentnost naravi prema individualnim obilježjima (jer inače bi narav nužno eksistirala na jedan individualni način).⁶⁴ Prema tome možemo u izravnom primitivnom pojmu izricati samu narav bez individualnosti. Izravni pako izvedeni pojam izriče jednu bitnu oznaku bez druge, jer su i one u sebi indiferentne za realnu istovetnost s kojom drugom oznakom. Za universale reflexum (primjenu jednote na mnoštvo) nalazi se objektivni razlog takogjer u indiferentnosti pojmovne biti prema individualnim oznakama i promatranju pojedinki. Subjektivni razlog apstraktnog poimanja nalazi se u samom postanku razumne spoznaje. Razumni su naime oni predmeti, koje ne možemo osjetilima spoznati, a ipak ih stičemo na temelju osjetnih sadržaja. Kad bismo razumne predmete u sjetilnim sadržajima intuitivno upoznavali, morali bismo intuitivno poznavati takogjer individualne bitnosti — a to nam je nemoguće. Subjektivni dakle razlog apstrakcije nalazi se u ovisnosti razumne spoznaje o sjetilnom opažanju.

§. 5. Izvanjski izvor spoznaje ili auktoritet

125. Historičko svjedočanstvo. Znatan dio našeg znanja stičemo time, što vjerujemo svjedočanstvu drugih ljudi. Logički razlog, na kojemu se vrijednost svjedočanstva osniva, jest auktoritet svjedoka. Drugim riječima, auktoritet jest motiv (formalni objekat) vjerovanja. Budući da vjerovanjem pristajemo čvrsto uz neku istinu na temelju auktoriteta (izvanjskog motiva), a ne na temelju unutrašnje očevidnosti, zato se čin vjere razlikuje od onog sigurnog znanja, koje se oslanja na očevidnost.

Svjedočanstvo može da bude historičko, ako se tiče događaja, i doktrinarno, ako mu je predmet neka nauka. Nadalje može svjedočanstvo da bude usmeno i pismeno, a sâm svjedok

⁶⁴ Natura in singularibus habet multiplex esse, secundum diversitatem singularium; et tamen ipsi naturae secundum propriam considerationem, sc. absolutam, nullum istorum esse debet. Falsum enim est dicere, quod natura hominis in quantum huiusmodi habeat esse in hoc singulari. Si enim esse in hoc singulari conveniret homini in quantum est homo, non esset unquam extra hoc singulare. De ente et essentia c. 4.

opet može ili neposredno (tj. iz iskustva i razuma) znati za onu stvar o kojoj svjedoči, ili posredovanjem drugih ljudi. Da pak svjedok uzmogne posjedovati valjani auktoritet, iziskuje se dvostruki uvjet: poznavanje stvari i istinoljubivost u iskazivanju te stvari (za pismeno svjedočanstvo traži se još autentičnost).

Historičko svjedočanstvo, koje referira eksistenciju izvanjskih događaja, radja u nama moralnu sigurnost — ako je utvrđen auktoritet svjedoka. Gdje nam svjedok ne pruža dostatne garancije za znanje o izvjesnom fakti ili za istinoljubivost, tu dakako nije njegov auktoritet čvrst za moralnu sigurnost. Ali gdje je svjedočanstvo potkrijepljeno auktoritetom, kojemu je vrijednost izvan svake sumnje ujamčena, postaje naravno moralna sigurnost ujedno i filozofijski sigurna: što više, ako su uvjeti za vrijednost auktoriteta (a to je znanje, istinoljubivost i kod pismenih svjedočanstva autentičnost) fizički ili metafizički osigurani, onda može svjedočanstvo na takvom temelju osnovano proizvesti fizičku i metafizičku tj. apsolutnu sigurnost. Prema tome može neko svjedočanstvo biti tako istinito, da bismo uskrativši mu vjerovanje došli u sukob s ljudskom naravi ili s kojim metafizičkim načelom.

Da historičko svjedočanstvo samo po sebi (tj. u koliko uvjeti za auktoritet nisu sumnjivi) radje naravnu moralnu sigurnost, dade se lako dokazati iz samog pojma moralne sigurnosti, koja se osniva na auktoritetu. Svaka se naime sigurnost osniva na motivu, koji isključuje mogućnost kontradiktorne opreke. Motiv za moralnu sigurnost nalazi se u nečemu, što kod ljudi tako redovito biva, da bi iznimka bila na štetu razumne naravi i društvenog poretka. A takav motiv sačinjavaju i oni uvjeti, do kojih stoji auktoritet svjedočanstva, jer redovito biva, da se ljudi ne varaju u konstatiranju običnog izvanjskog događaja, a isto se tako bez osobitog razloga ne može predmnijevati, da svi ljudi imaju nakanu medjusobno se zavaravati. Dakle je poznavanje događaja i istinoljubivost u iskazu tako jedna redovita činjenica medju ljudima, da može služiti kao motiv moralne sigurnosti, gdje god nemamo razloga, da ovu činjenicu dovedemo u ozbiljnu sumnju.

Auktoritet jest tako obični i potrebni izvor spoznanja, da bismo porekavši mu vrijednost zapali u posljedice, koje bi doista bile kobne za razumnu našu narav i socijalni život. Ako naime pretpostavimo, da su ljudi kadri sa sigurnošću upoznati istinu i prame tome da nisu sama po sebi prevarljiva ona sredstva, kojima ljudi redovito i najvećim dijelom stiču spoznaju, onda ne možemo poricati, da se na auktoritetu osniva moralna sigurnost. Iskustvo nas opet uči, da bi se ljudi morali odreći i onog znanja, koje im je za život bezuvjetno po-

trebno, kad se ne bi oslanjali na auktoritet. Sve su to dakle dokazi, da je auktoritet novi izvor sigurne spoznaje.

Rekosmo, da sigurnost, koju u nama radja auktoritet, može da bude moralna, fizička ili metafizička: prema tome, da li bismo poricanjem konkretnog auktoriteta došli u sukob s moralnim, fizičkim ili metafizičkim zakonima. Da naravna sigurnost uzmogne postati filozofijska, potrebno je dakle da ispituјemo auktoritet tj. da reflektiramo na uvjete auktoriteta, pa ako se ispostavi, da je znanje i istinoljubivost u nekog svjedoka uјamčena moralnim zakonom, kojega se ljudi redovito drže, onda smo time dobili filozofijski moralnu sigurnost; ako pak vidimo, da je znanje i istinoljubivost nekog svjedočanstva fizičke ili metafizičke vrijednosti tj. kad vidimo, da bismo pretpostavljajući kod nekog svjedočanstva mogućnost bludnje uzdrмали koji prirodni zakon (npr. težnju za srećom) ili metafizičko načelo (npr. dostatnog razloga), onda nam ovo svjedočanstvo radja filozofsku sigurnost fizičku odnosno metafizičku. Kritičko specifičiranje načina, kojim se daje ustanoviti auktoritet svjedočanstva, spada na historičku metodologiju.⁶⁵

126. Doktrinalno svjedočanstvo (*consensus generis humani, sensus naturae communis*). Da svi ljudi suglasno pristaju uz one istine, koje su neposredno evidentne ili koje su poznate iz iskustva, o tom nema nikoje sumnje i o tome se ovdje ne radi. Kad je govor o suglasnom svjedočanstvu ljudskog roda, onda se zapravo misli samo na one istine, koje su temelj socijalnog, moralnog i religijskog života: tako npr. da postoji Stvoritelj, da smrću ne izgiba čovjek, da postoji providnost i vječna pravda, da postoji razlika između dobra i zla itd. Ove istine dadu se doumljivanjem (filozofijski) dokazati, ali ih i bez dokazivanja priznaju općenito svi ljudi, pak nam je ispitati: gdje je razlog ovom suglasnom svjedočanstvu i koja mu je vrijednost?

Uvјerenje, na kojemu se osniva suglasje u navednim istinama, nastaje spontano tj. ono nije isključivo plod kulturnog nastojanja. Nadalje je općenito tj. nepriznavanje tih istina smatra se iznimkom; a uјedno je (što se bitnosti tiče) jednolično. Gdje može ovakovo uvјerenje imati svoj adekvatni izvor? Božju objavu ne ćemo smatrati takovim izvorom, jer ovo uvјerenje postoji i kod onih naroda, gdje nije u tradiciji objava; a osim toga je poznato, da se ljudi u navedenim istinama ne pozivaju na objavu. U odgoju se takodjer ne može nalaziti razlog za ovako općenito i konstantnu činjenicu, koju uostalom treba pretpostaviti za mogućnost odgoja. Opet neće nitko ozbiljno ustvrditi, da se to uvјerenje osniva na ispraznim predrasudama, jer predrasude mogu biti tek djelomične, a uvјerenje jest

⁶⁵ Isp. Willems, *Instit. phil.* I. p. 214—222.

općenito i služi kao temelj uredjenog života. Ne preostaje nam dakle drugo nego samu razumu narav priznati kao izvor dotičnog uvjerenja. Prema tome je suglasno svjedočanstvo ljudskog roda u spontanom priznavanju nekih životnih istina osnovano u razumnoj našoj dispoziciji. Da za ovo općeno suglasje nije nužno pretpostavljati posebnu psihičku moć osim razumne, slijedi otuda što se ovo suglasje tiče nekih istina, a istinitost je formalni objekat razuma. Kad svjedočanstvo u navednim istinama ne bi spadalo na sam razum, već na slijepi neki nagon, onda bi ugrožena bila logička sigurnost temeljnim istinama našeg života. A da je ova sigurnost izvan svake sumnje ujamčena, slijedi upravo otuda, što su te istine iako važne za život, da bi dvojbena njihova vrijednost imala kobnih posljedica, koje bi život u temeljima uzdrmale. Da se tome izbjegne, moramo reći, da su te istine sigurne i prema tome da je općenito suglasje izvor istinite spoznaje.

127. Objava. Svjedočanstvo, kojega Bog ljudima daje, zovemo objava, a čin kojim razum čvrsto pristaje uz sadržaj objave, zovemo svrhunaravna vjera.

Tkogod priznaje Božje bivstvovanje, neće podvojiti o mogućnosti objave: jer Bog može naći sredstva i način, kako će ljudima obznaniiti neke istine i time ujedno obvezati ljude na vjerovanje. Historičku činjenicu objave dokazuje bogoslovska znanost, pa zato ovo pitanje ovamo ne spada. Mi ćemo još samo osvijetliti prigovor o snošaju između vjere i razuma. Prigovara se naime, da vjera sprečava ili oduzima slobodu mišljenja, pa zato da je nerazumna. Što ćemo na to?

Da razumu ne pripada sloboda u smislu posvemašnje neovisnosti, neće nitko razborit poricati. Svakako je razum vezan na istinitost nekih načela, pa ipak otuda ne slijedi, da je ta vezanost na štetu razumnog djelovanja. Prema tome će sloboda razuma trpjeti samo onda, ako je razum sprečavan u svom djelovanju obzirom na onaj cilj, kojemu je djelovanje upravljeno — a to je spoznaja istine. Dosljedno tome možemo s pravom zahtijevati slobodu mišljenja samo u tom smislu, da se razumu ne nameću zapreke u polučivanju njegovog cilja. Pak se sada pita: je li vjera protivna slobodi mišljenja tj. je li vjera na uštrb istinite spoznaje?

Vjera je, rekosmo, čvrsto pristajanje razuma uz istinu, i to zbog auktoriteta, kojim nam Bog istinu objavljuje. Obvezanost vjere nastupa dakle tek onda, kad je netko sa sigurnošću doznao, da je Bog dao objavu; jer nakon toga se više ne može podvojiti o samoj istinitosti objave. Kojim putem dolaze ljudi do te sigurnosti o činjenici objave, ne spada ovdje istraživati; glavno je to, da čovjek može doznati, da li je Bog ljudima što objavio, pa kad je to doznao, onda

u auktoritetu Božjeg svjedočanstva imade neprevarljivi dokaz za istinitost objave. Drugim riječima, kad je čovjek razumom svojim doznao za činjenicu objave, onda mu ujedno razum kaže, da je po radi Božjeg auktoriteta obvezan vjerovati sve ono što je Bog objavio. Vjera dakle, kojom smo sigurni o istinitosti objave, bila bi nerazumna samo onda, kad razum ne bi vidio Božanskog auktoriteta, koji jamči za istinitost objave. Ali čim je razum uvidio činjenicu objave, logički je obvezan vjerovati tj. sa sigurnošću pristati uz sadržaj objave. Tako je upravo neprevarljivost auktoriteta razumni oslon za svrhunaravnu vjeru. Na ovom se principu osniva i podločnost razuma Crkvenom auktoritetu; jer ako je Crkveni auktoritet zaštićen auktoritetom Božjeg svjedočanstva, onda se Crkva u naučavanju objave ne može udaljiti od istine, pa je prema tome razumna sigurnost o Božanskom auktoritetu Crkve logički osnov za svrhunaravno vjerovanje.

Zaglavak.

Historički razvitak filozofijskog umovanja određivali su razni nazori o ljudskoj spoznaji. Rješavanje spekulativnih problema o svijetu, o ljudskoj duši i o Bogu, a uza to i rješavanje praktičnih problema ovisno je o noetičkom stanovištu pojedinih filozofijskih sustava. Dvostruka opreka: subjektivizam i objektivizam, idealizam i realizam odlučuje uopće o vrijednosti i doseg u ljudskog spoznaja. Subjektivističko (autropologističko) stanovište poriče apsolutnu vrijednost znanstvenih sudova; a s idealističkog (fenomenalističkog) gledišta ne znamo, da li našim pojmovima odgovara realni svijet, koji bi neovisan bio o misaonom subjektu. Uzmemo li pako obzir na opseg ili dohvat ljudske spoznaje, empiristički subjektivizam (pozitivizam) zabacuje ne samo apsolutnu već i metafizičku vrijednost spoznaja. Otuđa pako slijedi, da specialna metafizika uopće ne spada u okvir znanstvene spoznaje. Sasvim suprotno stanovište zauzima prema metafizici noetički objektivizam. Ako se znanstvena istina i logička sigurnost osnivaju na objektivnom bitku, a logički principi na objektivnim i to neempiričkim snošajima — onda će sva naša spoznaja, pa i metafizička, koja se bavi neempiričkim (iskustvo transcendentnim) predmetima, imati znanstvenu vrijednost, u koliko je osnovana na logičkim načelima. Noetički pako realizam omogućuje ne samo prirodnim naukama, već i metafizici prelaz od imanentnog u svijest našu transcendentni svijet. Sva se dakle filozofijska pitanja rješavaju u svezi s alternativom: subjektivizam — objektivizam, idealizam — realizam. Prema tome smo i rasporedili u ovoj noetici kritičko proučavanje spoznajnih problema.

Nerijetko se ističe, da je tek moderna filozofija otpočela izblíže promatrati narav ljudske spoznaje. U jednu ruku je ova tvrdnja opravdana. Kakogod je naime nauka o spoznaji od vjeka imala u filozofiji najvažniju ulogu, tako je opet nesumnjiva činjenica, da u novovječnoj filozofiji ponajbolji umnici svu pažnju i sve nastojanje svraćaju na istraživanje spoznajne naše moći. Mi smo u ovoj noetici upoznali glavne principe noetičkih nazora u modernoj filozofiji; pa koji je rezultat? Descartes, otac moderne filozofije, osniva istinitost ljudske spoznaje na subjektivnom principu. Jednako uče i naj-

odličniji predstavnici filozofije u 17. vijeku: Baco, Mallebranche, Locke, Berkeley i Hume. Drugo razdoblje novovječne filozofije začinje Kantom i znači sustavno nijekanje metafizičke spoznaje. Schelling i Hegel nastoje doduše, da izgrade svoju ontologiju, jer uviđaju da savkolik zazbiljni bitak nije iscrpen u misaonim sadržajima. Ali polazeći s idealističkog stanovišta osnivaju objektivni bitak na subjektivnom mišljenju. Može li se dakle reći, da je nastojanje modernih mislilaca u ispitivanju ljudske spoznaje dovelo do onog rezultata, koji omogućuje ostvarenje znanstvenih ciljeva? O veličini nastojanja neće nitko posumnjati, ali po izlaganju u ovoj noetici izlazi nedvoumno, da plodovi tog nastojanja nemaju i ne mogu imati za filozofiju druge do historičke vrijednosti. Za nas naime u filozofiji nije mjerodavno ono što je moderno, već ono što je dokazano. Pa zato je i svrha bila ove naše noetike, da izloži kako se onaj objektivizam i realizam, što ga je u svezi s Aristotelom naučao prvak skolastičke filozofije sv. Toma Akvinski — na neoborivim održao dokazima proti svim navalama modernog subjektivizma i idealizma. Samo nepoznavanje skolastičke filozofije dovelo je Descartesa, Bacona i sve poznije naučenjake njihovog smjera do historičkog upliva i slave. Onaj nominalizam što ga je skolastika 13. vijeka oborila, postao je ishodištem modernog umovanja. Predbacivalo se i predbacuje se udijl sredovječnoj filozofiji, da je dogmatska i metafizička — a to opet iz neznanja, da je upravo logika imala najvažniju zadaću u radovima sredovječne skolastike. Pitanja o izvoru, ljudske spoznaje, o subjektivnim spoznajnim oblicima, o sigurnosti ili objektivnoj vrijednosti općenitih logičkih načela bila su poznata već davno prije moderne filozofije, a navlastito borba između nominalizma i realizma dokazuje, da su noetički problemi u sredovječnoj skolastičkoj filozofiji bili fundamentalne važnosti. Zato će s općenitim omalovažavanjem govoriti o skolastici samo onaj, tko veličinu ljudskog duha prosuđuje po individualnim svojim kvalitetima.

Descartesov skepticizam prešao je preko Humea u filozofiju 19. vijeka. Tu je oto nastala bitna prepreka između moderne i skolastičke noetike. Dok naime skolastika uči, da je ljudska spoznaja kadra doseći objektivnu istinu, moderni skepticizam drži, da je istinita spoznaja ovisna o posve subjektivnim uvjetima. Zato se od Kartezija do Fichtea nastoji »konstruirati« a ne promatrati spoznajnu našu moć. Jedni osnivaju istinitu spoznaju na samosvijesti, drugi zabacuju razliku između osjetne i razmne moći, treći opet istovijetuju predmet spoznaje s misaonim tvorbama — i tako se čitavi spoznajni svijet nastoji konstruirati iz subjektivne spoznajne naravi. Dakako da je ovaj temeljni princip moderne noetike dosljedno morao

dovesti do iluzionizma — a gdje iluzionizam počima, tamo znanost prestaje.

Povratimo se dakle proučavanju sv. Tome! Povratak ne znači nazadak, jer i moderni razvoj u filozofiji ne znači napredak. Proučavanju Tomine filozofije ima poslužiti i ova noetika. Naša zadaća u ovoj noetici nije bila da komentiramo sv. Tomu, već da principe njegovog objektivizma i realizma obrazložimo u svezi s modernom filozofijom. Po nacpi sv. Tome naša je spoznaja iznajprije osjetna. Iz osjetnosti proizvodi razum apstraktivnom djelatnošću spoznaju općenitih bića; i to opet iznajprije spoznaju neodređenog bića (kao takovog), na kojemu se osniva načelo protuslovlja, a za tim spoznaju nužnih bićnih odredjenja. Na ovim se bićnim odredjenjima osnivaju načela supstancijalnosti i kauzalnosti, pomoću kojih upoznaje razum narav izvanjskog svijeta, vlastite duše i napokon Božji bitak.

Koji je dakle rezultat skolastičke noetike obzirom na cjelotu filozofijskog umovanja? Kao što sva subjektivistička i idealistička filozofija ide za tim, da obori metafiziku, tako skolastički objektivizam i realizam upravo omogućuje znanstvenu vrijednost metafizičkih istraživanja. Pa kao što će metafizička pitanja o najvišim uzrocima izvanjskih i usebnih pojava ostati za uvijek neoborivi poklad ljudske svijesti, tako će i skolastička metafizika uza sve promjene filozofijskih nazora ostati u biti nepromijenjena i vječna — dogod je neoboriv noetički objektivizam i realizam skolastičke filozofije!

A. M. D. G.

SADRŽAJ.

Stranica

Predgovor

1— 2

Uvod.

Noetika prema znanosti uopće, a filozofijskoj napose.

§ 1. Filozofijska znanost	3—12
1. Empiričke znanosti. — 2. Definicija filozofije. — 3. »Kršćanska« filozofija. — 4. Skolastička filozofija. — 5. Razdioba filozofije.	
§ 2. Sinošaj između psihologije i logike	12—18
6. Logički (objektivni ili intencionalni) karakter mišljenja. — 7. Osebine u psihološkom i logičkom promatranju mišljenja. — 8. Neovisnost logike o psihologiji. — 9. Logički zakoni i predmeti mišljenja.	
§ 3. Zadaća noetike	18—22
10. Formalna i materijalna logika. — 11. Pretpostavka noetike. — 12. »Formalna logika« u skolastičkom i Kantovskom smislu.	
§ 4. Opći pregled noetičkih problema	22—27
13. Subjektivizam i objektivizam. — 14. Empirizam i racionalizam. — 15. Kriticism.	
§ 5. Temelji Kantove i skolastičke noetike	27—32
16. Kantov nazor o postanku i vrijednosti spoznaje. — 17. Skolastička nauka o postanku spoznaje.	

I. Dio.

Što to znači: istraživati vrijednost ljudske spoznaje?

§ 1. Sigurnost spoznaje	33—38
18. Pojam i vrste sigurnosti. — 19. Činjenica sigurne spoznaje. — 20. Motivacija sigurne spoznaje. — 21. Subjektivna i objektivna motivacija.	
§ 2. Istinitost spoznaje	39—48
22. Pojam logičke istine. — 23. Karakter logičke istine.	

§ 3. Je li logička istina objektivna i apsolutna	48—56
--	-------

(Kritičko rješavanje fundamentalnog problema noetike.)

24. Relativna i apsolutna istina. — 25. Spoznaja logičkih zakona. — 26. Adekvatni razlog pojmovne spojidbe.

H. Dio

Je li postoje neke logički sigurne (istinite) spoznaje?

§ 1. Skepticizam	57—64
27. Apsolutni skepticizam. — 28. Pobijanje apsolutnog skepticizma. — 29. Metodički skepticizam. — 30. Pobijanje metodičkog skepticizma.	
§ 2. Dogmatizam	64—72
31. Je li moguća realna dvojba o »temeljnim istinama« noetičkog istraživanja? — 32. Mercierova kritika »pretjeranog« dogmatizma.	

III. Dio.

Objektivna vrijednost spoznaje.

1. Odsjek. Subjektivistički nazori o vrijednosti spoznaje.

1. Pogl. Empiristički subjektivizam.

§ 1. Nauka empirističkog subjektivizma	72—87
33. Historički pregled psihološkog senzualizma. — 34. Pozitivizam.	
§ 2. Kritika empirističkog subjektivizma	87—103
1. Specifična razlika između perceptivnih i apstraktnih misaonih sadržaja.	
35. Psihološki dokaz. — 36. Predmet mišljenja. — 37. Logički dokaz.	

2. Objektivna vrijednost pojnova.

38. Razni načini razumnog poimanja. — 39. Logička reprezentacija pojnova.

3. Ina sudova, kojima se istinitost ne osniva na osjetnom iskustvu.

40. Općenitost i nužnost idealnih sudova. — 41. Empirički i transcendentni pojmovi.

2. Pogl. Racionalistički subjektivizam.

Nauka i kritika racionalističkog subjektivizma	103—112
42. Historički pregled. — 43. Kritika racionalističkog subjektivizma.	

3. Pogl. Kantov (kritički) subjektivizam.

§ 1. »Uvod u »Kritiku čistog uma« (po 2. izd. 1787.)	112—125
44. Postanak Kantove filozofije. — 45. Noetičko stanovište u Kantovoj filozofiji. — 46. Razlika između čistog i empiričkog spoznaja. — 47. Kriterij apriorne spoznaje. — 48. Analitički i sintetički sudovi. — 49. Sve teoretske znanosti sadržaju sintetičke sudove a priori kao principe. — 50. Opća zadaća čistog uma.	
§ 2. Transcendentalna estetika	125—129
51. Konstitutivni elementi osjetne spoznaje. — 52. Metafizičko razglabanje o pomisli prostora i vremena. — Transcendentalno razglabanje o pomisli prostora i vremena.	
§ 3. Transcendentalna analitika	129—136
54. Uvod. — 55. Sistem čistih razumnih pojmova. — 56. Transcendentalna dedukcija čistih razumnih pojmova. — 57. Shematizam čistih razumnih pojmova. — 58. Opseg razumne spoznaje.	
§ 4. Kritika Kantovog subjektivizma	136—150
59. Osjetni izvor spoznaje. — 60. Apriorni izvor spoznaje. — 61. Sinteza i analiza. — 62. Apriornost predodžbenih oblika. — 63. Kantove i Aristotelove kategorije.	
§ 5. Novokantovski subjektivizam	150—157
64. Izvor, motiv i vrijednost sigurne spoznaje. — 65. Opseg kategorijske spoznaje i praktičke vjere. — 66. Kritika novokantovskog subjektivizma.	
4. Pogl. Ostali subjektivistički nazori o kriteriju istine (motivu sigurnosti).	
§ 1. Pragmatizam	157—160
67. Nauka. — 68. Kritika.	
§ 2. Spiritualistički aktivizam	160—167
69. Nauka. — 70. Kritika.	
§ 3. Ontologizam	167—170
71. Nauka. — 72. Kritika.	
§ 4. Tradicionalizam. (Razumni ideizam.)	170—172
73. Nauka. — 74. Kritika.	
§ 5. Proturazumni ideizam	172—174
75. Nauka. — 76. Kritika.	

2. Odsjek. Nauka noetičkog objektivizma.

§ 1. Postanak neposrednih pojmova	174—185
77. Neposredni pojmovi osnivaju se na osjetnoj gradnji. — 78. Apstraktivna tvorba pojmova. — 79. Osjetnost i apstrakcija.	
§ 2. Predmet pojmova	183—188
80. Formalni predmet. — 81. Materijalni predmet.	
§ 3. Nauka sv. Tome o pojmovima	188—197
82. Species intelligibiles. — 83. Pojmovima spoznajemo predmete. — 84. Vlastiti predmeti pojmova (»universalia«).	

		Stranica
** 4.	Objektivna vrijednost sudova	197—202
	85. Uvjet za sigurnu spoznaju objektivne istine. —	
	86. U predmetima sudova neposredno opažamo in-	
	tencionalne sadržaje.	
** 5.	Kriterij istinite (motiv sigurne) spo-	202—207
	znaje	
	87. Status quaestionis. — 88. Pojam očevidnosti.	
	— 89. Očevidnost jest općeniti kriterij istine i najviši	
	motiv sigurnosti.	

3. Odsjek. Objektivna vrijednost metafizičke spoznaje.

** 1.	Principi spoznaje	207—220
	90. Aristotel i Kant o predmetu spoznaje. — 91.	
	Predmet logičkih načela. — 92. Načelo istovetnosti.	
	93. Načelo protuslovlja (porječnosti). — 94. Načelo	
	isključenog posredovanja. — 95. Načelo dostavnog	
	razloga.	
** 2.	Problem kauzalnosti	220—227
	96. Pojam tvornog uzroka. — 97. Logička nužnost	
	uzročnog poimanja. — 98. Načelo uzročnosti.	

IV. Dio.

Realna vrijednost spoznaje.

1. Odsjek. Idealistički nazori o vrijednosti spoznaje.

** 1.	Historički pregled idealizma	227—244
	99. Idealizam i realizam. — 100. Idealizam prije	
	Kanta. — 101. Kantov fenomenalizam ili imanen-	
	tizam. — 102. Idealizam poslije Kanta.	
** 2.	Kritika idealizma	244—255
	103. Apsolutni idealizam. — 104. Možemo li spoznati	
	narav realnog svijeta?	
** 3.	Modernizam	255—261
	105. »Negativni dio« modernističke nauke. — 106.	
	»Pozitivni dio« modernističke nauke. — 107. Kritika	
	modernizma.	

2. Odsjek. Nauka noetičkog realizma.

1. Pogl.	Realna eksistencija empiričkog svijeta	261—274
	108. »Izvanjski svijet«. — 109. Naivni realizam. —	
	110. Znanstveni realizam. — 111. Kako upoznajemo	
	realnu eksistenciju tijela?	

2. Pogl. Znanstvena spoznaja empiričkog svijeta.

(Izvori spoznaje.

§ 1. Osjetna spoznaja	274—287
112. Realnost protege. — 113. Pitanje o realnosti »drugotnih kakvoća« (strogi i umjereni realizam). — 114. Skolastička nauka o sjetilnoj spoznaji.	
§ 2. Usebno iskustvo ili svijest	278—290
115. Psihologija svijesti. — 116. Svijest kao izvor spoznaje.	
§ 3. Razumni izvor spoznaje	290—308
117. Pojam. — 118. Sud. — 119. Deduktivno i induktivno znanje. — 120. Psihološki-noetička analiza razuma. — 121. Nauka sv. Tome o razumu.	
§ 4. Realna vrijednost općenitih pojmova	308—314
122. Fenomenalizam (konceptualizam i nominalizam). — 123. Formalizam ili pretjerani realizam. — 124. Umjereni realizam.	
§ 5. Izvanjski izvor spoznaje ili auktoritet	314—319
125. Historičko svjedočanstvo. — 126. Doktrinalno svjedočanstvo. — 127. Objava.	
Zaglavak	319—321

Pogrješke.

Na str.	6. redak	3. odozgo	ἰ ὅν καθ' ὅλον	čitaj	ἰ ὅν καθ' ὅλον
"	10. nota	13.	ἰ Überwega	"	ἰ u Überwega
"	23. redak	15. odozgo	ljudskom	"	ljudskom
"	31. "	9. odozgo	op lučila	"	polučila
"	39. "	10. odozdo	jednim	"	jesnim
"	41. "	2. odozgo	uda	"	suda
"	47. "	1. odozgo	Peta se	"	Pita se
"	47. "	13. odozgo	pripadnost,	"	pripadnost)
"	ib.	13. odozgo	okolosti	"	okolnosti
"	52. "	16. odozgo	nšeg	"	našeg
"	55. "	9. odozgo	smim	"	samim
"	ib.		članovima	"	članovima
"	77. "	3. es		"	se
"	78. "	17. odozdo	protuslovlje	"	protuslovlja
"	81. "	2. odozdo	raelnim	"	realnim
"	115. "	16. odozgo	racionalni	"	racionalisti
"	133. "	3. odozgo	rekognicja	"	rekognicija
"	158. "	4. odozdo	noetičko	"	noetičko
" 157. izostao je naslov: 4. Pogl. Ostali subjektivistički nazori o					
kriteriju istine (motivu sigurnosti). — Iza ovog naslova redaju se iz-					
novice paragrafi (§. 1. Pragmatizam . . .).					

U točki 99. (IV. dio) ispao je predzadnji pasus:

Relativni idealizam priznaje doduše realnu zbiljnost, koja odgo-
vara svijesnim pojavama, ali ova zbiljnost nije predmet naše spoznaje.
Svijesnim sadržajima odgovara neka stvar o sebi, neki transcendentni
bitak, ali ga mi ne spoznajemo onako, kako je sam u sebi. Naša spoznajna
moć upoznaje realne predmete samo prema tome kako joj se pojavljuju,
pa zato se ovaj idealizam zove *fenomenalizam*.