

Franjo Zenko

NOVIJA HRVATSKA  
FILOZOFIJA

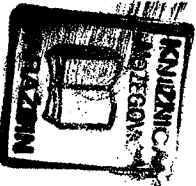


ŠKOLSKA KNJIGA · ZAGREB · 1995.

## Sadržaj

<i>Franjo Zenko: Novija hrvatska filozofija</i>	7
<i>Ivan Čehok: Franjo Marković</i>	31
<i>Izbor iz djela F. Markovića</i>	47
<i>Razvoj i sustav obćenite estetike</i>	49
<i>Filosofske struke pisci hrvatskoga roda</i> <i>s onkraj Velebita u stoljećih XV. do XVIII.</i>	91
<i>Pedagogika (r.kp.)</i>	115
<i>Uvod u pedagogiku</i>	115
<i>Sustav općenite pedagogike</i>	122
<i>Damir Barbarić: Gjurio Arnold</i>	129
<i>Izbor iz djela G. Arnolda</i>	147
<i>Filozofija, prirodne nauke i socijologija. Riječ</i> <i>u prilog metafizičici</i>	149
<i>Zadnja bića. Metafizična razprava</i>	164
<i>Franjo Zenko: Albert Bazala</i>	197
<i>Izbor iz djela A. Bazale</i>	213
<i>Metalogički korijen filozofije</i>	215
<i>Ivan Čehok: Stjepan Zimmermann</i>	289
<i>Izbor iz djela S. Zimmermanna</i>	305
<i>Opća noetika</i>	307
<i>Filozofija i religija</i>	330
<i>Filozofija života</i>	350
<i>Kriza kulture</i>	374
<i>Franjo Zenko: Pavao Vuk-Pavlović</i>	389
<i>Izbor iz djela P. Vuk-Pavlovića</i>	407
<i>Spoznajna i spoznajna teorija</i>	409
<i>(O značenju povijesnih smjerenja):</i>	425
<i>Pogled na kulturnopovijesna smjerenja</i>	
<i>Značenje povijesne predaje</i>	445
<i>Franjo Zenko: Vladimir Filipović</i>	463
<i>Izbor iz djela V. Filipovića</i>	479
<i>Problem vrijednosti</i>	481

75411/96



41091)

*Franjo Zenko*

## Novija hrvatska filozofija

### I.

Iako ova hrestomatija hrvatske filozofije nije povijest hrvatske filozofije niti je može nadomjestiti, ipak se može ustvrditi da je osnovni povijesni uvid pretpostavka takvog pothvata, uostalom prvoga te vrste. Ne ulazeći u raspravu oko svagda neizbježnoga osobnog autorskog pečata izbora i prezentacije teksta, takvo izdanje mora pružiti minimum povijesnofilozofijske informacije o novijoj hrvatskoj filozofiji.

Kako još nije napisana povijest hrvatske filozofije, držim da je uputno uvodnom studijom u ovaj deseti svezak prikazati ona povijesna istraživanja novije hrvatske filozofije koja su uopće omogućila takav izbor hrvatskih filozofa i njihovih filozofijski relevantnih tekstova. Budući da je ovo, kako rekoh, prva hrestomatija hrvatske filozofije, prikaz istraživanja koja su je omogućila bit će i njezino stručno povijesnofilozofijsko „legitimiranje”. Ujedno će se time donekle osvjeteliti opći duhovnopovijesni kontekst novije hrvatske filozofije, što ga karakterizira konstituiranje, teorijsko izgrađivanje i definitivno učvršćivanje nacionalne duhovnopovijesne i uže povijesnofilozofijske samosvijesti hrvatske filozofije.

Pošto ju je svojim istraživanjima započeo konstituirati Fra-  
njo Marković, što je dokumentirano njegovim nastupnim rek-  
torskim govorom *Filozofijske struke pisci hrvatskoga roda s on-  
kraj Velebita u stoljećih XV. do XVIII.* (1881), a Albert Bazala  
nastojao teorijski produbiti tu inicijativu, posebice svojom ras-  
pravom *O ideji nacionalne filozofije*, Vladimir Filipović nasta-  
vio je unapređivati trajno i sustavno istraživanje hrvatske filo-  
zofske baštine. To je našlo svoj izraz osnivanjem polugodišnjeg  
časopisa *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 1975.  
godine. Pretpostavka za to bilo je stvaranje Instituta za filo-  
zofiju Sveučilišta u Zagrebu 1967., godine sa statutarnom od-  
redbom da se njegov prvi odjel ima posvetiti istraživanju hrvat-  
ske filozofije.

Premda su prvih godina, uz časne iznimke pojedinih sura-  
dnika, istraživanja sporo napredovala, ipak su se nakon neko-  
liko godina prvi rezultati mogli javno prezentirati, u člancima,  
javnim raspravama i prikupljenoj građi, a to se sve objavlji-  
valo u polugodišnjem časopisu *Prilozi*, ili pak u monografijama  
objavljivanim u posebnoj seriji Instituta. Tu seriju „monografi-  
ja o učiteljima filozofije na Katedri Filozofskog fakulteta u Za-  
grebu” pokrenuo je nasljednik Bazale na toj katedri Vladimir  
Filipović, i to prigodom 100-godišnjice obnove i potpune uspos-  
tave Hrvatskog sveučilišta u Zagrebu 1974., odnosno njegova  
Mudroslovnog fakulteta.

Ništa logičnije nije moglo uslijediti nego da se objavi mo-  
nografija o Franji Markoviću, osnivaču Katedre za filozofiju i  
njezinu prvom profesoru. Kako tada nije bilo novije monogra-  
fije o tome hrvatskom pjesniku refleksivno rodoljubnog nada-  
hnuća, književnom kritičaru visoke estetske i teorijske književ-  
ne kulture, autoru prve sustavne estetike na hrvatskom jeziku  
*Razvoj i sustav občernje estetike* (1902), stvaratelju hrvatske  
filozofske terminologije i uopće jednoj „od najznačajnijih kul-  
turnih ličnosti naše uže domovine Hrvatske u razdoblju njenog  
stvaralačkog književnog i kulturnog uspona” druge polovice 19.  
i početka 20. stoljeća, Filipović je odlučio ponovno izdati Ba-  
zalin monografski esej *Filozofijski portret Franje Markovića*, što  
je objavljen davne 1921. godine (u seriji Rad JAZU, knj. 224).

Uvid u problem vezan uz istraživanja povijesti hrvatske fi-  
lozofije vidi se i iz na prvi pogled bezazlene činjenice naziva  
„hrvatska filozofska baština”, kako je Filipović uporno imeno-

vao institutski projekt istraživanja pridajući mu time historici-  
stičko, pomalo antikvarno značenje, sve iz bojazni, kako se  
opravдавao, da ne bi tadašnja komunistička vlast – vrijeme je  
to neposredno nakon „tjera nacionalizam” ako bi se upotreblja-  
vao izvorni naslov projekta što ga je za Institut bio izradio  
Kruno Krstić 1969. godine pod naslovom *Program rada na po-  
vijesti hrvatske filozofije*.

Uvid pak u stanje istraživanja povijesti hrvatske filozofije,  
posebice njezina novijega razdoblja, može se steći iz Filipovi-  
ćeva odgovora na donekle samokritički postavljeno pitanje za-  
što preiskavati pola stoljeća staru (naime tada, 1974. godine)  
Bazalinu studiju o Franji Markoviću, odnosno zašto „nismo ra-  
dije napisali novu”. Jer, zaoštrava Filipović svoje pitanje, „i  
odmako vrijeme i jasniji uvid u europsko filozofsko zbivanje to-  
ga razdoblja omogućuju i adekvatniju povijesnu ocjenu Marko-  
vićeva filozofskog djela”. Filipovićev je odgovor na takav (sa-  
mo)prigovor glasio: „Taj zadatak još čeka povijesno istraživač-  
ki rad našega Instituta, koji upravo taj povijesni zadatak ima-  
de kao jedan od svojih osnovnih zadataka.”<sup>1</sup>

Upravo u svezi s navedenime valja istaknuti kako je objav-  
ljivanjem Bazaline studije postavljen jedan od bitnih problema  
u proučavanju i rekonstruiranju povijesnog tijeka hrvatske fi-  
lozofije. U zbiljsku povijest nacionalne filozofije ne ulaze samo  
imena filozofa i njihova djela što ih historiografija dotične na-  
cionalne filozofije treba registrirati, doksografski izložiti njho-  
ve temeljne ideje, povijesno filozofijski ocijeniti relevantnost tih  
ideja te prikazati njihovu recepciju. Bitni element zbiljske, a ne  
tek samo historiografski registrirane nacionalne filozofije jest i  
njezin živi kontinuitet. To znači da postoji nešto kao što su  
učitelji filozofije i njihovi učenici koji nastavljaju ili opomiraju  
svojim učiteljima te na taj način nastaje nešto poput filozofskog  
života, filozofske atmosfere, filozofskih strujanja, pa i filozofskih  
škola u nacionalnoj filozofiji.

Prvi put se to uočava kao bitni konstitutivni element i hrvat-  
ske filozofije upravo u Bazalinoj studiji o Markoviću utoliko što

<sup>1</sup> Uvodna studija u knjizi: *Albert Bazala, Filozofijski portret Franje Markovića*, Zagreb, 1974, Institut za filozofiju Sveučilišta u Za-  
grebu, str. 5-6.



se Franjo Marković suočio sa zadatkom da „oživi” našu stariju filozofiju, pisanu gotovo isključivo latinskim jezikom. Tada je on morao najprije pribirati gola imena naših filozofa i naslove njihovih djela kao, kako on veli, „membra disjecta”, bez dokumentiranja unutarnjeg odnosa među njima, iz kojega bi se mogao nazrijeti barem neki živi kontinuitet u hrvatskoj filozofiji.

Ne bih stoga prigovorio Filipoviću koji se kao nasljednik Bazale, a onda i Markovića, osjećao odgovornim i obveznim nastaviti njihovo djelo (re)konstituiranja zbiljske povijesti hrvatske filozofije, kada tako reći od nedostatka stvara vrlinu ocjenjujući upravo pozitivno tu okolnost da je kao urednik prisljen (pre)tiskati Bazalinu studiju o Markoviću. Jer, obrazlaže Filipović, nikakvo „dokumentarno istraživanje” neće moći posredovati ono što pruža upravo Bazalina studija: „...živi doživljaj Franje Markovića kao predavača i svojevrsnog učitelja filozofije.”<sup>2</sup>

Nažalost, takvih svjedočkih i dokumentarnih studija drugih učenika o ostalim našim učiteljima filozofije nemamo. Kao što sam već spomenuo, Filipoviću je ležalo na srcu da i on sam napiše filozofijski portret svojega učitelja Alberta Bazale, ali ga je u tome spriječila smrt. Stoga će se ovaj pokušaj rekonstrukcije duhovnopovijesnog i uže hrvatskog, kao i europskoga povijesnofilozofijskog konteksta i kontinuiteta, iz kojega su izrastali ovdje prezentirani filozofi, oslanjati, osim na osobne razgovore s pokojnim Filipovićem, Krunom Krstićem, Marijom Bridom i Vuk-Pavlovićem, na uobičajenu akademsku literaturu bez mnogo osobnog doživljaja i svjedočenja o pojedinim našim filozofima i učiteljima filozofije. Tu ponajprije mislim na radove kao što su kratki povijesni pregledi hrvatske filozofije,<sup>3</sup> monografije što su ih izradili mlađi kolege kao što su *Filozofija*

<sup>2</sup> Isto, str. 6.

<sup>3</sup> Albert Bazala, *Filozofijska težnja u duhovnom životu hrvatske od paca apsolutizma ovamo*, Zagreb, 1936; Aleksandar Mužinić, *Filozofija u Hrvata od 1918-1938. godine, Učitelj*, god. 19 (55), br. 3-4; Stjepan Zimmermann, *Filozofija u Hrvatskoj, zastupana po svećeničkom staležu kroz tisuću godina*, Zagreb, 1929; Kruno Krstić, *Filozofija u Hrvatskoj*, Zagreb, 1943; Josip Harapin, *Razvitak filozofije u Hrvata*, Zagreb, 1943; Zlatko Posavac, *Filozofija u Hrvatskoj*, *Praxis*, 3/1967, str. 385-405.

*Gjura Arnolda* (1970) i *Filozofiranje Vladimira Dvornikovića* (1975) (doktorska disertacija) Branka Despota, *Pavao Vuk-Pavlović - Čovjek i djelo* (1974) Marije Briede, koja je kod njega doktorirala, *Filozofija Stjepana Zimmermanna* (1993) Ivana Čehoka, a onda i moja istraživanja novije hrvatske filozofije.<sup>4</sup>

## II.

Novija hrvatska filozofija rađa se na prekretnici 18. i 19. stoljeća iz duha svjetovnosti što su ga uspostavili novovjekni subjektivizam i prosvjetiteljstvo, proizišli iz ideje slobode i autonomnog samoodređenja. Premda joj je osnova bio individualizam, prosvjetiteljska misao sa svojim „oslobodilačkim tendencijama” (A. Bazala) nadahnjivala je i nacionalne preporode, inicirajući prethodno, ili istodobno, socijalno revolucionarno slamanje feudalnih, apsolutističko-monarhističkih ograničenja što ih je novi građanski sloj, da bi stvorio prostor svojem ekonomskom i socijalnom dinamizmu, morao konačno radikalno i nasilno rušiti jer su aristokratske reformističke snage bile nemoćne, a i redovito su kasnile sa svojim reformskim inicijativama.

Kako su, kao i u ostalim provincijskim, namjesničko-kraljevskim zemljama, izostale ne samo u Banskoj Hrvatskoj nego u čitavoj hrvatskoj trojednici spektakularne promjene nalik na događanja u velikoj Francuskoj revoluciji, od svih komponenta novoga duha najizraavnije se očitovala i postala nositeljem i katalizatorom dubinskih promjena u smjeru osvjetovljenja narodnosna ideja: nacionalni preporodni pokret u liku *ilirskoga*, odnosno *hrvatskoga narodnog preporoda*.

Premda novi duh zahvaća cjelinu narodnog života - državno osamostaljenje, organizaciju političkih snaga što nacionalno misle i osjećaju, brigu za narodno gospodarstvo, osnivanje nacionalnih kulturnih i prosvjetnih institucija - nije na prekretnici stoljeća, kao ni u tijeku spomenutog preporoda i dugo nakon njega, izbjicao javni spor konzervativnih, posebice crkvenih snaga s nositeljima novoga duha. Gledajući u cjelini, racionalističko-prosvjetiteljski val, s idejno slabašnim nabojem u glavnih pisaca racionalističkog razdoblja - poput Matije Antuna

<sup>4</sup> Vidi bibliografiju u: *Prilozi...*, 19-20/1984, str. 232, *Prilozi...*, 29-30/1989., str. 236.

Rajkovića, pa i samog Ivana Lovrića, koji je studiravši u Padovi, gdje je dospio pod utjecaj francuskih i talijanskih prosvjetelja, svojom kritikom zahvatio kako „katoličke franjevence“, tako i „pravoslavne kaluđere, ističući njihovu zaostalost“,<sup>5</sup> ili Adama Tadije Blagojevića, premda se drži da terezijanski „intelektualni Beč, Beč van Swietena, Josipa Sonnenfelsa i drugih, nije ni na jednoga našeg pisca osamnaestog stoljeća, izuzevši B. Krčelića, tako izravno djelovao kao na Adama Tadiju Blagojevića“<sup>6</sup> – nije ni izdaleka tako revolucionirao hrvatski duh kao što je to učinio romantički val s predominantnom notom narodnosnog preporoda.

Ideje i duh narodnog preporoda uglavnom su prihvatili svi hrvatski sljoevi i stazeži uključujući i svećenstvo, posebice ono niže. Stoviše, neki iz svećeničkog staleža (P. Štoos, M. Pavlinović, F. Rački, J. J. Strossmayer, M. Mesic i drugi) bit će među glavnim protagonistima nacionalnog pokreta. Stoga je karakteristika toga gibanja bila, kako tumači Bazala, još uvijek duhovno jedinstvo. Jer: „Sve te pokretne sile dodirivale su se, od česti poklapale i ukrštavale sa oduhovljenjem života iz 'kršćanskoga mira' i njegovih svejjudskih pretpostavaka. Rezultat te široko zaokružene oplodnje i saradnje bio je humanistički obrazovni sistem, koji je kulturni interes odredio svejjudskim vrednotama klasične starine – intelektualnim, estetskim i moralnim smislom grčkoga duha, pravnom i državnom mudrošću rimskom, što je sve činilo sastavni dio i kršćanskog naziranja, pa i nakon prelaza obrazovne funkcije u svjetske ruke, ostalo dominantna nota duhovna imanja hrvatskoga.“<sup>7</sup>

Ako se uzme općenito da se novi duh (i) u hrvatskoj filozofiji suprotstavlja duhu skolastike – još kao mladi teolog zainteresiran za filozofiju ranih 1850-ih godina Franjo Rački reći će za skolastiku da je zastarjela i da „visi o klinu“ te da je treba zamijeniti novom modernom filozofijom – onda se mora reći da je stara skolastička filozofija, dakle prije njezine obnove koncem 19. stoljeća, oslabljena i doktrinarno uglavnom pre-

5 M. Kambol, *Povijest hrvatske književnosti do preporoda*, Zagreb, 1944, str. 314.

6 Isto, str. 359.

7 A. Bazala, *Filozofijska težnja u duhovnom životu Hrvatske*, Zagreb, 1936, str. 9.

vladana dvostrukim događajem: terezijansko-jozefinističkim prosvjetiteljsko-državnim reformama i recepcijom njutonizma, posredovanom Boškovićeovom „teorijom“.

Sredinom 18. stoljeća Marija je Terezija državnim zahvatom reformirala i isusovačke akademije, pa tako i našu zagrebačku. Time je skratila studij filozofije s tri na dvije godine i na taj način dokinula trodisciplinarni tradicionalni isusovački sustav filozofijskog studija s logikom u prvoj godini, fizikom u drugoj i metafizikom u trećoj godini. Kao novina uvedena je dioba skolastičke fizike na „opću“ i „eksperimentalnu“ fiziku. To je pogodovalo brzoj recepciji novovjeke galilejske i njutnovske fizike što su je i isusovački profesori u Zagrebačkoj akademiji kao središnjemu nacionalnom visokom učilištu posredno, putem recepcije Boškovićeve teorije prirodne filozofije, usvojili. Kada je 1773. godine ukinut isusovački red i njihova već reformirana akademija prešla posvema pod nadzor države, skolastička filozofija u svojem stožernom doktrinarnom sustavu bila je već iznutra dokončana.<sup>8</sup>

U takvoj situaciji recepcija novovjeke filozofije, uključujući recepciju Kanta i klasične idealističke filozofije, na zagrebačkoj reformiranoj Akademiji nije imala unutarnjega doktrinarnog, nego samo još eventualno psihološkog otpora u kasnijih profesora filozofije, koji su bili još svi redom svećenici sve do reforme i obnove Hrvatskog sveučilišta 1874. godine. Tako je to bilo i u Čučića, najznačajnijeg filozofa na prijelazu 18. i 19. stoljeća. On je svojim djelom *Philosophia critica elaborata* (1815), u kojemu je razradio svoj sustav filozofije u deset disciplina u odnosnih deset svezaka,<sup>9</sup> označio prijelom i zapravo kraj skolastičke filo-

8 Usp.: F. Zenko, Transformacija fizike kao filozofijske discipline na Neocademia Zagrabienensis 1669-1773, *Prilozi...*, 5-6/1978, str. 27-37; isti autor, Recepcija Boškovićeovih ideja na Neocademia Zagrabienensis u 18. stoljeću, *Prilozi...*, 11-12/1980, str. 155-163; isti autor, Razvoj filozofije na hrvatskim isusovačkim učilištima i u djelima hrvatskih isusovačkih filozofa i filozofskih pisaca u 17. i 18. stoljeću, U: *Isusovci u Hrvata*. Zbornik radova međunarodnog znanstvenog simpozija „Isusovci na vjerskom, znanstvenom i kulturnom području u Hrvata“, Zagreb, 1992, str. 13-17.

9 Vidi o tome: Erna Banić-Pajnić, Simeon Čučić: Kratak prikaz njegova najznačajnijeg djela *Philosophia critica elaborata*, *Prilozi...*, 5-6/1977, str. 79-101.

zofije te je kao posljednji filozof obuhvaćen prethodnim sveskom ove hrestomatije, posvećenim starijoj hrvatskoj filozofiji.

Kao što se i u europskoj filozofiji Kanta drži onim koji je začeo, dapače, kako kaže Čučić, i izvršio revoluciju u filozofiji (*revolutionem in Philosophia fecit*), budući da je, kako se držalo, a još djelomice i danas drži, razorio klasičnu metafiziku, a time ujedno i temelj skolastičke filozofije, to se naposljetku i u hrvatskoj filozofiji može u odnosu prema Kantu, ili općenito prema novovjekom subjektivizmu, odrediti mjera prevladavanja novog duha. Premda pozitivno prihvata Kantovu formulaciju subjektivističkoga ishodišnog pitanja filozofije spoznaje i filozofije uopće i drži da je apsolutni idealizam djelo njegovih nastavljača, Čučić nije prebolio sindrom svojevrsnog objektivizma kojim je i skolastičku filozofiju u njezinoj dekadentnoj fazi op-teretio određeni oblik racionalizma.<sup>10</sup>

Ustaljeno je mišljenje što ga je Kruno Krstić izrekao još 1943. godine u svojemu povijesnom pregledu *Hrvatska filozofija* da se nakon gotovo potpunog mrtvila u filozofijskom životu Hrvatske na prijelazu 18. u 19. stoljeće i u prvim desetljećima 19. stoljeća, kada „životari samo skolastička filozofija njegovana školskim načinom u samostanskim i drugim učilištima”, počinje iz tog mrtvila „pridizati hrvatska filozofija istom u drugoj polovici 19. stoljeća, kada se u okviru obćeg narodnog poroda polagano javlja i filozofijska knjiga pisana narodnim jezikom”. Tome mišljenju ide u prilog i zanimljiva, donedavno neuočena činjenica. Franjo Rački, još kao mladi teolog zainteresiran za filozofiju, bio je zanesen idejom da, kako je to izložio u eseju *Okostrnica sadašnje Spekulatie* (1852), u novom duhu i na temeljima njemačkog idealizma, odnosno filozofije samosvijesti, obnovi kršćansku filozofiju u Hrvatskoj. Taj njegov pokušaj, kao i stav Vilhelma Šveleca u njegovu eseju *Sidro mudroslovlja* (1852) da se jedino uvažavajući moment subjektivnosti može govoriti o istinskoj filozofiji, jesu izričita suprotstavljajnja skolastici, za koju, kako sam već spomenuo, Rački drži da „visi o klinu”.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Vidi o tome: F. Zenko, *Kant u hrvatskoj filozofiji, Godišnjak za povijest filozofije*, 2/1984, str. 157-187.

<sup>11</sup> F. Zenko, Franjo Rački kao filozofski pisac i teoretik narodne znano-  
nosti, *Prilozi...*, 1-2/1975, str. 37-74.

Kao pripremu i neposrednu pozadinu pojavljivanja Franje Markovića valja smatrati sve one radove s područja filozofije što su nastali tijekom druge polovice 19. stoljeća iz jedne te iste težnje: otkriti narodnu samosvojnost, skrivenu u kulturnoj povijesti, za istraživanje kojim su narodni preporoditelji udarali temelje hrvatskoj humanističkoj, društvenoj i poslije prirodnoj znanosti. Pisani iz neposredne potrebe u oživljenom interesu za nacionalnu književnost, za organizaciju školstva u novome nacionalnom duhu, javljaju se brojni članci, rasprave, pa i knjige iz područja estetike, poetike, stilistike i književne teorije, autora poput Ognjeslava Utješenića, Emanuela Sladovića, pa sve do samog Franje Markovića,<sup>12</sup> prvi udžbenici iz pedagogije (Stjepan Basariček, *Teorija pedagogije* /1876/), psihologije (S. Basariček, *Kratko iskustveno dušoslovlje* /1877/), logike (Vinko Pacel, *Logika ili misloslovlje* /1868/ te Josip Glazer, *Logika za pučke učitelje* /1878/).

Narodnim preporodom snažno probuđeno zanimanje za politički život, posebice za pitanja države i prava, očituje se u filozofijsko-političkim knjigama, člancima, raspravama i govorima u Saboru, i to poglavito u ideologa političkih stranaka koje se u to vrijeme osnivaju u Hrvatskoj. Tako ideolog Stranke prava Eugen Kvaternik u izvorno na francuskom objavljenom djelu *Hrvatska i talijanska konfederacija* (*La Croatie et la confederation italienne*, Pariz, 1859) uvjerava europsku i svjetsku javnost kako Hrvatska prema istome državnom pravu po kojemu ga je sklopila može i raskinuti državnom pravnim ugovor s Habsburgovcima i biti neovisnom državom.<sup>13</sup> Idući dublje u prošlost, dokazuje državnopravni kontinuitet Hrvatske i ideolog Narodne stranke Franjo Rački u svojoj knjizi *Odlomci iz državnoga prava hrvatskoga za narodne dynastie* (1861), dok sam osnivač Stranke prava Ante Starčević, polažeći od zasada novovjeka političke filozofije i znanosti te nacionalno-liberalnoga, a ne revolucionarističkog tumačenja iz Francuske revolucije proizišlih francuskih ustava (*Ustavi Fran-*

<sup>12</sup> Vidi o tome: Zlatko Posavac, *Estetika u Hrvata* (1986) i *Novija hrvatska estetika* (1991).

<sup>13</sup> Dio iz toga djela u hrvatskom prijevodu Lj. Kuntić objavljen je u: *Eugen Kvaternik, Politički spisi*. Zagreb, 1971. Priredila i uvodnu studiju napisala Lj. Kuntić.

ceške, 1889), izgrađuje svoju filozofiju države i prava, temeljeći je, u antitezi prema pozitivističkoj pravnoj teoriji, na običaj-nosti i ćudoređu.<sup>14</sup>

Tako je i prodorom novovjeke političke filozofije definitivno učvršćen novi duh u hrvatskoj filozofiji, koji je svojom pro-venijencijom svjetovan, a što niipošto ne znači nužno protu-ctkven u smislu protukršćanski ili antireligiozni, nego samo eventualno antiklerikalni. Izvanjski znak prevlasti svjetovnog duha u novijoj hrvatskoj filozofiji jest i to što su organiziranje Katedre za filozofiju, kao i sama Katedra na reformiranome Hrvatskom sveučilištu 1874, povjereni svjetovnoj osobi: Franji Markoviću, afirmiranome hrvatskom pjesniku i književniku. On je svojim djelom, prepoznatljivim idejama i utjecajem postao prvo važno ime u novijoj hrvatskoj filozofiji te je stoga kao prvi njezin predstavnik obuhvaćen ovom hrestomatijom.

### III.

Za daljnji razvoj novije hrvatske filozofije odlučno je razdo- blje posljednjih desetljeća 19. stoljeća. Tada se određivao smjer kojim će se uputiti u 20. stoljeće, koje je za europsku filozofi-ju značilo očitovanje obnove njezine unutarnje duhovne i inte- lektualne energije, ali i potkraj 20. stoljeća opadanje njezine moći i posljedično relevantnosti njezina utjecaja na europski duh. Na ovaj ili onaj način hrvatska se filozofija, kako u nje- zinu starijemu tako i u novijem razdoblju, razvijala svagda u dvostrukom određenju: u određenju europskofilozofijskog kon- teksta i u određenju nacionalnih hrvatskofilozofijskih, ali i uklu- pnih kulturnih i političkih prilika i neprilika. Sve se to na dra- matski, da ne kažem drastični način očitovalo upravo u poslje- dnjim desetljećima 19. stoljeća te na prijelazu 19. i 20. stolje- ća, koje je obilježeno filozofijskom, ali i 'kulturnjačkom' i poli- tičkom osobnošću Franje Markovića.

Da je to bilo doista prijelomno razdoblje i Markovićev utje- caj presudan u razvoju novije hrvatske filozofije, vidi se i po upornom ponavljanju i tematiziranju pitanja: je li Franjo Mar-

ković bio, i ako je bio, do koje mjere, sljedbenik Johanna Fri- edricha Herbart (1776-1841).<sup>15</sup> Herbart se, naime, svojim for- malno-pojmovnim poimanjem filozofije namećuno, nakon sloma Hegelova i uopće njemačkoga idealističkog utjecaja, kao školska pedagoška paradigma na sveučilištima u Njemačkoj nakon 1848, ali i u Austro-Ugarskoj Monarhiji, navlastito putem njegova sljed- benika Roberta Zimmermanna (1824-1898), dugogodišnjeg i utje- cajnog profesora u Beču. Kako se to dogodilo i na upravo u narodnoprporodnome, što će reći pretežito antigermanskom i antiaustrijskom duhu obnovljenome Hrvatskom sveučilištu baš preko Franje Markovića, ne prestaju se propitivati "prava" po- zadina i motivi toga, dakako svagda s drugačijom motivacijom.

Takva vrsta pitanja, tj. pitanje "importa" stranih filozofija, pa onda i ideologija, u hrvatski duhovni i politički prostor, pos- tavljat će se, uostalom, otada u novijoj hrvatskoj filozofiji goto- vo redovito. Pitanja će po prilici glasiti: zašto je uopće predo- minantan njemački utjecaj, a ne neki drugi u novijoj hrvatskoj filozofiji, zašto je u marksizmu, barem u početku, sovjetski, a ne socijaldemokratski (zapadnoeuropski) utjecaj. Takvo pitanje ne može mimoći čak ni hrvatsku (neo)školskičku filozofiju: za- što je u njoj, barem u usponu neoskolastičkog pokreta, prevla- davao integrističkotomistički, a ne jedan panskolastički utjecaj ili, poslije, 1920-ih godina, utjecaj J. Marešhala i njegove pozi- tivne interpretacije Kanta. Jedno je sigurno: pluralizam je u (no- vijoj) hrvatskoj filozofiji i osiguran kao trajna tečevina hrvat- skoga duhovnoga prostora upravo dolaskom Franje Markovića kao svjetovnjaka na novoosnovanu Katedru filozofije, što ju je on organizirao na Mudroslovnom fakultetu reformiranog i u pot- punosti uspostavljenoga Hrvatskog sveučilišta 1874. godine.

Odgovornosti i dileme koje su bile pred njim kada mu je povjeren prva profesura filozofije na Hrvatskom sveučilištu, Franjo Marković je bio potpuno svjestan. Izraz novonastalih op- ćih političkih, posebice kulturnopolitičkih prilika nakon povrat- ka Ustava u Austro-Ugarskoj Monarhiji u Hrvatskoj se snažno očitovao zasjedanjem "velikoga" Hrvatskog sabora 1861. godi-

<sup>14</sup> Pavo Barišić, *Filozofija države i prava Ante Starčevića, Filozofska istraživanja*, 45(2)/1992, str. 365-382.

<sup>15</sup> Vladimir Filipović, Franjo Marković – rodoljubni pjesnik i učitelj filozofije, s podnaslovom "Koliko u filozofiji Herbartovac", *Prilozi...*, 15-16/1982, str. 7-24.

ne, kada su udarani temelji nove orijentacije u politici, gospodarstvu i kulturi u Hrvatskoj. Osjećao je to i Marković vrlo živo jer je i on morao odrediti novi smjer „filozofijskoj težnji u duhovnom životu Hrvatske od pada apsolutizma ovamo“, kako će to formulirati Alpert Bazala. Učvršćena nacionalnog duha, svima prepoznatljiva po svojoj rodoljubno-refleksivnoj poeziji, i solidne filozofijske izobrazbe stečene u Beču, ali herbartovski obojene preko već spomenutog Roberta Zimmermanna, čija je predavanja slušao i kod koga je bio promoviran za doktora filozofije, Franjo Marković je donio odluku: privremeno, dok nema izgrađene i gotove neke druge osnove, uzet će kao pomagalo Herbartovu školsko-filozofijsku paradigmu kao najpogodniju, jer je formalno-pojmovna te kao takva neutralna i distancirana od realno sadržajnih, bilo prošlih, bilo aktualnih filozofema, sve s ciljem da se studenti nauče najprije formalno-pojmovno filozofijski misliti kako bi se onda u samostalnosti svojeg filozofiranja odlučivali u kojemu će sadržajnom smjeru krenuti.

U isti mah lebdi mu pred očima ideja što mu se kao nacionalno pročišćenom pjesniku, koji poznaje veliku hrvatsku književnu tradiciju sa svim padovima i preporodima, nametnula usporedbom preporoda hrvatske književnosti i mogućeg preporoda hrvatske filozofije: „Kako su stari dalmatinski, poglavito dubrovački hrvatski pisci, kad su ovdje kod nas prije 40-ak godina iz zaboravi iznašani na svijet, pobuđivali razvitak naše nove književnosti u obće, tako mogu poslužiti oni stari prekovlebitiski filozofi za razvitak naše nove radnje u *filozofijskih* naukah.“<sup>16</sup> Ima na umu, međutim, odmah i praktični interes: stvoriti time novu školskofilozofijsku pedagošku paradigmu koja bi morala s vremenom zamijeniti onu privremeno prihvaćenu, herbartističku. Jer, kako kaže: „Nu od sada nam, pošto ih izučimo i narodnim glasom oživimo, koristiti će mnogo: s njimi ćemo upoznavati Platona, Aristotela i Plotina, s njimi ćemo stuba talijanske i u obće europske renaissances, s njimi ćemo stupiti u uzvišeni hram umlja svjetskoga – ne doduše kao već do maći, nu premda kao kasne pridošlice, to bar s *častnim putnim* listom iz dobe duševnoga preporoda Evrope.“<sup>17</sup>

<sup>16</sup> F. Marković, *Filozofijske struke pisci hrvatskoga roda s onkraja Velebita u stoljećih XV do XVIII*, str. 33.

<sup>17</sup> Isto, str. 33.

Tu ideju morao je, što bi se danas reklo, i „operacionalizirati“. Učinio je to s projektom (prvim takve vrste u hrvatskoj filozofiji) istraživanja povijesti hrvatske filozofije. Rezultate toga istraživanja javno je prezentirao u netom citiranome nastupnom rektorskom govoru *Filozofijske struke pisci hrvatskoga roda s onkraja Velebita u stoljećih XV do XVIII*. (1881). Koliku je važnost zadobio taj Markovićeve rad, vidi se i po tome što je sve do 1950-tih godina mnogima služio kao jedini (koristi se, ali i prešućivani!) izvor informacije o prošlosti hrvatske filozofije premda su u međuvremenu, točnije do 1945. godine, napisani i objavljeni i drugi povijesni pregledi razvoja hrvatske filozofije.<sup>18</sup>

Ono što je važno istaknuti jest to da je Marković tim pionirskim istraživanjem potaknuo daljnja istraživanja povijesti hrvatske filozofije, primjerice u Bazale, Zimmermanna, Filipovića, pa do cijelog tima istraživača u današnjem Institutu za filozofiju. Tako se ipak ostvaruje Markovićeve ideja da će, pošto ih proučimo, djela hrvatskih filozofa „moći unići u organizam duševne skupnosti narodne, onda će tek njihove misli prestatu biti dissecta et dissecta membra“.<sup>19</sup>

Premda nije uspio dokraja u svojem naumu, tj. da na temelju proučene povijesti hrvatske filozofije izradi naumljenu novu školskofilozofijsku paradigmu koja bi mu zamijenila onu herbartovsku – nije uspio čak ni da se odjelotvori zaključak Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti što ga je, kako on svjedoči, donijela u povodu baš njegova rektorskoga govora, „da će započeti izdavanje posebnoga sbornika, u kojem će se glavne filozofijske radnje naših starih pisaca priobćivati na hrvatskom prijevodu (bar u izvadkih) uz životopise i ocjene“<sup>20</sup> – smije se i može reći da u daljnji razvoj hrvatske filozofije novijeg razdoblja i nije tako negativno utjecao njegov tzv. herbartizam koliko bi se to željelo katkada prikazati. Marković je omogućio pluralizam i unutar same svjetovne građansko-liberalne struje u hrvatskoj filozofiji, s time da je i sama njegova intelektualistički nastrojena misao mogla postati plodonosnim izazovom i

<sup>18</sup> Vidi njihov popis u bilješci br. 13.

<sup>19</sup> F. Marković, *Filozofijske struke pisci ...*, str. 32.

<sup>20</sup> Isto, str. 35.

antitezom njegovu nasljedniku Albertu Bazali za njegovu metafizičku filozofiju i volontaristički aktivizam.

#### IV.

Ako je Franjo Marković u odlučnom trenutku institucionalno obuhvatio noviju hrvatsku filozofiju i udahnuo joj idejni narodnoprerodni duh, onda je dolazak Dure Arnolda, također već kao afirmiranog pjesnika reflektivno-domoljubnog kova, na Mudroslovni fakultet po želji Franje Markovića, a na prijedlog profesorskog zbora 1894. kao izvanrednoga, a 1896. kao redovitog profesora pedagogije i teoretske i praktične filozofije značio, osim kadrovskog pojačanja, i idejno osvježenje i obogaćenje filozofijskog života u Hrvatskoj.

Po svojim precima zanimljivog podrijetla – died mu je Francuz (Arnauld) koji je nakon Francuske revolucije emigrirao, oženio se Njemicom iz Švicarske i naselio u Bjelovaru – Đuro Arnold je također stekao prvorazrednu europsku filozofijsku naobrazbu budući da je bio dak nekih od tada najpoznatijih europskih učitelja filozofije. Pošto ga je promovirao za prvog doktora filozofije na Sveučilištu u Zagrebu Marković ga šalje na daljnji studij filozofije u Njemačku, gdje je u Göttingenu osim Juliusa Baumannna slušao i Hermana Lotzeja, koji je proplem vrijednosti i uopće etike digao na metafizičku razinu, a u Berlinu, kamo je pošao za premještenim mu učiteljem Lotzeom, pohadao predavanja Paulsena, Zellerera i Du Bois Raymonda, dok opet u Parizu sluša Cousinova učenika Paula Janeta, spritualističkog metafizičara, a na College de France Th. A. Ribota, utemeljitelja i profesora eksperimentalne psihologije u Parizu – Arnold u novijoj hrvatskoj filozofiji svjetovne provenijencije oživljava zanimanje za metafiziku već potkraj 19. stoljeća, dakle prije tzv. „uskrsnuća metafizike“ (Aufferstehung der Metaphysik) 1920-ih godina u Njemačkoj.

I dok se tradicija skolastičke metafizike počinje obnavljati u duhu novoskolastičkog pokreta na Bogoslovnom fakultetu u Zagrebu, gdje filozofiju kao propedeutiku u studij teologije predaju Josip Stadler, autor udžbenika u šest svezaka iz svih skolastičko-filozofijskih disciplina, zatim Ante Bauer koji objavljuje *Opću metafiziku ili ontologiju* (1894), Đuro Arnold se sa svojom spritualističkom metafizikom, izloženom u raspravi *Zadnja*

*bića* (1888), ali i javnim govorom prilikom ustoličenja za rektora Sveučilišta 19. listopada 1899, koji su pod naslovom *Filozofija, prirodne nauke i sociologija* s podnaslovom *Riječ u priilog metafiziци* masovno objavivali ondašnji časopisi i dnevnici,<sup>21</sup> suprotstavljajući određenim antimetafizičkim tendencijama što se javljaju jačim zamahom prirodnih znanosti u sklopu Hrvatskog sveučilišta i Akademije.

Reakcije, naravno, nisu izostale ni iz crkvenih krugova teologa i filozofa – spomenuti A. Bauer piše na primjer, polemički intoniranu raspravu *Područje materijalizma* (1889) ali, kako vidimo, ni svjetovna filozofija nije neosjetljiva na duh pozitivizma što prodire novim idejama u sociologiji, u prirodoslovlju i fizikalistički usmjerenoj psihologiji. Život koji filozofija unosi u duhovni i intelektualni prostor Hrvatske na prijelazu stoljeća i u prvim desetljećima 20. stoljeća još će se snažnije osjetiti kada se u novijoj hrvatskoj filozofiji uz Markovića i Arnolda počinje javljati i treće važno ime, ime Alberta Bazale.

Na samom prijelazu u 20. stoljeće zamah duhovnom i intelektualnom životu u Hrvatskoj daje nova generacija književnika, esejista, novinara i političara, što se označava etiketom „hrvatska moderna“. Kako hrvatsku filozofiju u to vrijeme predvode filozofi koji su ujedno slavni pjesnici rodoljubno-refleksivnog nadahnuća, ali starije generacije – Franjo Marković i Đuro Arnold – nije ni filozofija mogla ostati po strani svojevrstne „kulturalne borbe“ na hrvatski način: borbe „starih“ i „mladih“. U tu se borbu uključuje tada relativno mladi Albert Bazala.

Premda bi generacijski trebao osjećati, misliti i djelovati s „mladićima“, on se svrstava na stranu „starih“, ili ga se barem tako doživljavalo. On se, naime, kritički odnosio prema općenitom stavu „mladih“, koji su u ime modernizma zastupali apsolutnu slobodu u umjetničkom i uopće duhovnom stvaranju. Na meti kritike „mladih“ bili su ne samo dotadašnji oblici i sadržaji na užem području književnosti nego zapravo cijeli sustav duhovnih vrijednosti što su ga stvarali hrvatski preporoditelji prve, druge i treće generacije.

<sup>21</sup> Vidi o tome: B. Despot, *Riječ u prilog metafizici*, u: *Hrvatska filozofija u prošlosti i sadašnjosti*, Zbornik iz 1968. Zagreb 1992, str. 237-249.



Općenito se može reći da se vrijednosni sustav u duhovnom stvaralaštvu do toga vremena nastojao izgrađivati i nadahnjivati „iz narodnog duha“. Zato se Bazala osjetio ponukanim da se u taj, prema njegovu mišljenju, „važan spor 'starih' i 'mladih'“ uključi, jer mu se činilo da se u polemičkoj vatri zaboravlja ili se gubi iz vida ono bitno. Kritički se poslije osvrće na taj spor koji se navodno, kako kaže, „razvio oko modernizma, koji je u borbi protiv dotadašnjih oblika i načina iznio misao slobode umjetničkog stvaranja“. Bazala, međutim, upozorava: „Neopravdano se činilo, da se i spor oko toga kreće, dok je zapravo 'kamen smutnje' bio u tom, što je težnja za slobodom uzela univerzalistički, upravo kozmopolitski pravac i književnu funkciju odvojila od jezgre i bila narodnoga života.“<sup>22</sup>

Očito je da iz Bazale progovara isti onaj duh koji je Marković udahnuo novijoj hrvatskoj filozofiji, a koji će dobiti kroz Bazalino filozofijsko stvaralaštvo osebujan sadržaj i izraz. Sudeći prema naklonosti koju je Marković gajio prema svom učniku, kojemu je također, kao i svojedobno Đuri Arnoldu, pomogao otići na dodatni studij u Njemačku, gdje između ostalih velikih učitelja upoznaje W. Wundta u njegovu Institutu za eksperimentalnu psihologiju u Leipzigu, Bazala se, nadajući se s razlogom doći na Sveučilište, svojski spremio kako bi gotovo pola stoljeća davao ton novijoj hrvatskoj filozofiji.

Uvidjevši da nedostaje hrvatskome filozofijskom jeziku vitalitet, modernitet i izražajna snaga, što sve imaju moderni nacionalni jezici razvijenijih kulturnih naroda u Europi, odlučio se na pisanje djela *Povijest filozofije* u tri sveska, što je i njegovo životno djelo.<sup>23</sup> S punim pravom može se i danas prihvatiti ocjena da je ta Bazalina povijest filozofije „glavni temelj suvremenom hrvatskom filozofijskom nazivlju“ (K. Krstić).

Izvorište svega svojeg filozofijskog, općekulturnog i političkog dinamizma, osvjestio je i njemu svojstvenim jezikom prikazao u svojoj raspravi o „metalogičkom korijenu filozofije“. U njoj je, radikalnom kritikom racionalizma i intelektualizma, predstavio svoj „voluntaristički aktivizam“ kojim je Bazala, pre-

<sup>22</sup> A. Bazala, *Filozofijska težnja ...*, str. 16.

<sup>23</sup> Bazalinu *Povijest filozofije* u tri sveska reprintirao je Globus, Zagreb, 1988.

ma kompetentnom sudu Krune Krstića, Bazalina učenika, „preveo hrvatsku filozofiju iz stanja tradicionalne racionalističke ukočenosti i dogmatizma u atmosferu misaone slobode i životnosti“.<sup>24</sup>

## V.

Splet nekoliko okolnosti u svijetu i u nas uzrokovao je da se u vrijeme uspona hrvatske novije filozofije snažno obnavlja i skolastička filozofija. Preporod skolastičke filozofije u europskim katoličkim zemljama, započet sredinom 19. stoljeća poglavito u Italiji (Buzzetti, Sordi, Liberatore, Palmieri, Zigliara i dr.), u Španjolskoj (Balmes) te u Njemačkoj (Stöckel, Kleutgen, Gutberlet), potaknuo je, papu Leona XIII. da dade i službeno-crkveni poticaj i smjer tom neoskolastičkom gibanju. Učinio je to enciklikom *Aeterni Patris* (1879), osnivanjem Tomine akademije u Rimu i katoličkog luvenskog sveučilišta s Mercierom na čelu, jednim od najutjecajnijih neoskolastika. Dodatni, specifično „antimodernistički“ nabor zadobilo je neoskolastičko gibanje enciklikom *Pascendi* (1907) pape Pija X.

To i takvo neoskolastičko gibanje prenijelo se i u Hrvatsku nakon obnove Hrvatskog sveučilišta 1874, kada se i na Bogoslovnom fakultetu, koji je bio u sastavu Sveučilišta, počelo pri davati više važnosti nastavi filozofije kao propedeutike u studij teologije. Tako su se nakon Antuna Kržana, koji se afirmirao knjigom u dva sveska *O postanku čovjeka po posljednjih mudroslovnih i naravoslounih znanosti* (I. 1874. i II. 1877), isticali profesori, školovani u Rimu u navedenome neoskolastičnom duhu, kao što su Josip Stadler, kojemu su u Rimu bili glasoviti profesori već spomenuti Kleutgen, Tongiorgio i Palmieri, te Ante Bauer, dok se nije iz studija, također u Rimu, vratio 1910. Stjepan Zimmermann. Za njega je, zbog mira na Sveučilištu u Zagrebu, gdje se habilitirao te imao pravo predavati, osnovana posebna Katedra za filozofiju na Bogoslovnom fakultetu.

Predma su se u hrvatskoj neoskolastičkoj filozofiji profilirali mnogi autori (K. Balić, H. Bošković, Đ. Gračanin, K. Grimm, F. Šanc, U. Talijski, V. Keilbach), ipak je Stjepan Zim-

<sup>24</sup> K. Krstić, *Filozofija u Hrvata*, Zagreb, 1943, str. 24.

mermann prema broju objavljenih knjiga (20-ak), razrađenim i profiliranim „kričkim realizmom“, te opsegom svoje kritike Kanta izložene u djelu *Kant i neoskolastika* u dva sveska (1. sv. Zagreb, 1920; 2. sv. 1921), na temelju kojega je predložen i imenovan u Akademiji redovitim članom, postao i ostao glavnim predstavnikom hrvatske neoskolastike.

Mozda od svih strujanja u novijoj hrvatskoj filozofiji, osim eventualno marksizma nakon 1945, prisutnost neoskolastičke filozofije u hrvatskome duhovnom i intelektualnom životu (do 1945) bila je najintenzivnija. To se osobito pokazalo u oštroj svjetonazorskoj borbi što ju je sa stajališta „kršćanske filozofije“ inicirao krčki biskup Mahnić osnovavši u tu svrhu Leonovo društvo i njegovo glasilo „Hrvatska straža“, u kojemu su objavljeni mnogi članci relevantni za razvoj filozofije kršćanske inspiracije u Hrvatskoj. Taj je časopis poslije zamijenila „Bogoslovska smotra“ kao glasilo Hrvatske bogoslovske akademije, osnovane 1923. godine. Osim Vilima Keilbacha, Stjepan Zimmernann bio je najredovitiji i najplodniji suradnik „Bogoslovske smotre“, u kojoj je u obliku članaka iznosio svoje ideje koje je zatim razrađivao u pojedinim knjigama.<sup>25</sup>

## VI.

U razdoblju između dva rata, od 1918. do početka Drugoga svjetskog rata, javlja se niz novih imena u hrvatskoj filozofiji, koja, bilo svojim doktorskim disertacijama, bilo kasnijim svojim radovima, proširuju i obogaćuju tematski i problemat-ski noviju hrvatsku filozofiju.<sup>26</sup> No malo njih je uspjelo dati dovoljno prepoznatljiv i uočljiv osebujan biljeg hrvatskome filozofskom životu. Od svih njih istaknuli su se svojim radovima, idejama i utjecajem ne samo na uskome filozofskom području nego uopće u intelektualnom i kulturnom životu Hrvatske samo neki, kao na primjer Vladimir Dvorniković svojim profiliranim psihologizmom, Pavao Vuk-Pavlović svojim kri-

tičkim idealizmom i, kao najmlađi, Vladimir Filipović svojim aksiologizmom.

Kao najrazvijeniji i najdosljedniji predstavnik psihologizma u nas afirmirao se Vladimir Dvorniković. Psihologizam se začeo nekima postidealističkim shvaćanjima prema kojima se psihologiji, prije njezina konstituiranja u posebnu znanost, namjenjivala uloga utemeljivanja drugih znanosti, dok je punu, ali svagda prijeponu afirmaciju stekao na prijelazu 19. i 20. stoljeća u raspravama oko (ne)psihologističkog utemeljenja logike i spoznajne teorije. Studirajući u Beču kod W. Jeruzalema, koji je svojedobno bio poznat u nas svojim *Uvodom u filozofiju*, i F. Joda, kod kojega je i doktorirao tezom *O nužnosti psihologijskog utemeljenja spoznajne teorije* (*Von der Notwendigkeit der psychologischen Begründung der Erkenntnistheorie* /1911/), Dvorniković se profilirao kao dosljedan psihologist svojim djelom, također pisanim na njemačkom i objavljenim u Njemačkoj, *Dva osnovna tipa filozofiranja – Pokušaj psihologijskog orijentiranja u sadašnjim filozofskim strujanjima* (Berlin, 1917). Osnovna mu je teza da je svako filozofiranje predodređeno psihologijskom strukturom i karakterom filozofa te se u tom smislu sve filozofije mogu klasificirati prema osnovnim psihologijskim tipovima. U tome psihologističkom horizontu piše i svoje povijesno-filozofijsko djelo *Savremena filozofija* (Zagreb, I/1919, II/1920). Svojedobno je zanimanje pobudio svojom studijom primijenjenom na domaću, osnivanjem jugoslavenske države tada aktualnu temu pod naslovom *Psika jugoslavenske melanholije* (1925) te ostalim studijama kao što su one o psihologiji pestimizma (*Shakespeare – Hamlet – Kranjčević* /1923/ i *Hrist – Budha – Šopenhauer* /1925/).<sup>27</sup>

Sasvim drugacijeg je usmjerenja Pavao Vuk Pavlović. Studirajući prije Prvoga svjetskog rata u Leipzigu kod poznatih profesora kao što su W. Wundt, Johannes Volkelt, s kojim je poslije održavao stalne prijateljske odnose, i Eduard Spranger, nakon Prvoga svjetskog rata nastavlja studij u Zagrebu kod Bazala, Du-re Arnolda i Vladimira Dvornikovića, da bi zatim opet otišao u Njemačku, gdje se u Berlinu intenzivno bavio proučavanjem es-

<sup>25</sup> Usp. K. Čvrliak, *Sustavni pregled filozofijskog štiva u Bogoslovske smotri* (1910-1975), Zagreb, 1975.

<sup>26</sup> Vidi o tome u pregledu Aleksandra Mužinića, *Filozofija u Hrvata od 1918. do 1938. godine*, *Učitelj*, godina 19 (55), br. 3-4.

<sup>27</sup> Vidi monografiju (doktorska disertacija) Branka Despota, *Filozofiranje Vladimira Dvornikovića*, Zagreb, 1975.



tetike, estetskog odgoja, kao i općih pedagoških problema. Postao je zapažen i među studentima utjecajan svojom osebnom kritičko-idealističkom filozofijom spoznaje (*Spoznaja i spoznajna teorija* /1926/), što je modificira fenomenologijskom teorijom apodiktične očitosti kao dovoljne sigurnosti spoznaje.

Fenomenologijsku kategoriju „zrenje bivstva” Vuk-Pavlović proširuje i na ostala područja duhovnog i zajedničkog života kao što su umjetnost, kulturna i politička zajednica, čineći tako plodonosnom i Husserlovu kategoriju „životnoga svijeta” (*Lebenswelt*), što je razvija i na samom primjeru filozofije kao svjetotvorne funkcije u raspravi *Filozofije i svjetovi* (u: P. Vuk-Pavlović, *O smislu filozofije* /1969/). Osebnina mu estetika počinje pak na tezi o umjetnosti kao opredmećenoj duševnosti i o usidrenosti „estetskoga stava”, kao uostalom i onoga „noetskoga”, u „čistom promatralaštvu” (*O izlazištu estetike, u: Zbornik zagrebačke Klasične gimnazije* /1957/).

Vežan za filozofijsku osobnost i djelo Vuk-Pavlovića, aktualni interes, pobuđen među ostalim i velikim političkim i duhovnim promjenama, sve se više usredotočuje na njegovu osebnju personalističku filozofiju odgoja što ju je u duhu tada suvremene aksiologije razvio u djelu *Ličnost i odgoj* iz 1932. Specifičnost njegove zaokružene filozofijske misli našla je svoj posljednji izraz u dvjema filozofijskim studijama: već spomenutoj pod naslovom *O smislu filozofije* (1969) i drugoj pod naslovom *O značenju povijesnih smjeranja* (1974).<sup>28</sup>

U uvjerenju da će problem vrijednosti postajati sve aktualniji i u hrvatskoj duhovnoj i intelektualnoj sredini, Vladimir Filipović, Bazalin učenik kasnih 20-ih godina, posvećuje se pitanjima filozofije vrijednosti, vrijednosne etike te filozofije kulture. Taj Filipovićev interes očitovao se već izborom teme doktorske disertacije što ju je pod naslovom *Problem vrijednosti* – *Povijesna i kritičko-sustavna rasprava* (1930) branio kod Bazale, kojega će poslije naslijediti na Katedri za filozofiju na Filozofskom fakultetu u Zagrebu.<sup>29</sup>

Premda je Nietzsche, okarakteriziravši duhovnu situaciju kao nihilizam pošto je kršćanstvo prestalo biti nositeljskim, čak

<sup>28</sup> Vidi monografiju M. Bride, *Pavao Vuk-Pavlović - čovjek i djelo*, Zagreb, 1974.

temeljnim vrijednosnim sustavom europske kulture i civilizacije, senzibilizirao europske duhove za problem vrijednosti, Vladimir Filipović, istražujući povijesnofilozofijske korijene filozofije vrijednosti, ne ide trgom ekonomističkih ni psihologističkih teorija vrijednosti, nego filozofije vrijednosti Hermanna Lotze (1817 – 1881). Ovaj je, naime, utjecajni njemački filozof postidealističkog razdoblja, došavši u nastojanju oko sinteze metafizike njemačkog idealizma i egzaktnih prirodnih znanosti u usponu do uvida u relativnu neovisnost na uzročnosti konstituirane zbiljnosti, te istinitosno i vrijednosno utemeljene smislotevorne i svrhovitose specifično ljudske stvarnosti, digao problem vrijednosti i etike općenito na rang i dostojanstvo fundamentalne filozofije, tj. metafizike.

Ne slijedeći dalje teoriju badenske škole Lotzeovske provencije, prema kojoj vrijednosti ne „postoje”, ali ipak „važe”, nego Brentanovom teorijom intencionalno-predmetno ustrojene svijesti inspiriranu fenomenologijsku filozofiju vrijednosti, kojoj su osobit pečat dali Max Scheler i Nicolai Hartmann (koji će kao gost održati predavanje na Sveučilištu u Zagrebu), Filipović postavlja tezu da utemeljujući uvid svake aksiologije, odnosno filozofije vrijednosti, mora biti ovaj: vrijednosna predmetna intencija jest „primarna funkcija svijesti” i „intencionalni vrijednosni akti” ili čini „vrednovanja” jesu ujedno „po teleologijskoj udešenosti svijesti i voljni akti”.<sup>29</sup>

Tako utemeljena aksiologija ide, prema Filipoviću, „ruku o ruku s filozofijom kulture” utoliko što kulture predstavljaju različite sustave objektivnih, naindividualnih – Filipović će reći čak „nadvremenskih” i „apsolutnih” – vrednota. Zabluda je uverenje da iz povijesti kultura, što opjeuje začetak, uspon i pad pojedinih kultura ili velikih kulturnih razdoblja, slijedi nužno vrijednosni relativizam, a naposljetku i vrijednosni nihilizam. Ne mijenjaju se i ne nestaju vrednote što su utjelovljene u kulturnim dobrima, ili objektivnom duhu, nego se čovjekov subjek-

<sup>29</sup> V. Filipović, *Problem vrijednosti: povijesna i kritičko-sistematska rasprava*, Zagreb, 1930, str. 115. (Citiram prema prijepisu što ga je pod nadzorom samoga Filipovića učinila prof. Zora Kržanić, dugogodišnja tajnica Odsjeka za filozofiju na Filozofskom fakultetu u Zagrebu i poslije neko vrijeme tajnica Instituta za filozofiju Sveučilišta u Zagrebu.)

itivni odnos prema tim dobrima mijenja. U tom smislu vidi Filipović neposrednu vezu znanosti odgoja s filozofijom vrijednosti, koju pokazuje u raspravi *Pedagogija i aksiologija* (1934), u kojoj zastupa mišljenje, suprotno teoriji o spontanosti odgojnog čina, da učitelji odgojitelji moraju imati osvješten sustav vrijednosti, što ga trebaju prenijeti mladeži koju im je povjeravaju roditelji i cijela nacionalna zajednica.

Svoja aksiološka istraživanja Filipović nije nastavio nakon rata, kada je, postavši oficijelnom, državnom filozofijom, marksizam svojim sustavom dijalektičkog i historijskog materijalizma filozofiju vrijednosti držao tek izdankom idealističke filozofije, suprotne revolucionarnoj ideologiji novoga socijalističkog društva, koje se programatski moralo izgrađivati na naučnoj dijalektičkoj i historijskoj materijalističkoj filozofiji. Sudbina nepokornih, na primjer Vuk-Pavlovića, kojega je komunistički režim pomoću studenata-skojevaca doslovce izbacio sa Sveučilišta, bila je rječita opomena svima da nema i ne može biti više u građansko-liberalnome smislu „slobodne“ filozofije.<sup>30</sup>

Lekciju je morao shvatiti i mlađi kolega Filipović, na kojemu je, preuzevši je od Bazale već prije, praktički ostala Katedra za filozofiju prvih godina komunističke vlasti, odnosno dok nije kasnih 1940-ih i početkom 1950-ih došla prva generacija akademski školovanih marksista, koji su postupno preuzimali Katedru te davali smjer i ton hrvatskoj filozofiji u razdoblju nakon Drugoga svjetskog rata. Ograničivši se do 1970-ih na nastavu, priređivanje hrvatskih prijevoda klasičnih djela (Lukrecija, Kanta, Hegela, Fichtea, Schelera) s vlastitim popratnim povijesno-filozofijskim pogovorima ili predgovorima, te uređivanje *Filozofske hrestomatije* u 12 svezaka, od kojih je neke i sam pripremio (*Filozofija renesanse* /1956/, *Klasični njemački idealizam* /1962/, *Novija filozofija zapada* /1968/), i *Filozofijskog rječnika* (1965), Filipović se u poznijim godinama okrenuo ideji Franje Markovića da se istraži povijest hrvatske filozofije.

Pošto je 1967. godine osnovan Institut za filozofiju,<sup>31</sup> što ga je kao direktor ili predstojnik vodio petnaestak godina, Filipo-

<sup>30</sup> Usporedi kritički osvrt na tu situaciju u Vuk-Pavlovićevoj raspravi *Filozofija i vlast*. Vidi bilješku br. 5.

<sup>31</sup> Vidi izdanje Instituta. *Institut za filozofiju Sveučilišta u Zagrebu. Dvadeset i pet godina rada 1967-1992*, Zagreb, 1992.

vić se u sklopu Instituta najviše angažirao na istraživanju „hrvatske filozofske baštine“, okupivši tim mlađih istraživača i prihičan broj vanjskih suradnika, na čelu s Krunom Kristićem, koji je za Institut izradio 1969. prvi Program rada na povijesti hrvatske filozofije. Pokrenuvši 1975. polugodišnji časopis *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, kojega je glavni urednik bio do svoje smrti 1984. godine, te seriju edicija poput „Temelja“ u kojoj su pod njegovim uredništvom pripremljena prva latinsko-hrvatska izdanja Boškovićeve djela *Teorija prirodne filozofije* – *Theoria philosophiae naturalis* te Petrićeva djela *Nova sveopća filozofija* – *Nova de universis philosophia*, Filipović je posebno htio profilirati i kontinuitet novije hrvatske filozofije. Stoga 1974. u povodu stogodišnjice u narodnoprporodnom nacionalnom duhu obnovljena i nanovo organizirana Mudroslovnoga fakulteta i na njemu novoosnovane Katedre za filozofiju pokreće seriju monografija „o učiteljima filozofije na Katedri Filozofskog fakulteta“, u kojoj, kako je ranije već spomenuo, objavljuje Bazalin *Filozofijski portret Franje Markovića*, osnivača Katedre i prvog profesora na njoj.

Ovo ne samo njegovo osobno nego zalaganje uopće oko istraživanja „hrvatske filozofske baštine“ – tu je sintagmu više isticao u prvi plan nego onu „povijest hrvatske filozofije“ (i) iz političkog opreza – Filipović je u nekoliko napisa pokušao opravdati, čak utemeljiti u duhu svoje aksiološki nastrojene filozofije kulture, na što je upozoreno djelimice u uvodnoj studiji uz njegov ovdje navedeni tekst, a prije i na drugome mjestu.<sup>32</sup>

Držim, međutim, primjerenim da se na kraju ovoga djelomičnog prikaza konstituiranja, uspona i krize novije hrvatske filozofije, što je komunističkom vlašću reducirana na marksizam kao oficijelnu državnu filozofiju u njezinu obliku i sadržaju dijalektičkog i historijskog materijalizma, upozori na važnost uspostavljenog kontinuiteta Markovićem započeta istraživanja povijesti hrvatske filozofije u sklopu i oko spomenutog Instituta za filozofiju. Rezultati tih istraživanja, koja su započeta kasnih 1960-ih u teškim prilikama, a važnost kojih se tu i tamo nas-

<sup>32</sup> O Filipovićevu djelu i djelovanju u refraktornim situacijama vidi: F. Zenko, *Život i djelo Vladimira Filipovića kao signum temporis. Prilozi...*, 21-22/1985, str. 163-181.

toji danas u promijenjenim prilikama omalovažiti, jesu pretpostavkom mogućnosti i ovoga i ovakvoga prezentiranja novije hrvatske filozofije njezinim najeminentnijim predstavnicima i njihovim najprezentativnijim tekstovima, u prije obrazložene vremenskom rasponu i prema sadašnjoj procjeni urednika cjelokupne „Hrestomatije filozofije” i autora ovog izbora i načina njegove prezentacije.

Potrebno je na koncu još napomenuti da su izabrani tekstovi filozofa ovdje preneseni bez ikakvih jezičnih izmjena, onako kako su bili otisnuti u izvorniku. Jedino je tekst Vladimira Filipovića, budući da nije preuzet iz objavljenog djela nego iz rukopisa doktorske disertacije, podvrgnut lektorskom zahvatu.

*Ivan Čehok*

## Franjo Marković

Kada je 1874. obnovljeno Sveučilište u Zagrebu, nositeljem središnje katedre na Mudroslovnome fakultetu – Katedre za filozofiju – postao je Franjo pl. Marković. Od te godine, prekretnice u novijoj povijesti hrvatske prosvjete, njegovim djelovanjem hrvatska se filozofija počinje preusmjeravati s proučavanja i tumačenja u duhu skolastičke tradicije na praćenje, uvažavanje i kritičko sučeljavanje sa svim strujanjima filozofske i znanstvene misli. Koliko je to bio zahtjevan i naporan posao, za sada neka svjedoči činjenica da je Marković gotovo trideset godina sam držao spomenutu katedru, mogavši se nešto kasnije osloniti još samo na Đ. Arnolda.

Franjo Marković rođen je 26. 7. 1845. u Križevcima, u plemićkoj obitelji, od majke Josipe r. Šugh i oca Antuna. Od 1854. do 1862. pohađao je gimnaziju u plemićkome konviktu u Zagrebu, a nakon toga upisao je studij u Beču. Tu je 1865. završio studij klasične filologije i slavistike, a godinu dana kasnije položio je i ispit za gimnazijskog profesora. Iste se godine vraća u Hrvatsku i zapošljava kao gimnazijski suplent u Osijeku, gdje radi do 1868, kada je premješten na gimnaziju u Zagrebu. Za vrijeme službovanja u Osijeku (doba banovanja Levina Raucha) Markovića su potvrdili da se ponaša politički nekorektno te ga ukorili, na što se on oglasio pismom u kojemu od-

bacuje sve optužbe te razotkriva izvore objede i nanesenih uvreda. U Osijeku nastaje i njegovo prvo veće književno djelo – ep *Kohan i Vlasta* – pohvalno dočekano i od kritike. Odmah nakon dolaska u Zagreb počinje surađivati u tek pokrenutom listu „Vienac“, pišući pretežito pjesme, ali objavljuje i prve estetičke rasprave, primjerice *O baladah i romancah*. U svibnju 1869. postao je „pravim učiteljem“ gimnazije. Godinu dana nakon toga, zajedno s još nekoliko profesora koji su prosvjedovali glede jedne političke demonstracije, zahvalio se na profesorskoj službi, otišavši u Beč na studij filozofije. Marković je slušao predavanja R. Zimmermanna, spremivši u kratkome roku svoju doktorsku radnju. Filozofiju nastavlja proučavati nakon dvije godine obavljanja uredničkih poslova u „Viencu“ i kratkoga profesorskog službovanja u gimnaziji (1872). Taj je put Marković slušao predavanja na nekoliko sveučilišta (Dresden, Leipzig, Berlin i Pariz). Nakon osnutka Sveučilišta u Zagrebu Marković postaje prvi nositelj Katedre za filozofiju, a u povodu toga ponovno se, nakon dužeg vremena, javlja književnim radom, alegorijom *Vilinski dvori*. Te je godine bio i dekan Fakulteta, da bi 1876. izdao *Spomenicu o otvaranju hrvatskog sveučilišta*. Potkraj 1876. postaje pravim članom Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti, a godinu potom i članom odbora Matice hrvatske. Dva posljednja desetljeća prošloga stoljeća Marković je politički angažiran kao narodni zastupnik rodnoga krizevačkog kotara, neprekidno se grčevito odupirući Khuenovoj mađarizaciji Hrvatske. Umirovjen je u ožujku 1909. U mirovini priprema svoju *Pentalogiju*, u čemu ga je sprječila nagla bolest, te smrt 15. rujna 1914.

Kako se vidi iz životopisnih podataka Frano Marković bio je, gdje god je djelovao, jedno od vodećih imena (na Sveučilištu, u Matici hrvatskoj, u „Viencu“, u Sabornu), jednako značajan kao pjesnik, kao filozof ili pak kao političar.

No, on je bio, prije svega, književnik i marljiv i skrbni predavač filozofije, zbog čega je njegova znanstvena djelatnost (objavljivanje djela, članaka itd.) pomalo trpjela, što je vidljivo iz bibliografije objavljenih knjiga, odnosno iz pregleda rukopisne ostavštine što se čuva u Arhivu HAZU. Od objavljenih filozofskih djela ističe se, ponajprije, *Razvoj i sustav obćenite estetike* te monografija o Ruderu Boškoviću – jedina djela iz kojih je moguće protumačiti njegovo osnovno filozofsko stajalište.

U rukopisu su, međutim, ostale rasprave čitanjem kojih se potvrđuje da je Marković svojom predavačkom djelatnošću zahvatio gotovo cijelu povijest filozofije, te je pretežito problemski obradio. Stovriše, pregledom ostavštine uočava se razvoj njegove misli, njezina usmjerenost prema filozofiji rubnim ili srodnim područjima (pedagogija) te, naposljetku, metoditnost i sustavnost njegova shvaćanja i izlaganja sustava filozofije. Tek obradom i tumačenjem cjeline njegova opusa moći će se proširiti obzorja dosadašnjih istraživanja vođenih pretežito oko estetskih stavova F. Markovića.

Doduše, njegovo životno djelo *Razvoj i sustav obćenite estetike* također daje naznake razumijevanja filozofijskog sustava, hijerarhijski izgrađenoga prema načelu važnosti i prvenstvenosti filozofskih disciplina. U uvodnome poglavlju, želeći odrediti odnos estetike spram filozofije u cjelini te spram njezinih disciplina, Marković izlaže svoje osnovno stajalište: „Stoga su mnogi filozofi razložito kazali, da se ljudski um naprama stvarima drži na tri načina: on ili ustanovljuje, što u istinu jest i biva, ili ocjenjuje nešto po dobru, ili ocjenjuje nešto po krivoti. Istina, dobrota i krasota: to su tri razna objekta ljudskoga filozofijskoga uma.“<sup>1</sup> Što se tiče spoznaje onoga što jest, bilo pojavnno, bilo kao onoga što je „bično bivstvo“<sup>2</sup>, valja primijetiti da Marković tu nastoji obuhvatiti niz znanosti, od metafizike, preko empirijskih znanosti, do filozofije vjere, koje s različitih motrišta ustanovljuju istinu spoznaje. U njegovoj se sistematizaciji zapaža pokušaj da se dostignuća prirodnih znanosti, ali i onih znanosti koje granice ili presežu u filozofiju, također uzmu u razmatranje prilikom određenja predmetnih područja. Stoga njegova ljestvica filozofijskih disciplina ne sliči tradicionalnim razdiobama, ali isto tako ne zanemaruje ni jednu tradicionalnu disciplinu, kako se to često u novijoj filozofiji običavalo činiti. Njezinom se analizom, nadalje, ne može lako ustanoviti načelo razdiobe i hijerarhijskog redanja, točnije govoreći, moguće je prepoznati nekoliko različitih načela. Zadaća se i položaj logike određuje na tradicionalni aristotelovsko-skolastički način, dok se matematika kao druga znanost u ni-

<sup>1</sup> Marković, *Razvoj i sustav obćenite estetike*; dalje: *Estetika*, 1-2.

<sup>2</sup> Isto, str. 2

zu obrazlaže kantovskim pojmovima kao ispitivanje svega javnoga u prirodi, pri čemu se ono pojavljuje „u oblicih prostornosti i vremenosti“<sup>3</sup>. U skladu s time smatra se onda „empirijska spoznaja prirode“ – treća grupa znanosti – kao primijenjivanje logičkih i matematičkih oblika na opažene zbiljske pojavnosti. Toj grupi pripadaju još i empirijska psihologija te, naposljetku, geografija, antropologija, povijest i jezikoslovlje. Potonje je znanosti moguće podvesti pod zajednički nazivak „psihologija naroda“, jer su ljudske zajednice njihov glavni interes. Zanimljivo je da se Marković jezikoslovljem, u suvremenome značenju te riječi, ne koristi više kao konstitutivnom znanošću u izgradnji estetike.

Tek nas sljedeća disciplina – umstvena teorija spoznaje – uvodi u uže područje filozofije, što Marković naznačuje pridjevom „umstveno“. Ona je poveznica između prvih i zaključnih triju znanosti jer, koristeći se posljedcima empirijskih i prirodnih znanosti, pruža osnovicu za filozofijsko istraživanje. Štoviše, ona je središte cijele spoznajne zgrade filozofije: „K tomu središtu smjeraju svi odjeli spoznaje: to središte daje snagu i stanovitost svim tim odjelom, ono utvrđuje snagu i logici, koju smo stavili na temeljnu crtu spoznajne zgrade...“<sup>4</sup>. U toj je postavci moguće uočiti da Marković razdjeljuje filozofiju prema uzoru na tadašnje vodeće filozofske škole (novokantizam, fenomenologiju), koje su metafizički pretpostavile spoznajnu teoriju. Peti odjeljak filozofijskog sustava sadrži „umstvenu spoznaju o relativnom duhu, ili racionalnu psihologiju“ i „umstvenu spoznaju o prirodi, ili racionalnu kozmologiju, ili filozofiju prirode“. Tu su začeci estetičkih i etičkih razmatranja, kao i filozofije o apsolutnom duhu, kako Marković hegelijanski naziva filozofijsku teologiju.

Estetika i etika, ili „umstvena spoznaja krasote i dobrote“, pripadaju, dakle, istom odjeljku filozofijskih disciplina, i to stoga što je etika zapravo „estetika volje“: „A koji oblik ima na sebi takova (dobra, op. aukt.) volja? Oblik mnogostručna *sklad* i oblik *krjepke živosti*, dakle dva oblika, koji su estetični. Zato kažemo: dobrota je ljepota volje, a etika je jedan dio es-

3 Isto, str. 8

4 Isto, str. 12

tetike, ona je estetika *volje*“<sup>5</sup>. To je temeljna postavka za razvijanje filozofijskih disciplina kojima se Marković najviše bavio posvetivši im, uostalom, to malo djela što ih je objavio. Na vrhu spoznajne zgrade filozofije stoji, naposljetku, „filozofija vjere ili pokus umstvene spoznaje o apsolutnom biću“, pri čemu se spoznaja triju osnovnih predmeta – istine, dobrote i krasote, sabire u spoznaju jednoga predmeta – apsolutnog bića, a opet se poradi njegove naravi, rasteže u neizmjereno. Stoga se tu i govori samo o „pokusu“ spoznaje jer njezin je pravi posljedak nemoguće ostvariti.

Od svijtu znanosti što ih je Marković pobrojio u toj sustavnoj razdiobi temeljito je razradio jedino estetiku, ali se iz njegove rukopisne ostavštine može također izdvojiti građa vrijedna za upoznavanje njegovih logičkih i etičkih stajališta (potonja se mogu tumačiti komplementarno s djelcem *Etički sadržaj naših narodnih poslovice*).

Poslužimo li se tako litografiranim primjerkom logike što se čuva u Arhivu HAZU, odmah ćemo uvidjeti da je Markovićovo shvaćanje logike složenije i nadalje potpunije nego ono što smo ga netom upoznali. Prije svega, tu ne nalazimo jedinstveno određene logike, nego se kao uvod u logiku upotrebljava vaganje argumenata za i protiv formalizma odnosno realizma, iz čega je na kraju proizišlo vlastito Markovićevo polazište, usmjerilo ga na moguće oslonce među tadašnjim veoma zaostrenim raspravama te, naposljetku, omogućilo da se razvijanjem logike upotpuni i njegovo osnovno filozofsko stajalište. Premda je Bazala, pišući svoju monografiju, poznavao te Markovićeve stavove, jer točno navodi misao izrečenu na samome početku djela<sup>6</sup>, on nije posebno istaknuo da se Marković izvrsno snalazi tražeći put u oprekama formalizma i realizma pod vodstvom tada najznačajnijih logičara (Trendelenburga, Drobischa, Lotzea, Milla itd.). Ta činjenica svakako potvrđuje već naslućenu postavku da Marković nije bio u svemu pristava-

5 Isto, str. 28

6 Riječ je o prvoj rečenici: „Logika je, reć bi krmilo na onoj putničkoj ladji, što no ju ljudski um otiskuje po bezkrajnoj pučini misli, događaja i pojava put uvijek željno izgledane istine, dobrote i ljepote“. Usp. Bazala, *Filozofijski portret Franje Markovića*, str. 10-11.

ša i sljedbenik Herbarta (premda se i ovdje ponegdje oslanja na njegove učenike)<sup>7</sup>. No, još je važnije istaknuti da otklon od formalne logike Marković nalazi u Millovu djelu, i to u njegovu učenju o indukciji. Prema njegovu mišljenju, upravo je obilježje realne logike induktivizam, na što je logiku prisilio razvoju „posebnih stvarnih znanosti“, odnosno njihovi dokazni postupci. Stoga se na kraju rukopisa, nakon opsežne analize elementarne logike, ukratko prikazuje i „metodna“ logika, zapravo metodologija znanosti. Na taj je način Marković upotpunio i objasnio postavke što ih lapidarno izriče u uvodu *Razvoju i sustavu obćenite estetike*: „Dakle logika ustanovljuje i uči pravilne forme mišljenja, i to onoga mišljenja, kojeno je podobno spoznati zbiljsku istinu; drugačije govoreći: logika uči pravilne forme istina bilo zbiljskih bilo dobrotnih bilo krasotnih.“<sup>8</sup> Dok tu govori o logičkim osnovama matematike i fizike, u rukopisnoj „Logici“ očito se metodološko značenje logike proteže na područje svih znanosti.

Taj rukopis, međutim, vrlo je važan za utvrđivanje Markovićeve predavačke i znanstvene djelatnosti neposredno nakon otvaranja Sveučilišta. Naime, vrlo je vjerojatno da su barem neka poglavlja rukopisa nastala oko 1875. godine, a da se cijeli rukopis temelji na bilješkama predavanja što ih je Marković držao na fakultetu, što na najbolji način potvrđuje postavku o njegovu vrijednome i skrbnome radu, imamo li na umu da je već 1877. zabilježio da drugi put predaje logiku. Nadalje, prema bibliografskim popisima iz kojih se vidi da se Marković koristi nekim djelima s početka stoljeća, te prema mnogim ispravcima, dodacima i bilješkama, može se zaključiti da je tekst bio više puta čitan, ispravljan i dopunjavan, što svakako dokazuje njegov trajan interes za utemeljenje logike kao temeljne discipline u spoznajnoj zgradi.

Naposlijetku, već se u uvodnome poglavlju naznačuje svrha cijeloga ciklusa predavanja iz logike te moguće objavljivanje rukopisa: „*Filosofija je svenarodni duševni kosmos* ('mir'). Ona se razniče od naroda k narodu, ter narodi, koji su dosljedni u

<sup>7</sup> O Markovićevu herbartizmu vidi napose u Filipovićeveu članku na-vedenome u bibliografiji.

<sup>8</sup> Marković, *Estetika*, str. 4.

njezinu svetištu bili prije dva tri vieka, sad su starosjedoci. I našim će se narodom, uztraje li, ponoviti, što se s drugimi zblilo. I on, kao pridošlica, ulazi u njezin hram, pak ako narod naš uztraje za jedan vrek, bit će i on starosjedilac...“<sup>9</sup> Zadaća je filozofije, dakle, da izrastajući iz pojedinog naroda upućuje na svenarodni kosmos. Ona je živo središte cijeloga duhovnog svijeta, jer u povijesnome smislu ona pamti i sjeća se svih pojedinačnih prošlih oblika „narodnih“ filozofija (tu se misli i na filozofsku misao velikih razdoblja, pa i religija). Ne pomaže li se narodna duhovnost prema tome središtu, da bi se tako stekla „duhovna domovina“, nemoguće je zadržati „tvarnu domovinu“. No, isto je tako nužno primicati to središte duhovnog svijeta neukoj i „pozaostaloj“ narodnoj duši, da bi ona upoznala njezino svesvjetsko, općeočevjeansko obilježje: „Na taj način, ako i nemamo duge samosvojne tradicije filozofske, imamo svesvjetsku, i u povodu tuđih raznorodnih velikana stupajući, ne ćemo upasti u ničije okove, i u ničiju jednostranost, ter ćemo po vremenu moći stati na vlastite noge“.<sup>10</sup> Upravo su predavanja iz logike prigoda da se narod upozna sa svjetskom filozofijskom mislju kako bi, crpeći iz vrela drugih naroda, mogao osvojiti „logiku čina“ – drugim riječima, da bi mogao djelovati samostalno kao činitelj svjetske povijesti. Iz tih se stavova ne čini tako bjelodanim da je Markovićevo shvaćanje duhovne povijesti prožeto romantičarskim predodžbama o duhu naroda koji progovara u epohalnim književnim i općenito umjetničkim tvorbama, te kao takav uvire u neisprajivi tijek svjetske povijesti. No, to svakako postaje očitim uzmemo li u obzir njegov književni rad, pa i cijeli njegov opus. Dva, možda umjetnički najcjelovitija književna djela – epovi u pet činova *Karlo Dručki* i *Benko Bot* – jasno potvrđuju Markovićeveva romantičarska književna nagnuća. U prvome je glavni lik tragični, romantičarski junak nalik na Byronove protagoniste, koji svoju tragičnu i uzvišenu sudbinu doživljuje boreći se za sve ljudske ideale, dok je u drugome „nacionalni“ junak koji nepravednu smrt svoju i svoje braće trpi pjevajući pjesmu o zavičaju, te ta-

<sup>9</sup> Marković, *Logika, Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 1-2/1992, str. 249.

<sup>10</sup> Isto, str. 250



ko čineći da se iz grobova dižu ratnici. Premda Hrvati nisu imali stvarne narodne samostalnosti, Marković se u mnogim pjesmama poziva na duhove predaka, na neumrlost narodnog duha ili pak na „strašni sud neumrlih duhova prošlosti” (u pjesmi *U svetu zemlju*). Zanimljivo je pritom napose da Marković stavlja u usta svojih nacionalnih junaka upravo one riječi koje izgovara pri najavi utemeljenja logike. Tako Zvonimir, protago-nist epa *Zvonimir kralj hrvatski i dalmatinski*, poziva svoje junake da „stekavši domovinsku zemlju, steknu i domovinu velikih misli i velikih čina, jer narod koji nema i domovinu veliki izgubit će i domovinu praha”.<sup>11</sup> Takvo se nastojanje ne ispu-nja povijesno jednom zauvijek, nego ostaje kao vječno živa te-žnja utkana u književna i filozofska djela, dajući im ujedno i etičko-kulturni smisao.

Tom je idejom nošeno Markovićevo objavljeno djelo *Etički smisao naših narodnih poslovice*, ali također i do sada neobjav-ljeni rukopis *Pedagogika*, točnije, uvodno poglavlje i poglavlje o etičkoj osnovi te znanosti. Kada je riječ o prvome djelu, odmah upada u oči da Marković opet povezuje filozofsko mi-šljenje s njegovim očitovanjima u jednostavnim duhovnim (knji-ževnim) tvorbama narodne pismenosti. Njegovo filozofsko zna-čenje, ipak, uviđa se tek razumijevanjem svrhe, kompozicije i zaključka cijeloga djela. Ono, naime, polazi od ishodišne pos-tavke etike onako kako je ona izrečena u najvažnijem etičkom djelu, u *Nikomahovoj etici*: utemeljenje etike istraživanjem *et-hosa* pojedine ljudske zajednice, štoviše, spoznaja osobitosti „etičkog čućenja i mišljenja”, kao pouzdanog znaka osobitosti zajednice.

Markovićev je postupak zapravo veoma nalik na hermene-utičko istraživanje: započinje prikupljanjem različitih stavova, mnijenja, uvjerenja itd. o temeljnim etičkim pojmovima – do-bro, ljubav, prijateljstvo, društvo itd. – da bi se tako prikuplje-ne spoznaje povezale u sustavnu cjelinu nosećih odredaba. Upravo cjelina spoznaje omogućuje ustanovljenje pojedinog *et-hosa*, njegovo uspoređivanje, razlikovanje i poistovjećivanje s drugim *ethosima*. Razlikovnost u izričaju zapravo je odraz du-hovno-kulturne mnogoobličnosti: „Jerbo narodne poslovice ni-

<sup>11</sup> Marković, *Zvonimir...*, Zagreb, 1876, str. 104.

su tvor udiljno jednake duševnosti i sustavne duševne radnje, koja nastoji oko načelne jednosljednosti, nego su tvor veoma nejednakih duševnih uzbudljaja, sad plemenitih i čistih etičkih, sad pak utilitarnih...”.<sup>12</sup>

Uporabna vrijednost, dakle smisao i značenje, ustanovljuje se, prije svega, u govornoj zajednici, ali postaje i filozofijski stav usporedbom s poznatim etičko-političkim osnovnim postav-kama: „Kad se osvrnemo na sve izjave etičke svijesti našega na-roda [...] vidimo s radošću da je u pretežnom dielu tih poslo-vicah svijest našega pučka suglasna s etičkom naukom najumni-jih te najčovječnijih filozofa i s kršćanskom blagoviešću”.<sup>13</sup> Pri-mjerice, Aristotelovu ključnom određenju da je „čovjek *po na-ravi udružan stvor*”, Marković nalazi istoznačnice u čitavome nizu izrijeaka: „drvo se na drvo naslanja, a čovjek na čovjeka; i mrav-družbu hoće...” ili pak „kurjak doma nema” (potonja je zapravo skraćena perifraza Aristotelova stava da izvan poli-sa može živjeti samo bog ili zvijer). Naučavatelje borbe i rata kao osnovnih pokretača društvene dinamike, potvrđuju poslo-vice: „...dok se jedan ne otegne, ne može drugi da se prote-gne” ili pak „...kad je rat nitko nikom nije brat”.

Započinjući tako od činjenice nužnosti udružbenoga djelo-vanja čovjekova, Marković ocrtava cijelo etičko-političko podru-čje (obitelji, odgoj djece, manje gospodarske zajednice) te dola-zi, ispitivanjem dobrohotnosti i dobrotvornosti kao uresa svih duševnih vrlina, do zaključka da su vrline „*etičke međe*”.<sup>14</sup> Tu Aristotelovu tvrdnju narod izriče poslovicom „preko mjere ni-kakva dobra nije”, a Marković je naziva općenitim pravilom eti-ke. Navodeći primjere poslovice o pravici, pravičnosti, slobodi itd., Marković raspravu završava razmatranjem pučkih stavova o Bogu kao najvišem dobru. U tim izrekama očituje se pose-ban način primanja i pounutrenja kršćanskih temeljnih vrlina u puku, upravo onih vrlina kojima zahvaljuje svoje povijesno održanje. Stoga je zadaća etike, baš kao i prije logike i estetike, da odredbom dobrote pripomogne „udobrananju etičke svi-

<sup>12</sup> Marković, *Etički sadržaj naših narodnih poslovice*, str. 5.

<sup>13</sup> Isto, str. 62-63.

<sup>14</sup> Isto, str. 39.

esti" kao poticaju napredovanja naroda, kako Marković kaže u zaključnoj rečenici.

Kada je riječ o drugome djelu važnom za ogledavanje cjelokupne Markovićeve etičke misli – o rukopisu *Pedagogika*<sup>15</sup> – valja istaknuti da se ono djelomice podudara s prethodnim, ali se više oslanja na Herbartove etičke postavke. Ono nije izvorno samo zbog toga što je, više no u bilo kojemu drugom spisu, Marković tu preuzeo Herbartove pedagoške misli, obrađujući u tome sklopu i etiku. Ipak, izvornost mu pruža nekoliko poglavlja u kojima se osnovne Herbartove etičke postavke (koje su se i inače prihvaćale u hrvatskoj pedagogiji i filozofiji, primjerice, u Arnolda) povezuje opet s pučkom mudrošću u poslovicama.

U oba etička djela ne razmatra se uopće ona postavka koju smo sreli u sistematizaciji znanosti, naime, tvrdnja da je etika kao znanost o dobrome zapravo dio estetike kao znanosti o krasoti. Marković je, čini se, u pokušaju utemeljenja filozofijskih disciplina nastojao, prije svega, pokazati osobitosti predmetnih područja i svake pojedine metode. To mu je, svakako, na najbolji način uspjelo u izgradnji estetike.

Kako je vidljivo već iz samoga naslova *Razvoj i sustav obćenite estetike* njegovo se kapitalno djelo sastoji od dvije velike cjeline: od historografskog i sustavnog prikaza<sup>16</sup>. Premda se većina glavnih misli može pronaći u drugome djelu, ponajprije, razdvajajući različita mišljenja, Marković zapravo osvjetljuje stajalište s kojega se otiskuje u dugu i mnogobličnu povijest filozofije; zatim, njegova je kritika drugih nazora samosvojnija nego sustavno izlaganje. Tu se ne oslanja u tolikoj mjeri na Roberta Zimmermanna, kao u drugoj cjelini. Primjerice, prilikom prikazivanja Platonovih stavova o pedagoškoj funkciji umjetnosti pod državnim nadzorom, Marković, uz mnoštvo primjera, sažima dvije važne tradicije u povijesti estetike: instrumentalizaciju umjetnosti u političke svrhe i ontološko obezvređivanje umjetničkih predmeta – izričući tako i svoje gledište.

<sup>15</sup> Rukopis se čuva u ostavštini pohranjenoj u Arhivu HAZU pod oznakom XV 37.

<sup>16</sup> Sustavan prikaz Markovićeve estetičke recenzentske djelatnosti pruža A. Barac u djelu navedenome u bibliografiji.

Drugi, sustavni, dio započinje dedukcijom osnovnih estetičkih načela, poglavljem koje preuzima osnovne postavke R. Zimmermanna, najznačajnijeg herbartovskog estetičara, zatim ih tu-mači i na kraju osporava s obzirom na apriorizam u estetici. Kao i u logici, i tu se dedukciji pretpostavlja psihološka činjenica spoznaje, upravo estetičke spoznaje. No, psihologija ostaje u „predvorju estetike“<sup>17</sup>, jer već analiza estetičnih pojmova upućuje na zaključak da nije samo ljudska svijest (subjektivni čimbenik) uzročnik „čutnoga dodatka [...] k zornome liku“ nego se estetika, da bi uopće mogla postojati kao znanost, mora utemeljiti na jasnoći i razgovijetnosti (što su objektivna, logička određenja stvari) oblika, koji postaje predmetom estetskog suda.

Marković smatra da neki doživljaji u ljudskoj svijesti, doduše, ne nastaju spoznajom zbiljskih, nego pukih (umišljajnih) oblika stvari, te tako ne izazivaju logički pristanak, nego estetičko „miloučije“, ali su i oni, naposljetku, potvrnuti moći proudbenosti. Na čemu je onda moguće temeljiti njihovo objektivno važenje, takvo koje je neovisno o „čutnoj promjenljivosti sobstva čovjekova“, kako Marković određuje subjektivizam? Na to je pitanje moguće odgovoriti jednostavno, naime da se temelje na formalnim svojstvima estetskog predmeta, ali cijeli dokazni postupak nije niipošto pojednostavljen. Štoviše, Marković pokušava pomiriti subjektivizam i objektivizam u temeljnoj estetičkoj orijentaciji.

Čutni je dodatak, koliko god da se zahtijeva objektivno važenje, ipak vezan za svjesne i usvjesne korijene umjetničkog doživljaja, te mu je u stvarnosti predmetnuta točno određena forma predmeta: „Treba dakle takvih zornih likova, kojih je sadržaj jasno pomisljiv, i kojim pridolazi stalan čutni dodatak.“<sup>18</sup> Stoga se ističe da je psihologijski uvjet takva doživljaja upravo suprotan onome što Zimmermann naziva dovršenim i potpunim pomisljanjem: „... jerbo jasno poimanje estetičnoga lika nije moguće bez dolikujućih aperceptivnih (urazumljajnih), jur prije u svijesti poimaćevojoj obstojalih pomisli.“<sup>19</sup> Tim se stavom nasto-

<sup>17</sup> To Bazalino zapažanje na 81. stranici njegove monografije pogađa u srž osnovnog nedostatka Markovićeve estetike – činjenicu da je njezina crtstavna izgradnja ipak prelabavo vezana za ostale filozofske discipline, prije svega, za spoznajnu teoriju.

<sup>18</sup> Marković, *Estetika*, str. 231.

<sup>19</sup> Isto, str. 250.



ji izbjeći zapadanje u jednostranosti senzualizma i apriorizma (kakva je Zimmermannova). Razlikujući nadalje osnovni ili prvotni estetički oblik (sastavljen samo od dva osnovna elementa što ih je moguće uspoređivati) i drugotni (sastavljen od više osnovnih elemenata), Marković utvrđuje da svaki estetički doživljaj, baš kao i svaka psihička činidba, ima točno određenu kakvoću i količinu. S obzirom na količinu utiska razmatra se oblik sklada i oblik osobinske obilježnosti (karakterističnosti), dok se s obzirom na kakvoću utiska razlikuju predmeti po oblicima jačine, živosti i potpunosti. Pridodaju li se tim oblicima još i oblici skladnog izmira i pravilnosti (Zimmermannovi termini), ocrtat će se pet obilježja ljepote, o čemu se u djelu najdetajnije raspravlja.

Za Markovićevo je shvaćanje estetičkog formalizma napose važno poglavlje o obliku pravilnosti. Uočavanjem toga oblika sabiru se i vrijednosti svih ostalih oblika, što i jest pravi doseg estetičke spoznaje. No, pravilni oblici nisu krute i nepromjenljive forme, deducirane iz najpogodnijih vrijednosti svakoga pojedinog oblika, oni su, štoviše, relativni u svojoj općenitosti. Pravilnost je načelni zahtjev, koji se u povijesnoj mijeni umjetničkih oblika, čak i samih umjetnosti, na različite načine razumije, ali koji upravo stoga potvrđuje jedinstvo ljudske povijesti, dakle postavku koju utvrđuje antropologija. Taj Markovićeve zaključak mogao bi poslužiti kao ishodišna točka razvijanja povijesti umjetnosti povezane s teorijom umjetnosti, ali u cijelome njegovu opusu možemo pronaći tek njihove naznake.

Osim narečenih oblika ljepote, umjetnički doživljaj obilježuje katkada uzvišenost, tragičnost i komičnost estetičkog predmeta. Marković smatra da je tragičnost također oblik uzvišenosti, kojega je osnovno obilježje to da se, za razliku od oblika ljepote, ne može zorno pomisljati. U tragičnome se ogledava napose etičko obilježje ljepoga, baš kao i u najvišemu obliku komičnosti, humoru, kojemu se također dodjeljuje katarksička funkcija.

Budući da estetička spoznaja, čak i ako se ravna prema mjerrilima svih oblika (ili možda upravo tada), nikada nije objektivna, u smislu mogućnosti pružanja apsolutne spoznaje, Marković estetičku dedukciju dopunja indukcijom. U teorijskom smislu to otvara mogućnost da se pristupi svakome pojedinome umjetničkome djelu te da se njegovom analizom provjeravaju postavke, što Marković ne prestaje činiti u djelu. No, to također stvara

potrebu da se estetičko znanje, ćućenje i tvorenje poveže s konkretnim oblicima povijesno uvjetovanih i određenih umjetničkih tvorbi. Toj pak potrebi udovoljava Marković drugim oblicima svoje estetičke djelatnosti – kritikama, recenzijama, bilješkama itd. Napose valja istaknuti djela *Estetička ocjena Gundulićeva „Osmana“* i *Prilog estetičkoj nauci o baladi i romanu*, jer se u njima najbolje očituje Markovićeve ideje prosuđivanja umjetničkih tvorevina s motrišta estetike kao znanosti.

Mnoge nas recenzije i prikazi posvećeni hrvatskim književnicima, međutim, vraćaju na početne postavke razmatranja o Franji Markoviću – na njegovo nastojanje oko dokazivanja samosvojnosti narodne kulture Hrvata, kako se ona očituje u svim oblicima umotvorina. Neke smo misli, sažeto rečeno, susreli već u uvodnom poglavlju rukopisa logike, a najcjelovitije ih nalazimo u rektorskome govoru *Filozofijske struje pisci hrvatskoga roda* (kasnije objavljen kao posebno djelo). Riječ je zapravo o programskome govoru, pozivu na proučavanje filozofijske misli u djelima Hrvata s „druge strane Velebita“ – onih koji su redovito živjeli i djelovali na velikim europskim učilištima. Pogledati, međutim, prema Europi i pregledati slavna imena u njezinoj povijesti, znači zapravo tragati za vlastitim korijenima, ili, kako to Marković uzvišeno kaže: „... s njimi ćemo stupiti u uzvišeni hram umlja svjetskoga – ne doduše kao već domaći, nu premda kasne pridošlice, to bar s *častnim putnim* listom iz doba duševnog preporoda Evrope.“<sup>20</sup> Kratki Markovićeve prikaz, koji obuhvaća samo najvažnije filozofe pretežito iz doba renesanse, kasnije će dopuniti S. Zimmermann svojim djelom *Historijski razvitak filozofije u Hrvatskoj*, te će se u svojem opusu pozivati na programsko Markovićevo djelo.

Tijekom svoje dugogodišnje karijere sveučilišnog profesora, člana odbora Matice hrvatske, akademika, baš kao i svojom književnom djelatnošću, Marković je, dakle, ponajprije nastojao pomoći u oblikovanju nacionalne svijesti Hrvata: tome je posvetio sve svoje najvažnije književne radove – uzimajući u njima za protagoniste hrvatske povijesne junake –, zatim svoju estetiku

<sup>20</sup> Marković, *Filozofijske struke pisce hrvatskoga roda s onkraj Velebita u stoljećih XV. do XVIII., Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 1-2/1975, str. 257-279.

u sustavnom obliku i u mnogim književnim recenzijama te, ne nakraju, svoje etičko-pedagoške i povijesnofilozofske rasprave.

Naposlijetku, nekoliko riječi o tekstovima sabranima ovom prigodom. Iz prijašnjeg je izlaganja jasno da postoje dvije-tri težišne točke u cjelome Markovićevoj opusu. To je ponajprije estetika, koja je toliko opsežna da je gotovo nemoguće izvući samo jedan kraći dio sustavna razmatranja, pa ovdje donosimo uvdano poglavlje, koje je, k tome, bitno za razumijevanje cjeloga njegova mišljenja, onako kako sam ga ovdje prikazao. Upravo smo radi njegova potpunijega poznavanja priložili i do sada neobjavljeni (te gotovo nepoznati) članak iz rukopisa *Pedagogika* pod naslovom „Etički osnov pedagogije“. To je poglavlje jedini sustavni prikaz Markovićeve etike, jer se djele *Etički sadržaj naših narodnih poslova* pretežito temelji na razmatranju pojedinih etičkih pojmova. Što se tiče trećega teksta – rektorskoga govora –, valja reći da je on i danas snažan poticaj proučavanju hrvatske filozofske (i znanstvene) misli. Njegovo programsko, ili – jezikom Markovićeve ilirizma – *budničko* značenje upravo nas nuka da ga povežemo u cjelinu sa svim ostalim nabačajima ideje naše nacionalne filozofije (Bazala, Zimmermann itd.) da bismo je tako mogli razumjeti i dalje oblikovati.

### Bibliografski dodatak

#### I. Djela Franje Markovića

##### a) Objavljena

*Estetička ocjena Gundulićeva „Osmana“*, Zagreb, 1877.

O piscih filozofijske struke a hrvatskoga roda, *Venac*, 44/1881; (Preisak: Filozofijske struke pisci hrvatskoga roda s onkraj Velebita u stoljećih XV do XVIII., *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 1-2/1975, str. 254-279.)

*Filozofjski rad Rugjera Josipa Boškovića*, Zagreb, 1887-1888.

*Etički sadržaj naših narodnih poslova*, Zagreb, 1889.

*Prilog estetičkoj nauci o baladi i romanu*, Zagreb, 1899.

*Razvoj i sustav obćenite estetike*, Zagreb, 1903.

*Izabrana djela*, Zagreb, 1970 (u *Pet stoljeća hrvatske književnosti*, Sv. 44).

Logika, I. odsjek, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 1-2/1992, str. 247-258 (priredio S. Kovač).

Vrši sudova po njihovih oblicih, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 1-2/1993, str. 251-265 (priredio S. Kovač).

##### b) U rukopisu

Logika

Pedagogika

Psihologija

Fizika i etika

Predavanja iz filozofije

Nauka o spoznaji

#### II. Literatura o Franji Markoviću

##### a) Monografije

Bazala, A., *Filozofjski portret Franje Markovića*, Zagreb, 1921 (1974).

Dlustuš, Ij., *Dr. Franjo Marković: njegov život i rad*, Osijek, 1915.

Pavletić, K., *Život i pjesnička djela Franje Markovića*, Zagreb, 1917.

##### b) Članci

Barac, F., u: *Hrvatska književna kritika*, Zagreb, 1938, str. 40-61.

Filipović, V., *Franjo Marković – rodoljubni pjesnik i učitelj filozofije: koliko u filozofiji herbartovac*, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 15-16/1982, str. 7-24.

Kovač, S., Formalizam i realizam u logici: Franjo pl. Marković i Gjuro Arnold, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 35-36/1992, str. 141-182.

FRANJO MARKOVIĆ

Izbor iz djela

Iz djela *Razvoj i sustav obćenite estetike*,  
Zagreb, 1903.

### *Pristup*

## ESTETIKA PREMA FILOZOFIJI I OSTALIM ZNANOSTIMA

Ljudski um drži se na dva načina prema stvarim u svemiru, štono ga okružuju: jedan je način taj, da ljudski um nastoji *istinski spoznavati*, što je u svemiru *bično* (substancijno), a što je *pojavno*, i koji su pojavnome zakoni; drugi je pak način taj, da ljudski um *ćutno ocjenjuje vrijednost* onoga, što je u svijetu bično i što u njem pojavno biva. Po tom drugom načinu ljudski um prosudjuje bića i činjenice, hvaleći ili koreći ih prema tomu, kako se njegovoj ćuti mile ili ne mile. Što mu se mili, ćemu on ćutno povlađuje, to zove dobrim ili krasnim, a što mu se ne mili, to zove zlim ili ružnim. Drugaćija je radnja ljudskoga uma, kad on ustanovljuje, da nešto u njemu *u istinu jest* ili biva, a drugaćija, kad on oćtuje sud, da nešto *ima biti* ili bivati, a da nešto *ne ima biti* ili bivati. Prvo je *ćista teorijška*, puka *razumnska* a bezćutna spoznaja zbiljske (realne) istine, a drugo je *estetićna* ili *etićna* (krasocćutna ili dobroćutna), dakle *ćutna* razaznaja idealne vrijednosti ili nevrijednosti onoga, što jest ili što biva. Drugaćiji je posao, kad ljudski um ustanovljuje, da se je njeki ćin *doista dogodilo*, n. pr. da se je doista dogodilo njeko dobroćinstvo ili zloćinstvo, a opet drugaćiji je posao *etićna ocjena* zbiljskoga ćina, kojom ljudski um oćtuje, da je dobroćinstvo *pohvalno* i da se ono *ima vršiti*, a da je zloćinstvo *prikorno* i da se ono *ne ima vršiti*. Na isti je način

drugaciji posao ljudskoga uma, kad on određuje, u koju li bilinsku vrst spada ruža, ter koja su obilježja njezine naravi, pa koji je njezin postanak i razvoj, a posve je drugi posao, kad ljudski um čuti i očituje, da mu se ruža mili, ter da je ona nješto liepo. Stoga su mnogi filozofi razložito kazali, da se ljudski um naprama stvarim drži na tri načina: on ili ustanovljuje, što u istinu jest i biva, ili ocjenjuje nješto po dobroti, ili ocjenjuje nješto po krasoti. Istina, dobrota i krasota: to su tri razna objekta filozofijskoga uma.

Što jest, jest; što biva, biva; oboje su istinske zbilje. Ali što ljudski um sudi da je dobro, to nije ili ne biva svagda, nego često jest ili biva suprotak dobrome – zlo; ono, što ljudski um sudi da je krasno, to nije ili ne biva svagda, nego često jest ili biva suprotak krasnome – ružno. Što jest i što biva, to su istinske zbilje; ljudski um teži spoznati ih onako, kakove jesu; dobrota pak i krasota ideali su, uzori su, s kojime se istinska zbilja često ne podudara, ali ljudski um, pošto je jednoč zabiljio one uzore, zahtieva, da se s njimi podudari istinska zbilja, da ono, što jest i što biva, postane k jednu i dobro i krasno, da dobrota i krasota postane jedno te isto s istinskom zbiljom; dapače ljudski duh vjeruje, da je taj spoj istine, dobrote i krasote jur uzbiljen u absolutnom biću, u bogu, pak zahtieva, da relativna bića, od kojih je sastavljen ovaj svijet prirodni i ljudski, sama sobom sve to više uozbiljavaju onaj vrhovni ideal, t. j. njemu se sve više primiču.

Cjelokupnost svega, što jest i što biva, cjelokupnu zbilju odavna razdjeljuje ljudski um u dvoje: u tvarnu (fizičnu) i duševnu (psihičnu). U jednoj i u drugoj razlikuje ljudski um bića (substancije) od bivanja ili od pojava (fenomena). Prirodne nauke (prirodoslovne i prirodopisne) bave se samo spoznavanjem pojava, ali i one, kad hoće iz temelja protumačiti pojave, zamišljaju hipotezu, da ima nepojavnih bića, atoma; filozofijska pak nauka ona, koja teži, da tu hipotezu izpita i u tvrdu istinu pretvori, – pošto je njezina zadaća, da upozna bično (substancijno) bivstvo svega fizičnoga, ono bično bivstvo, koje neprolazno i nepromjenljivo obastaje iza svih prolaznih i promjenljivih fizičnih pojava ter preko njih ili nad njimi, – ta filozofijska nauka jedan je dio *metafizike*. Nauka ona, koja ide za spoznajom psihičnoga, ali se bavi samo pojavnim činjenicami duha, jest empirijska psihologija, posve analogna prirodoslov-

lju i prirodopisu; ako li psihologija traži iza psihičnih pojava spoznati i biće ono, koje iz sebe izvija psihične pojave, onda se zove *racionalnom* (umstvenom) *psihologijom*, a ova je drugi dio metafizike; metafizika o stvari ili o bezsviestnoj prirodi zove se *filozofijom prirode*, a metafizika o duhu zove se *filozofijom duha*, mentalnom filozofijom (kako Englezi kažu). No čovjek je odavna zamislio, da ima osim relativnih, ograničenih duhova, kako su u ljudí, još i duh absolutan, neograničen, bog; tražeći umnu spoznaju o bićku i bivstvu absolutnoga duha, satvorio je čovjek treći dio metafizike, koji se zove *filozofijom uvjere*. Tako se metafizika razpada u troje: u filozofijsku spoznaju prirode, u filozofijsku spoznaju relativnoga, ljudskoga duha, i u pokus filozofijske spoznaje absolutnoga duha. Ta filozofijska, i to baš metafizička spoznaja teži, da istinski i zbiljski spozna cjelokupno vasionstvo (svemir), i to tako, kako iz bića (substancijâ) u istinu izhode svi zbiljski pojavi. Nasuprot fizička (prirodosnavstvena) spoznaja iztražuje samo pojave, ne pitajući za substancije iza tih pojava, pak ni za absolutnu substanciju, za absolutno biće. Za razliku od fizike po najširem smislu ove rieči, od fizike, koja ide samo za spoznajom pojavâ i razvoja jednih pojava iz drugih, ide metafizika za spoznajom bića u prirodi, u relativnom duhu, i za spoznajom absolutnoga bića, pak za spoznajom onoga razvoja, kojim iz bića izhode pojavi. Uz metafiziku, kao prvi odio filozofije, stoji kao drugi odio filozofije *etika*, t. j. filozofijska spoznaja o dobroti, a treći je odio filozofije *estetika*, t. j. spoznaja o krasoti, gdje nam rieč i pojam krasote obuhvaća dvoje: i ljepotu i divotu (uzvišenost). Pošto metafizika ide za spoznajom onoga, što bično jest i iz sebe izvija sve pojavno bivanje, zove se ona također teorijskom filozofijom, etika pak i estetika zajedno zovu se praktičnom filozofijom, jer one ne ustanovljuju samo, čemu li pripada prirok (predikat) dobrote a čemu prirok krasote, nego k jednu zahtievaju, da se dobro i krasno činom tvori.

U opravljenoj dosad razdiobi filozofije nije još napomenuta *logika*. Njezin položaj naprama metafizici, etici i estetici nalik matika je abstraktna, čista pojmovna spoznaja onih obćenitih oblika, koje na sebi nosi sve ono, što postoji i biva u prostoru i vremenu, drugačije govoreći: matematika je abstraktna spoznaja prostornih i vremenih *oblika*, u kojih se sve tvarstvo (sva

fizičnost) pojavljuje; matematika je organ (oruđe, sredstvo) i, bar donekle, zakonarica fizičkoj spoznaji. Sličan je položaj logike napram filozofiji. Metafizika ne ide za spoznajom pojedinaka, nego za spoznajom obćenitosti; svaku pak obćenitost pomišlja čovjek u obliku pojnova, koje on spaja u sudove, a tē opet u doumke; jednako estetika i etika ne ide za spoznajom pojedinaka, koje su krasne ili dobre, nego za spoznajom obćenitih pojnova o krasoti i dobroti, koji se pojmovi sastavljaju u sudove i doumke. Ali metafizika, estetika i etika ne iztražuju same, kakav ima biti oblik pojma, kakav oblik suda, kakav oblik doumka, da uzbudu pojam, sud, doumak valjani oblici i valjana sredstva zbiljski istinitoj spoznaji i osnovanoj estetičkoj i etičkoj ocjeni. Taj posao o *oblicih* svega mišljenja, bio mu predmet i sadržaj metafizičan ili etičan ili estetičan, opravlja *logika*; ona traži i nalazi pravila za obćenite oblike mišljenja, t. j. pravila za oblikovnu valjanost pojnova, sudova i doumaka, od kojih se se sastoji dokaz. Dakle logika ustanovljuje i uči pravilne forme mišljenja, i to onoga mišljenja, kojeno je podobno spoznati zbiljsku istinu; drugačije govoreći: logika uči pravilne forme istina bilo zbiljskih bilo dobrotih bilo krasotnih. Po tom ima logika postaviti oblikovne čvrste temelje i metafizici i esteticici i etici; dapače, pošto se i fizička spoznaja opravlja mišljenjem, a to će reći, da se i ona opravlja u formah pojma, suda i doumka, to ima logika i fizici postaviti čvrste oblikovne temelje; što više: pošto su matematika radi onimi obćenitimi oblicima mišljenja, te pošto su matematički pojmovi, sudovi i doumci samo jedna *vrst* obćenitih pojnova, sudova i doumaka, naimen oni su pojmovi, sudovi i doumci primienjeni na oblike *prostora i vremena*, to logika ima i matematički podati oblikovne temelje, *iliti*, drugačije veleći: i matematika ima se graditi po zakonih logike.

Dakle ljudski duh gradi dvoje područje *iliti* dva hrama spoznaje. Jedno područje obuhvata samo pojave to prirode to ljudskoga duha; tomu spoznajnomu području *iliti* hramu temelj je matematika, a njoj je opet temelj logika. Drugo područje *iliti* drugi hram spoznaje obuhvata ona bića, iz kojih izviru ne samo pojavi i prirode i duha, nego i one absolutne vrijednosti, koje zovemo dobrotom i krasotom; i ovome drugome hramu najdublji je temelj logika. Tako i hram prirodnih nauka i hram filozofije potrebuje za osnov logiku.

A gdje nam ostadoše u povorci nauka *jezikoslovlje, poviest, geografija i antropologija*? Jezikoslovlje i poviest bave se tvorivinami ljudskog duha, kako su one nastale suradnjom prirodnih uzročnika. Iztražujući činjenice jezične, književne i poviestne kao pojave, a ne pitajući za bitnosti ni duha ljudskoga ni prirode kao dvaju suradnika za nastanak ljudskih čina i tvorevina, jezikoslovlje i poviest grade svoje posebne očetelke u onom prvom hramu, posvećenome fizici, a pomoćnica im je, umjesto matematike, empirijska psihologija. Geografija pak i antropologija dielom spadaju u prirodnu znanost, a dielom su spajalice prirodne znanosti s poviestju; po tom i one idu u područje prvoga hrama. Dakle ćemo reći ovako: jedan hram drži spoznajnu samo pojavu prirode i pojavu ter tvorova ljudskoga duha, ne pitajući za bića; tu je temelj koje matematika koje empirijska psihologija, a pod objema još dublji temelj je logika. To je hram empirijske spoznaje. Onaj drugi hram posvećen je umstvenoj (racionalnoj) spoznaji; to je hram filozofije, a jedan dio u njem pripada estetici.

### *Razlika opažajne i umstvene spoznaje; njihovu spoj*

Prije nego dublje segnemo u pojam estetike, u zadatak estetike, razmotrimo ona dva rieka: empirijska ili opažajna, i umstvena *iliti* racionalna spoznaja.

Jedni umnici govore ovako: „Iztražujući narav ljudskoga duha, nalazimo, da sve njegove spoznaje niču napokon iz osjetâ, iz osjetnog opažanja pojedinaka, dakako javnih pojedinaka; onoga, što je nepojavno, nadpojavno, bično, metafizično, ne može doseći ljudski duh; pak pošto se nikada ne mogu *sve* pojedinke u svemiru podrći ljudskom opažanju, to ljudski duh odkriva, doznaje istine malo po malo, a dovršiti toga posla ne može i ne će nikada“. To je mišljenje empirizma. Po njem nije metafizika ni moguća, nego je samo moguće i upravo potrebno je dokazati baš to, da metafizika *nije* moguća, da ljudski duh ne seže preko pojavnoga područja do substancijâ, pak da zato može čovjek imati o dobroti i o krasoti samo relativnu, a nikada podpunu, dovršenu spoznajnu.

Drugi umnici govore ovako: „Iztražujući narav ljudskoga duha, nalazimo, da njegove spoznaje ne niču iz osjetâ, iz opa-

žanja, nego iz nekoliko urodjenih duhu ideja i načela, štoono su vječite istine, a te ili sežu do bića ili očituju apsolutno istinitu spoznaju dobrote i krasote." To je mišljenje strogoga li skrajnjega racionalizma (samoumstva); taj gradi metafiziku, dapače drži, da ju je jur posve sagrađio, pak da je izgradio i etiku i estetiku kao apsolutnu i dovršenu spoznaju dobrote i krasote.

Skrajnji empiriste, upravo senzualiste, i skrajnji racionaliste stoje međusobno u najjačoj opreci. Jedni drugim odriču pravu na obstanak. Za skrajnje empiriste je metafizika, pak umstvena etika i estetika puka utvora, sjena; za skrajnje racionaliste je sva osjećajna i opažajna (empirijska) spoznaja pojavá samo prividna spoznaja pukih sjena, a prava spoznaja je samo metafizička spoznaja neprolaznih i nepromjenljivih bića, koja su podloga i uzrok prolaznim i promjenljivim pojavom.

Takovi empiriste i takovi racionaliste kažu jedni drugim: „Vi gradite kulu u zraku, a ne hram spoznaje." Tako su n. pr. Elejci (Parmenid i Ksenofan) smatrali, pa tako je i Platon smatrao empirijsku spoznaju ovoga pojavnoga svijeta pukim mnijenjem - *δόξα* -, a ne spoznajom; nasuprot su pak neki empiriste, i stari i novi, smatrali Platonovu filozofiju i svaku metafizičku nauku utvorom fantazije, a ne spoznajom.

Medju tima skrajnjim oprekama stoji u sredini filozofski smjer, koji nastoji izmiriti empirizam s racionalizmom.

Taj posrednji smjer govori strogome empirizmu ovako: „Ljudski se duh doduše počinje s osjećajem i opažanjem pojavá, ali on ne završuje tim, nego se po vlastitoj prirodjenoj snazi uzdiže iz osjetnoga opažanja do bezosjetnoga umovanja, ter ovim spoznaje obćenite, apodiktične istine i zakone, koji su nješto nadpojavno a vladaju svim pojavnim. Ta vidimo, da se matematičkim i logičkim zakonom, kojih ne stvara osjetno opažanje nješto bezosjetno umovanje, bez izuzetka pokorava pojavna priroda, ter se n. pr. astronomski račun, učinjen dugo prije (a priori) osjetnoga pojava njeke zvijezde na određenu mjestu neba i u određen čas, podpuno potvrđuje nastupom njezina pojava."

Strogome pak racionalizmu govori onaj posrednji smjer ovako: „Ljudski duh nema urodjenih vječitih istina, nego on, izhodeći od opažanja pojavá, po svojoj prirodjenoj sposobnosti tek malo po malo otkriva apodiktične istine i zakone, pak svezujući indukciju s dedukcijom, opažajno spoznavanje s umstvenim,

može on dalje doumljivati (deducirati) sudove i pojmove o nadpojavnome, o bićih, pak i o samom apsolutnom biću, i to takove, koji su, bar prema relativnome, omeđenome dosegu ljudskoga duha, jamačno i dapače nužno istiniti sve dotle, dok ostaje svijet takav, kakav jest, i dok ostaje narav ljudskoga duha takova, kakova jest. Pošto se dakle ljudski duh po svojoj naravi može uzdići iz opažajne spoznaje do umstvene, to mu je moguća i metafizika i etika i estetika; ali ta njegova umstvena spoznaja, budući da mora izhoditi od opažajne spoznaje, ne može nikada postati apsolutnom, dovršenom, nego udilij potrebuje i potrebovat će dopunjavanja, usavršavanja; ipak je jur do sada odtkrio ljudski duh u svih područjih dobrahan broj obćenitih, apodiktičnih istina i zakona, kojih on ne može ne priznavati, a da se ne odmetne od svoje naravi."

Kad promotrimo poviestni razvoj filozofije, vidimo, da samo neki filozofi drže točno po jedan od rečenih triju smjerova, a da ih većina prihvaća po jedan od tih smjerova samo uz neke veće ili manje preinake. Ipak su ona tri smjera tri osobita i odjelita tipa ljudskoga mišljenja s obzirom na spoznaju, pak i s obzirom na estetiku kao dio filozofijske spoznaje. Tko je skrajnji empirista, upravo senzualista, taj tvrdi, da je sva i jedina krasota njeke stvari njezina podpuno ojavljena osebitost, njezina pojedinačna (individualna) obilježnost; taj ne priznaje idealne krasote; taj određuje svakoj umjetnosti za načelo goli naturalizam, po kojem ima umotvor biti puka slika i prilika pojedinačnoj zbiljskoj stvari, kako se ona prikazuje osjećaju opažalaca, bila ta zbiljska stvar sama sobom najružnija i po tvarnom i po moralnom obziru. Tko je pak skrajnji racionalista, tomu je prava krasota samo nadpojavna ideja, a najviša krasota imu je sam apsolutni duh. Tko izmiruje empirizam s racionalizmom, tomu je, ako jednosljedno umuje, krasota skladan izmir pojavnoga s nadpojavnim. Razglašena izreka, da je „krasota ideja podpuno očitovana u pojavu, ili obratno, pojav podpuno prodahnut idejom", ta izreka, premda je naročita svojina skrajnjih racionalista, navlastito Hegela i njegovih učenika, ipak se sve više podudara sa onim smjerom medju skrajnjim racionalizmom i skrajnjim empirizmom. Taj posrednji smjer držim ja za najrazložniji.

Da označim, kakovo mjesto zaprema estetika po tom smjeru u sustavu cjelokupne spoznaje ljudske i napose u sustavu filozofije, prikazat ću ovako shemu spoznajne zgrade, shemu cjelo-

VII.	Pokus umstvene spoznaje absolutnoga bica, ili filozofija vjere.
VI.	Umstvena spoznaja krasote i dobroće, ili filozofska estetika i etika.
V.	Umstvena spoznaja prirode i ljudskoga duha, ili filozofija prirode i umstvena psihologija.
IV.	Umstvena teorija spoznaje.
III.	Empirijsko prirodoznanstvo i empirijska psihologija; geografija, antropologija, povjest, jezikoslovje.
II.	Matematika.
I.	Logika.

kupnoga spoznajnoga hrama, a onda ću tu crtovnu shemu raz-  
tunaciti.

### *Položaj i zadatak estetike u cjelokupnom sustavu spoznaje.*

I. *Logika* je obći temelj. Ona uči obćenite oblike svega mi-  
šljenja, po kojih je ono formalno valjano; ona uči očevidne os-  
novne istine i apodiktične zakone, po kojih se imadu vladati  
oblici svih misli, poimence uči ona: zakon istovetnosti, zakon  
porječnosti, zakon nepristupačnosti posrednjaka, i zakon obra-  
zloženosti.

II. *Matematika* je logika uporabljena i stegnuta na obćeni-  
te oblike prostornosti i vremenosti. Ona uči obće oblike svega  
bitka i svega bivanja u prostoru i vremenu; ona uči očevidne  
osnovne istine i apodiktične zakone za sve oblike prostornosti  
i vremenosti. Matematika je posebni temelj izpitivanja svega u  
prirodi pojavnoga; jerbo sve u prirodi javno pokazuje se u  
oblicih prostornosti i vremenosti.

III. A) *Empirijska spoznaja prirode* tiče se samo pojava  
tvarnih, a ne bivstva tvari. Njezino je osobito sredstvo opaža-  
nje, ali to opažanje ima se opravljati po zakonih logike, nav-  
lasito po logičkih pravilih za klasifikaciju, za indukciju i za de-  
dukciju, a dakako i po napomenutih osnovnih logičkih zakonih,  
od kojih zakon obrazloženosti poglavito upravlja indukcijom i  
dedukcijom; nadalje imade se na doznaje opažanja primjenjiva-  
ti zakoni matematike. Samo primjenom logičkih i matematič-  
kih zakona na opažane prirodne pojave može empirijsko pro-  
učavanje tih pojava douniti opće prirodne zakone, kao što su  
n. pr. zakon teže, zakon o obstanaku količine silâ i količine tva-  
ri. Empirijska spoznaja prirode primjenjuje dakle logičke i ma-  
tematičke oblike na opažano zbiljsko pojavno tvarje; tom prim-  
jenom dolazi empirijsko proučavanje prirode do obćenite spo-  
znaje, da su svi pojavi prirode podloženi najobćenitijemu pri-  
rodnome zakonu obuzročenosti (kauzalnosti), i to bez sviesti i  
bez slobode, a taj najobćenitiji zakon za prirodne pojave ana-  
logan je logičkome zakonu obrazloženosti za svjestno mišljenje.

III. B) *Empirijskoj spoznaji o prirodi uzporedna je empi-  
rijska spoznaja o ljudskom duhu, empirijska psihologija.* Ona  
izpituje psihčne pojave ljudske, a donjele i životinjske, ne pi-  
tajuci za bivstvo duha. I njezino je sredstvo opažanje, rukovo-  
djeno zakoni logike, i poduprto, gdje god je to moguće, mate-  
matikom; tako dolazi empirijsko proučavanje psihčnih pojava  
do obćih zakona, kao što je n. pr. zakon pomislene udružbe  
(asocijacije idejâ). Ali dok opažanje prirodnih pojava biva s po-  
moću osjećalâ, psihčne pojave treba da svatko neposredno u se-  
bi svojom samosvjestju motri, a ne može ih osjećati motriti; na  
drugom stvoru može čovjek psihčne pojave motriti samo po-  
sredno, u koliko od njih odsievaju i tvarni, navlastito tjelesni  
znaci, ili ih tvarni znaci prate bilo kao uzroci bilo kao poslje-  
dice; u toliko služe empirijskome iztraživanju psihčnih pojava  
takodjer plodovi empirijske spoznaje o tvarnoj prirodi, n. pr.  
služe mu plodovi anatomije i fiziologije živčane, navlastito mož-  
danske, da se dozna uzročna sveza među živčanimi i psihički-  
mi pojavi. Empirijsko proučavanje psihčkih pojava, ticalo se  
ono pojedinca čovjeka ili svega ljudstva u njegovu združnom  
i povjestnom razvoju, ne može na imo, a da ne traži uzročne  
sveze među psihičkimi i prirodnimi pojavi, pak ono i nalazi,



da postoje mnogovrstne uzročne sveze među tvarnim i psihičkim pojavima, ali da ipak postoje, po nepobitnom svjedočanstvu samoga opažanja, također bitne razlike psihičkih pojava od tvarnih. Prva razlika je ta, da su psihički pojavi svjestni, a tvarni su nesvjestni; druga je ta, da su tvarni pojavi prostorno gibanje, a psihički niesu; treća je ta, da se tvarni pojavi bez izuzetka vladaju po zakonu uzročnosti ter su posve neslobodni, a od psihičkih su pojava neslobodni samo oni, koji su najniži, dok nas najviši psihički pojavi nukaju na tvrdnju, da oni bar mogu postati slobodni, ako to i niesu svagda, t. j. da je čovjeku po njegovoj psihologijskoj naravi dosežno takovo savršenstvo te se on uzvisi do slobodne volje, priroda pak sama, po svjedočanstvu opažanja, nikad ne radi po slobodnoj volji, nego svagda po prisilju uzročnosti.

III. C) *Geografija i antropologija* primjenjuju empirijsko prirodnanstvo na zemlju i na ljudska plemena; a antropologija primjenjuje na razvoj ljudskih plemena od pradoba do sada ne samo prirodnanstvene, već i psihologijske doznaje. *Povijest* primjenjuje geografske i psihologijske doznaje na događaje i činjenice ljudstva, a *jezikoslovje* na razvoj jezika i književnosti ljudskih. Sveom tih četiriju nauka nastala je prije pedesetak godina nova nauka pod imenom „psihologije naroda“.

IV. *Umstvenu teoriju spoznaje* smatraju neki filozofi uvođenim sastavnim djelom umstvene psihologije, a drugi ju smatraju samostalnim naukom, koja, upotrebljavajući plodove logike, matematike, empirijskoga prirodnanstva i empirijske psihologije, novom kritikom svih tih plodova stvara prielaz i uzlaz od rečenih nauka k samoj filozofiji. Teorija spoznaje preuzima od empirijske psihologije nauku o psihologijskih pojavah, navlastito o naravnom postanku osjetâ i neosjetnih pomisli, kao što su pojam, sud, doumak, pak, još obćenitije, nauku o naravnom postanku svjesti i samosvjesti. Preuzimajući teorija spoznaje ove nauke od empirijske psihologije, pak preuzimajući također od empirijskoga prirodnanstva sve njegove obćenite doznaje o prirodnoj tvari i o tvarnih pojavah, a od matematike sve doznaje o prostornih i vremenskih oblicih, ocjenjuje ona iznova prema zakonom logike sve napomenute empirijske i matematičke doznaje, pak iztražuje, koliko i kada ljudski osjeti i ljudske neo-

sjetne pomisli (pojmovi, sudovi i doumci) istinski spoznavaju vanjsku prirodnu zbilju, a koliko i kada ljudski duh svojom samosvjestju istinski spoznaje sebe; još kraće govoreći: teorija spoznaje iztražuje doseg spoznajne snage ljudskoga duha u vanjsčinu i u svoju sobstvenu nutarnjost, ona izvodi umstvenu kritiku o spoznajnom dosegu ljudskoga uma. Ovu su kritiku jur pokušali bili grčki sofiste, ali su ju mnogo savršenije u novo doba izvodili filozofi Locke i Hume, pak Leibniz i Kant, potonji u glasovitom svom djelu „Kritika ljudskoga uma“, poslije kojega djela ne može se filozofija građiti, a da joj se ne udari temeljem umstvena teorija spoznaje. Taj posao, kojim ljudski um ocjenjuje svoju spoznajnu snagu, najviši je stupanj refleksije, t. j. onoga motrenja ljudskoga duha, kojim on motri sebe sama. To refleksivno motrenje sama sebe moguće je našem duhu stoga, što je njegovo bivstveno obilježje upravo to, da je on samostalan ili sebeznao, t. j. da on sebe zna, ter je i subjekt i objekt svojega mišljenja, iliti on je sobom i mislilac i mišljenik. A kojim mjerilom ocjenjuje naš duh, kao motreći subjekt, sebe kao objekt svoga motrenja? Mjerilom formalnih logičnih načela i zakona; po tih načelih i zakonih ocjenjuje naš duh spoznajnu snagu svih svojih na zbiljske pojave i na zbiljska bića izvan sebe obraćenih opažaja i neosjetnih pomisli; pak tom ocjenom nalazi, da je empirijska, iz osjetnih opažaja nikla spoznaja sama podloga, i to *izpravaka* potrebna podloga posve neosjetnoj umstvenoj spoznaji, a da su najpače principi i zakoni logike i matematike, što on ih je ljudski duh naravnim svojim razvojem sastavio jur prije, nego što se je dao na autokritiku svoje spoznajne snage, jamstvo i mjerilo spoznajnoj snazi njegovoj. Dakle refleksivnim iztraživanjem svoje spoznajne snage podlaže naš duh svu svoju empirijsku spoznaju, koja se tiče zbiljskoga svjeta i naravi samoga duha, ponovnoj ter dugotrajnoj iztrazi, iliti kritičkoj reviziji, kod kojega mu je posla provodiljom sama formalna logika. To iztraživanje našega duha o dosegu svoje spoznajne snage središnja je točka u svojoj spoznajnoj zgradi. To iztraživanje ima odlučiti ili za skrajnji empirizam, t. j. za senzualizam, ili za skrajnji racionalizam, ili za treći, među njima posrednji smjer. Za senzualizam ne može ono iztraživanje odlučiti; jerbo tomu, da naš duh nije puki skup i splet senzacija (osjetâ), najjači je dokaz baš to, što je naš duh sposoban *ocjenjivati*, kritici podlagati spoznajni doseg svojih senzacija. Ono

izražavanje ne može odlučiti za skrajnji racionalizam, kao što je n. pr. Platonov; jerbo je sadržaj i oblik naših osjeta i naših bezosjetnih pomisli takav, da ga ne može sam duh naš iz sebe izviti, bez sudjelovanja vanjske zbilje, ne može ga iz sebe i sobom satvoriti. Autokritika našega duha odlučuje za treći smjer, odlučuje za tvrdnju, da se naš duh doduše počinje s empirijom, ali da se od nje uzdiže do racionalnosti; teorija spoznaje odlučuje dakle za onakovu spoznajnu zgradu, kakovu smo crtovnom shemom prikazali. Teorija spoznaje, smatrala se ona uvodnom sastavinom racionalne psihologije, ili pak samostalnom prednjom središtem cjelokupnoj filozofiji, svakako je središte ciele spoznaje zgrade. K tomu središtu smjeraju svi odjeli spoznaje; to središte daje snagu i stanovitost svim tim odjelom, ono utvrđuje snagu i logici, koju smo stavili na temelju crtu spoznajne zgrade; radi toga kažu neki filozofi, da je psihologija, a navlastito da je kritički plod psihologije, a to je teorija spoznaje u svezi s logikom, temelji svoj filozofiji.

V. A) *Umstvena spoznaja o relatinom duhu, iiti racionalna psihologija.* B) *Umstvena spoznaja o prirodi, iiti racionalna kozmologija, iiti filozofija prirode.*

A) *Racionalna psihologija.* Ona se mora oslanjati na rezultate empirijske spoznaje psihičkih pojava, ali ona ih podlaže ocjeni po zakonih logike, i traži posve suglasan sobom i dovršen sustav pojmova, sudova i doumaka o osobitoj naravi psihičkih pojava i o onome biću, na koje se ti pojavi moraju odbijati kao njegove činitbe ili kao njegove tvorevine. Osobita narav psihičkih pojava, naime što su oni sviestni, neprostorni, i bar neki, slobodni, neodoljivo nuka na doumak, da ono biće, koje tvori psihičke pojave, nije tvar, nego da je netvaran duh. Svi fizički pojavi bivaju u prostoru, oni se, po samoj fizikalnoj nauci, dadu svi izvesti iz gibanja tvarnih čestica u prostoru. Nasuprot, kad samosvjestju motrimo u sebi neki psihički pojav, n. pr. osjet crvene šare, ili čežnju, ili nadu, ništa ne opažamo u sebi, t. j. u sviesti svojoj, da bi onaj osjet šare, ona čežnja, ona nada bila kakovo prostorno gibanje, nego je nešto neprostorno i jednostavno. Crvena šara kao fizički pojav sastav je od stotine bilijuna titraja, što ih gibanjem svojim u prostoru opravljaju eterske čestice; ali u našem osjetu crvene šare

ne nalazimo ni traga onome gibanju, nego nalazimo posve je-dnostavan, neprostan tvor. Odatle, pak iz ostalih bitnih razlika medju psihičkimi i fizičkimi pojavi moramo po logičkih zakonih doumiti, da prostorna tvar ne može biti tvorilici psihičkih pojava, nego da je njihov tvorilac neprostan, netvaran duh. Kad, izpoređujući tvarnu prirodu s našimi psihičkimi pojavi, vidimo ondje bezsviestnost i neslobodu, a ovdje sviestnost i bar donjele slobodu, koja činom uzbljavanja svoje sviestne namjere, svoje svrhe; kad vidimo, da psihičkom radnjom čovjek tvarnu prirodu sve više podlaže sebi, svojim svrham; kad vidimo, da se u životinjstvu od najnižih vrsti do najviših pokazuje sviestnost sve to veća, a u čovjeka da se i sviestnost i slobodnost razvija do najveće u pojavnom svemiru savršenosti svoje: onda ne možemo na ino, a da ne tvrdimo, da je psihično nad tvarnim, pak da stoga bar ljudska psihičnost ne može biti tvor tvari, nego da ona mora biti tvor bita, koje je više i savršenije od tvari, a to je duh.

No u drugu ruku vidimo, da kod nastanka veoma mnogih naših psihičkih pojava, poglavito kod osjeta i kod ocutâ sudjeluje naša tjelesna i vanjska fizična tvar; vidimo i to, da naš duh ne može sačiniti ni atoma tvari, nego da može samo mi-enjati oblike obstojećoj tvari, preobličiti obstojeću tvar. A odatle moramo doumiti, da tvarna priroda po svojem bivstvu nije puka mišljevina (umislica) našega duha, nego da ona zbiljski obstoji, pak da ona ne može biti tvor našega relativnoga duha, nego da može biti tvor samo absolutnoga duha; dok je naš relativni duh sposoban samo predočiti tvar, absolutni duh bit će bio sposoban rju ne samo uobličiti, nego i satvoriti. Ali još više pobudâ iz racionalne psihologije i racionalne kozmologije nužno upućuje na vršak spoznaje i na vršak svemira, na absolutni duh. Prirodnu tvar vidimo bezsviestnu i bezvoljnu; pak ipak vidimo u njoj svagdje izvršen zakon uzročnosti onako, kako se naš duh u svojem mišljenju sviestno vlada po analognom zakonu razločnosti. Takova u prirodi logična, t. j. umna zakonost ne može biti od same bezsviestne prirode, nego mora biti od nekoga uma, i to, pošto ne može biti od našega relativnoga, mora biti od absolutnoga uma. Što više, u tvarnoj prirodi vidimo mnoge predmete i mnoge pojave, koji su oblikovani i uređjeni tako, da pokazuju na sebi obilježje ljepote, divote i svršne prikladnosti; tako n. pr. ledac, biljka, ustrojno tielo, ob-

hodnje planetnoga sustava, pokazuju divan sastav, prikladan red, koji svrham odgovara, a taj divni sastav i red ne može biti od bezsviestne i bezvolje prirodne stvari, nego može biti samo od sviestna i voljna bića, i to samo od absolutna uma. Napokon, vidimo uzajamnu uzročnu svezu medju tvarnom prirodom i našim duhom; vidimo, da se tvarna priroda i očituje spoznajno, uza sve bitne razlike medju tvarnom prirodom i našim duhom, ipak i analogiju, uzporednost, dapače i harmoniju medju njima. Naime priroda se drži kao pojavno, prostorno razastrto ogledalo našega neprostornoga duha, ona se drži i kao podatno orudje njegovo i kao gradja njemu, u kojoj on može pojavno prikazivati sebe, svoje umno nepojavno bivstvo. Od prostorne stvari, koja je bezsviestna, bezćutna i bezvoljna, može čovjek sačiniti, pak doista i sačinja pojavnu sliku i priliku svoga nepojavnoga, neprostornoga, netvárnoga, a misaonoga, ćutnoga i hotnoga samosviestnoga bivstva: to sačinja naš duh u svakom pravom umotvoru slikarskom, kiparskom, graditeljskom.

Kad vidimo takovu svezu, takovu uzporednost i harmoniju medju tvarnom prirodom i našim netvárnim duhom, kako da ju razumijemo pokraj njihove bitne razlike? Doumak, da je tvar tvorilica našega duha, odbismo, jer ne nemoguć; doumak, da je naš relativni duh tvorilac stvari, odbismo također, jer je i on nemoguć. Moramo dakle držati, da je absolutni duh koje u prostornoj stvari koje u našem neprostornom duhu, kao u tvorih svojih, očitovao svoje bivstvo: u prirodi na pojavan način, koji je niži, a u našem duhu na nepojavan način, koji je kuđ i kamo viši i savršeniji. Dakle svijet, u kojem je tvarna priroda i naša duhovnost sastavljena u takovoj harmoniji, te je javna prostorna tvar proniknuta, prodahnuta duhom, jest najveći i najuzvišeniji umotvor, umotvor absolutnoga duha.

Naznačivši tiem - donjekle po Leibnizu - kako umstvena psihologija zajedno s umstvenom kozmologijom upućuje na vršak spoznajne zgrade, na pokus spoznaje o absolutnom duhu, osvrnimo se sad na zadatke umstvene kozmologije.

B) *Umstvena spoznaja prirode, ili umstvena kozmologija, ili filozofija prirode.*

Empirijska spoznaja fizičkih (a i psihičkih) pojava nuka ljudski duh, da potraži nepojavna bića, iz kojih iztječu pojavi.

Na tu potragu najsilnije nuka onaj plod empirijske spoznaje, da su psihički pojavi s tvarnim i uzročnoj uzajmici, ali da su ipak raznobitni: jedni sviestni a drugi nesviestni, jedni neprostorni a drugi prostorni, jedni bar donjekle slobodni a drugi posve neslobodni. Sad nastaje pitanje: kako može obstojati uzročna uzajmica medju toli raznobitnim pojavi? Obstoji li ona po tom, što je *bivstvo* stvari takovo, da ono proizvodi sad fizičke sad psihičke pojave, tako, da je upravo samo tvar pravo zbiljsko biće, a sve psihično da je puki tvor, puki pojav tvárnoga bića, uzporedan i korespondentan onim tvorovom tvárnoga bića, koji nam se prikazuju kao fizički pojavi? Ili je možda baš obratno samo duh biće, a sva tvar njegov tvor ili pojav, i to ili tvor absolutnoga duha, ili pojavni prividaj relativnome duhu? Na pitanje, što li je bivstvo stvari a što bivstvo duha nad pojavi tvarnim i duhovnim, nužno nas ponukaju još i druge pobude. Tekovna empirijskoj spoznaji prirode ta je, da dok se sve pojedino pojavno u prirodi mienja, obći prirodni zakoni ostaju udilij nepromienjeni, ter priroda u cjelokupnosti svojoj ostaje sobom jednosljedna i jednaka, a najpače količina stvari i količina sile u prirodi ostaje udilij ista. Taj rezultat empirijskoj spoznaji prirode nuka nas na doumak, da su *osnov* svim tvarnim predmetom nepromjenljiva, jednostavna počela - atomi.

Po tom se mora nametnuti pitanje: jesu li atomi prostorni ili neprostorni? A ako su - pošto naš um ne može popostati, dok ne dodje do neprostornih atoma - ako su neprostorni, mogu li se oni razložito zvati *tvarni*? Niesu li onda *sile*, koje same niesu pojavne, prava počela stvari? Pak dakle mora se pitati: jesu li atom i sila nerazdružno spojedi, ili je svako osebiće ter od drugoga različno? Pak, odakle obći zakoni prirodni, n. pr. zakon obće téže? Ima li ih sama tvar od sebe, ili od nječega drugoga? Pak, pošto su prirodni pojavi po zakonu uzročnosti neprekidna povorka uzroka i posljedica, koji je u toj povorci prvi uzrok? Je li on u samoj stvari, ili je izvan nje, nadrijom? Nadalje, je li tvar, je li cjelokupnost počelâ stvari vječna ili je nastala u vremenu? Je li neizmjenja ili je ograničena u prostoru? Pak što je vrijeme, a što prostor? Jesu li to bića, ili svojstva bića, ili puki pojavi? Jesu li nješto zbiljsko, ili nješto samom pomišljeno, imaginarno? - Eto na ovakova pitanja ponukuju ljudski duh sami najviši rezultati empirijske spoznaje prirode: oni ga ponukuju, da pojam stvari, pojam sile, pojam za-

dnjim počela stvari, pojam uzročnosti, pojam prostora i vremen-  
na, dalje dotjeruje, nego što ga vodi sama empirijska spoznaja  
pojavnâ, dotjeruje do onoga nadpojavnoga bića i bivstvenih mu  
nadpojavnih svojstava, odakle iztječu pojavi prirode i njihovi za-  
koni i njihovi prostorni te vremeni oblici. To je zadaća raci-  
onalne kozmologije ili filozofije prirode.

Ona ima upotriebiti plodove empirijske (opažajne) spozna-  
je prirode i na njih se osloniti, ali ona ne radi opažanjem, ne-  
go samim umovanjem, t. j. ona podlaže doznaje empirijskoga  
iztraživanja prirode zakonom logike, ter, ocjenjujući ih nano-  
vo po tih zakoni, traži logički posve suglasan, jednosljedan i  
dovršen, do zadnjih logičkih posljedica dotjeran sustav pojmo-  
va, sudova i donnaka o stvari, o njezinu biću i bitku, bilo to  
biće pravo ili prividno, bio taj bitak vječit ili prolazan. Ako  
filozofija prirode odlučí, da je sama stvar jedno pravo biće, vje-  
čno i neizmjenno, onda nastaje *materijalizam* (nauka samotvar-  
stva); ako li filozofija prirode odlučí, da je stvar puki tvor i  
pojav duha, a da je sam duh pravo biće, onda nastaje *spiritu-  
alizam* (nauka samoduštva). Tuj vidimo nerazakidnu svezu fi-  
lozofije o prirodi s filozofijom o relativnom duhu (s racional-  
nom psihologijom) i s filozofijom o absolutnom duhu. Po ma-  
terijalizmu postaje filozofija o relativnom duhu pukim ograni-  
kom filozofiji o prirodi, a filozofije o absolutnom duhu nestaj-  
je posve: vršak spoznajne zgrade i vršak svenmira pripada stvari,  
a ne duhu. Po spiritualizmu pak tvarna priroda upućuje na  
relativan duh kao na biće savršenije od stvari, i na absolutan  
duh kao na tvorca svoga; po spiritualizmu prostorna stvar je  
puki a ipak zbiljski pojav spoznajućemu relativnomu duhu (ko-  
ji je relativno biće), i puki a ipak zbiljski tvor absolutnoga du-  
ha (koji je absolutno biće). Tako vidimo, da se za kakvoćom  
i umstvene kozmologije povodi kakvoća umstvene psihologije, i  
obratno, jerbo jedna potrebuje drugu, jedna uvjetuje drugu. Ali  
umstvena psihologija ne može svoje zadaće izvršiti inače, ne-  
go tako, da se izjavi proti materijalizmu a za spiritualizam,  
pa tako se je i umstvenoj kozmologiji izjaviti za spiritualizam  
a proti materijalizmu.

U umstvenoj psihologiji nalazimo pobude i klice za esteti-  
ku, za etiku, i za filozofiju o absolutnom duhu, a analogne kli-  
ce i pobude za ta tri zgornja odjela cjelokupne spoznajne zgra-  
de nalazimo u racionalnoj kozmologiji.

## VI. Umstvena spoznaja krasote i dobrote, ili filozofska es- tetika i filozofska etika.

Iztknimo svezu estetike s umstvenom, a posredno preko  
nje s opažajnom psihologijom.

Opažajna psihologija određuje, da se naše psihičke činjenji-  
ce diele u tri skupine. Prvu skupinu sastavljaju osjeti i bezo-  
sjetne pomisli, u koliko su upravljene na zbiljsku spoznaju stva-  
ri; nauku opažajne psihologije o toj skupini preuzima teorija  
spoznaje, da ju ocieni i dovrši. Drugu pak skupinu sastavljaju  
čutnje, a treću skupinu hotnje. Čutnje ne izvijaju nikakve  
objektivne, stvarno-zbiljske spoznaje, nego su samo izjav one  
vriednosti, koju naš duh stvarim pridaje, prirode. Među čutnja-  
mi ima jedna vrst, kojom se izjavlja, da se našem duhu nje-  
ke stvari mle, ili da se on nekim stvarim divi; to su esteti-  
čne čutnje, ili krasočuti, krasočutja. Na empirijsku nauku o  
tih krasočutjih nadovezuje umstvena psihologija, da ju ocieni i  
dovrší, t. j. da ustanovi, koliko k nastanku krasočutja doprinese  
naši osjeti a koliko neosjetna strana našega duha, pak koliko  
vanjske stvari a koliko sam naš duh; zatim da ustanovi, mogu  
li se postaviti kakovi obćeniti principi i zakoni, koji bi takó vla-  
dali krasočutjem, da bi se iz njega razvilo apodiktčno, za sve  
ljude obćenito valjano *sudjenje* o krasoti, t. j. i o ljepoti i o di-  
voti. Razmotrimo u kratko sve napomenute strane krasočutja.

Osjeti okusa, vonja i opipa pobudjuju u nas ugodne ili ne-  
ugodne čutnje, ali ne pobudjuju krasočutja. Okusom i vonjem  
ni male ne razbirmo *oblika* stvarí, nego samo njihovo neodre-  
đeno i bezoblično tvarje (tvorinu, tvarnost), pak je stoga i ono  
čućenje, koje okus i vonj pobudjuju u nas, neodređeno, tvar-  
no, tjelesno – samo ili slastno ili bolno. Opipom pak razbira-  
mo doduše i oblike tvarnih predmeta, ali samo uz pomoć *vi-  
dnih* osjeta i uz pomoć *razumova* djelovanja, t. j. uz pomoć sje-  
ćanja, pripodabljanja ter koje razlikovanja koje sastavljaju više  
opipnih osjeta u jednu svezanu cjelinu. A glavno i osobito obi-  
lježje opipnih osjeta to je, da po njih domišljamo *odpornost* tva-  
ri, i, budući da su s opipnimi osjeti često udruženi i mišićni  
osjeti t. j. osjeti mišićnoga napora, takodjer *težinu* stvari. Dakle  
osjeti okusa, vonja i opipa prikućuju nam samo, očituju nam  
samo neodređenost, neoblikovanost, otpornost i težinu tvarnu,  
pa stoga oni pobudjuju samo krupne tjelovne čutnje, ugodne ili  
neugodne, slastne ili bolne, a ne pobudjuju krasočutja. Nijedan

razvijeni i logički dotjerani ljudski jezik ne zove ugođe ili slasti okusa, vonja i opipa liepimi, krasnimi. Drugačije je kod osjetâ vida i sluha. Osjećajući neki zvuk ili njeku šaru (boju), čuti-mo milotnost njihovu, koja nije krupna tjelovna, kao što je ona kod okusa i vonja. Pak je li u zvuku, je li u šari *tvarnost* od-porna i težka, ili je njeka drugačija osobina ono nješto, što u nas pobudjuje miloćutje? Na to nam odgovara empirijska fizi-kalna spoznaja zvuka i šare. Ona nam kaže, da onaj zvuk ili ona šara, što nam milotno godi, nije nješto jednostavno, ne-go je nješto sastavljeno, naime sastavljeno od stotinâ ili tisućâ ili bilijunâ titrajâ jednostavnih počela tvarnih, i to takovih ti-traja, koji se opravljaju s nekim *pravilnim redom*; ona nam ka-že, da onakav zvuk ili onakova šara, za koje fizika ustanovlju-je da nastaju sastavom *nepravilnih, nerednih* titrajâ, pobudju-ju u nas, po našem osjećanju, nemilotno čućenje. A empirijska fiziološkijska spoznaja o našem oku i uhu kaže nam, da je u oku i u uhu veoma sastavljen ustroj, mnogo sastavljeniji i savr-šeniji od ustroja osjećalâ za okus, za vonj i za opip, takav us-troj, koji preuzima šarne i zvučne vanjske titraje na taj način, da se u *osjećalu* odrazuje velika sastavljenost i uredjena pra-vilnost tih titrajâ. Pak odatle doumljujemo, da, ako i jest naš *sviestni* osjećaj jednoga milotnoga zvuka, jedne milotne šare, za našu *neposrednu* *sviest* nješto posve jednostavno, ipak moramo držati, da je taj jednostavni *sviestni* osjećaj *produkt* veoma mnogih, *urednom pravilnostju u jedinstvenu cjelinu* spojenih elemenata osjetnih, koji nam ne postaju *svjestiti*. Dakle ono, čim u nas pobudjuje milotnu čutnju *jedan zvuk, jedna šara*, kad ih osjećamo jednim jednostavnim osjetom, nije *tvarnost* to-ga zvuka ili te šare, nego je sastav, složaj, i to pravilno ure-djen sastav, a to će reći pravilno uredjen *oblik tvarnosti* zvukove ili šarine. Obazrimo se sad na *prostorne oblike*. Točka, kad ju gledamo, ne godi nam milotno, jer je ona *jednostavni* elemenat prostora; prava crta mili nam se više od neredno izkrivljene crte, jerbo ona ima posve pravilan, a ova posve ne-pravilan sastav; ali pravilna kriva crta, n. pr. pravilno valovi-ta, ili kružna, ili pakružna (elipsna), mili nam se više od pra-vite ili kružna ili pakružna crta ima pravilnost u *mnogoličnos-ti*. Isto vriedi i za plohe i za stereometrijska tiela, kao što su kocke, kruglje i t. d. Stereometrijsko tielo mili nam se mnogo

više od crte i od plohe, ako je ono sastavljeno što većom pra-vilnostju uza što veću mnogoličnost. Svagda je ona osobina u tvarnih predmetih, koja u nas pobudjuje miloćutje, *oblik* njihov, što ga ta tvarnost očituje na sebi, i to oblik mili nam se to više, što više on u *pravilno jedinstvo* spaja *raznoličje* pojedinih likovnih česti. A kakovom psihologijskom činitbom poima naš duh *oblik* predmeta? Ne poima ga pojedinim osjećajem, — jer-bo pojedini *sviestni* osjet prikazuje nam samo nješto jednostav-no —, nego sastavom (sintezom) mnogih pojedinih *sviestnih* osjećaja u jedinstvo, a ona činitba duha, koja izvodi tu sastav-bu pojedinih osjeta, nije više osjećajna (senzualna) činitba, ne-go je *neosjetna*; naime k toj činitbi potrebno je izporedjivanje i razlikovanje, pak ujedinjavanje pojedinih jednostavnih osjetnih sadržaja, i to takovo sjedinjivanje njihovo, da oni ne splinu svi u jednu nerazdružnu, jednostavnu *jednotu*, nego da ostaju ra-zlučeni a da ipak budu u jedinstvenu cjelinu složeni. Dakle *oblika* predmeta ne poima naš duh pukim *osjećajem*, već ga po-ima tako, da *neosjetnom* radnjom *slaže osjete u svezanu cjeli-nu*. Još manje mogu sami osjeti razabrati *pravilnost* oblika, a još manje ono pravilno *jedinstvo*, u koje se sastavlja što veće raznoličje pojedinih likovnih sastavina.

Dakle na vanjskih predmetih nije sama *tvarnost*, odporna i težka, ono, što u nas pobudjuje milotnu čutnju, nego je to *oblik složajni*, i to njeka pravilnost oblikovna, koja ujedinjuje oblikovno mnogoličje. A u našem duhu ona psihična radnja, ko-ja takovu oblikovanost vanjskoga predmeta poima ter milotno čućenje pobudjuje, nije puko osjećanje, nije puka radnja tjele-snih *osjećala* naših, nego je *neosjetna*, a to će reći čisto duhov-na sastavba i ujedinitba (sinteza) osjetâ. Stoga se ono milotno (estetično) čućenje, koje odatle izvire, zove, za razliku od tje-lovnih čućenja vonja, okusa i opipa, *intelektualnim* (duhovnim) čućenjem. Ali rekospo prije, da može milotnu čutnju uzroko-vati i pojedini osjećaj pojedinoga zvuka ili pojedine šare. Isti-na, može, ali dodasmo, da je i taj tobože jednostavni zvuk u istinu neki pravilan *sastavak*, i da, premda *sviestni* naš nepo-sredni osjećaj jednoga zvuka ne ođaje njegove sastavbe (sinte-ze), ipak moramo doumiti i doumljajem za istinu držati, da je sas-tavak od više *nesvjestnih* osjećajnih elemenata; ako nam i nije neposredno *svjestito*, da je naš duh satvorio onakav naš osje-

čaj sintezom, ipak moramo po nuždom donijeti držati, da je naš duh sintezu doista satvorio. A na kojem temelju gradimo taj donmak, iliti koji nam je psihologijski dokaz za takovu tvrdnju? Dokaz je taj, što obični, psihologijom nepoučeni čovjek drži, da i on i cjelokupnu crtu, pravu ili krivu, da on n. pr. cjelokupan krug poima *jednim* osjetom, *jednim* pogledom oka; psihologijska analiza pak dokazuje nepobitno, da poimanje, iliti, kako se naprosto veli, vidjenje cjelokupna kruga biva sastavnom (sintezom) od više zasobnih (sukcesivnih) vidnih osjetaja. Duh prosta čovjeka opravla tu sintezu, ako mu ona i ne postaje *svjestitom*, dapače ni nam, koji smo poučeni psihologijskom i fiziologijskom analizom, nije – radi *naviknute brzine*, kojom sintezu opravljamo, – ta sinteza obično svjestita.

Kad čovjek, glasbeno nenaobražen, sluša skladan orkestar, ne razabira jasno sve pojedine istodobne glasove, nego samo cjelokupni čujni dojam čuti s milotom, a nije mu svjestita sinteza od pojedinih glasova; ali glasbeni vještak, upravljajući orkestra, poučen je i uvježban razabirati iz mnogoglasne cjeline onaj pojedini glas, koji je pogriješio. Dakle vještakov duh svjestito drugu svirača, koji je pogriješio. Dakle vještakov duh svjestito opravla, dakako sa strjelovitom brzinom, analizu cjeline u pojedinosti, i svjestno opravla sintezu pojedinosti u cjelinu, kad sluša orkestar; ta sinteza i analiza nije posao njegova uha, već njegova duha, koji je fiziologijskim djelovanjem uha i svjestnim osjećanjem zvuková potaknut na *neosjetnu* radnju izpređivanja i razlikovanja *oblikovnih* relacija (uzajmica) u sazvučju.

Ponavljamo: ne pobudjuje u nas milotna čućenja jednostavan, nego sastavljen predmet, ne pobudjuje ga n. pr. matematička točka ili atom tvari. Nadalje: vanjski sastavljeni predmet ne pobudjuje miločućta svojom tvari, nego svojim *oblikom*, i to oblikom nekako pravilnim, uređenim; a u našem duhu ona psihika radnja, koja takovu oblikovanost poima ter potiče milotno čućenje, nije puko osjećanje, nego je neosjetna, čisto duhovna *sinteza* (sastavba) osjećaja.

U tih naših tvrdnjah obuhvaćena je još jedna a veoma zamršena tvrdnja. Matematička točka ili atom tvari ne pobudjuje u nas nikakva, po tom ni milotna čućenja; njih možemo samo *abstraktnim* pojmom pomisljati, a ne možemo sintezom osjetati. Odatle sledi, da ono, što samo pojmom, samo abstraktno pomisljamo, nije estetično. *Pojam* kruga, *pojam* pakruga, *pojam*

ljudskoga tjelesnoga lika ne mli se i ne može se mliiti čovjeku, nego mu se mlii i može se mliiti samo *pojmovni* zbiljni t. j. pojedinačni (konkretni) krug, pakrug, ljudski lik, u obće: samo *pojavn*, utvareni i oblikovani predmet, pravo reći samo *utvareni oblik*. Pojmom pomisljamo bića (substancije) i bivstvena svojstva; dakle bića i bivstvena svojstva tih bića ne potiču u nas estetičnoga čućenja, nego ga potiču samo *pojavn* oblici, koje možemo osjećati i *sintezom osjećajá* poimati ter shvaćati. Sad se pita: ima li *pojavn* oblik, da nam se uzmogne mliiti, biti *upravo realan*, zbiljan, ili može li biti i samo *prividan*? Odgovaramo, da može biti i samo *prividan*. N. pr. sjedeći u čamcu usred mirna jezera za sjajne noći vidimo odsjev zvjezdanoga neba u jezery; ovo odsjevno nebo nije onako realan *pojav*, kako je nebo nad nami, nego je *prividan* *pojav*, a to *prividno* zvezdano nebo pod nami estetički nam se mlii jednako, kako ono realno *pojavn* nebo nad nami: uređenim vidljivim *oblikom* jedno je drugomu posve jednako. A kad nam se može mliiti i takav *pojav* nekoga oblika, koji *pojav* ne osjećamo? Odgovaramo, da može. Kad u pjesmi čitamo izvrtan opis lijepe okolice, pobudjuje u nas ta okolica estetično čućenje, premda je ne gledamo zbiljskim očima, nego samo fantazijom; istina, da nam se uzmogne mliiti okolica gledana samo *fantazijom*, treba da ju *tako živo i podurno* fantazijom pomisljamo, kao da ju zbiljno gledamo. Okoliš, koji je u slici prikazan, nije u istoj mjeri realan, u kojoj je pravi zbiljni okoliš, pa ipak nam se i naslikani okoliš iliti slika okoliša poradi *oblikovne* izvrsnosti svoje mlii. Dapače izvrtana slika i izvrtan *kip* ne mliie nam se samo ondá, kad ih očima gledamo, nego i poslije, kad god svojom fantazijom opet posve živo i podurno pomisljamo onu izvrtanu sliku, onaj izvrtani *kip*. Dakle nije *abstraktno*, *pojmovno* misljenje ona radnja našega duha, koja potiče u nas estetičko čućenje, nego je ili sinteza zbiljnih osjeta ili je radnja fantazije, koja tako živo i podurno pomislja oblikovani predmet, kao da ga duh osjećanjem realno poima ter od osjetá, potaknutih njime, sintezu opravla. Predmetu pak samom, da uzmogne biti estetičan, potreba je oblikovanost i *pojavnost*, ako i samo *prividajna* *pojavnost*; bićna ili substancijna nepojavnost ne može nikako i nikada biti estetičnom, ne može miločućta pobudjivati u nas. Gleda fantazije pak iztičemo još to, da je ona i za estetičko uživanje



vanje veoma obilježna psihička činilica, kao što je za umjetničko stvaranje estetičkih objekata ona upravo *potrebna* psihička činilica. Svaki umjetnik – slikar, kipar, graditelj, glasbenik, pjesnik – prije stvori i gleda (čuje) fantazijom svojom svoj umotvor, a onda ga istom očituje, prikaže u zbiljskoj pojavnosti, u zbiljskom kamenu, u zbiljskih šarah, u zbiljskim glasovih, da ga uzmognu drugi zbiljskom sintezom osjetâ poimati i estetički uživati, ili pak – kako to biva kod pjesničkoga umotvora – u podpunoj reprodukciji *fantazijom* svojom poimati i estetički uživati.

Sad se povraćamo na pitanje: kakova *svojstva* treba da ima *oblik* vanjskoga pojavnoga predmeta, a da se taj oblik uzmognu militi našem duhu? Već smo kazali, da taj oblik ima biti pravilan, ali ne jednoličan, nego takav, da se raznoličije likovnih česti spaja u pravilno jedinstvo. Sad kažemo potanje, da nam se mili onakav sastav od više raznih zvukova ili raznih šara, koji je *skladan* (harmonijski), onakav sastav raznih crta i ploha, koji je ili *simetrijski* (sumjeran) ili *proporcionalan* (razmjeran), a sumjernost i razmjernost jesu suvrsti *sklada*, harmonije. Dodajmo, da nam se mili onakav oblik, koji je karakteristično izrazit (osobinski obilješan), n. pr. mili nam se onakav ljudski lik ili onakovo ljudsko lice, štoono živo i krjepko izražava obilježja lika ili lica ljudskoga; nadajmo dodajmo, da nam se mili onakav oblik, koji očituje živost, silu, krjepčinu, podpunost, a ne mili nam se onakav oblik, u kojem se očituje mrtvilo, slabost, tromost i nedostatnost. Izličući poglavita svojstva, koja treba da ima *oblik* nekoga predmeta a da nam se uzmogne militi, kažemo ovako: mili nam se predmet, čiji *oblik* sjedinjuje u pojedinačnu (konkretnu) cjelinu skladnosti osobinsku obilježnost i živost i podpunost. Do toga posljedka dolazimo, kad razčlanjujemo s jedne strane svoje miloćutje, a s druge strane one objekte, koji to ćućenje u nas pobudjuju. Ako je ovaj posljedak istinit, onda su dobiveni obćeniti principi, koji tako vladaju našim estetičnim ćućenjem, da se može iz njih razviti apodiktičan, za sve ljude obćenito valjan sud o ljepoti, sud koji kaže ovako: *Ljep je oblik skladan i osobinski obilješan, i živostan (živ), i podpun.*

Iztakosmo tri načelne tvrdnje, koje su osnovne za estetiku: 1. oblik nječega sastavljena ono je, što se estetički mili; 2. *skladnost* i *osobinska obilježnost* i *živost* i *podpunost* jesu poglavi-

ta svojstva estetičkoga oblika, po kojih se taj oblik mili; 3. ta i druga još uz njih potrebna svojstva estetičkoga oblika *nužno* se mile svakomu ćovjeku, čija je psihičnost valjano udešena za estetičko poimanje, ter svi tako udešeni ljudi ne mogu na ino, a da o predmetu onako oblikovanu ne izreku sud, da je *lep*. (O *divnom* govorit ćemo malo poslie.)

Napomenute tri načelne tvrdnje predaje onaj dio umstvene psihologije, koji radi o ćućenju, estetici za temelj, da iz estetika dalje i podpuno razvije u cjelokupan, po logičkih pravilih izveden ter sobom jednosljedan sustav pojmova, sudova i domaka o ljepoti. Taj sustav, ustanovivši pojam skladnosti, pojam osobinske obilježnosti, pojam živosti ter podpunosti, i pojmove ostalih još onih oblikovnih svojstava, po kojih se objekat, koji mu drago, nužno mili svakomu psihički normalnome ćovjeku, sadržavat će po tom i sva ona pravila, koja ima vršiti svatko, tko hoće da umjetnički tvori nješto liepo. Na taj način je estetika analogna logici. Kako logika sadržava oblike i pravila, forme i norme, po kojih mišljenje, ticalo se kojega mu drago sadržaja, postaje, bar po obliku svojem misaonom, valjano i istinsko, tako estetika sadržava forme i norme, po kojih pojavni oblikovani objekat, koji mu drago, s kojom mu drago sadržajnom, postaje liepim. Estetika je znanost o formah ljepote, kako je logika znanost o formah istine.

Razmotrimo potanje one tri načelne tvrdnje o ljepoti, štoono ih umstvena psihologija, predaje estetici. Ponajprije opažajmo, da će estetici biti potanje razpraviti priepor o onoj trećoj načelnoj tvrdnji; jerbo njeiki stručnjaci kažu, da ne može biti apodiktičnih, za sve ljude valjanih estetičkih sudova, nego da su estetički sudovi samo relativno istiniti. O tom prieporu možemo ovdje reći samo toliko, da ćemo sa sličnih razloga, po kojih spajamo empirizam s racionalizmom, i po kojih se u logici odlučujemo za mogućnost apodiktičnih načela i zakona, također u estetici odlučiti se za apodiktične principe i zakone, a ne ćemo pristati uz puki empirizam. Napose izličemo, da, kako odklonismo u teoriji spoznajne senzualizam, tako odklanjamo u estetici naturalizam, koji posve odgovara senzualizmu. Estetički naturalizam priznaje od napomenutih triju načelnih tvrdnja samo onu jednu, da osobinska obilježnost čini ljepotu, pak stoga zahtieva naturalizam, da umjetnik što podpunije prikaže pojedini zbiljski predmet onako, kakov je on u samoj zbil-

Ali ako je taj zahtjev temeljit, onda bi svaki zbiljski predmet bio u estetičnom obziru jednako vrijedan, jednako lep, ter bi prestala razlika medju lepim i ružnim; a to nije istina, jerbo naravno ljudsko ćućenje od pamti vieka razlikuje ružno od lepa. Nadalje, ako je naturalizam temeljit, onda umjetnost ne ima druge svrhe ni druge zadace osim one, koju imadu ilustracije u prirodopisnih knjigah i muzejne zbirke prirodina, t. j. umjetnost nema druge svrhe osim pouke. Ali onda bi samostalna umjetnost bila posve suvišna, umjetnost bi postala pukim pedagogijskim pomagalom znanosti; a ni to nije istina, kako to pokazuje naravno ćućenje ljudsko od pamti vieka i samostalna, poučnoj koristnosti nepodložna vrijednost umjetnina. Po naturalizmu mogle bi umjetnine osim pedagogijske svoje vrijednosti imati samo još tu svrhu, da se gledaoci digne vješini umjetnikovoj, kojom je on umio vjerno oponašati zbiljske predmete; ali tko će reći, da umjetnost ima služiti samo slavi i taštini umjetnika?

Platon, kako je u metafizici skrajnji oprečnik senzualizmu svojim skrajnjim racionalizmom, tako je u estetici naturalizmu najoštriji suprotnik svojim skrajnjim idealizmom. Po Platonu ne može ništa pojavno biti doista lepo; po njem je prava lepota samo posamo *ideja*, samo čist *pojma*. Ali ako je prava lepota samo posve abstraktan pojam, koji nema ništa pojavno-oblikovana na sebi, to su svi abstraktni pojmovi jednako lepi, jerbo svi imadu u pojmovnu abstraktnost na jednaki način. Tako vidimo, da skrajnji idealizam Platonov napokon dolazi do istoga posljedka u estetici, do kojega dolazi skrajnji naturalizam. Ovomu su svi pojedinačni (konkretni) zbiljski predmeti jednako lepi; tem pak prestaje po naturalizmu razlika medju lepim i ružnim u području pojedinačnih predmeta, a po idealizmu Platonovu prestaje razlika medju lepim i ružnim u području abstraktnih pojmova. Dakle i skrajnji idealizam i skrajnji naturalizam niče i ništi lepotu. Platon drži, da su svi kipovi i sve slike posve suviše tvorevine, jerbo pojedini kip, pojedina slika hoće lepotu prikazati u pojedinačnom pojavu, a ne može, budući da lepota ne može biti pojavom, nego može biti samo nepojavnom idejom, abstraktnim pojmom. Stoga Platon tjera iz svoje idealne države kiparstvo i slikarstvo, on hoće uništiti te dvie grane umjetnosti. Na isti bi način i skrajnji suprotnik Platonovu idealizmu, naturalizam, uništio umjetnost, da se on do kraja je-

dnosljedno provede. Tako se i ovdje skrajnosti dodiraju, kako francuzka rečenica kaže. Medju tima skrajnostima stoji po sriedi onaj treći smjer u estetici, koji smo prije obilježili. Po tom smjeru *ima* lepota, i to ne u abstraktnih pojmovih niti u *svih* pojavnih predmetih, nego ima pojavna lepota, *samo* pojavna, ali ta postoji samo po *oblicih* skladnih; a *oblik skladni*, pak *oblik* u obće nije nešto tvarno, materijalno, nego je nešto idealno; dakle lepota je *idealna pojavnost*, a nije ni abstraktna pojavnost ni puka tvarna pojavnost. Estetici će biti potanje dokazati, da treba odbaciti i skrajnji idealizam i skrajnji naturalizam.

Ali osim skrajnjega idealizma ima u estetici još i smjer *umjerenog idealizma*, koji kaže ovako: lepi objekat nije lep po *oblicih* svojih, nego po onom duševnom, umnom *sadržaju*, koji je prikazan u onih oblicih. U samoga Platona nalazimo izriekâ, koje navraćaju na takav umjereni idealizam. U Aristotela pak nalazimo mnenje, koje se prilično podudara s onim sprieda obilježenim posrednjim smjerom estetičke, mnenje: da *oblici* čine nešto lepim, a da može i *nješto duševno* biti lepo, *ako* na sebi ima *oblik harmonije*.

Mi smo sprieda razmatrali samo *fizičke* objekte, koji se svojim oblicima doimaju našega duha tako, da u njem pobudiju milotno ćućenje, te iz on zove lepim. Sad ćemo razmotriti pitanje, može li i *psihično* nešto biti lepo, t. j. može li nešto psihično, kad se dojmi našega duha, u njem pobuditi milotno ćućenje, iliti, drugaćije veleći: može li nešto psihično biti n. pr. *harmonijski oblikovano*, ter nam se radi toga mliti?

Po nauci empirijske psihologije duševne su činjenice trovrstne: jedne su pomisli (koje osjetne koje neosjetne), druge su ćutnje, a treće su hotnje. Ćutnje i hotnje *ne prikazuju*, ne znače vanjskih objekata, nego su činitbe čisto nutarnje, usebne; pomisli pak, bile osjetne ili neosjetne, jesu psihični, usebni *znaci* i pojavi utjecajâ od vanjskih (recimo: od vansebnih) *objekata* naš duh. U koliko su u naših pomislih prikazani vanjski objekti, razmotrismo ih malo prije, kad govorasmo o sintezi osjećajâ, kojom nastaju zorovi. Fizički objekti (tvarni krug, zvuk, šara) mogu u našem duhu pobuditi estetičko ćućenje samo preko onih zorova, onih sinteza od osjećajâ, šono ih objekti potiču u našem duhu. Sad ćemo o pomislih govoriti bez obzira na objekte, o pomislih kao *pukih psihičkih, pukih usebnih* tvorov-



vih bez obzira na njihove vansejne povodnike objekte, pak pitamo: kakove pomisli mogu, razabrane samosvjestiju našega duha, potaknuti u njem milotno ćučenje? Odgovaramo: abstraktni pojmovi i spojevi abstraktnih pojmova u sudove i doumke niesu nješto estetično; oni su ili istiniti ili neistiniti, ali niesu ni mili ne nemili, ni liepi ni ružni; oni ne spadaju pod motrište estetike, nego pod motrište logike. Samo konkretne, zorne, slikovite pomisli mogu se našem duhu, smotrene njegovom samosvjestju, militi, ćučenje milotno pobuditi. Tako se našem duhu mili pjesnička prispodoba i metafora (koja nije drugo nego sbijena i pokraćena pjesnička prispodoba), ako se u njoj skladno podudara prispodoba sa prispodobljenim; izvrstna prispodoba ili metafora nije jednostavna, nego je sastavljena zorna na pomisao, te nam se mili, ako ima na sebi *oblik sklada*. A koje ćučenje može, razabrano našim duhom, pobuditi u njem opet drugotnu ćutnju, i to baš milotnu ćutnju? To može navlastito samilost i ljubav, sućutje čovjeka naprama drugomu ćutećemu subjektu, bio to opet čovjek pojedinac ili narod ili prirodnina, koju naš duh fantazijom svojom zamišlja kao ćuteću, ter ju, štono se veli, poosobljuje (personificira). A što je sućutje (samilost)? Sućutje je *skladan* odziv ćučenja u jednom stavu (subjektu) ćučenju drugoga sobstva; a navlastito je ljubav sklad ćučenja jednoga sobstva prema drugomu, ili prema skupini drugih sobstava, prema domovini, prema čovječanstvu. Lirsko pjesništvo i glasba veoma često prikazuju svojim pojavni mi, osjetivimi oblici, t. j. čujnimi riečmi i glasovi onaj liepi oblik ćučenja, koji zovemo sućutje i ljubav, koje dvie ćutnje same sobom niesu niti mogu biti na dohvatnu osjećanju; a očito je, da lirsko pjesništvo i glasba ne pobudjuju u nas milotno ćučenje samo svojim pojavnimi oblici (riečmi, glasovi, njihovimi srokovi ili harmonijami), nego i *psihičkim sadržajem*, štono ga oni oblici izjavljaju, a taj psihički sadržaj često je nješto duševno-harmonijsko, kao što su n. pr. samilost i ljubav. Ali samilost i ljubav mili nam se estetički, gdje god ju i izvan umjetnosti, u svakdanjem životu, opažamo živu i krjepku, a dakako možemo ju opaziti samo onda, kad je očitovana vanjskimi pojavnimi znaci: pokretom u licu, ili riečju, ili činom. Kao što je sućutje estetički vriedno, liepo, budući da je ono sklad ćučenja, tako je, radi bezskladnosti ili neskladnosti svoje, svako samoživsko (egoistično) ćučenje ružno, neestetičko, nevriedno. Kao

što je u vanjskih objekatih sva krupna *tuarnost* izlučena iz estetičke vriednosti, a estetički je vriedan samo sastavni oblik, tako je i u naših ćučenjih sve *tjelovno*, sve: što od *tuari* tjelesne dolazi, t. j. sve, što služi samoživskoj koristi ili nasladi, izlučeno iz estetične vriednosti.

Rekavši malo prije, da se sućutje i ljubav pojavno oćutuje pokretom lica, ili riečju, ili činom, ponukani smo ovom napomenom *ćina* prieći na treću vrst psihičkih činjenica, na hotnju ili volju; jerbo ćina ne proizvodi puklo ćučenje, nego ga proizvodi istom volja.

Ako se volja jednoga sobstva skladno a bez truna samoživstva odaziva volji drugoga sobstva, i to na blagotu toga drugoga sobstva, - a to se zove *dobrohotnost*, pak naš duh sazna taj sklad raznoosobnih volja, to taj saznanai sklad takvih volja pobudjuje u našem duhu milotno ćučenje. Našemu duhu mili se dobrohotnost jednoga sobstva naprama drugome, koja se i u dobrotvornom ćinu oćutuje, pak mu se mili i sam pravi dobrotvorni čin, t. j. takov dobrotvorni čin, koji je povodjen i izveden pukom dobrohotnom voljom a nikakovimi drugimimi motivi. Tako isto mili se našem duhu *pravićna* volja, t. j. ona volja, kojom jedno sobstvo štjuje práva drugih sobstava ter ne će svadje nego hoće skladnu pogodljivost više sobstava; jednako tako mili se našem duhu *pravedna* volja, t. j. ona, koja hoće, da se dobroćinstvo odvrati dobroćinstvom ili bar zahvalnostju, a da ćinitelj zloćinstva počuti na sebi, u pravednom razmjerju, bolne posljedice svoga zla ćina; nadalje mili se našem duhu *krjepka, odlučna i uztrajna* volja, koja se u sukobu s protivćinami od prirode a najpaće od suprotnih volja drugih sobstava održaje i obastaje, a takova volja mili nam se navlastito onda, kadá ona svoju jakost sdružuje s dobrohotnostju, pravićnostju i pravednostju; napokon mili se našem duhu *znaćajna* volja čovjeka, t. j. ona volja, koja se skladno podudara sa stanovitimimi moralnimi načeli istoga čovjeka. Onakova volja čovjeka, koja se svagda skladno podudara s onimi načeli istoga čovjeka, koja mu našlažu dobrohotnost, pravićnost, pravednost i krjepku ter oćučnu uztrajnost u svem tom, jest volja *dobra*, njegovi ćini, takovom voljom proizvedeni, jesu *dobri*, pak i on sam cjelokupan, kao *osoba* takove volje i takovih ćina, jest *dobar*.

A koji *oblik* ima na sebi takova volja? Oblik mnogostručna sklada i oblik *krjepke živosti*, dakle dva oblika, koji su esteti-

čni. Zato kažemo: dobrota je ljepota volje, a etika je jedan dio estetike, ona je estetika volje.

Puštajući za sada s uma tu svezu etike s estetikom, razmotrimo malo, kako se napomenuti estetični oblici volje i čućenja upotrebljavaju u umjetninah. Ljude, kako oni u živoj međusobici očituju svoje čutnje i hotnije govori i čini, prikazuju ep i drama. U Homerovih epih, u Sofoklovih i Shakespearovih dramah, — da samo njih kao priznate najljepše umotvore ep-ske i dramske uzmemo na oko, — vidimo prikazane na razno-lik način i samilost i ljubav, i dobrotne, i pravdne, i pravedne, i značajne volje, a najpače vidimo prikazane krijepe, junačke i čine. Vidimo doduše prikazane u onih umotvorih takovolje i čine. Vidimo doduše prikazane u onih umotvorih takodjer čutnje i hotnije neliepe, suprotne onim tek napomenutim ljepo-obličnim; ali takove neliepe čutnje i hotnije istom udešavaju prigodu i ostan, da se uzognu što krepčije i što podpunije očitovati one liepe čutnje i hotnije; jerbo samo u borbi, u sukobih, u protivštinah može se živo očitovati snaga liepih čutnja i hotnja. Andromaha može svoje čuvstvo ljubavi za muža svoga Hektora najkrepčije očitovati u času, kad Hektor odlazi u strašni boj, a Hektor može krijepkom činom pokazati svoje rodoljubno čuvstvo i rodoljubnu volju samo onda, kad brani domovinu od junačkih grčkih navalnika; Akil može svoju prijateljsku ljubav najkrepčije očitovati samo kao osvjetnik poginuloga prijatelja Patrokla. Ljepota čućenja i hoćenja rjekih osoba može nam živo udariti u oči samo po tom, što gledamo u drugih osoba *drugčije*, pače baš suprotno čućenje i hoćenje. Silni, krasni junak Akil ne bi se u Ilijadi tako jasno izicao, da nije pokraj njega uvredljiva oholica Agamemnon i razboriti lukavac Odisej i ružni zanovietalac Terzit; rodoljubna požrtvornost Hektorova i ženska čestitost Andromahina ne bi se tako krijepkozicala, da pored njih nema dvoje samoživskih razbludnika, Parisa i Helene. Pjesnik ne može crtati u epu ili u drami, što prikazuju u uzahnom okviru cjelokupni ljudski život, same liepe čutnje i liepe hotnije, jer bi ovako radio proti obliku podne pune osobinske obilježnosti: taj estetički oblik zahtjeva, da se u epskom ili u dramskom umotvoru prikažu takodjer ljudi ne-liepih čutnja i hotnja, budući da u zbiljskom svijetu ima i takovih osoba; ali, prikazujući prema životnoj zbilji takodjer ne-liepe psihčne činjenice i osobe duševnostju neliepe, Homer i Shakespeare prikazuju ih s *osobinskom obilježnostju*, a tim im

podaju jedan estetički oblik. A najpače je znatno to, da u Homerovu epu, a još više u Shakespeareovoj tragediji razvoji i završetak svega prikazanoga događanja iznosi na vidjelo, da je sudbina čovjekova u pravednom razmjerju s njegovom voljom i s njegovimi voljnim čini, dakle da vječita *pravda* koja je ujedno vječiti uzor dobrote, vlada ljudstvom. Tako prikazuje epski ili tragedijski umotvor, da etički uzor, premda ga ne izvršava i ne uzbljjava nijedan čovjek a ni cjelokupno ljudstvo, ipak zbiljski postoji, i da je on pravedan sudija ljudstvu, pak da mu on uzpostavlja i održava harmoniju u duševnom, a napose u moralnom svijetu, ako nam se i pričinja za čas ta harmonija poremećena. Dok Homer, Sofoko i Shakespeare prikazuju u svojim djelih takav duševni sadržaj, njekeji novi naturaliste hoće, da ep, drama, roman prikaže ljude *samo prema osobinskoj obilježnosti*, dapače oni prikazuju ljudstvo tako, kao da u čutnjah i hotnjah ljudskih ima gotovo samo ružno i zlo (a to niti nije zbiljska istina), i kao da nema vječite pravde (a ni to nije sociološki istina).

Mi ćemo dakle reći: ima tvarno liepo, ali ima i duševno liepo, navlastito ima liepo čućenje i liepo hoćenje; i jedno i drugo, i tvarno i duševno, postaje liepo po *obličih*, naročito po obliku harmonije i po obliku krijepe živosti. Umotvor je estetički savršeniji, ako u liepom tvarnom prikazuje liepo duševno (kao n. pr. Fidijin kip Zeusa, Apolona, Atene, a još više Rafaelove madone), nego ako u liepom tvarnom prikazuje ružno duševno, kao što n. pr. neki slikari prikazuju Mandaljenu pokornicu tjelesno liepu, ali s duševnim izrazom razbludnice a ne pokajnice.

Što pak epi i tragedije, prikazujući množinom osobâ uzajamne sveze ljudi, kako oni jedni prana drugim misle, čute, hoće i rade, prikazujući dakle u malenoj slici gotovo cijelo ljudstvo, obilježavaju pokraj liepih i plemenitih značajia takodjer ružne i neplemenite, pokraj ljubavi takodjer zloću, pokraj duševnoga sklada takodjer najljue krvine nesklade, to čine oni koje stoga, što je epu i tragediji potreban oblik podpune osobinske obilježnosti, koje stoga, što im je za podpun dojam potrebna suprotnačnost (kontrastnost) prikazanih psihčkih činjenica. Ali najglavnije obilježje epa i tragedije, kojim se opravdava onakov psihčni sadržaj, to je, što ep i tragedija cjelokupnim sadržajem svojim, a navlastito završetkom svojim prikazuju konačnu pobjedu vječne pravde i njome uzdržanu harmoniju u

moralnom poredku svijeta. Dakle *duševni* sadržaj epa i drame liep je po tom, što ima na sebi gdje oblik harmonije, gdje oblik krjepke živosti, gdje oblik osobinske obilježnosti, a u *cjelosti* oblik vječne pravde, t. j. vječne harmonije u duševnom svijetu, koja napokon pobjeđuje časovitu ter prividnu disharmoniju. A što je u epu i u tragediji onaj vanjski tvarni oblik, u kojem se liepi duševni sadržaj prikazuje, očituje? Vanjski tvarni oblik podaje sadržaju epa rapsod ili recitator svojim glasom: on treba da svojim glasom posve obilježno izjavi sve pomisli, čutnje i hotnje, koje su u epu sadržane; tako je rapsodov ili recitatorov umjetnički rad stegnut na oblik žive obilježnosti glasom ili govornom. Sadržaju pak tragedije podaju podpun vanjski tvarni oblik glumci svojom prikazbom, i to ne samo svojim glasom, nego i svojim lici i kretnjama: u svem tom imaju glumci podpuno obilježno prikazati duševni sadržaj drame. Njihovi lici i njihove kretnje treba prije svega da budu živa, osobinski obilježna prikazivala dramskih osoba, a tek uz to imadu se glumci glasom, likom i kretom držati pravila za akustičnu i plastičnu ljepotu; svakako je njihov umjetnički rad pretežno stegnut na oblik osobinske obilježnosti. Prema onome posve vanjskome pojavnome obliku, što ga podaju sadržaju epa recitator a sadržaju drame prikazivaoci glumci, jesu pjesnikovi stihovi doduše takodjer vanjski oblik, ali u manjoj mjeri od recitacije i glumske prikaze. U pjesnikovih stihovih izvija se vremenom zasobica (sukcepcija) pjesnikovih riječi ritmom, uredjenim simetrijski ili proporcionalno, a na taj način ima ritam na sebi oblik harmonije; povrh toga ima ritam i oblik obilježnosti, jerbo n. pr. epski heksametar sad je više daktilski a sad više spondejski prema različnoj naravi onih pomisli i čutnjâ, koje se ritmom prikazuju; trohejski ritam pristaje svojim obilježjem za drugačiji misaoni i čutni sadržaj, nego li jambski ritam. Od stihovnoga ritma još su u manjoj mjeri vanjskim oblikom same pjesničke misli, koje treba da su pretežno *zorne* i *slikovite* ili uredjene u retoričke figure; one prikazuju svojim zasobičnim razvojem zasobični razvoj čutnjâ i hotnjâ i čina epskih ili dramskih osoba, a taj zasobični razvoj sastavlja cjelokupnostju svojom t. zv. *kompoziciju* epskoga ili dramskoga umotvora. Kompozicija je najdublji, nutarnji sloj vanjskoga oblika; ona sobom neposredno obuhvaća duševni, t. j. čutni, hotni i idejni sadržaj epa ili drame. Zato se kompozicijni sastav epa ili drame zove,

prema stihovnome obliku kao vanjskome, *nutarnjim* oblikom, a to će reći: *pomislenim* psihičkim oblikom, a taj sobom obuhvaća sam najnutarniji duševni sadržaj, t. j. sadržaj *čutni* i *hotni*, sa držaj *etičko*-psihički. A koje estetičke oblike treba da na sebi pokazuje kompozicija? Oblik skladne svezanosti pojedinih čestiti, navlastito skladnu svezanost početka, sredine i konca u jedinstvenu podpunu cjelinu; pak oblik simetričnosti ili proporcionalnosti tih triju kompozicijnih sastavina; nadalje oblik skladnoga podudaranja misli, čutnjâ, hotnjâ i činâ u svake pojedine prikazane osobe, što se zove: jednosljednost značajâ i obratnizloženost (motivacija) činâ. Tako je u kompoziciji epa i drame skladni sastavni oblik svih česti u sveznu jedinstvenu cjelinu analogan zakonu uzročnosti u prirodi i zakonu obrazloženosti u logičnom mišljenju. U kompoziciji epa i drame vlada mjesto u fizičkoga zakona uzročnosti i logičkoga zakona obrazloženosti *psihologijski* zakon uzročnosti i razloženosti, ter se u tečaju epa ili drame nema zahtievati *logička*, nego samo *psihologijska* jednosljednost, to jest ne ona, koja bi odgovarala *razumu* mirna motrioca prikazanih događajâ, nego ona, koja odgovara jakim, često baš strastnim čutnjam i hotnjam djelujućih osoba.

Ovim se razmatranjem uvjeravamo, da estetika ima odkloniti senzualizam i robsko oponašanje tvarnih i duševnih pojava samim oblikom osobinske obilježnosti; sam taj oblik ne dostaje za onu umjetničku ljepotu, koju ima umjetnost satvarati. Nadalje se uvjeravamo, da estetika ima odkloniti onakov skrajnji idealizam, koji nalazi ljepotu samo u čistih abstraktnih pojmovih ili samo u čistih uzvišenih čuvstvih a hoće sve pojavno i sve strastno izlučiti iz ljepote ter zato osudjuje to slikarsku i kiparsku to tragedijsku i komedijsku umjetnost (kako ih osuđivaše Platon); uvjeravamo se, da ono, što je abstraktno, pojmovno, ne može biti liepo. Nadalje se uvjeravamo, da je estetici odkloniti onaj umjereni idealizam, koji tvrdi, da ljepotu ne čine pojavni oblici, nego da ju čini samo duševni sadržaj, i to navlastito plemenit etički (čutni i hotni) sadržaj. Proti toj tvrdnji umjerenoga idealizma držimo mi, da ljepotu čine oblici, navlastito pak oblik harmonije, a da oblik harmonije može jednako pripadati nječemu fizičkome kao što i nječemu psihičkome, ter da po tom može liepim biti ne samo nješto duševno nego i nješto tvarno. Stoga držimo, da umotvori ljudski, navlastito naj sastavljeniji, a to su ep i drama, imadu čisto dušev-

nu ljepotu, t. j. etički liep sadržaj prikazivati u liepu pojavnom obliku, i to: u liepu posve vanjskom obliku fizičkom (glasu, ritmu, kretu itd.), i u liepu pojavnom obliku psihikom t. j. u liepoj pjesničkoj kompoziciji.

Nam je dakle pravom ljepotom *duševni sklad prikazan u pojavnom skladu*. Zato, kako ne pristadosmo uz pretjerani idealizam, tako ne pristajemo ni uz pretjerani formalizam u estetici, koji kaže, da umjetničkoj ljepoti ne treba i liep duševni sadržaj, nego da joj dostaje sam liepi vanjski pojavni oblik. Čuveni estetičar glasbe, bečki profesor *Hanslick*, kaže u svojem spisu „O glasbenoj ljepoti“, da glasbena ljepota stoji samo u pojavnoj ljepoti glasova i njihova sastava, a da ti glasovi i sastav njihov ne trebaju prikazivati nikakvih čuvstava, ter da najsavšenija glasba, a to je čista instrumentalna glasba, doista ni ne prikazuje, ne izjavlja nikakvih čuvstava, nego je puka i čista akusitički-pojavna umjetnina. Mi pak držimo, da je takovo mnijenje pogrešno; ono je protivno naravnoj porabi glasbe od pantivieka. Tlko će poreći, da pučki piev, a to je najstarodavniji i najobćenitiji način glasbene umjeće, očituje i izjavlja *čuvstva*, i da mu je upravo *to naravna svrha*? Tlko će poreći, da je i instrumentalna glasba od pantivieka kod svakoga puka naravan izjav čuvstava koje veselih (u plesnoj pučkoj glasbi) koje turobnih (kod pogreba)? Naravna poraba glasbe, a napose piera, kod svih puka od pantivieka oćito pobija onu previše formalističnu nauku Hanslickovu. Dapače niti za likovne umjetnosti, slikarstvo, kparstvo i graditeljstvo, ne može vriediti pučko formalističko načelo estetično. Kad mrarnorni kip, kad šarana prilika slikarska prikazuje čovjeka, zar može prikazivati puku tjelovnost njegovu, a da kroz tjelovnost ne prikaže takodjer i duševnost njegovu, navlasito izrazom lica? Pak i arhitektonska ljepota, koja ne prikazuje čovjeka, ipak može, a u najviših svojih tvorevinah, u hramovih i crkvah, upravo *inna* prikazati simboličkim načinom ljudsko *čuvstvo* prama neizmjerneome biću. Zar krasna bizantska ili romanska ili gotska crkva ne pobudjuje u čovjeku čućenje uznoseno, čućenje divotno? A ako ona pobudjuje takovo čuvstvo, zar ne prikazuje, dakako simboličkim načinom, neizmjernu divotu božanstva?

Utvrdismo, da sama tvarnost, odporna i težka, ne može biti liepa, nego da je liepa samo *oblikovanost* tvari, a tu oblikovanost ne poimaju puki naši osjeti, t. j. ne poima je tjelovna str-

na našega bivstva, nego naša duhovna sinteza od osjetâ, dakle pretežno netvarna, nejelovna strana našega bivstva. Prema tomu prinukani smo držati, da i u tvarnoj vanjstini ne poćjeće liepa t. j. prije svega skladna oblikovanost od bezvjestne, bezćutne, krupne tvari, nego ili od nekoga, samoj prirodi vlastita duhovna oblikotvorna principa, tako da bi sama priroda bila nešto oduhovljeno (to tvrdi panteizam), ili od nekoga absolutnoga duha, koji stoji nad prirodom ter prirodnu tvar i tvori i oblikuje (to tvrdi teizam). Po jednom i po drugom mnienju jesu *liepi oblici* u samoj prirodi nešto *nad* krupnom tvarnosću, nešto prema krupnoj tvari duhovno, idealno: oni su *idealna pojavnost*, kako jur rekosmo. Napose pak po teističkom mnienju, koje drži, da je liepo oblikovana uređenost prirode djelom absolutnoga duha, liepa je pojavnost prirodna znak, simbol, pojavna prilika nepojavne, čisto duševne, i to umne i etičke ljepote. Ako duševnu, i to umnu ter etičku ljepotu zovemo *idejom*, a liepu oblikovanost prirodne tvari zovemo *pojavom*, onda ćemo reći, da je prava i podpuna ljepota *ideja podpuno oćtiovana u pojavu*, iliti *pojavu podpuno prodahnut idejom*. Svaki pravi umotvor teži na to, da postane onakovom podpunom ljepotom, a po mnienju i panteističkom i teističkom naslućujemo, da ovaj svemir u cjelokupnosti svojoj doista jest onakova ljepota. Za nas ljude, kao ograničena bica, ostaje onakova podpuna ljepota svedjer samo *idealom*, kojega nijedan ljudski pojedini umotvor ne uzbljajava posve, niti ga ikoji ljudski um mišlju svojom posve ne domišlja, posve ne doseže. Tako nam je *ideal ljepote*, koji preseže doseeg našega uma, prešao u poddruće neizmjernoga, u poddruće *divote*.

Empirijska psihologija određuje, da ima medju ćutnjami jedna vrst, koja je u jednu ruku srodna s miloćutjem, a u drugu ruku razlićna od njega: to je *divljenje* (admiratio). I ono je estetično čućenje iliti krasoćutje, pak je po tom srodno miloćutju; ali njega ne pobudjuju objekti *omjernih* oblika, nego takovi objekti, koji, ako samo i ne imadu oblika neizmjernosti, ipak poćiću naš duh na to, da *fantazijom zamislja* neizmjernost; a to mogu činiti onakovi objekti, koji mnogo ter mnogo nadmašuju mjeru svakoga osjetiva, našoj pojavnoj naravi primjerena oblika. *Divotno*, iliti, kako se obićno kaže, *uzvišeno* (koja rieć je prievod terminologijskoga naziva, stvorenoga najprije Grkom Longinom – *ὕψος, ὑψηλόν* – što su Latini preveli „sublimis“, a Niemci „er-

haben") ili je *neizmjeran prostor*, ili je *neizmjerano vrijeme*, ili je *neizmjerana sila*, a ta je ili tvarna ili duševna. Nebo i more potiču u nas divotno čučenje samo onda, kad svojim osjetivim, vidljivim prostorjem potaknu našu fantaziju na to, da zamišlja nebo i more kao neizmjeran prostorje. Pogled egipatskih piramida, starih više tisuća godina, pobudit će u nas divotno čučenje samo onda, ako one potaknu našu fantaziju na zamišljanje, da je njihova starina davnija od ljudskoga pamtivieka. Ako nas usred mora, kojemu naokolo nigdje ne vidimo kraja, stigne strašna oluja, to ona, zaboravimo li na svoju pogibao i na pogibao svojih suputnika, potiče u našem duhu divotno čučenje, jerbo se tom olujom očituje sila prirodna tolika, da ju naša fantazija zamišlja neizmjernom. Kad gledamo junaka, gdje se za spas drugih žrtvujući sebe izvanredno silnom voljom podnosi strašne muke; kad gledamo ljubavi i dobrotvornost tolika, koja nadmašuje mjeru, prilagodjenu ograničenosti i slabosti naravi ljudskoj, a to je n. pr. dobrohotnost i dobrotvornost čovjeka prema najvećemu zlotvoru svome (i Tolstoj naučta takovu dobrohotnost, na čudo nekih zapadnoevropskih pisaca): to takove psihičke činjenice potiču našu fantaziju na zamišljanje neizmjerne jake i neizmjerne dobrohotne volje. Tvaran predmet divotni nema na sebi pojavnosti sumjernosti, skladnosti; on preseže doseg sve naše *osjećajne* snage, zato on ne godi našoj osjećajnoj naravi, nego ju dapače porazuje, ali prija našem *duhu*, potičući ga – ne možda na *abstraktno* pomišljanje *pojma* o neizmjernosti, koje pomišljanje nije estetične, već logične naravi – nego na *zorno* zamišljanje neizmjernosti *fantazijom* našom. Pak po tom, što naša fantazija, ako i ne može dokrajčiti zorni pomišljanje neizmjerne prostora ili neizmjerne vremena ili neizmjerne sile, bilo tvarne bilo duševne, ipak ne odustaje od zamišljanja te neizmjernosti, po tom čuti naš duh neograničenosti i svoje pomišljanje ne snage, naš duh se uznese, on se reć bi uzvisi (stoga se i može prihvatiti terminologijski naziv „uzvišeno“), i zato je čuvstvo divljenja njekome tvarnomu objektu svedjer uznosno. Dakle ono divljenje ima u svojem završetku posve duhovno obilježje, premda ga je potaknuo tvaran predmet; a dakako, duhovno obilježje divljenja očituje se još i više, kad je divljenje potaknuto izvanrednim moralnim, t. j. duševnim činom.

Kako smo kod ljepote opazili, da ona, očitovala se bilo u prirodi bilo u ljudskom duhu, vodi pute iz estetike k vršku svetomira i k vršku spoznajne zgrade naše, k absolutnome duhu, ta-

ko još više nalazimo kod divote taj uzlaz k vršku, dapače istom po divoti pravo i podpuno vodi put iz estetike uz vis k absolutnome duhu. Jer samo jedan je objekt, koji se našoj fantaziji i našem etičkome čučenju prikazuje kao pravi neizmjerni objekt, a to je absolutni duh, neizmjeran vremenom i prostora, i neizmjeran savršen umom, voljom i silom. Štoga je relativno, – a po teističkom shvaćanju je i svemir tvarni te duševni u cjelokupnosti svojoj ipak nešto relativno, ograničeno, a nekmo li njegove pojedinke (individualji), bile i kako veličajne, – sve, štoga je relativno, nije još pravo uzvišeno, nego je tek nepodpun simbol (znak) uzvišenoga, absolutnoga duha; samo ako se svemir shvati panteistički, t. j. da je on sam neizmjeran, nekonačan, absolutan, onda je *on* jedinim pravim uzvišenim objektom. I po teističkom i po panteističkom shvaćanju može *ljepota* pripadati samo ograničenim, relativnim, *oblikovanim* bićem, dakle, po teističkom shvaćanju, pripada ona i ovome svemiru, u kojem je tvarnost i duševnost sastavljena u sklad; ali neizmjernome, absolutnome biću, koje niti ne može imati oblika skladnosti, sumjernosti i razmjernosti, pripada samo obilježje divotnosti ili uzvišenosti. Zato, kad u nekih racionalistá nalazimo izreku, da je absolutni duh, bog, jedina prava *ljepota*, to se tuj ima mjesto rieći „*ljepota*“ staviti rieč „divotna“; pa kad neki kažu, da je vršak svieta ujedinjen spoj potpune istine, ljepote i dobrote, to bi oni imali u tom rieku staviti divotu mjesto ljepote.

Ali kako može *divotno* biti predmetom umjetnosti, kad divotnim može biti samo nešto neizmjeran, a umjetnine, kao ljudske tvorevine, mogu biti samo omeđeno, omjerno oblikovane? Odgovaramo, da, ako umotvor, premda je ograničen, načinom oblikovanosti svoje potakne našu fantaziju na pomišljanje o neizmjernom, i to o neizmjernom duhovnom, to on pobuđuje divotno čučenje. No mnienja umniká razilaze se baš o tom, može li se isto oblikovano, kakovom mu drago prikazbom, doimati fantazije na taj način, da bi nastalo divotno čučenje.

Napomenusmo, da Platon ne dozvoljava sliká i kipova. On ne trpi Zeusova kipa od Fidije, kako ne trpi Homerovih prikaza bogova, a ne trpi ih stoga, što su ti kipovi počovječeni, ljudoliki. Jamačno drži Platon, da se kip pretežno doima osjećačá, pak da po tom može bar donjekl prikazati ljepotu, ali da se ne doima fantazije, i da stoga ne može prikazati divotu;

budući da se – to će biti Platonov razlog – ne može u ograničenom pojavnom liku prikazati ono, što je neizmjenno, božansko, zato ni ne valja da se božansko prikazuje pojavnim. Slične su misli uz težnju, da bi se uklonila pogribo idolatrije, povodile ikonoklaste u Bizantu; slične su misli povodile Muhamedovstvo, da zabrani slike i kipove božanstva. Platon dopušta samo nekoje vrste poezije, i to one, koje se mnogo više doimaju fantazije i srca nego li osjećalâ; tako on ne dopušta dramske umjetnosti, koja je namijenjena *zornome* glumskom prikazivanju, ali dopušta navlastito vjerske himne, koje pobuđuju uzvišene pomisli i čutnje o jedinom, o neizmjenom božanstvu. Sama vjera helenska, pa tako i gotovo sva umjetnost helenska, – a glavna je umjetnost helenska kiparstvo, ter je i poezija helenska pretežno kiparske ili plastičke naravi, a takove je naravi i helenska gradnja hramova, – dakle i vjera helenska, kojoj se kao mnogobožackoj protivljaše Platon, i umjetnost helenska ne smjeraju na neizmjenno, na divotno, nego na omjereno, na skladno, a to će reći na liepo. Suprotna je kršćanska vjera: ona teži na neizmjenno, na divotno, pa tako i umjetnost, koja je posve na povodu kršćanskoga duha, teži na neizmjenno, na divotno. Zato, dok je helensku glavna umjetnost kiparstvo, pristaje kršćanstvu njeka umjetnost to više, što je duhovnije, od krupne tvarnosti udaljenije prikazbeno sredstvo umjetnosti; stoga najviše pristaje kršćanstvu uzvišena lirska i epska poezija, koja se može najjače doimati čuvstva i fantazije, ter najkrepčije pobuđivati divotno čučenje. Tako odgovara kršćanstvu uzvišena poezija Danteova u njegovoj „Božanskoj komediji“, uzvišena poezija Miltonova u njegovu „Izgubljenom rajju“, pak uzvišene lirске pjesme vjerske, kao što su na pr. Manzonijeve „Svete himne“. Poslie poezije dolazi, obzirom na prikladnost za umjetnički izjav kršćanskoga duha, glasha, koja se pretežno doima čuvstva, ter može veličajnim svečanimi zvuci pobuditi fantaziju na čuvstvo divotno (uzvišen crkveni piev, pak i onaj svjetovni skladbeni način, koji se zove oratorijem, pobuđjuje uzvišeno čuvstvo). Poslie glasha dolazi slikarstvo, koje doduše mora prikazivati tvarne predmete, ali ih prikazuje najtananijom, reć bi najidealnijom tvarnosću, naimе šarom, svjetlom i sjenom, a zato se i može slikarstvo silno doimati fantazije, ter i ograničenom oblikovanosću (u razmjerno malenu prostoru) ipak pobuditi divotno čuvstvo, prikazujući u ljudskih podobah uzvišene,

uznosne čutnje; ovako se doimaju gledaoca slike Murillove i Rembrandtove navlastito svojom čarobnom prikazbom svjetla i sjene, a slike Michel-Angelove i Rafaelove veličajnom prikazbom duševno uzvišenih, svetih podoba. Po samoj tvarnosti stoji izpod slikarstva, t. j. još je tvarnije od slikarstva graditeljstvo, dako i crkveno graditeljstvo (bizantsko, romansko, gotsko); ali budući da ono može ogromnom prostornosću, a naročito ogromnom visinom nadmašivati sve svjetovne zgrade, pa ih i nadmašuje, a najpače nadmašuje ih neobičnom ogromnosću svoje nutarnje obsežnosti i visine, to može crkveno graditeljstvo pobuđivati, a svojimi najglasovitijimi gradjevinami ono doista i pobuđuje divotno čuvstvo; k divotnosti nutarnjega prostora veličajnih crkvi mnogo doprinose i slikarski njihovi uresi, a poglavito doprinose slikarski učinci od čarobnoga dojma svjetla i sjene, koji su jaki poglavito u nekih gotskih crkvah, n. pr. u parizkoj prvostolnoj crkvi „Naše Gospe“ (Notre Dame). Najpotonje dolazi kiparstvo, koje razmjerno najmanje može pobuditi divotno čuvstvo; jerbo se kiparstvo mora služiti ograničenim likom ljudskim, a taj lik ne može se umjetnički prikazati u prostornoj ogromnosti, kojom se služi graditeljstvo crkveno; osim toga je kiparstvo donjeke manje prikladno za prikazbu duhovnoga uzvišenoga bivstva, nego što je slikarstvo, kojemu uporeba sjene i svjetla laglje dopušta, da prikaže uzvišene mistične, vizionarne prilike i pojave. Izvanredno uzvišena Sikstinska Madonna Rafaelova moguća je samo u slikarstvu, a ne bi bila moguća u kiparstvu; k divotnosti one Rafaelove Madonne svakako doprinosi i to, što je ona prikazana lebdeći u neizmjenom nebeskom prostoru, čega kiparstvo ne može prikazati, premda može i ono prikazati moralnu i umnu veličajnosti, dapače i uzvišenost duhovnu (ali fizičnu uzvišenost jedva može i nagoviestiti). Dok helenskoj antropomorfnoj vjeri odgovara Zeusov kip od Fidije, nije gotovo nijedan veliki kipar kršćanski prikazao kipom boga ota, a poriedko su *veliki* kršćanski kipari prikazali boga-čovjeka Isusa; prikaze božanstva u kršćanskoj umjetnosti pretežno su samo simboličke. Ako se poradi crkvenoga graditeljstva i čini, da je upravo graditeljstvo najvlastitij umjetnost kršćanstva, to treba uzeti na um, da crkveno graditeljstvo kršćansko većinom udružuje slikarstvu i kiparstvu umjetnost s graditeljskom, a, što je još odlučnije za uzvišeni estetički dojam kršćanske crkve, u njoj se njeguje uzvišena religij-



ska pjesma (uzvišena i tekstom i pievom) i uzvišena religijska instrumentalna glazba; dakle za pobudjivanje uzvišenih vjerskih čuvstava udružuje crkva više umjetnosti s graditeljskom, a ne služi se samo njom.

Dosadanjim smo razlaganjem dovoljno iztaknuli one osnove, koje psihologija predaje esteticima, te ih estetika kao nauka o ljepoti i divoti dalje razvija. Sad se možemo malo osvrnuti na družicu estetike, na etiku.

B) *Etika* stoji u spoznajnoj zgradi ljudskoga uma u istom odjelu s estetikom, ali zaprema pokraj nje svoje posebno mjesto.

I *volja* može imati oblikovna obilježja ljepote, navlastito oblikovno obilježje skladnosti i krjepke živosti; volja, koja ima sva obilježja ljepote, zove se dobrom. Volja je dakako nešto posve psihično, a nije nešto fizički pojavno. Tim se etika, kao nauka o ljepoti volje, a to će reći o dobroti, razlikuje od estetike, koja radi i o ljepoti fizički pojavnoj. Ali još bitnija je razlika etike od estetike ova: nijedan prirodni objekt, pak ni čovjek *nije dužan* liepim biti, ali *volji* svakoga čovjeka *dužnost je* dobroj biti. Dobrom *može* biti samo volja čovjekova, a ne može biti dobar nikakav prirodni objekt ili pojav: on ne može biti dobar, jerbo nije sviestan, nije samosviestan, nije voljan, nije slobodovoljan, nego usiljen vrši prirodne zakone. Dobroti je uvjet duhovnost, i to takova duhovnost slobodna, koja se uzvija do slobodne voljnosti; etičke zakone ne vrši čovjek pod usiljem, nego sa slobodom. Stoga treba da psihologija etici, prem- da je etika ogranak estetike, poda još posve poseban temelj. Tim temeljem je dvostruki dokaz: 1. da je volja čovjekova slobodna; 2. da samosviest čovjekova priznaje tu slobodnu volju držanom, obvezanom onimi zakoni, koji određuju, što je dobrota; ta obvezanost može potjecati samo od apsolutnoga bića, kao savršenoga uzora dobrote, iz kojega izviru etički zakoni čovječjoj volji. Možemo dodati još i treći dokaz psihologije, koji služi etici za temelj: dokaz, da je duševna narav ljudska takova, da joj je podpuna izvršidba onih etičkih zakona, a po tom podpuna dobrota nedosežnim idealom; radi čega ljudski duh zamisljiva uzornost u apsolutnom duhu, pošto je čovjeku nepodnošljiva misao, da je savršena dobrota *pučki* ideal, t. j. puka uzorna mišljevina ljudskoga duha, a da nije uzbiljena, uosobljena. Tiem vodi etika k vršku svieta i k vršku spoznajne zgrade

na drugi način, nego li estetika: estetika vodi k apsolutnome duhu kao savršenoj divoti, etika vodi k apsolutnome duhu kao savršenoj dobroti, ujedno kao savršenoj zakonodavnoj vlasti za ljudsku volju.

VII. Vršak spoznajne zgrade zaprema filozofija vjere ili pokus umstvene spoznaje o apsolutnom biću, kao uzroku svega stvarnoga i duhovnoga svieta, i kao najvišoj vlasti svemirskoj, i kao izvoru ter zakonodavcu sve istine, dobrote i krasote. Ljudski duh, budući da je ograničen, ne može nikad polučiti potpun spoznaj od apsolutnom duhu, pak stoga ostaje vršak ljudske spoznajne zgrade do vieka nedovršen: piramida ljudske spoznajne zgrade produljuje se u svom vršku u neizmjernost. Radi toga ostaje i cjelokupna spoznajna zgrada ljudskoga uma do vieka nedovršena. To je razlog, što se svi dosadnji, mnogobrojni i među sobom dosta različni, filozofijski sustavi imaju smatrati samo kao pokusi podpune spoznaje, ter je spoznajnoj zgradi ljudskoga duha udijl potrebno usavršavanje, dovršavanje. Ljudski duh, kako je ograničen, ne smije sebi tajiti tu činjenicu, ne smije s podavati utvori, da bi u ikojem času mogao spoznajnu zgradu dovršiti. Ali ta priznaja svoje ograničenosti ne smije ljudskoga duha nagoniti na to, da bi odustajao od svoje prirodjene težnje na što potpuniju i savršeniju spoznaju. Nije nam se dakle bacati u naručje skepticizmu, nego i hrabro i smjerno nastojati oko dotjerivanja spoznaje, i zadovoljiti se u svako doba onakovim filozofijskim sustavom, koji možemo, prema toj dobi, držati za najrazložitiji.

### *Pomoć esteticima od drugih znanosti.*

Tako raztumačivši našu shemu spoznajne zgrade ljudske, završit ćemo pristup k esteticima, da još potanje iztaknemo sveze filozofijske estetike s ostalimi područji ljudskoga znanja.

Estetika, kao umstvena spoznajna ljepote i divote, ima filozofijski obraditi i usavršiti plodove empirijske spoznaje o ljepoti i divoti. Zato ima ona upotrebiti sve empirijske, ne samo teorijske nego i praktičke t. j. umjetničke pokuse i stečevine ljudskoga duha u području ljepote i divote. Ona ima upotrebiti



psihologijsku analizu naravnoga ljudskoga ćućenja milotnoga i divotnoga, iliti ona se ima poslužiti svimi stečevinami psihologije. Ona ima upotrebiti sve objekte, ljudskim duhom satvorene za prikazivanje ljepote i dobrote, t. j. ona se ima poslužiti plodovi poviesti umjetnosti i poviesti književnosti, dapače ona ima upotrebiti također *početne pokuse* ljudskoga duha u izjavljanju estetičkoga ćućenja, t. j. ona se ima poslužiti onimi rezultatima antropologije i jezikoslovlja, koji, sežući u najdavnije doba ljudsko ili obilježavajući sadanje još posve divlje ogranke ljudstva, pokazuju prve početne klice ljudskoga umjetničkoga tvorenja. *Psihologija, poviest umjetnosti i književnosti, antropologija i jezikoslovlje*: sve te nauke podaju umstvenoj estetici empirijsko znanje o subjektivnom (od ljudskoga duha dolazećem) činitelju ljepote, a donjele i o *subjektivno-objektivnom* činitelju ljepote, u koliko je naime umjetninami očitovan u *toornih objektivih* onaj psihički činitelj kao tvoritelj; a navlasito je za graditeljske, slikarske i kiparske umotvorine morala tvarna priroda podavati čovjeku umjetniku, kao *subjektu*, svoje *objektivne* oblike, da ih on upotrebi, oponašajući ih i usavršujući. Glede samoga objektivnoga činitelja ljepote, t. j. glede onih oblika u vanjskoj objektivnoj prirodi, koji u čovjeku pobudjuju estetično ćućenje, upotrebit će estetika rezultate onih znanosti, koje empirijski proučavaju i tumače ne samo pukotvarje prirodnih objekata, nego i *oblike* prirodne, u koje je ono tvarje uobličeno. Stoga će estetika upotrebiti rezultate svih prirodnih znanosti, u koliko se oni tiču *oblika* na prirodnih predmetih ili na prirodnih pojavih: ona će upotrebiti rezultate fizičke nauke o zvucih i o šarah, i rezultate kristalografije, i rezultate anatomijske nauke o ljudskom i u obće o životinjskom tijelu, koje rezultate treba da upozna estetika onako isto, kao što treba da umjetnik kipar ili slikar nauči iz anatomije sve ono, što mu može služiti za vjernu osobinsko-obilježnu prikazbu tjelesnih oblika. Glede objektivnoga činitelja ljepote upotrebit će estetika također rezultate one znanosti, koja proučava čiste prostorne oblike, odlučene od krupnoga tvarja, naime čiste crte, plohe, stereometrijska tijela, t. j. estetika će upotrebiti rezultate geometrije, koja ustanovljuje narav sunjerja i razmjerja. Navlasito je onaj prostorni oblik, koji matematika zove srednjom geometrijskom razmjernicom, veoma znamenit za prostornu ljepotu, budući da je induktivnim izraživanjem usta-

novljeno, da svi prirodni liepi predmeti malo ne podpuno izvršuju zakon srednje geometrijske razmjernosti. U svezi s tim vriedno je napomenuti, da je Pitagorina filozofijska škola, koja je smatrala zakone matematičke za bivstvo svemira, tvrdila *harmoniju sfera*, t. j. harmoniju nebeskih tiela u njihovih razmacih i gibanjih, ter je tako astronomijska spoznaja prikazivala Pitagorovcem cjelokupno nebesje kao objektivnu ljepotu: po mnienju Pitagorovaca svemirsko nebesje uzbiljava (utvaruje) abstraktne matematičke zakone, i samo po tom je svemirsko nebesje uzbiljena ljepota.

Od tolikih znanosti preuzima filozofijska estetika ogromnu empirijsku gradju: o *ćućenju* ljudskom milotnom i divotnom, o ljudskom *toornom* izjavljanju milotnih i divotnih ćućenja, o *objektivnih* onih *oblicih*, kojimi potiče u čovjeku milotne ili divotne ćutnje koje tvarni svijet koje svijet najviših duhovnih, etičkih uzora. Preuzimajući tu empirijsku gradju, i obradjujući ju prema zakonom formalne logike, nastoji estetika satvoriti takovu spoznajnu ljepote i divote, koja bi za sve naravski misleće i ćuteće ljudske subjekte jednako vriedila, i koja bi sve objektivne oblike, štano pobudjuju milotno i divotno ćućenje, posve obuhvaćala, ter bi bila podpuna, obćenita i apodiktična spoznaja oblika ljepote i divote. Tjem je estetika analogna logici, koja nastoji satvoriti podpunu obćenitu i apodiktičnu spoznajnu oblika istine. A kažemo naročito: *nastoji* satvoriti onakovu spoznajnu estetika i logika, jerbo po našem temeljnom stajalištu nije logika, nije estetika, nije u obće nikakova ljudska spoznaja u nijednom času dovršena, savršena, niti će ikada biti, nego ona udilji radi i treba da radi o svojem usavršavanju.

### *Razvoj i sustav estetike.*

Estetika kao filozofijska nauka o ljepoti i divoti ima svoju poviest. Taj njezin poviestni razvoj treba da upoznamo prije, nego što ćemo sami izvoditi svoj suslav estetički. Poviestni razvoj estetičke bit će prvi dio, a sam suslav bit će drugi dio naše filozofijske nauke o estetici. Ali razmatrajući poviestni razvoj estetike, dakako samo u najznatnijih njegovih činjenicah, ne možemo na ino, a da te činjenice iliti da pojedine glavne smje-

rove i nazore u dosadašnjoj estetici ne objasnimo kratkom oznakom i onih raznih filozofijskih sustava, iz kojih su razni smjerovi estetike nikli, pak da te razne nauke u estetici ne prosudimo kritičkim načinom, budući da bi puko prikazivanje prošastih nazora i smjerova a bez kritike njihove bilo i bezplodno i gotovo nemoguće. U kritičnom prosudjivanju prošastih estetičkih nazora bit će nam provodići ova načela, koja smo u ovom pristupu iztaknuli, a uz njih bit će nam dakako upravljalom i zakoni formalne logike.

Govor nastupajućega rektora  
dra. Franje pl. Markovića

Kr. javnoga redovitoga profesora filozofije, člana izpitnoga povjerenstva za gimnazijske pripravnike, člana gospodarskoga odbora za Sveučilištnu zakladu, dekana Mudroslovnoga fakulteta god. 1874/3., pravoga člana Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti, zastupnika naroda u Saboru kraljevine Hrvatske i Slavonije.

## FILOSOFIJSKE STRUKE PISCI HRVATSKOGA RODA S ONKRAJ VELEBITA U STOLJEĆIH XV. DO XVIII.

Visokoštovana gospodo!

Slavna sveučilištna skupštino!

Jednostavno, bez sjaja govornoga, kojim su velezaslužni moji predšastnici s častne rektorske stolice umjeli i u prošastih prilikah mogli veličati svetčani dan 19. listopada, mislim da je danas meni progovoriti s ovoga mjesta; u toj misli nakan sam prikazati u kratkoj crti *filosofijske* radnike sinove naše domovine u prošla četiri vieka od 15. do 18., i iztaknuti one pobude, koje nam današnjikom njihov rad podaje.

Stegnuti mi se je na filozofijske pisce našega roda s *one* strane Velebita, a i od tih dva najslavnija, koji stekoše trajno mjesto u svjetskoj poviesti filozofije, napomenuti mogu samo mimogred: ti su *Franjo Petriš* iz 16. i *Rugjer Bošković* iz 18. vieka. Prvi, *pod imenom Francisca Patricija*<sup>1</sup>, broji se u poviesti filozofije medju pripravljāče novovječnoga pravca filozofije, budući on svojimi djeli jedan od glavnijih 16. vieka obnavljāćā nauke novoplatonovske, jedan od znatnijih tada tumačā i protivnikā Aristotelova sustava, jedan od onih, koji su utjecali na Bernardina Telezija, spadajućega medju da tako rečem prirodoslovne osnivače filozofije novoga vieka, napokon jedan od onih, koji su svojimi estetičkim razpravami sudjelovali pri ta-

danjoj vrlo životj znanstvenoj prepirci talijanskih učenjaka, da li ide prednost Tassovu ili Aristotovu epopeju, i koliko li obvezne vrijednosti imaju pravila Aristotelove poetike za novo doba. Onaj drugi pak, slavni sin Dubrovnika *Rugjer Bošković*<sup>2</sup>, k zaslugam svojim oko fizike i matematike 18. vieka, pridao je svojom atomističkom teorijom takodjer glas znamenita filsofa, na kojega ime, s počitanjem spominjano, nailazimo u mnogih prvih filsofijskih spisih prošloga i ovoga vieka, a na raznih svjetskih jezicih. Kad Dugald Stewart piše svoje philosophical essays, ili Mendelsohn svoje filsofijske razprave i ocjene, ili Herbart svoju metaphysiku, ili Herbert Spencer svoje principe filsofije, ili Fechner o fizikalnoj i filsofijskoj atomistici, ili Lange poviest materijalizma, ili Hippolyt Taine djelo de l' intelligence, — a ova slavna imena obuhvaćaju cielo stoljeće i tri naroda: svaki od njih, da mimoidjem mnoge još druge, govori i o teoriji Boškovićevoj, te joj genijalnost ili znamenitost iztiče.

Ova dva uresa, koja je hrvatski narod dao poviesti svjetske filsofije, u kratkoj spomenu, pridonieti mi je k iznašanju imena manje slave iz mraka zaboravnosti, imena, kojih većina — bar glede filsofijskoga im znanjena — i kod nas u novije doba jedva da su u dva tri knjižna popisa, odbiv predgovor k I. akademijskoj knjizi starih hrvatskih pisaca, spominjana<sup>3</sup> a inače jedva da su i čuvena, — imena koja doduše za svjetsku poviest filsofije nisu znatna, ali su nam zemljakom u dvojem pogledu draga: da im izkažemo harnost otmiljuć ih tmini, i da na njihova djela pripojimo naš iz nova započeti rad.

Odmah od osvita novoga vieka, od preporoda znanosti pak u sljedeća stoljeća daje Dalmacija a imenito daje slobodni Dubrovnik svijetu naučnih suradnikâ što veće što manje znanosti, daje raznim Italije i Francije univerzitetom i naučnim zavodom učitelja i glavara. Doduše oni nose pretežno polatinjena imena i pišu latinski, ali znamo, da je to bio još i prošloga vieka običaj malne svega učenoga zapada, a znamo iz pouzdanih vriela i za izvorna hrvatska imena, za rodno mjesto, za porodično porijeklo, a o njezkim znamo, da su s radom svojim u tudjni ili na tudjem jeziku spajali vjernu uspomenu na svoj rodni jezik te i pisali na njem.<sup>4</sup> Najljepši je primjer sljedeći. Još sredinom prošloga vieka, kako piše Serafin Cerava, mogâše, — neznam, može li i danas — vidjeti posjetnik Padove u zidu jedne dvorane sveučilištne spomen-plotu s natpisom latinskim, koji po Hrvat-

ski kaže: „presvietlomu gospodinu Dominiku Zlatariću Dubrovčaninu, rektoru, koji je svojim sjajem i oprezom čast rektorsku skoro porušenu na stari ugled povratio, universitet filsofa i medikâ na uspomenu dobroćinstva njegova stavi godine 1580.“ Taj Dubrovčanin, kojega za zasluge u padovanskoj rektorskoj službi, dakako od današnje dosta različnoj, odlikova i Mletačka republika; kojega u više epigramâ slavi Didacus Pyrrhus te mu on i njezki još tadanju znatni Talijani posvećuju svoja djela: vrativ se kući, postade *slavni hrvatski pjesnik Dinko Zlatarić*, a potomci mu čuvahu kao spomen stare obiteljske dike list grofa Juraja Zrinskoga iz Čakovca g. 1602 pisani, kojim listom Zrinski se zahvaljuje Zlatariću za poslana njegove hrvatske pjesni i moli, da mu ih šalje i u buduće, izpričavajući se za kašnjenje svoga odgovora, jer da je baš bio u boju s Turci, a „Musa inter arma silent.“<sup>5</sup>

Tek je tisak obreten, eto našega Zadrana *Benka Benkovića*<sup>6</sup> gdje izdaje (u zadnjoj trećini XV vieka) djelo, tituće se nauke Duns Scota, začetnika u XIV vieku filsofijske one škole, koja se je opriečila kritički — (od prilike kako pošle Kant Leibnizu —) nauci Tome Akvinskoga. Po navodu predgovora k akademijskoj I. knjizi starih hrvatskih pisaca bio bi taj Benković učiteljevao na Sorbonni, slovio s imenom „prvak svih znanosti“ i s mnogih tiskanih (od mene dosad nevidjenih i u Parizu uzalud traženih) filsofijskih djela koncem XV i početkom XVI. vieka. Po navodu istoga predgovora bio bi već prije Benkovića Nikola Kotoranin<sup>7</sup> biskup modruški, (koji da je bio i poslanik kraljev pri stolici papinskoj, i da je u jednoj glagolskoj svećenstvu i kapitulnu modruškomu pisanoj poslanici kriepko se zauzimao za porabu starohrvatskoga jezika u svojoj biskupiji) — taj Kotoranin bio bi, velim, tik pošle sredine XV vieka napisao latinsko djelo o neumrlosti duše, kojega rukopis da se čuva u dvorskoj knjižnici u Beču. Spominje se u istom predgovoru i Ivan Križan ili Crisalio, Zadraniin, kao rektor i kao učitelj filsofije na sveučilištu padovanskom pod konac XV vieka te kao pisac nekoliko filsofijskih djela; spominje se tu i latinsko, valjda etičkoga sadržaja djelo Mletcih po izmaku prve petine XV vieka pod naslovom: „način života ljudskoga“.

Za propasti bosanskoga kraljevstva zaklonio se od turske okrutnosti u Dubrovnik s drugimi plemići bosanskimi i mladi

*Juraj Dobrotić*.<sup>9</sup> Krivo ga neki tuđi pisci smatraju Dubrovčaninom, ili dapače, morda porad njegova književnoga imena „Georgius Benignus“, Talijanom; utvrđeno je, da je Bošnjak, rodom iz Srebrnice, a od stare bosanske plemićke porodice. Bio je u cvietu života pod konac XV. i početkom XVI. vieka. Izučiv nauku, kako sám u predgovoru jednoga djela kaže, na slavni sveučilištih Italije, pak u Parizu i u Oxfordu, te upoznav se najpače s filozofijskim naukom Duns Scota, učiteljevaše u Florenciji, gdje udje u volju Cosmi i Lorenzu Medicim. Poslie zabune proti njima, kaže Cerva, vrati se u Dubrovnik, gdje se dade posve na nauku, upokojen, jer, kako sam veli Dubrovčanom: „kad sam poslie 33. godine što ljuvenom protivniká što ljubavju srodniká potaknut opet potražio nepoznatu mi već dovinu, te sam braći bio tuđica i sinovom majke moje stranac: vi me osobitom ljubavju prinuste“. U djelu „de natura coelestium spirituum“, kojeno je zadnju godinu XV. vieka izdao u Florenciji, kaže u posveti senatu dubrovačke republike, da će istomu naskoro posvetiti djelo (jamačno etičko i pravno filozofijsko): tractatus de rebus moralibus atque ad civile regimen pertinentibus; nu da li ga je izdao, nije, sudeć po Cervi, poznato. Cerva spominje i djelo njegovo o dialektici, kojemu drugi izvor podaje potpuniji naslov: „umieća dialektičnog nauka stara i nova“, s dodatkom, da je to djelo u Rimu na koncu prve petine XVI. vieka tiskano. Po navodu Cerve izdao je Dobrotić i spis na obranu Johanna Reuchlina, koji, potaknut Talijaní Marsilijem Ficinom i Giovannim Picom de Mirandola, bio je znatan među njemačkimi obnovioi novoplatonizma koncem XV. i početkom XVI. vieka, branio je i od lomaće obranio proti kodanjskim dominikancem izvankanonske žudijske knjige, te je s glasovitim Ulrikom Huttenom vodio književan boj proti strogoj orthodoxiji.<sup>10</sup> Ako se je Dobrotić iziakuo književnim bratnoćem toga muža, i ako je po navodu, – u Cervi manjkajućem, – koncem XV. vieka dao tiskati u Rimu svoje djelce na obranu Savonarole, lomaćom sažganoga: onda se dade suditi, kako je Dobrotić, prem naslovni biskup nazarenski, odhvajao od skolastičnoga pravca filozofije, a naginjao na novoplatonski slobodniji smjer; onda se dade zaključiti, da je to sve bilo sigurno jedan od glavnih povoda, s kojih se je on „pred ljuvenom protivnika svojih“ – kako sám piše – iz Italije zaklonio u Dubrovnik; onda se dade nagadjati, da su ga na takov slobodniji filozofijski smjer

naklanjale pobude bogomilske, koje će on biti iz Bosne mladjanan sobom ponio u sviet.

Suvremenik njegov *Grigor Budisaljčić*<sup>11</sup>, po očevu imenu primajuć književno prezime Natalius, od nizka roda Dubrovčanin, izučiv se na glavnih sveučilištih talijanskih, naučao je na nekih, vješt mnogim znanostim a poimence filozofiji. S lovrikom magistra iz Italije dodje u Zadar, gdje dugo učiteljevaše, radeći neumorno uz knjige, a odnemarujući svoje udobje savim, tako da Cerva nanj uporavlja izreku Seneke: „čovjek veliki i mudri odvraća misao svoju od tiela i mnogo boravi s boljim te božanskim djelom bića svoga, a s ovim kukavnim i lomnim samo koliko je nužda“. Od napora kostobolju slomljen, nemože ni stajati, ali, mirno snoseć boli, radi oko svojih djela; u tom, ako je ta crta istinita, nalik na velikoga Leibniza<sup>12</sup>. Satrven vrativ se u svoj Dubrovnik, skoro umre oko sredine XVI. vieka. Mnogo je pisao, i slovio na daleko, te ga Didacus Pyrrhus, slaveći ga epigramí, zove poligrafom. Djela mu nisu izdana, nego šest rukopisnih mu svezaka čuvala je još za Cervino doba (morda čuva i danas) knjižnica malebraće u Dubrovniku. Echarodus te ini pišu, da je Budisaljčić izdao razpravu o duši, o bogu, o stvorovih, o čovjeku, da je pisao komentare k praedicabilijem, k fizici i k metafizici Aristotela, a, kako Cerva veli, u rukopisnih mu djelih dubrovačke knjižnice nalaze se među inim: razprava o neumrlosti duše, etičke razprave po Tomi Akvinskom, predavanju u kojih da vojuje proti Corneliju Agrippi Nettesheimu, koji je, primjećujem, jedan od glavnijih novoplatonovaca početkom XVI. vieka, prijanjao uz Reuchlina, te spajao mysticizam i magiju sa filozofijskom skepsom<sup>13</sup>. Budisaljčić išao je po tom u filozofiji baš protivnim pravcem od svoga suvremenoga zemljaka Dobrotića. Vršnjak im ili pače nešto stariji je Dubrovčanin *Stjepan Najdešković*<sup>14</sup> (pod redovničkim i književnim imenom Augustinus Nalius), a po majci iz porodice Svimirovića. Kao filozof i teolog čuven, ovjenčan lovrikom magistra, bio je učitelj i regens studiorum u Mletcih i u Bologni. Poslan od Cajetana de Via proti pisanskomu sboru, znatno je u njem pri sporu kardinalá i biskupá s papom Julijem II. u prilog ovoga sudjelovao. Senat dubrovačke republike podielu mu visoke crkvene časti; za strašne kuge umre u selu blizu Dubrovnika pod konac prve trećine XVI. stoljeća (g. 1527.) Pisao je među inim opazke k glavnomu djelu Tome Ak-

vinskoga u jednom izdanju početkom XVI. vieka (od g. 1508), koje se (za Cerve) nalazilo u knjižnici dominikanaca dubrovačkih.

*Kliment Ranjina*<sup>15</sup> nosi doduše književno ime Araneus, ali ga Roverta krivo smatra Talijanom; jerbo sam se u tiskanih djelih svojih zove Dubrovčaninom, i zna se, da se je rodio u Dubrovniku g. 1482 od plemićke porodice Ranjinâ, po materi od obitelji Martinčićâ. Naučao je u Dubrovniku, i njekih talijanskih naučnih zavodih moraliku; dopisivao je glade znanstvenih pitanjâ s učenjaci Italije i Njemačke, proputovav mnoge krajeve obiju zemalja. Od više djela, koja je pisao, sačuvana su: „knjiga savjetâ u raznih prilikah moralnih“, gdje se je malne svih pitanjâ, koja se u moralici običaju razpravljati, vješto dotaknuo; zatim: „komentar k četirima knjigama sentencijâ po Tomi Akvinskom“, i napokon djelo u Mletcih g. 1541 tiskano: *Quodlibetum declamatorium cum suis figuris etc.*, koje djelo može se označiti tako, da je ono njeka govornička moralika u duhu kršćanske nauke.

U drugoj polovici XVI. vieka resi Dubrovnik najviše domaćih filozofijskih pisaca. Iz poviesti književne kao prijatelji hrvatskoga pjesnika Sabe Mišetića Bobaljevića poznati *Miho Mondić*<sup>16</sup>, iztaknuo se je izdanim djelom o metafizici i velikim djelom u X dialogâ, koje bismo danas zvali estetikom, a koje nosi naslov „Irene ili o ljepoti“; Cerva kaže, da su njegova djela po smrti mu izdana zadnje godine XVI. vieka, nu imamo i drugo, metačko izdanje „Irene“ od g. 1604. Ovo djelo u platonovskom smjeru, kojega se je držao i prijatelj Monaldijev filozof Nikola Gučetić, pokazuje obilno njegovo poznavanje filozofske književnosti. Bio je u znanstvenom savezu sa znatnimi talijanskimi književnici Anibalom Carom, Ivanom Amaltheom te inimi; slavi ga hrvatskom nadgrobnicom Dinko Zlatarić, latinskom Diadacus Pyrrhus. (O prijatelju mu filozofu Nikoli Gučetiću i jednom njegovom estetičkom djelu progovoriti ću poslije naposeb.) Iz istoga je doba *Amброzi Gučetić*<sup>17</sup> (Gozeus), od onoga ogranaka slavne porodice Gučetića, koji se je zvao Ruljica. Izučiv se u Dubrovniku, pak u Bologni i Napulju, učiteljevaše što u Dubrovniku što po Italiji. Među djeli, što ih je ostavio, iziču se: predavanja, držana u Dubrovniku, k logici Petra Hispana, kojega pisca iz XIII. vieka djelo „*Summulae logicalae*“, spajajuće logičnu nauku Aristotelovu s novijimi dodatci, bijaše

kroz dugo vrijeme jako u porabi škola.<sup>18</sup> Po bilježci Cervinjoj ostajala bi od ovoga Gučetića i jedna radnja oko jednoga spisa Španjolca Ludovika Viresa, koji je u prvoj polovici XVI. vieka spadao među one filozofske izraživaoce, koji su na mjesto skolastičnoga Aristotelizma uzpostavljali pravu Aristotelovu nauku i metodu, oslanjajući se na experimentalno izpitivanje prirode, i time su pripravljali nastup novovječne filozofije<sup>19</sup>. Za ovakovim pravce povadiao se je i treći dubrovački filozof iz iste dobe *Antonij Medus (Medic?)*<sup>20</sup>. Već pradjedovi mu bili se doselili iz Grčke u Dubrovnik, gdje se on rodio, i stupio brakom u svezu sa staroselskom porodicom Radulovića. Uz mnoge domaće posle mnogo je radio oko filozofije, i često pohadjao Padovu, da svoje spise, prije no što ih izdaje tiskom, probiće Vinciju Pinellu i drugim učenim ljudem. Izdao je u Mletcih pod konac XVI. stoljeća (1598) „tumač k 12 knjizi Aristotelove metafizike“, a slijedeće godine „tumač k 7“, i napokon: „opazke k praedicabilijem Porphyrija“. Medic vajuje za uzpostavu prave nauke Aristotelove iz onoga krivoga i patvorenoga joj oblika, kojega joj je dao bio sredovječni skolastiizam i kojega je bio donjeke pripravio već učenik Plotinov III. vieka Porfirij svojim neosnovanim identificiranjem Plotinove i Platonove nauke s Aristotelovom, te svojim netemeljitim tumačenjem Aristotelove nauke o kategorijah. Medic, radeći o čistoci Aristotelove nauke i o ustuku proti Porfiriju, jamačno se je oslanjao na znamenite onodobne talijanske uzpostavljaje Aristotelove<sup>21</sup>, premda u svojim djelih mjestimice kaže, da sledi nauku Tome Akvinskoga, koju da drži za prvu, ali ujedno osudjuje skolastički način umovanja, i to poimence onaj po sredovječnom nazivu realistički, koji je baš opreka od realizma u novijem smislu. Nu najznatniji iz konca XV. i početka XVI. vieka Dubrovčanin filozof jest prozvan *Georgius Ragusinus*<sup>22</sup>; nahod neznana roda, dao si je ime po rodnom gradu. Ignat Gjorgić, slavni hrvatski pjesnik, piše, da mu je prijatelj opat Commen Papadopoli kazivao svoju žaubu, što je u bilježkah našao, da je taj Juraj Dubrovčanin, koji se je poslie dovio tolike vrline i slave, u domovini bio „najbiednije kobi, sin grude (terrae filius) i hranjenik javnoga mi-lorđja“. Ragusinus izučivši na padovanskom liceju filozofiju, teologiju, medicinu, matematiku, izadje učenjak i govornik slavan. Ujjudna i uzorna života, učiteljevaše kao drugi profesor filozofije uz prvoga Cesara Cremonina na sveučilištu padovanskom

od 22 godine svoje do smrti. Takmo se je sa Cremoninom i pobijao njegovo djelo „de formis elementorum“; zato Cremonini napisà talijansku komediju satiričnu proti njemu pod naslovom „le nubi“ (po poznatom Aristophanovu naslovu). Rečeni Comnenus Papadopoli u svojoj poviesti padovanskoga sveučilišta (po navodu Cervinu) veli, „da se bez zavisti govori, nadkriljivao ga sjajem govora, mnogovrstnošću nauke i obiljem izdanih djela“. Suvremenik (Jac. Philipp) Tomasinus sudi, da je Raguzeus čvrstim razlozi pobio Cremonina, da je po mnienju slušalaca bio philosophus orator (kako Francezi zovu svoga Vicora Cousina), da je jednim spisom svojim pomno i jasno raztumačio nauku Raymunda Lulla, proniknuvši u njezine tajne. Isti kaže, da je naš Dubrovčanin od prevelike revnosti u učenju i govoru polagano pobolievajući a za boljeticu nemareći, naglo umro god. 1622. Krasna knjižnica i rukopisi mu prodani su dražbom na korist fisku, jer je bez oporuke umro. Zakopan je bez nadgrobna spomenika. Ali mnogi strukovni pisci postavili su mu spomen svojim priznanjem, među inimi i poznati francezki filosof Pierre Gassendi. Pisao je: komentare k cjelokupnom sustavu Aristotelovu u X svezaka, komentare „in IV. libros magistri sententiarum“, t. j. k djelu Petra Lombarda<sup>23</sup> filozofa XII. vieka, kojega „četiri knjige sentencija“ kroz stoljeća su se rabile u teoloških školah i mnogi su im pisali tumač, tako i Toma Akvinski; nadalje: disputacije peripatetične, t. j. o Aristotelovoj nauci, zatim epistole o logici i retorici. Glede komentara njegova k Raymundu Lullu<sup>24</sup> valja dodati, da taj logičar XIII. vieka bijaše svojom „ars universalis“ izveo njeku fantastičnu panlogiku, naime nauku, kako bi se mehaničkom kombinacijom svih mogućih pojmova dala izvesti a priori sva moguća spoznaja; – uza svu neizvedivost takova pokusa apriorne spoznaje, ipak je on nalazio mnogo pristaša, i sam veliki Leibniz njim se je jedno vrijeme bavljao<sup>25</sup>, pak i u ovom veku, i danas, ima nalika fantastičnom panlogizmu Lullovu. Najznatčajnija pako za pravac Raguzeov jest njegova opreka proti Cesaru Cremoninu.<sup>26</sup> Ovaj je, vjeran predaji padovanske filozofske škole od XIV. do srjedine XVII. vieka, tumačio Aristotelovu nauku (poimence o bogu i o duši) po onom panteističnom, na novoplatonizam navraćajućem shvaćanju, koje su o njoj izmleli exeget Aristotelov Alexander od Aphrodisije II. i III. vieka po Isukrstu i slavni XII. vieka komentator Aristotelov,

španjolski Arapin Averroës. Riedki su bili u Padovanskoj školi tako zvani čisti Aristotelovci, koji naime nisu pristajali uz Alexandrovo i Averroësovo tumačenje, nego su tvrdili neumrlost individualne duše. Na ovaj pravac navraćao je padovansku školu i Juraj Dubrovčanin, protivnik Cesara Cremonina, koji je tu bio zadnji znatni pristaša panteističkoga prekroja Aristotelove nauke.

Od početka XVII. vieka malakše Dubrovnik i u obće Dalmacija u proizvadjanju filozofijskih pisaca. *Stjepan Gradić*<sup>27</sup>, Dubrovčanin, kojega znameniti književni pak donekle i politički rad zaprema veći dio XVII. vieka, čovjek tada poznat učenomu i vladarskomu svijetu Evrope (tako n. pr. cijenila ga je švedska kraljica Christina, franceskomu kralju izručio je kao poslanik dubrovačke republike prošnju za pomoć proti Turčinu), pisao je mnogo, stojeći kao prefekt vaticanske knjižnice reč bi u sređistu evropske književne radnje; nu filozofije, koje poznavalac je bio, ticala bi se, bar posredno, samo dva njegova spisa: polemička latinska razprava o tako zvanom probabilismu u kršćanskoj moralci, s kojom razpravom, kako sám u jednom listu kaže, nisu bili zadovoljni jezuiti ali svijet mu je povladjivao, pak talijanski spis, kojim je želio poluporušenomu od potresa Dubrovniku svomu priskočiti u pomoć (kako on to plemenito i umno u jednom listu na senatora republike Gučetića razlaže), spis: načela politična iz raznih pisaca sabrana, u prilogi dobre vladavine republike dubrovačke. Dobom nješto mladji od Gradića jest Dubrovčanin *Benko Rogaić*<sup>28</sup> (Rogaccius), koji je u Rimu, kao učitelj „artium et humanarum disciplinarum“, umro pod konac prve petine XVIII. vieka, a izdao njeku, kako bih s izrazom Feuchterslebena rekao, dietetiku duše, pod naslovom: euthymia iliti o pokoju duševnom, te veliko djelo, više teološkoga no filozofičkoga sadržaja, tada uvažavano, jer je u kratko vrijeme više put u Rimu, u Mletcih, u Pragu izdano na talijanskom i latinskom jeziku, pod naslovom: L' uno necessario (unum necessarium).

Iz XVIII. vieka, neobziruć se ovdje više na Boškovića i na još nekoje neznačajnije, spomenuti ću samo četvoricu. Od *Sebastiana Dolcija*<sup>29</sup> Dubrovčanina poznat je njegov u dvorani senata republike Luccanske g. 1731 držani govor politično-moralna sadržaja: il buon governo delle repubbliche. *Stjepan Rožić*<sup>30</sup> (Rosa), sižući u polovicu XVIII. vieka, pisac takodjer



hrvatski, izdao je latinsko djelo: kompendij logike historijsko-dogmatično-praktični, gdje on, izloživ logičnu nauku Aristotelovu, izvodi teoriju i uporabu logike po djelu Alstädtta<sup>31</sup> male znatnosti pisca, koji bješe početkom XVII. stoljeća (1609) izdao: *Clavis artis Lullianae et verae logicae*. Njegov srodnik i znanac *Benko Staj* (de Stay)<sup>32</sup> izašao je na glas filozofijskim djelom, kojemu je po uzoru Lucrecijevu kao pjesničko rhuo, a prikazao je u njem Descartesov sustav; još više se je proslavio poštanim djelom, takodjer u stihovih, „*Philosophia recentior*“, u kojem se je držao Newtona i Boškovića. Ovo je djelo uredio domoljubnom posvetom dubrovačkim patricijem iz roda Sorškočevića, Ranjine i Zamanje, a zemljak mu slavni Bošković ukrasio ga je svojim dodanimi filozofijskim opazkama i razpravicama. Ugodno je napokon spomenuti, da je slavni pjesnik „ugodnoga razgovora naroda slovinskoga“ *Andrija Kačić Miošić*,<sup>33</sup> rodnom iz Brista u Dalmaciji, izdao u Mletcih sredinom XVIII. vieka (1751) logiku pod naslovom: *Elementa peripatetica po nauci Duns Scota*.

Povraćam se za malo, prije zaključnih opazaka, na jednoga od najznatnijih dubrovačkih filozofa XVI. vieka, na *Nikolu Gučetića*<sup>34</sup> (Gozzi, Gozens). Prastara, i danas još postojeća plemička porodica dubrovačka toga prezimena, uredila je svoj rodni grad mnogom slavom književnom, državničkom i bojnom. Od učenjaka Gučetića budi ovdje spomenut prije Nikole još samo Petar,<sup>35</sup> od oca s pridjevkom pučkim Dragojevića, koji je u prvoj trećini XVI. vieka, učenik a zatim učitelj na sveučilištu parizkom, tada stecištu prvih umova Evrope, slovio kao čudo talenta i znanja s imenom *doctor illyricus*, ili *doctor ragusinus*. Pojmljivo je lahko, da je, niknuv iz takove porodice, odlikovao se umjem filozofa Nikola Gučetić, s pridjevkom pučkim Vitović po krstnom imenu svoga oca Vita. Uza sve posle javne – (bio je i knez republike dubrovačke) i domaće, – (osnovao je obitelj, oženiv Mariju Gundulićevu) pisao je mnogo filozofijskih djela, premda nije nikad iz Dubrovnika izašao, nije bio na naukah u Padovi ni Bologni nit igdje nego je sve doma učio – kako kaže izdavalac Aldo<sup>36</sup> u predgovoru jednoga mu djela; po tom sudimo, da je tada u *Dubrovniku* bilo mnogo visoka znanja, i da je Nikola bio riedke darovitosti. Zavidnika nije mu ponestajalo; Aldo kaže, da mu neki zemljaci više od zlobe no od znanja hoće smanjiti zasluge znanstvene. Nu bio je kod učenjaka talijanskih na dobru glasu; još mladjahtnomu pisa mu Pavao Ma-

nucij, papa Kliment VII. dade mu naslov doktora filozofije, a čuveni kardinal Bellarmin cienio ga je toliko, da mu je, malo prije njegove smrti, na dar poslao svoje djelo upravljeno proti djelu englezkoga kralja Jakoba VIII. U tečaju od deset godina (od 1580 do 1591) izdano je u Mletcih njegovih desetak filozofijskih djela, pretežno velika obsega, naime: komentar k Averroesovu djelu o biću svijeta; razprava o neumrlosti potencijalnoga intelekta proti Alexandru od Afrodisizije (iz ova dva djela razabire se, kako je on pratio spomenuti već pravac padovanske filozofske škole); dva dijaloga u sadržajnom savezu stojeća a u pravcu platonovskom, jedan o ljubavi, drugi o ljepoti (donekle poput Platonova *Symposiona* i *Phaedra*); dialog o meteoru Aristotelovu; razprava o jednoj česti Aristotelova spisa o duši; zatim spisi etično-politični i pedagoški, naime veliko djelo: *statim država* po nauci Aristotelovoj s primjeri novovječnim; *na-putci za one, koji upravljaju državami*; *apologija časti gradjanske*; *red obitelji*. A napokon, po bilježci Cervinoj, čuvalo se u jednoj knjižnici dubrovačkoj rukopisno mu djelo: komentar k prvoj knjizi retorike Aristotelove. Tako rad Gučetićev obuhvaća sve grane filozofije.

Da se poniješto upozna način toga rada, podati ću karakteristiku njegova dijaloga o ljepoti. Naš Gučetić povadja se za Platonovim primjerom u tom, što razpravi svojoj o glavnih pitanjih osnovne estetičke teorije podaje oblik dialogni, nu, kako i sam u predgovoru iziće, uvodi tu novotu, da su mu razgovornici u dialogu – dvie gospodje: slavljena s ljepote i umnosti Flora Zuzorićeva, pjesnica hrvatska, i supruga Marija. Toj je novoti povod – romantički kultus žene, koji podaje životu i svojoj umjnosti italskoj preporodne dobe, poimence slikarji, a i lirici, takodjer dubrovačkoj, nov čuvstveni od grčkoga različni biljeg. Flora je prvakinja dijaloga, ona ga upravo provodi, a Marija joj samo svojim upiti i prigovori daje povoda svestranu razpravljanju. Time pisac uznosi Floru kao uzor umne žene; a tim, što Marija svojim ljubeznim prekidu slavi – uz čedne ograde Florine – njezinu uzornu tjelesnu ljepotu a na koncu i uzornu kriepost, izlazi sav dialog gloriifikacijom Flore kao pod-puna uzora ženskoga: tom slavom on naročito i završuje. Tim dobiva Gučetićev dialog značaj *lirske*, i luči se jako od Platonovih, koji su *dramatični*; jerbo Platon dovodi u razpravni jak sukob filozofe *protivnike*. Po tom zaostaje Gučetićev dialog



mного za Platonovim u pogledu umjetničke živosti te pokret-  
nosti a i dosjetne oštine kako i u pogledu filozofijske dubljine,  
svestranosti te jasnoće; ali ga resi miris njezne udvornosti i  
ljubeznosti moderne. I u pogledu prirodnoga okvira, u koji je  
obuhaćen filozofijski razgovor, oponaša Gučetić Platona; na idil-  
nu sliku u Phaedru Platonovu<sup>37</sup> sjeća početak i konac našega  
dialoga: razgovornice sastaju se u perivoju Marije, i provode  
govor, zakloniv se od ljetne žege, u sjeni krasna drveća, uz žubor  
potoka, iz koga se Nimfe nadnose; a razstaju se na koncu, pošto  
je sunce zapalo i već zrički ustaju na noćne pjesmice svoje.

Ni sadržaj filozofijski dialoga nesastavljaju *samozbilni* nazori  
Gučetićevi, nego sgodno uporabljene misli iz više djela Aristotela,  
Platona, Plotina te njihovih raznodobnih pristaša i protivnika,  
poimence: Procla, Jamblichia, Averroesa – (kojega, po izreci  
Florinoj, Gučetić osobito proučava) – zatim Tome Akvinskoga,  
Marsilija Ficina, Agostina Sesse; gdje ulazi u realistične potankosti  
estetičnoga *oblika*, utiče se i Vturuviu, a gdje mu je do toga, da  
njegovu pretežno novoplatonistički nazori neiztaknu se neskladni  
s naukom vjerskom – što donjekle ipak jesu – rabi on i po koj  
navod ne samo iz Tome Akvinskoga nego i iz sv. Augustina –  
(koga medjutim u estetičkih pitanjih navodi kao pristašu  
formalisa Aristotelova) – pak mjestimice priuđšava novoplatonovske  
nazore prema kršćanskoj nauci, i napokon kod nekijh si izreká  
naročito veli: „ovako uče i filozofi svjetski i naši teolozi.“  
Gučetić je dakle, kao što je za njegove osobne i dobne okolnosti  
naravski, oprezan eklektik, nastojeći o izmiru raznih pače protivnih  
nazora. Nije mu nepoznata bitna različnost Platonove nauke od  
Aristotelove u obće a naposeb i u estetici: on ju iztiče za samu  
tu dvojicu (veleći uz to po istini, da oni zajedno  
izcrpljuju – kako kaže – „ideju ljudskoga uma“) a još više za njihove  
sljedbenike, naročito spominje u više pogledá razliku nauke između  
tadanjih talijanskih Platonova (imenito Marsilija Ficina) i  
Aristotelovaca (od kojih on osobito Sessu poznaje). Nu ako i zna, da je Aristotelova nauka o  
ljepoti bitno formalistična ili realistična, t. j. da po njoj stoji  
ljepota u oblicih, a Platonova da je bitno idealistična, t. j. da  
po njoj ljepota stoji u idealnom sadržaju, iliti, kako noviji vele,  
u potpunom prosjevu ideje kroza tvar, kroza pojav tvorni: ipak  
on u dialogu ujedno sastavlja i platonovsku i aristotelovsku nauku.  
Ova dvostranost medjutim nije samo Gučetićev nedo-

sljedni nedostatak; ta ona se pojavlja već i u samom Platonu,  
kojega njeke dialozi iznose više formalistični pravac, i opet u samom  
Aristotelu, kojega njeke izreke pričaju idealističnomu pravcu  
estetike, pak ciela poviest te znanosti prikazuje borbu između  
načela, da je biće ljepote u formi, i načela, da je biće ljepote  
u ideji, borbu takovim načinom, da premda mnogi uglednici  
tvrde izključivu istinitost jednoga samoga načela, ipak mnogi  
jednako znatni tvrde, da je istina samo u *izmiru obaju načela*.<sup>38</sup>  
Pošto je dakle svedjer bio i još sad je, i jamačno ostati će  
priepor u tom, nemože biti Gučetiću prihora radi neodlučne  
noga stanovišta; svakako se ipak u njem puno jače iztiče Platonov  
pače Plotinov idealizam, više odgovarajući njegovu estetičkomu  
čuvstvu, njegovu vjerskomu čeznuću i njegovoj etičkoj težnji.  
Njegov dialog o ljepoti, premda kratak, dodira se svih glavnih  
pitanja osnovne teorije estetične, dakle je sadržajem pun te podaje i nam danas mnogo plemenite pobude i zanimive  
pouke. Glede metodnoga provadjanja nemanjka mu samo u glavnom  
načelu stroga dosljednost, nego ima gdješto i inih lo-gičnih  
nedostataka, poimence očitih ili samo slabo prikrivenih protuslovja.  
Tih dakako nesmiemo odbiti na rukovoditeljicu di-  
loga, uzornu u svakom pogledu Floru, nego moramo na pisca Gučetića,  
te bismo baš u njezino ime njega imali na odgovor pozivati,  
zašto njoj podmiće svoje logične slabobe; jer on sam u predgovoru kaže i dokazuje, da su žene vrstnije od muž-  
karaca za umnu spekulaciju. Nu, njegova – bih li rekao: pravednost  
ili ljubezna udvornost – obvezuje nas, da budemo na prema njemu  
ne morda tek udvorni nego pravedni, te da odbijemo njegove  
nedostatke – kako nas i prije spomenuta čijenica sve poviesti  
estetike ovlaštuje – na nesavršenost ljudskoga intelekta u obće.  
Nedavno upokojeni Lotze, prvak u filozofiji njemačkoj ovoga  
doba, završuje svoju dubokomnu nedavno prije smrti izdanu  
metafiziku ovakovimi riečmi: „u ostalom, bog zna bolje“<sup>39</sup>.

Razvitak filozofijskoga rada u našem narodu s one strane  
Velebita pokazuje zanimljivu analogiju s razvitkom hrvatske  
tamošnje književnosti, poglavito pjesničke. Druga polovica XVI. i  
prva polovica XVII. vieka obuhvaća najobilniji i najznamenitiji  
rad i pjesnički i filozofijski, iznosi slobodni Dubrovnik, središtem  
obojeoga rada uz po koji znatan pojav iz otočja dalmatinskoga,  
kojemu pripada od naših filozofa te dobe prvak Franjo

Patricij. U drugoj polovici XVII. vijeka jenja duševni život u obojem pravcu, da se opet prema sredini XVIII. vijeka uzdiigne do velike snage u Ignjatu Gjorgjiću s jedna strane, u Rugjeru Boškoviću s druge, a u Andriji Kačiću donjele s oboje strane. U obojem pogledu Dalmacija, imenito slobodni Dubrovnik, jest odjek Italiji. Dok Italija vodi kolo evropskoga umjetničkoga i znanstvenoga prepорода u XV. i XVI. vijeku i još na početku XVII., dođe vidimo i u Dalmaciji s duševnim središnjem Dubrovnikom bujan duševni život, a kako u pjesničtvu tako i u filozofiji vidimo Dubrovnik gdje ide za stopami, za uzori talijanskimi. Od XVII. vijeka, kad se ognjište evropske prosvjete prenosi iz Italije na sjever, u Francuzku, Nizozemsku, Englezku: trne i Dubrovnik. Bit će, čini se, sve to veći pritisak razvijene susjedne turske sile ponajglavniji uzrok malaksanju Dalmacije u duševnom radu. Opet u XVIII. vijeku uzdiže se – ali ne toliko u obilju radnikâ nego u nekolicini osobitih umová – Dalmacija, dočim se i Italija s književnim u obće a naposeb filozofijskim radom uzpostavlja. Za dobe duševnoga cvjeta dubrovačkoga koncem XVI. i početkom XVII. vijeka još se jedna sveza ukazuje među pjesničkim i filozofijskim radom poimence oko esthetike: ta sveza je ženski uzor Flora Zuzorić. Tadanje hrvatsko pjesništvo puno je obraćeno k njojzi; a vidimo, da ne samo Nikola Gučetić nego i drug njegov Mlho Monaldi posvećuju njojzi svoje estetičke pak i druge filozofijske razprave, i od nje grade duševno središte svoga umovanja o ljepoti. To je pojav, koji se u više narodâ i u više dobâ opaža, osobito u dobah, gdje se obilno i živo očituje *estetična težnja ljudska*.

Nam danas, dočim iz nova počimamo filozofijsku radnju hrvatskoga naroda, podaju načrtani prošlovjerkovni naši preko-velebitiski filozofijski pisci krasnu zadaću. Dosađa kao da ni nepostoje za nas; pridobijmo iz za nas. Uporabimo Kantovu misao, da su na svietu osobito dva uzvišena predmeta: dobra volja i zvjezdano nebo. Vele, da neke zvjezde, prije davnih vremena utrnule, danas ljudem sviete. Oni naši stari pisci ne samo da su davno utrnuli životom, nego njihovo duševno svjetlo ni nedopire danas do nas. A samo do nas je, da *dopre*: naprimo našu volju, izoštrimo naš vid i obratimo ga *k njim*, i dogleđati ćemo ih: iz prošlosti našeg roda znanstvene, tobož tamne, prosinuti će nam Kantov drugri (u duševnom shvaćanju) uzvišeni predmet, ako i ne sjajem prvih veličinâ, ali bar ipak

*svjetlom*. Za sada rád onih naših starih pisaca tako malo za nas postoji, da niti djela njihova – koja bi sastavljala doduše materu ali za nas pristojnu filozofijsku knjižnicu – nemamo ovdje u našem prosvjetnom središtu, osim jedno desetak ih, nego ih moramo iz svega tudjega svieta tek tražiti i pobirati, moramo reć bi poput Medejina oca colligere dissecta et disiecta membra. Nu ovo pribiranje nema se obaviti samo u tvornom nego i u duševnom smislu. Mislim onih pisaca, zaodjentim – prema tadanjemu običaju – u staro tudje ruho, podati valja nov, narodni glas: onde će tek njihov rad *oživjeti*, jer će onda tek moći unići u organizam duševne skupnosti narodne, onda će tek njihove misli prestati biti dissecta et disiecta membra. Nema za čovjekoljuba uješnjijega i rekao bih uzvišenijega pojava no što je: nastajanje skupne duševne i radne osobnosti, nastajanje skupnoga duševno i radno ujedinjenoga organizma od individualnih pojedinaka. A u takovu skupnome organizmu imadu *misli*, filozofijske misli, koje teže za spoznajom istine i za postavljanjem visokih idealâ umjetničkomeu tvorenju i etičkomu činjenju i vjerskomu upokojivanju ljudskomu, takove misli imadu u skupnom ljudskom organizmu, u narodu, sličnu zadaću onoj, koju imadu živci u živom pojedinaku. Motreći životinjstvo od najnižih do najviših vrsti, nalazimo postepenost i razčlanjenosti i ujedinjenosti živčelja; najniže životinje jesu kao pukli agregati samostalnoživotnih a slabo živčatih pojedinaka bez ujedinenosti živčane; što je savršenija vrst *radom* i tobožpsihičnim ili pravopsihičnim, *sviestnim* životom: to ima više razvijeno, i razčlanjeno i ujedinjeno živčelje<sup>40</sup>. Prosvjetna poviest, mislim, pokazuje tomu bezdvojbeni analogiju spoznajnoga i etičkoga, te što su ovomu praktičke posljedice, svakoga razvitka u skupnih organizmih ljudskih, u narodih. Za stvaranje skupne narodne duševne osobnosti naše pridonieti će svoj dielak i misli starih naših filozofijskih pisaca, kad ih proučimo i narodnome životu pripojimo; u osami svojoj, s tudjinskim glasom iz rodne zemlje, slabo su ovi poslužili tudjemu svietu, koji je imao i ima obilje velikih radnika svojih, a svojoj zemlji dosad malo su poslužili te u vrlo ograničenom obsebu i glede trajnosti i glede obsežnosti svojega uticaja. Nu od sada nam, pošto ih izučimo i narodnim glasom oživimo, koristiti će mnogo: s njimi ćemo upoznavati Platona, Aristotela i Plotina, s njimi krasno doba talijanske i u obće evropske renaissance, s njimi ćemo stupiti u

uzvišeni hram umlja svjetskoga – ne doduše kao već domaći, nu premda kao krasne pridošlice, to bar s *časnim putnim* listom iz dobe duševnoga preporoda Evrope. Kako su stari dalmatinski poglavito dubrovački hrvatski pisci, kad su ovdje kod nas prije četrdesetak godina iz zaboravi iznašani na svijet, pobudjivali razvitat naše nove književnosti u obće, tako mogu poslužiti oni stari prekovalebitski filozofi za razvitak naše nove radnje u *filosofijskih* naukah. Korist će s vremenom moći biti mnogovrstna; prema Millovim riečim u uvodu njegove slavne logike<sup>41</sup> može se kazati: tko si je usvojio logiku misli, toga će biti i logika činâ; a nema dvojbe, da samo onaj narod, koji si je stekao domovinu misli, prisvojio si je čvrsto i svoju tvarnu domovinu.

K naučnomu i znanstvenomu napredku, k sticanju domovine misli, bog dao pridonielo svoj dio naše sveučilište i ove školske godine. U toj nadi i želji srdačno se zahvaljujem gospodi veleštovanim drugovom svojim za veliko i častno povjerenje, s kojim su me odabrali za tešku zadaću rektorsku ove godine; molim ih za izdašnu, meni toli potrebitu pomoć njihova znanja i njihove dobrote. A učiniti ću sigurno prema želji svih njih, ako ovom sgodom nepropustim sa zahvalnosti izreći ve lezslužnomu predšastniku mojemu – čim nadam se da neću povriediti njegove skromnosti – da je on, završujući svoje rektorstvo utemeljenjem jedne zaklade sveučilišne, pružao našem zavodu radost i idealnu utjehu, koja izvire poglavito iz krasne *zamisli* te njegove zaklade, po kojoj zamisli je u jednom činu i rođjena mu ovjekovječena majka i duševna nam majka, alma mater universitas nostra; pietetom njegovim ovjenčana. Takov dvostruki pietet ostati će za uvijek ures našem zavodu iz ove dobe naše. – Sveučilišnoj mladeži nemogu na srdce staviti njezinu zadaću odabranijimi riečmi od onih, kojimi sbornik zakonâ od god. 1876 određuje, da je svrha sveučilištu njegovanje prave znanstvenosti i odgajanje prave značajnosti, i da se ima čast i dostojanstvo čitavoga zavoda i njegovih djelovâ čisto uzdržati.

Ako uzradimo prema toj zakonitoj odredbi ove i bližnjih godina, to će naš rad pripravljati takovu budućnost sveučilištu ovomu, da će naši daljni nasljednici s većim ponosom i s većom radostju, no što *nam* danas dolikuje, ali ne sa življim čuvstvom od našega ponavljati na dan 19. listopada našu želju: vivat, crescat, floreat alma mater nostra Francisco-Josephina!

## Opazke.\*

1. O *Franciscu Patriciju*: Francesco Fiorentino u djelu: Bernardino Telesio vol. I, II, 1872-74, vol. I. pag. 364-414, vol. II. pag. 2-19; Leopoldo Cecchi u djelu: Torquato Tasso, il pensiero e le belle lettere italiane nel secolo decimo sesto, 1877, pag. 215-218; Tiraboschi: Storia delle lett. ital., Milano 1874, u svezku 21. i 23.; Rixner und Steber: Leben und Meinungen berühmter Physiker im 16. und 17. Jahrhundert, Heft. 3 et 4, Sulzbach 1823; Ueberweg: Grundriss der Gesch. der Philosophie, 4. Auflage, III, pag. 21, 25; Ersch und Gruber Encyclopaedie der Wiss., III. section, 13 Bd, pag. 367-372; Vitturi: sopra Francesco Patricio, Ragusa 1811 (ima dubrovačka fratarska knjižnica, vidi: Biblioteca di fr. Innocenzo Čulić nella libreria de' rr. pp. Francescani di Ragusa, Zara 1860, na strani 400). Razprava dr. Markovića o Franji Patriciju, čitana u jugosl. akademiji znanosti, izaći će što skorije. Dotična djela Patricijeva:

a) Francisci Patricii nova de universis philosophia, in qua Aristotelica methodo, non per motum sed per lucem et lumina, ad primam causam ascenditur, deinde propria Patricii methodo tota in contemplationem venit divinitas, postremo methodo Platonica rerum universitas a conditore Deo deducitur. Ad sanctiss. Gregorium XIV. pont. max. et eius successores. Ferrariae 1591.

b) Francisci Patricii discussionum peripateticarum tomi IV, quibus Aristotelicae philosophiae universa historia atque dogmata cum veterum placitis collata, eleganter et erudite declarantur. Basileae 1581. (ima knjižnica jugosl. akademije znanosti, vidi Kukuljevića jugosl. knjižnica pag. 57.)

c) Della Poetica di Franc. Patrici. La deca disputata, nella quale e per istoria e per ragioni e per autorità de' grandi antichi si mostra la falsità delle più credute vere opinioni, che di Poetica a di nostri vanno intorno. Et vi e aggiunto il Trimerone del medesimo, in risposta alle oppositioni fatte dal signor Torquato Tasso al parer suo scritto in difesa dell Ariosto. Ferrara 1586.

\* Da se odazovem želji, koju su mi pisma s više strana izrazila, i prema svrsi iztaknutoj u samom govoru, pribjećujem koliko za sada mogu bibliografičnih bilježaka glede djela naših starih pisaca filozofijske struke, neka bi se te bilješke što prije popunile; pribjećujem također, da je, donjekar na povodu ovoga govora, jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti zaključila, da će započeti izdavanje posebnoga sbornika, u kojem će se glavne filozofijske radnje naših starih pisaca pribćivati na hrvatskom prievodu (bar u izvadkih) uz životopise i ocjene.

d) Della poetica di Franc. Patrici la deca istoriale. Ferrara 1586 (vidi Grässe: Allgemeine Literaturgeschichte, V, pag. 674) (ima dubrov. frat. knjižnica, Bibl. Čulić pag. 315.)

e) Della retorica. Venezia 1560 (vidi Biographie universelle 39, pag. 342-344).

2. O *Rug. Jos. Boškoviću filosofu*: Dugald Stewart, collected works, edited by Will. Hamilton, Edinburgh 1855. Vol. V: Philosophical essays pag. 87, 93-95, 106, 115, 429; M. Mendelsohn: Gesammelte Werke, IV, sv., 1. dio pag. 537-569; Herbart: Sämmtliche Werke (Hartenstein) IV, Band: Schriften zur Metaphysik, 2. Theil, pag. 384; Herbert Spencer: (prevod Vetter 1875) Grundlagen der Philosophie pag. 52-54; Fechner: die physikalische u. philosophische Atomistik (1864), pag. 222 sqq.; Lange: Geschichte des Materialismus II, pag. 192; Hippolyt Taine: De l' intelligence (1878), I, svezak, cap. 3, pag. 349, dotično Renouvier: Essais de critique générale (prvo izdanje) 3 Essai, 25. U dubr. frat. knjiž.: Bajamonti, elogio dell' abate Rug. Gius. Boschovich, Milano 1789 (Bibl. Čulić pag. 297, ovo takodjer u knjiž. jugosl. akad. znan., vidi Kukuljevića jugosl. knjižnica pag. 47), Emanuel Gerwasius: Boscovichiana Theoria vindicata (Bibl. Čulić pag. 267). Razprava dr. Markovića o filozofu Boškoviću, čitana u jugosl. akademiji, izaći će što skorije.

Dotični spisi Boškovićeви:

a) Theoria philosophiae naturalis ad unicam legem virtutum in natura existentium redacta auctore P. Rogero Josepho Boscovich societatis Jesu, nunc ab ipso perpolitata et aucta, ac a plurimis praecedentium editionum mendis expurgata. Editio veneta prima, ipso auctore praesente et corrigente. Venetis 1763 (ima knjižn. sveučil. zagreb.) (Izdanje bečko, od g. 1758, u knjiž. jugosl. akad. znan., vidi Kukuljevića jugosl. knjižn. pag. 55).

b) Svoju atomističnu teoriju bješe Bošković već prije izdanja pod a) djelomice razpravio u manjih spisih: de viribus vivis 1745, de continuitatis lege 1754 (ima dubrov. frat. knjiž., Bibl. Čulić pag. 267), de divisibilitate materiae et principijs corporum 1757.

c) Filozofske opazke i razpravice u djelu: Philosophiae recentioris a Benedicto Stay versibus traditae libri X, cum adnotationibus et supplementis Rogerii Josephi Boscovich, Tomi III., Romae 1755, 1760 i ? (ima u knjižn. jugosl. akad. znan. samo tomus I. i II., vidi Kukuljević jugosl. knjiž. pag. 57, podpuno u dubrov. frat. knjižn. Bibl. Čulić pag. 274.)

d) Popis Boškovićevih matematičnih i fizičnih spisa (od ovih malen dio ima u knjižn. jugosl. akad. znan., vidi Kukuljevića jugosl. knjižn. pag. 54, 55) nalazi se u izdanju djela: Theoria philosophiae naturalis.

3. Bibliotheca di fr. Inocenzo Cinlich nella libreria de' rr. pp. Francescani di Ragusa. Zara 1860. – Jugoslavenska knjižnica Ivana

Kukuljevića. Zagreb 1867, pag. 54-58. – Stari pisci hrvatski. Knjižica I., Zagreb 1869: u „Predgovoru“ Ivana Kukuljevića pag. XVIII-XX, XXII, XXIV, XXV.

4. Bibliotheca Ragusina scriptore Seraphino Cerva Tomi IV, Ragusi 1740-1742 (ima knjižn. jugosl. akad. znan.) Osim pisaca, o kojih je rič u poltarnjem tečaju govora, vidi što Cerva glede jezika tu-diega i narodnoga i donjele glede filozofskih nauka piše o Gjurici Matijeviću (Mathie) II 141, 142, o Franji Deciju II 10-12, o Ivanu Melleus-u (Medeoviću) II 298, o Vinku Bellus-u (Predojeviću) IV 194, 195, o Matiji Benesi III 96, 97, o Vinku Petroviću IV 228-235, o Nikoli Najšekoviću III 269-274, itd.

5. Cerva: Bibliotheca Ragusina I 328-337.

6. O *Benku Benkoviću*: Stari pisci hrv. knjiga I, predgovor pag. XIX. Njegovo djelo: Scotice subtilitatis Epidicticon, Predicamentorum, Perhermentis, Elenchorum priorumque libri per Benedictum Bencovich... pristine integritati restituti etc. Incunabulum vjeka XV (ima knjižn. jugosl. akad. znan., vidi Kukuljevića jugosl. knjiž. pag. 54).

7. O *Nikoli Kotoraniću*: Stari pisci hrv. I, predgovor pag. XXII i XXV, gdje se vidi, da je u carskoj dvor. knjižnici bečkoj na pergameni spis: Nicolai episcopi Modrusensis opusculum de ea quaestione, an sint ulla in rerum natura vestigia, unde mortales certam sui finis rationem condiscere possint.

8. O *Ivanu Crisaku Zachraninu* i *Ivanu Saverianu Šibenčaninu* (od kojega da je „Totius humanae vitae modus, libri IV, Venetis 1522“): Stari pisci hrv. I predgovor pag. XXIV i XXV. Tu se na pag. XVIII spominje i Leonardus Tralassus, koji da je „izdao Summam theologiam“. Appendixi Notizie str. II kaže, da je izdao „commenti e scogli su tutta la Summa Theologiae di S. Thoma circa 1480“ a i Cerva o. c. III 7-9 navodi viest o tom djelu ali da se ne zna gdje je. U rečenom predgovoru na strani XVIII spominje se Julijo Dalmata dominikanac, koji da je oko 1460 napisao: opus de animae potentis, a na strani XXIV medju mndroslovci Ambroz Šibenčanin, kojega da Juraj Sišgorić g. 1477 pjesmom slavio kao filozofa. Appendixi o. c. II 312 bilježi medju Dalmatinci i ime: „Carlo Belleo, gran filosofo“, koji da je umro 1580 a pisao: „de secundarum intentionum natura, et dialogo sulla Gerusalemme del Tasso. Grässe, Allgemeine Literaturgeschichte III 303: Monaldus iz Capo d' Istrie u Dalmaciji minorit, umro 1332, pisao je: Summa juris canonici, Monaldina dicta, i: Summa casuum et quaestionum in libris sententiarum, Lugduni 1516“.

9. O *Jurju Dobrotiću* u: Cerva o. c. I 167, II 121-128; Stari pisci hrv. knjiga I predg. pag. XIX, XXIV, XXVIII, i knjiga II predg. pag. VII; Appendixi o. c. II 82-84.

Djela Dobrotićeva:

a) Artis dialecticae praecepta vetera ac nova, conscripta a Georgio Benigno archiepiscopo Nazareno. Romae 1520, Jacobus Mazzochius.

b) Tractatus de rebus moralibus atque ad civile regimen pertinentibus. Florentiae 1497.

c) Defensio pro Joannis Reuclini dialogo, an scilicet libri Judentiorum quos Talmud vocant sint supprimendi.

d) Dialogus in defensionem prophetiarum fratris Hieronymi de Ferrara. Florentiae 1497.

e) De natura coelestium spirituum. Florentiae 1499 (ima knjiž. jugosl. akad. znan., vidi Kukuljevića jugosl. knjiž. pag. 54.)

10. Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie (4 izdanje) III 10.

11. O *Griguru Budisaljčiću*: Cerva o. c. II. 150-160; Stari pisci hrv. I, predg. pag. XIX, XX.

12. Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie II 31, 32 (izdanje godine 1867).

13. Ueberweg o. c. III 10.

14. O *Stjepanu Najškovčiću*: Cerva o. c. I. 141-155; Appendini o. c. II 86; Stari pisci hrv. I pag. XX.

15. O *Klimentu Ranjini*: Cerva o. c. I 245-281; Appendini o. c. II 87; Stari pisci hrv. I. pag. XX.

Djela Ranjine:

a) Liber consiliorum in variis casibus moralibus, dogmaticis etc. (po Cervi rukopis u dubrov. frat. knjižn.)

b) Commentaria in quatuor libros sententiarum ad mentem divi Tomae, 1549 (po Cervi rukopis u dubr. frat. knjižn.)

c) Aranei Clementis Ragusei Quodlibet declamatorium cum suis figuris et attestationibus ex sacris literis etc. Venetiae 1541, Brixiis 1586 (ima dubrov. frat. knjižn. Bibl. Čulić pag. 240).

16. O *Mihu Monaldiu*: Cerva o. c. III 172-177; Appendini o. c. II 70; Stari pisci hrv. knjiga VIII predg. pag. XX, i knjiga XI predg. pag. VI.

Djela Monaldijeva:

a) Irene, ovvero della bellezza, dialoghi del signor Michele Monaldi

b) dialogo dell' avere, del sign. Mich. Monaldi

c) compendio breve della metaphysica, dialogo di Mich. Monaldi. Sve troje skupa Venezia 1599 (ima dubr. frat. knjižn. Bibl. Čulić pag. 271), drugo izpravljeno izdanje Venezia 1604 (ima knjižn. jugosl. akad. znan., vidi Kukuljević jugosl. knjižn. pag. 56).

17. O *Ambroziju Gučetiću*: Cerva o. c. I 62-67; „da je ostavio djela:

a) Lectiones in logicam Petri Hispani b) Correctiones in Commentarios Ludovici Vives in libros S. Augustini de civitate Dei.”

18. Ueberweg o. c. II 207-209.

19. Ueberweg o. c. III 12.

20. O *Antoniju Medu*: Cerva o. c. I 117-120; Appendini o. c. II 64, 65. Djela Antonija Meda:

a) Antonii Medi Ragusini in librum 12 metaphysicae Aristotelis expositio. Venetiis 1598.

b) Antonii Medi Ragusini in librum 7. metaphysicae Aristotelis expositio. Venezia 1599.

c) Antonii Medi Ragusini quaedam animadversiones in Praedicabilia Porphyrii... Venetiis 1600 (ima dubrov. frat. knjižn. Bibl. Čulić pag. 271).

21. Ueberweg o. c. III par. 2-5, I pag. 270.

22. O *Georgiu Raguseu*: Cerva o. c. II 143-149; Appendini o. c. II 73. Obojica prilično suglasno navode naslove djela Raguseovih, s naznakom izdanja samo jedno: Georgii Ragusei, Theologi, Medici et Patavinae scholae Philosophi ordinarii, de divinatione libri duo. Parisiis 1623. Ostala, bez takve oznake, djela jesu po Cervi i Appendinu: Disputationum Peripateticarum volumen unum; Responsio ad tractatum Caesaris Cremonini de formis elementorum; Epistolarum de logica, rhetorica, aliusque scientiis libri tres; Commentarium in artem Raymondi Lulli; Commentaria in universam Aristotelis philosophiam tomi X; Commentaria in IV libros magistri Sententiarum.

23. Ueberweg o. c. II 133, 135, 146.

24. Ueberweg o. c. II 207, 209, 210.

25. Kuno Fischer o. c. II 53-57.

26. Ueberweg o. c. III 15, 14, 13, 5-7, II 152, I 195 sqq.

27. O *Stjepanu Gradiću*: Cerva o. c. IV 118-153; Bibl. Čulić pag. 248, 270 i 273.

Dotična djela Stjepana Gradića:

a) Stephani Gradii Ragusini, bibliothecae vaticanae praefecti, disputationio de opinione probabili, Romae 1678 (ima knjižn. jugosl. akadem. znan., vidi Kukuljevića jugosl. knjižn. pag. 56, ima i dubrov. frat. knjižn. Bibl. Čulić pag. 248 i 270).

b) Massime politiche da' diversi raccolte, per buon governo della republica di Ragusa. (Po Cervi rukopis u Dubrovniku; sravnj u Bibl. Čulić pag. 274. „Tomašević: Radunanze di sentenze politiche raccolte da varii autori greci e latini. Milano 1690.”)

- c) Peripateticae philosophiae pronuntiata disputationibus propo-  
sita a Stephano Gradio (ima dubrov. frat. knjižn., Bibl. Čulić  
pag. 273.)  
Iz 17. vjeka bilo bi još napomenuti, da Appendini o. c. II 89  
nabraja mnogo filozofičkih djela Vincenza Commena rodom iz Sla-  
na, ali Cerva o. c. IV 200-223 dokazuje, da je sve, što se o životu  
i filoz. spisih toga Commena piše, puka izmišljotina. Appendini o.  
c. II 314 navodi Marina Bobalia djelo: Del senso predominato  
dalla ragione, Aquilla 1654 presso Gregorio de Gobbis; Cerva III  
41 negovori ništa o Marinu Bobalinu kao filozofu, nu III 98 spo-  
minje Matiju Bobalia kao pisca nekih filozofičkih radnja.
28. O *Benku Rogatiću*: Cerva o. c. I 182-188.  
Djela Rogatića:  
a) Euthymia, sive de tranquillitate animi. Carmen didascalicum.  
Romae 1690.  
b) I' uno necessario. Venezia 1718. (Ima u knjižn. jugosl. akad.  
znan., vidi Kukuljević jugosl. knjižn. pag. 57 izdanje: Unius ne-  
cessarii, ubi agitur de cognitione dei. Ex italico. Pragae 1721,  
tomi III. U dubrov. frat. knjižn., Bibl. Čulić pag. 257, ima la-  
tinsko izdanje pražko od god. 1728.)
29. O *Sebastijanu Dolciu*: Cerva o. c. IV 94, 95: „da je izdao: Il buon  
governo delle repubbliche etc. discorso politico morale, govoro dr-  
žani 1731. u Lucei”
30. O *Stjepanu Rožiću* (Rosa). Cerva o. c. IV 155-158; Appendini o.  
c. II 305, 306.  
Djelo Stjepana Rose:  
Compendium logicae historico-dogmatico-practicum (Appendini ka-  
že, da je oko sredine 18. vjeka izdano).
31. Ueberweg o. c. II 208.
32. O *Benku Stajcu*: Cerva o. c. I 188-190; Appendini o. c. II 167  
Djela Benka Staja:  
a) Benedicti Stay Ragusini Philosophia versibus tradita, libri VI,  
Venetiis 1744 (i posle još drugo izdanje).  
b) Philosophiae recentioris a Benedicto Stay versibus traditae  
libri X. cum adnotationibus et supplementis Rogerii Josephi Bo-  
scovich. Tomi III. Romae 1755 (ima u knjižn. jugosl. akad. znan.  
vidi Kukuljević jugosl. knjižn. pag. 57 samo I. i II. tom., u du-  
brov. frat. knjižn., Bibl. Čulić pag. 274 podpunno.)
33. *Andrije Kačića Miošića* djelo: Elementa peripateticae philosophiae  
juxta mentem Joannis Duns Scoti. Venetiis 1752 (ima knjižn.  
jugosl. akad. znan., vidi Kukuljevića jugosl. knjižn. pag. 56).  
Iz 18. vjeka može se napomenuti još ovo. Appendini o. c. II 314  
navodi *Stjepana Basića* djela: Synopsis universae philosophiae, i
- Le regole e preceetti della volgar poesia, Roma 1765 presso il  
Salomon (bez imena spisateljeva). U knjiži Biblioteka di fr. Čulić  
spominju se filozofičkoga sadržaja rukopisi u dubr. frat. knjižnici  
nahodeći se a od ljudih našega roda polazeci, na stranah 71, 130,  
203, 204, a među štampanimi djeli iz 18. vjeka navode se: *To-  
mičića Gjura*: la critica perfezione della poesia italiana, Venezia  
1744 (pod br. 2054); *Andrije Dorotića*: Philosophicum specimen  
de homine, Venetiis 1795 (ovo ima knjižn. jugosl. akad. znan.,  
vidi Kukuljevića jugosl. knjižn. pag. 55.)
34. O *Nikoli Gučetiću* (Nicolò Vito di Gozze): Cerva o. c. III 254 do  
268; Appendini o. c. II 66-70; Bibl. Čulić pag. 270, 287.  
Djela Nikole Gučetića:  
a) Nicolai Viti Gozii, patricii reipublicae ragusinae, commentaria  
in sermonem Averrois de substantia orbis, et commentarius in  
propositiones de causis. Venetiis apud Bernardum Junctam 1580  
(ima dubrov. frat. knjižn., Bibl. Čulić pag. 270).  
b) Quaestio de immortalitate intellectus possibilis, contra Ale-  
xandrum Aphrodisaeum, Nicolai Viti Gozzii. Venetiis 1580.  
c) Discorsi di M. Niccolò Vito di Gozze, gentilhuomo Raguseo  
dell' academia degli occulti, sopra la meteore di Aristotile, ridotti  
in dialogo e divisi in quattro giornate. Interlocutori esso N G. e  
Michele Monaldi. Venezia 1585.  
d) Trattato sopra due primi capi del 4. libro dell' anima di Ari-  
stotile.  
e) f) Dialogo della Bellezza, detto Antos, secondo la mente di  
Platone. Composto da M. Niccolò Vito di Gozze, gentilhuomo Ra-  
guseo. Nuovamente posto in luce Venezia, Ziletti, 1581. Zatim  
drugi spis: Dialogo del' Amore, detto Antos itd jednako, kako uz  
prvi dialog. (ima oboje knjižn. jugosl. akad. znan. i dubrov. frat.  
knjižn. Bibl. Čulić pag. 270).  
g) h) i) Dello stato delle repubbliche secondo la mente di Ari-  
stotile con esempi moderni, giornate otto di M. Niccolò Vito di  
Gozzi. Zatim drugi spis: 222 avvertimenti civili per governo delli  
stati. Na koncu treći spis: Un' apologia dell' honor civile. Sve  
troje zajedno štampano: Venezia 1591. Presso Aldo (ima knjižn.  
jugosl. akad. znan., vidi Kukuljevića jugosl. knjižn. pag. 56, i  
dubrov. frat. knjižn., Bibl. Čulić pag. 270).  
k) Governo della famiglia. Venezia, Aldo. (ima dubrov. frat.  
knjižn. Bibl. Čulić pag. 287).  
l) Commentarium in primum librum rhetoricum Aristotelis (Po-  
Cervi rukopis čuvan u dubrov. knjižn.)
35. O *Petru Gučetiću*: Cerva o. c. IV 36-43; Stari pisci hrv. I, predg.  
pag. XX.
36. Dello stato delle repubbliche etc. pag. 450, 451.

37. Platonis Phaedrus cap. 5.
38. Sravni: Lotze, Geschichte des Aesthetik in Deutschland, 1868, knjigu I cap. 9, knjigu II cap. 1 i 6; F. Vischer: Kritische Gänge Heft 6; Zimmermann, Geschichte des Aesthetik, Wien 1858.
39. Lotze, System der Philosophie, II, Drei Bücher der Metaphysik (1879) pag. 604 na koncu.
40. Sravni: Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie (1880) I, prvi odsjek pag. 19-229.
41. Sravni: John Stuart Mill (prevod Schiela, 1868), System der deductiven und inductiven Logik, I, uvod, par. 5.

## UVOD U PEDAGOGIKU

Za uvod u pedagogiku razmotrit ćemo pojam *pedagogike* i njezine djelove.

Pedagogika je znanost, koja podaje naputak, kako treba odgajati i naučiti mladež. Čini se da u taj odredjaj (definiciju) treba uvrstiti i oznaku *vještine*, pa neki misle, da pedagogika uči i vještini i odgajanju, t.j. da pedagogika nije samo znanost, nego i umjeće. Stoga nam je postaviti pitanje: ima li se pedagogika kao teorija, kao čista *umska* znanost, razstaviti od umjeća ili ima li se graditi na njoj umjeće? Kad bi se teorija pedagogička gradila na radji (praksi) pedagogičkoj, onda bi ona bila empirijska znanost; nasuprot, ako se ona ne treba oslanjati na radju (praksu), ako ne treba iz vježba pedagogičkih crpsti načela pedagogička, onda je ona čista umstvena znanost (racionalna), t.j. deduktivna znanost. Ali prava je sveza medju teorijom (umovinom) i praksom ta, da su one u uzajmici t.j. jedna drugu pomaže, jedna drugu potrebuje. Istina je, da u prosvjetnom radu ljudskom uvijek bila praksa prije teorije, ali od onoga časa, kad se je iz prakse (radje) umovanjem razvio neki skup načela i satvorila njeka teorija (umovina), od tada je ta teorija rukovodila praksu; a istina je opća, da je praksa često ispravljala teoriju ili ju dabudi utvrđivala. To je uzajmica medju teorijom i praksom pedagogičkom. Takvih uzajmica ima i u drugim područjima. Tko bi – recimo za primjer – izišao danas graditi zgrade umjetne, a da ne bi poznavao teorije graditeljske, koja je ... osnovana na mehanici i matematici? Isto



valja i za pedagogiju. Tko bi danas dozvolio svakom pojedincu, da kuša sam bez teorije odgajati i naučiti mladež, po svojoj volji i da iz uspjeha ili neuspjeha svoga t.j. iz prakse izvodi skup pravila, a iz njih načela, koja će satvarati neku teoriju pedagogičku? Ili tko bi se danas dao na to, da iz prakse svih pedagoga poredjujući njihove posljedke smišlja neka općenita načela, neku teoriju pedagogičku? Tim putom ne bi došao do svrhe, jer praktične doznaje pojedinih pedagoga nisu u skladu te onaj, koji bi htjeo iz prakse starijih pedagoga izvesti načela, našao bi se u neprilici, nalazeći o jednoj te istoj stvari i ječnih i nječnih tvrdnja. Na pukoj praksi nemože se pedagogika graditi. Nego na čemu? Gdje joj je glavni osnov? Svoja vrhovna načela mora ona uzajmiti u znanosti općenitijih, u znanosti, koje su u sustavu znanosti više od nje, te kojim je ona podređena. Te znanosti jesu *etika* i *psihologija*. Etička joj određuje *svrhu*, a psihologija joj pokazuje *puteve* i *sredstva* za onu svrhu. Pedagogika je dakle izvedena, ... na znanosti; ona je zaglavak u silogizmu, kojemu postaje prednjiak etika i psihologija.

Očito je pak, zašto su etika i psihologija ona znanost, koje podaju pedagogici osnov. Pedagogika hoće ustanoviti, kako treba naučiti i odgajati mladež. Pita se: čemu i na što naučiti i odgajati? Jammačno zato, da mladež postigne svoju svrhu. A koja je to svrha, na koju ima težiti svako mlado čeljadi, pa i svaki čovjek bez razlike? Ta svrha je ta da bude vrijedan i koristan član društva ljudskoga, t.j. da bude *dobar*. Tako pedagogika mora od etike pozajmiti pojam *dobrote*. Ali dobrotu nije prirođena svojina čovjeka, već ju on stječe psiholojskim razvojem, na koji utječu i povoljne i nepovoljne psiholojske čimbenice; stoga treba da pedagogija pozna zakone duševnog razvoja ljudskoga, jer samo tada će moći naći *puteve*, kako da vodi duševni razvoj djeteta tako, da će posljedak samu odgoju biti *dobrota*. Tako pedagogiku upravlja i etika i psihologija.

Iz takove sveze pedagogike s etikom i psihologijom razabire se, da se naša početna definicija pedagogike ima upotpuniti. Rekosmo, da je pedagogika znanost, koja daje naputak, kako treba naučiti i odgajati mladež. Zašto velimo to dvoje: odgajati i naučavati? Zato, što odgoj ide na usavršavanje odnosno odgoj hoće od mlada čeljadeta učiniti dobra čovjeka, a što pak poglavito služi toj svrsi? Nauk; on je glavno sredstvo, kojim se duševni razvoj djeteta i mlada čeljadeta pouzdano upravlja tako, da će

posljedak biti *dobrota*. Kako se pak naukom dolazi k toj svrsi, to nam kaže psihologija. Ona nam kaže, kakav ima biti nauk, da uzbude posljedak *dobrota*. Sveza dakle medju naučavanjem i odgojem je ta, da to nisu dva usporedjena pojma, nego je nauk *podređen* odgoju, on je sredstvo za odgoj. Valja još i ovo na um uzeti. U mladahnoj dobi nije duša sama sobom, svojom slobodnom odlukom posve prikladna, da se daje *sarnim* naukom pomalo upućivati na dobrotu, nego treba nauku jedna pomoćnica, koja će duševnu raztresenost i čudljivost djeteta ili mlada čeljadeta tako ispraviti, da budu uklonjene sve psiholojske zapreke shvaćanju, te prisvajanju nauka i udobravanju duše. Ta pomoćnica je stega (disciplina), pod kojom se razumijeva: savjet, opomena, korenje i kazna. Zašto i kako treba upotrebljavati stegu, to kaže pedagogici što etika, a što psihologija.

Tako smo do sada istaknuli tri glavna posla, od kojih se sastavlja cjelokupna pedagogika: nauk, odgoj i stegu. Ta tri pojma i posao oko njih čine tri glavne česti *općenite* pedagogije. Pod *općenitom* pedagogikom razumijevamo onu nauku o odgajanju i naučavanju, koja se ne obazire na razlike dobe, spola, vrsti škola itd., nego se tiče *svakoga* naučanja i odgajanja, koje hoće odgovarati pravoj svrsi i upotrebljavati sredstva za tu svrhu. Od te općenite pedagogike razlikujemo *posebnu* pedagogiku, srednjoškolsku, navlastito gimnazijsku, pučkoškolsku itd.

Rekosmo, da etika određuje pedagogici svrhu, a psihologija uči sredstva, kojima se dolazi do te svrhe; ali treba još i ovo pamtiti: psihologija uči najtješnju svezu medju dušom i tijelom, premda pokazuje posebnu bčanost duše. Po toj svezi nalaze psihologija pedagogici da brinući se za duševni napredak mladeži ne odnemari tjelesno zdravlje i jaćanje, nego da i to njeguje – jer da je „mens sana in corpore sano“ utvrđuje psihologija i stoga je zadatak odgoja, da i tjelesno jaćanje mladeži i tjelesni razvoj njihov ... Dakle je osim etike i psihologije pedagogici potrebna pomoćnica *higijena*, koja se osniva fiziologiji. I doista vidimo kod svih naprednih naroda, da znanost i država posevećuju veliku brigu školskoj higijeni. Tako se nastoji gimnastikom i higijenskim naredbama oko tjelesnoga zdravlja i napredka mladeži. Možemo sada onu izreku, da je pedagogija za glavak u silogizmu kojemu prednjiak podaje etika i psihologija, upotpuniti tako, da utvrdimo još i higijenu medju one znanosti, koje podaju za pedagogiku potrebne prednjake.

No ustavimo se kod one prijašnje definicije za sada puštajući s uma higijenu. Ako je ona definicija naša valjana, ako pedagogika samo izvodi posljedice iz etike i psihologije, onda je očito da ne može biti znanosti pedagogike osim u svezi s cjelokupnim sustavom *filozofijskim*, pak ako ne može biti valjane pedagoške prakse osim na osnovu valjane pedagoške teorije, onda ne može ni biti valjane teorije pedagogičke osim na osnovu *filozofijske nauke*. Samo na  *cjelokupnoj filozofiji*, kojoj su etika i psihologija znatnije česti, može se podići *valjana* teorija pedagogička, koja je (kad) tek drugotna (*izvedena*) znanost, građena na osnovu psiholoških i etičkih načela.

Čim pak tvrdimo, da se pedagogika mora graditi na filozofijskom sustavu, odmah izričemo i svu teškoću pedagogike. Jer ako je pedagogika samo *primijenjen* dio cjelokupnoga filozofijskoga sustava; ako se pedagogika mora navlastito na psihologiji i na etici graditi: to će se, budući da ima *različitih*, pače suprotnih sustava filozofijskih, navlastito suprotnih *etika* i psihologija, raditi i suprotnih pedagogičkih teorija. Doista *ima* među sobom suprotnih ili dajbudi različitih teorija pedagogičkih. Kako se te teorije pedagogičke vremenom mijenjaju; kako nadjača sad jedna, sad druga: tako se i mijenja ustrojstvo škola.

To je dakako donekle i štetno za uspješan nauk i odgoj mladeži; jer od onih protivština u *teoriji* pedagogičkoj kolebljiva je i *praksa* pedagogička. Ali žali Bože općenito ljudsko nesavršenstvo ne može ukloniti tih neprilika u pedagogičkoj teoriji i praksi. Dok nema etike, koja bi se općenito priznavala; dok nema psihologije, koja bi bila takodjer općenito priznata; dok nema savršene države, savršene dajbudi u toliko, da ne bi nedostaci državnoga života bili štetni odgajanju i naobrazbi mladeži: dok nema završene ni teorije ni prakse pedagogičke. Svi uvjeti savršenoj teoriji i praksi pedagogičkoj jamačno ne će ni kada biti izvršeni. Ali premda je uzor savršene prakse i teorije pedagoške u nedoglednoj daljini, utješljivo je ipak, da se ta teorija i praksa usavršuje. Ako ima dajbudi *napretka* u teoriji i praksi pedagogičkoj; ako samo nema *nazatka*: može biti sadašnjost zadovoljena. —

Da su pak upravo *filozofi* bili pokretači pedagogičke nauke i napretka njezina, toga ne treba na dugo dokazivati. Razvitak pedagogije u svezi je s razvitkom filozofije. Dosta je napomena, da je Pitagorina filozofija mnogo utjecala u način naučavanja

i odgajanja mladeži; da je Plato u spisima svojim „republika” i „zakoni” izveo potpuni nacrt pedagogike. Istina je, da država u samo doba Platonovo nije prihvaćala njegove pedagogičke nazore i teorije, te državni nisu njegove teorije u praksi provaljali; ali poslije nekoliko vjekova uzbljavavše kršćanska crkva dajbudi nekoja načela Platonova. U novom vijeku pak znatno provodjaše filozof *Locke* i teoriju i praksu pedagogičku, a osim njega još i *Rousseau*, pak i *Kant*, *Fichte* i *Hegel*; navlastito *Hegelova* filozofija imaše njeko vrijeme velik ugled kod uređivanja školstva u Pruskoj i čitavoj Njemačkoj. U Njemačkoj je *Herbart* u drugoj polovici XIX. vijeka najznatnije utjecao na pedagogiku, pak danas u Njemačkoj se poglavito povodi za *Herbartom* u teoriji i praksi pedagogičkoj (a donekle i francuski, talijanski i slovijenski svijet). U Francuskoj je *Cousin* izveo velikih popravaka u nastavi. U Italiji je *Bonghi* potaknuo preustrojstvo školstva.

Između različitih inostranih teorija pedagogičkih držim, da je za nas najprikladnija *Herbartova*. Doduše ima nedostataka u njegovu cjelokupnom sustavu filozofijskom, pa i u pedagogici, ali svakako je njegova *etika* plemenita i skladna s kršćanskom etikom, a *psihologija* njegova vrlo je temeljita; on se i u etici i u psihologiji uklanja skrajnostima, štetnim za pedagogiku. Osim toga bijaše *Herbartu* zgodna prilika, da naučno odgojnom praksom pribavlja i prokušava svoju teoriju. I eto već preko polvijeka mnogi stručnjaci s velikim uspjehom gaje praksu pedagošku po *Herbartovoj* teoriji i dalje razvijaju njegovu samu teoriju. A ne može se ni pomisliti, da bismo prihvatili pedagogiku na osnovu one *Hobbesove* etike, koja uči, da je samovolja vladarova *vrhovnim* zakonom državljanima ili pak pedagogiku, koja bi bila građena na *Schopenhauerovu* pesimizmu ili koja bi bila građena na *makijavelističnoj* psihologiji?

*Herbart* je u etici idealan; njegova etika je, u filozofijsko predočena čisto kršćanska etika, nauka čiste čovječnosti. A njegova psihologija osnovana je na proučavanju psiholoških činjenica, te daleko odvaja od nauke materialista, po kojoj je duša *tuor* tijela, a ne upada ni u suprotnu pogrešku skrajnjega spiritualizma, koji uči, da je čovjekovo tijelo *tuor* njegove individualne duše. Njegova se psihologija u nauci o *volji* jednako kloni skrajnjega *indeterminizma*, koji tvrdi, da je ljudska volja u svojim odlukama posve samostalna prema drugim psihološkim činjenicama, t.j.

prema pomisljajem i čuvstvom, kako se kloni i skrājnjega *de-*terminizma (gotovo fatalizam) koji tvrdi, da čovjek nema ni malo slobodne volje, nego da se po pukom fizičkom *nuždom* zakonu vlada njegovo hoćenje i činjenje. Očito je da po načelu potpunoga indeterminizma i potpunoga determinizma *nije* moguće odgajanje. Navlasitno je determinizam ubitačan, jer je po njem čovjek igračka nesvjesnih prirodnih sila. Odatle se lako razabira, kako je po pedagogiku pogubno, ako se ona osloni na materijalističku psihologiju ili fatalističku etiku. Herbartova pedagogika doista je svojim načelima plemenita čuvarica i gojiteljica prave čovječnosti. Kad smo kazali pri početku, da se teorija pedagogička ne može izvesti iz puke pedagoške prakse, dakle da pedagogika ne može biti puka *induktivna* znanost, tada smo uvjetno natuknuli, da ne može biti niti *čisto deduktivna* znanost. (Ona bi bila čista deduktivna znanost.) Razmotrimo na kratko, može li biti pedagogika *čista deduktivna* znanost? Ona bi bila čista deduktivna znanost, kad za stvaranje teorije njezine ne bi ni malo trebalo pedagoška praksa potvrdu; ali ta potvrda potrebna teoriji pedagogičkoj već stoga, što se teorija pedagogička mnogo osnova na *psihologiji*. Kao što je psihologija donjikle *empirijska* znanost, tako je potrebno, da se pedagoška teorija i pripravi i potvrdi, prokušajući ispravi praksom naučnoga i odgojnoga posla. Samo u koliko se pedagoška gradi na *eticci*, u toliko je ona čista *deduktivna*. I doista, Herbart je izumio svoju pedagogičku teoriju pošto je bio duže vremena privatnim učiteljem trojice dječaka; on sam kaže da je koješta u svojoj pedagogičkoj teoriji crpao samo iz one svoje učiteljske prakse. Dakle se teorija pedagoška osniva na trojem: na *eticci*, na *psihologiji* i na *pedagoškoj praksi* (pustivši ovdje samo *higijenu*). Pomoć onoga trećega (t. j. pedagoške prakse) vrijedi *teoriji* pedagoškoj dvojako: 1.) što se iz pedagoškoga praktičnoga rada, kad se on *priladno* udešava, mogu iznaći *gdjekoja posebna* pravila za teoriju; 2.) što za načela, što ih pedagogika dedukcijom izvodi iz psihologije i etike, a bez potvrde empirijske, treba naknadno praktična potvrditi; jer se samo tako stječe tvrdo uvjerenje, da se onom dedukcijom domišljena pedagoška načela zbiljski *istinita*.

Dakako *vješitina* pedagoška ne nice iz samoga znanja teorije pedagoške, nego treba duže vježbanje, dok se čovjek ne upusti u prikladno uporabljivanje teorije pedagoške u svakoj pojedinoj zgodi i prema svakome pojedinome gojeniku (učeniku).

Teorija je samo skup *općenitih* pravila; ona ne može u *napred* ustanoviti, pače ni slutiti svih posebnih slučajaja; ne može zato, što su oni pojedinci, na koje se ima teorija pedagoška primjenjivati, različitih duševnih sposobnosti. Proučivši teoriju i upotrebljavajući ju za vodilju, treba da učitelj *vježbom* steece *vještinu*, *umijeću* pedagošku.

Teorija pedagoška imać će dva dijela. Prvi dio je *općenita* pedagogika, koja će razložiti *opća* načela za nauk i za odgoj i za stegu na osnovu načela *etičkih* i *psihologijskih*, a donjikle i *higijenskih*. Drugi dio će biti *posebna srednjoškolska* navlasitno *gimnazijska* pedagogika. Iz općenite pedagoške slijedit će s logičnom nuždom to, *kakvo* li treba da bude *ustrojstvo srednjih* škola navlasitno *gimnazija* i kako treba *stegu* i *odgoj* srednjoškolske mladeži rukovoditi, da bude i *nauk* i *stega* i *odgoj* prema zahtjevima općenite pedagoške. Da uzbuđe naučanje srednjoškolskih nauka prema zahtjevima *sarnih znanosti* dužnost je učitelja, da steece temeljitu stručnu naobrazbu; pedagogika može samo *rukovati* na to, neka budući srednjoškolski učitelji prisvoje što temeljitije znanje svojih struka. Ali onako, kako svršeni kandidat zna svoju stručnu znanost, tako je on ne može, ni po obsegu, ni znanstvenoj metodi predavati mladeži od 10-18 god., nego obseg i način naučanja treba da udesi prema duševnoj snazi one mladeži i prema naučno-odgojnoj *svr-si srednjih* škola. Dakle kandidatu ne dostaje samo znanstvena stručna naobrazženost, nego treba da takodjer nauči iz pedagoške *odgojnu* i *didaktičnu uporabu* svoje znanosti u srednjoj školi, inače može pored najtemeljitiije stručne naobrazbe njegovo naučanje biti slaba uspjeha. U srednjim školama, navlasitno u gimnazijama, ne uče se znanosti samo zato, da učenici steku znanje stručnih istina, nego po mijenju *svih* pedagoga stručnjaka u *svih* zemljah u srednjim se školama uče znanosti i zato, da *oplenene* srca mladeži, da *odgoje* mladež. U toj posebnjoj pedagošci srednjoškolskoj razmotrit ćemo ustrojstvo *franceskih liceja* poređujući ga s njemačkim i austrijskim gimnazijama; s ovim potonjim stoga, što je s njim naš hrvatski gimnazij gotovo istovjetan. Za tu svrhu upotrebit ćemo naputke, koje je austrijsko ministarstvo nastave god. 1884. i poslije do danas izdalo za odgojno naučavanje u srednjim školama, a dakako razmotrit ćemo i naputke naše zemaljske vlade za srednjoškolsku obuku.

## SUSTAV OPĆENITE PEDAGOGIKE

### I. Odsjek

#### *Etički osnov pedagogici*

Svrha je naučavanju i odgajanju, da učini od djeteta i mladića čovjeka dobra ili moralno značajna. Je li to jedina svrha na koju ima težiti naučavanje i odgajanje? Jest jedina i cijela, odgajao se knežević ili prošnjaković. Jest cijela svrha jer ona obuhvaća sav zadatak, cijelu dužnost čovjeka; – nad njom nema većega zadatka, a niti se može iz opsega istrći koji drugi zadatak ljudski. Jerbo svaki čovjek dužan je, da teži na dobrotu ili na moralnu značajnost, pak je i svatko, ako to ne priječe prirodjeni psihologijski nedostaci sposoban da se primiće, pa donjekarle i primakne dobroti. U tom najvišem zadatku, koji je zajednički svim ljudima, poglavito stoji jednakost ljudi, ako svi jesu i te kako nejednaki u svojem društvenom položaju, u vlasti, u imetku i darovitosti. Odate slijeduje da onakovo naučavanje i odgajanje, koje već u napredak dijeli ljude na staleže, se jedno gojenče odgaja za takav a drugo za onakav staleški život, a kod toga zaboravlja općeniti moralni zadatak svakog čovjeka, takovo naučavanje i odgajanje ne može svoga etičkoga zadatka postići. Bila škola kako mu drago uposobljena (specializovana), općenite svrhe svoje ne može ona nikako smetnuti s uma; taj zadatak ima joj biti putokazem, poput zvijezde polarne brodarem. Za to ne bi vrijedilo onakovo odgajanje, kakovo htijaše Platon. On dijelijaše ljude, koji bi sastavljali njegovu uzornu republiku, u ova tri staleža: vladarski, vojnički, rad-

nički. Prvome staležu namjenjivaše taj zadatak, da vlada s mudrošću, dakle da bude sastavljen od samih filozofa; drugome da bude hrabar i da izvršuje zapovijedi vladara – trećemu da radi i peče kruh i namirivanje ostalih životnih potrebitina, to svoje, to vladarskoga i vojničkoga staleža, pa da potpuno sluša odredbe njihove. Naučanje i odgajanje djece za svaki od tih triju staleža osobito je i posebno tako, kad djeci namijenjenoj pravnikom staležu ne treba nikakva viša znanja niti više moralne svijesti, ne treba im dakle moralne značajnosti, nego im treba samo mehaničko znanje radnje i (mekanici) navika na poslušnost. Tako Platon namjenjivaše trećem stališu ropski položaj, a čovječna etika ne dopušta takovih staliških razlika, te bi jedana razred ljudstva bio osudjen na slijepu pokornost i na puki ručni radni posao; čovječna etika ne dopušta nikakvih povlastica, nego ona širom otvara vrata svakomu pojedincu u zajednički hram čovječnosti, moralne značajnosti i kliče svakome: pristupi, i ti si pozvan da postaneš čovjekom dobrim, moralno značajnim.

Što je dobrota ili moralna značajnost?

K tome treba dvoje: *znati* što je dobro i *htjeti* dobro. Znanje ili spoznaja što li je dobro, i volja svagda poslušna toj spoznaji, to oboje potrebno je, da uzbude čovjek moralnim značajem. Sokrat doduše govoraše, da onaj, koji zna što je dobro, ne može na ino, nego da i hoće dobro, te da bude dobar. Ali psihologija utvrđuje, da čovjek žali bože nije takav, kako tvrdijaše Sokrat, prenoseći on svoju osebinu na svakoga čovjeka; – spoznaja sama sobom još ne povodi volju, nego treba da k spoznaji pridodje borba, vježbe, koja svladava suprotne psihologijske pobude, jer često biva, da čovjek *sit meliora sequitur deteriora*. Dakle Sokrat preučavaše domašaj same spoznaje. Ali opet bi u protivnu skrajnu pogrešku zapao onaj, koji bi tvrdio, da može čovjek biti dobar, ako i nezna, što je dobro. Nema nesvjesne dobrote, pak zato dijete još ne može biti moralno dobrim, jer ono niti može imati razumsku spoznaju o dobroti, niti onakovu jaku volju, kojom bi samo sebe vladalo prema svojoj spoznaji o slobodi. Dijete može biti dobroćudno, bezazleno, nevino, ali ne može biti moralnim značajem.

Pogrešna je i ona psihologijska misao, da su u čovjeka razne duševne sposobnosti posve razdijeljene, te jedne prema drugima sasama samostalno, navlastito da su pamet, razum, čud,

srce, pak volja samostalne duševne sposobnosti ili moći, pak da treba naukom i odgojem navlasito volju privoditi dobroći, a da se može odnemariti čud, srce i razum. Pristaše takova mišljenja nukaju nas neka gajimo samo srce u djece, pak da će od njih postati ljudi moralni i bez većeга razumskoga razvoja. Nije tako, nego niti čud, niti volja nisu nekakove samostalne moći, nego su u uzročnoj uzajamnoj svezi s mišljenjem, (dobra volja iliti dobroća) tako da se ne može niti čud sama po sebi, ni volja sama o sebi gajiti, nego oboje samo u uzajamnoj svezi s mišljenjem. Dobra volja iliti dobroća može biti samo posljediцом uzornih misli i uzornih čutnja. Na volju ne može se utjecati inače, nego preko misli i preko čutnja.

Zato je zadatak odgajateljju, da svojoj gojenčadi poda i razumne spoznaje dobrote i čud za dobroću, a da i volju uputi tako, da bude svagda poslušna razumnoj spoznaji i čučenju dobrote, tako da svagda čini dobro samo zato, što je dobro, a s nikakova druga povoda.

Što je dobro?

Na to odgovarara najbolje između svih etičkih sustava Herbartova etika: – što ona uči, to potvrđuju, kao što ćemo na kratko vidjeti i naše narodne poslovice, pak i poslovice svakoga etički razvijena naroda. Dobroća je pojam sastavljen od petero uzornih izvrština; te su: dobrohotnost iliti ljubav, pravnost, pravednost, jakost i napokon moralna dobrohotnost volje. Svako od toga peteroga uzor je, na koji ima čovjek težiti, jest uzorna iliti idealna dužnost, jest kako Herbart prema Platonovu riječu *idea* kaže, etična *ideja*, kojoj ima čovjek upriličiti svoje čučenje, hoćenje i činjenje.

### 1. *Ideja dobrohotnosti*

Po naravi svojoj čovjek teži na blagotu (sreću), ali po naravi je također uzajamna sveza među čovjekom i čovjekom, a iz te uzajamne sveze slijedi također uzajmica u težnji na blagotu t.j. neizopačena narav ljudska takova je, da jedan hoće ne samo svoju, nego i blagotu drugoga, i to neprisiljenom, drugom, požrtvornom voljom, pak i radi s takovom voljom za blagotu drugoga. Ta nesamoživska čud za blagotu drugoga, – ujamčena do volje i radnje za blagotu drugoga, jest dobrohotnost i dobrotvornost. Dobrohotnost i dobrotvornost jest sklad, har-

monija dviju volja, t.j. volja u dvaju sopstava i to posve ne-sebičan odjek u volji jednoga sopstva prema volji drugoga sopstva, s nakanom, da bude to drugo sopstvo sretno, to je naj-ljepša međusobica (relacija) volje jednoga sopstva prema volji drugoga sopstva, to tim lepša, što je ona više izjavom same dobrohotnosti, t.j. što je čišća od primjese simpatetičnoga čuvstva. Dobrohotnost ne treba da se oslanja na naravnu simpatiju, na ono sućuće, koje je prema pojedinim prirodjenim naravnim vezama nastalo psihologijskom nuždom. Sućuće jest uzatna opsega, samo svoj prema svome čuti naravno sućuće. Istina najlaglje se i dobrohotnost razvija iz naravnoga sućuća, koje gaje roditelji prema djeci, djeca prema roditeljima, u opće svoj prema svomu. Zato i treba podupirati nastanak i razvoj sućuća, te štitići one sveze zadružne, koje su onim čutećima ognjište, ponajpаче obiteljski i zadružni život, sve one *zajednice* ljudi, koje u pojedincu članu razvijaju čud skupnoga sopstva, te se neki pojedinac, n.pr. *ja* ne čutim samo kao *ja*, nego također kao *mi*, pak tu svijest, koja se očituje riječju *mi*, treba da bude u mojoj svijesti silnija od one, koja se očituje riječju *ja*. Ali sućuće u svojoj treba da se razvija u sućuće prema svakome drugome. Kad bi se ono potpuno razvilo, nastala bi najsilnija harmonija, nastao bi najuzvišeniji sklad svih ljudskih volja.

### 2. *Ideja prava*

Kazu doduše neki filozofi, da je iskonska, te naravna međusobica ljudi bio opći nesklad, spor, bellum omnium contra omnes, jerbo da po naravi ljudskoj svatko hoće sve stvari za se iliti posvajanje. Prvotno te naravno držanje čovjeka, kaže engleski filozof XVII. vijeka Hobbes, je potpuno te najkruće samoživstvo svakoga. Dublji psiholozi stežu to prečeraivanje toga egoizma. Utvrđujući da po naravi ima u čovjeka uz samoživstvo sebeznalost i inoznalost (altruizam). Mogaše isprva jaća biti sebeznalost, pak stoga spor, praznih ljudi na domaku istih stvari, probičačnih jednim i drugim, kad-kad po naravnom životnom nagonu težahu na istu stvar volje mnogih ljudi. Tako kako moraaše nastati *prva* (svadja); ona je estetičnom i etičnom ružna voljna uzajmica ljudi, pak naravno čuvstvo zahjevaše, da se *prva* te njezina rugoba ukloni izmirbom paraca, obostranim i svestranim dragovoljnim sporazumom, pogodnom obiju ili

još neuzbiljene harmonije medju ljudima, povlastice su kao njeke pregrade medju ljudima, dok se oni nisu još složili dobrohotnošću uzajamnom; – pozitivna prava su samovrijedni izmiri spornih boja, pozitivna pravnost ne sja onim čistim idealnim svjetlom, koji sja dobrohotnošću. Pozitivno pravo da jednom postane potpunom izjavom ili javom uzajmične dobrohotnosti i dobrotvornosti, ideja ljubavi treba da svedjer popravlja pozitivno pravo.

### 3. Ideja pravednosti

I pravednost je izmir voljnoga nesklada, ali drugačiji izmir, drugačijega nesklada nego što je ideja prava. Kad jedan drugome iskaže dobroćinstvo, t.j. uzrokuje njegovu blagotu drugome, to naravno ljudsko ćućenje zahtijeva, da i osoba dobroćinčeva oćuti blagotne posljedice svoga dobroćinstva, i to u zahvalnom ćuvstvu ili zahvalnom ćinu onoga, koji je bio primio njegovo dobroćinstvo. Ako takova posljedica ne uslijedi, onda je dobar ćin kao glas, kojemu nema odglasja. Pravednost zahtijeva, da se dobroćincu odvrati, odmjeni njegovo dobro djelo i to daje budi dobrohotnom zahvalnošću onoga, kojemu je dobro učinjeno bilo, a osim toga da se odmjeni i djelo onoga, koji može dobroćinstvo odvratiti, a taj će biti zajednica ljudi uža ili šira, n.pr. država ili apsolutno biće, božanstvo. Jednako ište pravednost zadovoljštinu za poćinjeno zlo djelo, ište kaznu i okajanje zloćinstva; jer kad jedan učini drugome hotice zlo, to je tim nastao nesklad u moralnom redu svijeta. Hotice naneseno zlo ne bi bilo imalo nastati, jerbo je ono povrijeda etićke ideje ili dobrohotnosti. Taj nesklad ne može se ukloniti tako, da se poslije odnemari učinjeno zlo, t.j. da se zaboravi, kao da nije ni učinjeno. Izmir takova nesklada, koji je nastao hotimice učinjenim zlim djelom može biti samo taj, da se zlo vrati na uzročnika zla, te da se zlotvornik razmjerno kazni, ali ne tako, da se kazni s tom nakanom, da bi se zloćincu opet učinilo zlo, nego s tom nakanom, da mu se ćini dobro, a to će biti samo onda, ako ga bol, koja se zadaje kaznom *popravi* ili da ga ona dozove k sebi, urazumi, upameti i da i njega i druge na zlo sklone, za budućnost odvrati zloćinca. Dakle pravednost ište razmjernu nagradu dobroćinca, a razmjernu i ujedno popravnu kaznu zloćincu.

svih volja, glede buduće porabe ovih stvari, radi koje bješe nastao *pra* (svadja). – Taj izmir postavlja pravilo medjusobnome budućemu postupku, to pravilo zove se *pravom*. Štovanje postavljene jednom dragovoljne pogodbe jest *pravnost*. Njoj je rećenicom ona latinska *sum cuique* ili ći ćtuj tućde, a svoje ćuvaj. Pravne medjusobice nijesu prirodjene, nego su nastale historijskim razvojem; prava su pozitivna, historijski nastala, a nisu prirodjena. Ipak jedan smjer u pravnoj filozofiji odlučno tvrdi, da ima prirodnih ili naravnih prava, n.pr. osobne slobodnosti ili pravo svakoga, da općtoji kao sopstvo, kao osobina, te da ne bude nikome drugome orudje ili sredstvo, to pravo pripada, kažu, svakome od iskona ćim se rodi i prije neg što se je rodio. Ali radi se ovdje o toćnosti pojma, pak nastojeći o njoj, kažu Herbartovci, da ono što je smisao tako zvanih prirodnih prava zahtijevaju druge etićke ideje, a ne sama etićka ideja prava. Tako zvana prirodjena prava, primence pravo na osobnu slobodu, pravo na stjecanje sopstvene imovine sopstvenim radom, pravo na ćast: ta i slična prirodjena prava jesu u istinu psihologijski naravni uvjeti tome, da svatko općtoji kao moralna osoba, te da nikome ne služi pukim orudjem poput bezsvjesne stvari. Ta tobože prirodjena prava zahtjevi su, postulati su etićke ideje dobrohotnosti; po kojoj ne smije nitko nikoga učiniti svojim orudjem, svojim robom, u povjesnom razvoju svojem ćesto nastaju i takova pozitivna prava, koja vrijedjaju ideju dobrohotnosti ili ideju pravednosti ili ideju moralne slobodnosti, ili sve te tri, paće i ćetvrtu etićku ideju, naime ideju jakosti voljne, pak je samo druga rijeć za isti pojam, kad se veli, da neka pozitivna prava vrijedjaju naravna prava, kadgod je sa držaj nekoga pozitivnoga historijski nastaloga prava, tako da se njim vrijedjaju etićke ideje ili bud koja od njih, to uslijed takovih pozitivnih prava nastaju u istoga ćovjeka sporovi medju dućnostima, nastaje spor medju zahtjevima ideje pravnosti i zahtjevima ostalih etićkih ideja. Kod takove kolizije dućnosti treba da prećegne etićnu ideju ona, koja je ćišća, preća, t.j. pozitivne povlastice pravne, ako otverđuju bud ćije ropstvo, treba da se uklone, izmjene; jer ako njeko pozitivno pravo ovladuje jednoga na nedobrohotnu povlast prema drugome, onda se lako izvrgne *sumum ius* u *summa iniuria*. Iz toga niću tragićni sukobi u razvoju ljudskom. Pozitivna prava, najjaće pravne povlastice samo su privremeni nadomjestak potrebne ali



#### 4. Ideja jakosti te potpunosti volje

Njezina je rečenica: usavršuj se, perforce te. To će reći: razvijaj sve svoje dostojne čovječje sposobnosti, a najjače budi volje odlučne, ustrajne, opsežne i ujedinjene. Ta etična ideja osniva se na estetičnoj međusobici količinskoj, t.j. mjereći jednu volju se na drugoj po kvantiteti ili ti po količini njihove psihologijske snage, pohvalna je jača volja, a prekorna je slabija, vrijednija je ustrajna od popustljive, opsežna ili ti mnogostrana od sještjene i jednostrane, ujedinjena i složna od razdvojne i nesložene; pak budući da ujedinjenost, mnogostranost i ustrajnost stvaraju jakost volje, to možemo na kratko reći ovako: jaka volja etički je vrijednija od slabije, te je moralni zakon i dužnost čovjeka da bude jake volje. Odlučnosti, krepčini, ustrajnosti i ujedinjenosti volje, svajije naravno neizopaćeno čuvstvo povlađuje. Na tom se čuvstvu osniva i razmjerna čud prema divotnoj ili uzvišenoj, t.j. prema neomjernoj snazi i veličajnosti.

Kao što se i etička ideja volje i jakosti – nadje u sukobu s drugim idejama, najjače idejam dobrohotnosti. U koliko silnik pobjednik nadmašuje pobjednika smjeloću, srčanošću, odlučnošću svoje volje, on je od pobjednika vrijedniji: Ali opet krutost jačega odbija nas od njega, pak navraća našu samislost k trpniku. Zato treba da u stvarnoj zbilji jakost voljna nikad ne bude u protivitini s prednjim trima idejama, nego da se k njima pridruži. Dakle sve do sad napomenute četiri etičke ideje udružuju svoje zapovijesti i kliču čovjeku: budi dobrohotan i prav, s jakom, ustrajnom i opsežnom voljom, prema svim ljudima jednak – ne samo prema jednim (njekim).

#### 5. Moralna sloboda ili značajnost

Ako čovjek zna zapovijesti četiri ideja, pak svaku pojedinu hotnju svoju i cjelokupnu volju svagda podlaže, prilagođuje slo-povijestima svih onih četiriju ideja, onda je čovjek moralno slobodan ili je moralan značaj. Dakle moralna sloboda je sklad cjelokupne volje nekoga čovjeka sa zahtjevi dobrohotnosti, pravda, pravednosti i voljne jakosti; ona je peteročlana, peteroglasna harmonija. Dakle moralna slobodnost ili ti moralna značajnost jest skupni oblik moralne dobrote, ona je uzor etički, kojemu se čovjek ima sve više primicati.

*Danir Barbarić*

**Gjuro Arnold**

Rođen je 1853. u Ivancu kraj Varaždina. Školuje se u Varaždinu i Zagrebu. Ispit zrelosti polaže u Zagrebu 1873. s odličnim uspjehom. Kao jedan od prvih studenata upisuje se na novootvoreno Sveučilište u Zagrebu. Studira filozofiju kao glavni predmet, kod profesora Franje Markovića, a povijest i zemljopis kao sporedne predmete. Proforsorski ispit polaže jednako s odličnim uspjehom. Godine 1879. postaje profesor zagrebačke gimnazije. Za prvog doktora filozofije Sveučilišta u Zagrebu promoviran je 17. srpnja 1880. godine. Franjo Marković ga prima za budućega sveučilišnog profesora te mu omogućuje prena za budućega sveučilišnog profesora te mu omogućuje dvogodišnji daljnji studij u inozemstvu. Godine 1880. i 1881. provodi Arnold na sveučilištima u Göttingenu, Berlinu i Parizu, slušajući Baumanna, Lotzea, Paulsena, Zellera, Du Bois Raymonda, Janeta, Nourissona i Ribota. S Lotzeom se sprijateljuje te prelazi zajedno s njim iz Göttingena u Berlin.<sup>1</sup>

Od 1882. provodi sljedećih pet godina na velikoj gimnaziji u Zagrebu, odakle je 1887. premješten na mušku učiteljsku školu u Zagrebu, kojoj 1889. postaje ravnateljem.

<sup>1</sup> U 11, 172 spominje Arnold Lotzea kao „neprežaljenog“. (Pri navođenju Arnoldova teksta prva brojka označava tim brojem označeno djelo u priloženom popisu objavljenih djela Gj. Arnolda, a druga stranicu na kojoj se nalazi navedeni tekst.)



Godine 1894. imenovan je izvanrednim, a 1896. kraljevskim javnim redovitim profesorom „pedagogike i teoretičke i praktičke filozofije“. Na sveučilištu Arnold predaje sljedećih 29 godina, dok nije 1923. umirovljen na vlastitu molbu. Vodio je pedagoški seminar i predavao opću i specijalnu pedagogiju, kao prvi profesor pedagogije na zagrebačkom sveučilištu. Iz filozofije predavao je psihologiju, psihologiju spoznaje, psihologiju čuvstva i volje, uvod u filozofiju, osnovne probleme metafizike itd. Školskih godina 1898/99. i 1913/14. bio je dekanom, a 1899/1900. rektorom sveučilišta.

Godine 1891. postaje dopisnim, a 1899. pravim članom Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti. Začasnim članom Hrvatskog pedagoškog društva hrvatskih srednjoškolskih profesora 1904. Godine 1913. osnivač je i začasni predsjednik Komiteta hrvatskih književnika. Od 1902. do 1909. predsjednik je Vijeća hrvatske, a od 1899. do 1902. urednik njezina glasila „Vicenca“.

Uz filozofijske rasprave objavljivao je i pjesme u gotovo svim tadašnjim hrvatskim časopisima, sabrane zatim u pet zbirki: *Izabrane pjesme* (1899), *Čeznuća i maštanja* (1907), *S visina i dubina* (1918), *Izabrane pjesme* (1923), *Na pragu vječnosti* (1935).

Premинуo je u Zagrebu od upale pluća 22. veljače 1941. godine te je pokopan na Mirogoju.

\*\*\*

Bitna značajka Arnoldova mišljenja, duhovna podloga iz koje izrastaju svi njegovi pozitivni stavovi, temeljni ugođaj iz kojeg niču osnovne crte njegova vlastitoga filozofijskog nazora jest oštro i beskompromisno suprotstavljanje duhu pozitivizma, naturalizma, materijalizma i ateizma, koji bijaše postupno ovladao devetnaestim stoljećem i pri njegovu koncu dospio do konačne prevlasti. „Rasapom velikih filozofijskih sustava“, veli Arnold 1898. u svom radu *O psihologiji bez duše*, „koji su u prvoj polovici ovoga stoljeća ljudstvom vladali, u neku je ruku klonula vjera, da bi filozofija uopće bila u stanju odgovoriti za gonetku života i ispitati zadnji uzrok svoj zbiljnosti; a u drugu je ruku opet jenjao i polet filozofijskih radnika, koji su iz-

gradnji rečeni sustava svoje sile žrtvovali. Filozofija je u kratko ostavila muče javno polje i prepusila ga prirodnim naukama, koje su više obećavale, a po mnijenju svjetine i više pružale od nje.“<sup>2</sup>

Ovdje naznačenu dijagnozu razvit će Arnold zatim, ujedno gradeći vlastito stajalište u otklonu od zatečenog i utvrđenog stanja, godinu dana nakon toga, koji tjedan prije svršetka stoljeća koje se prozvalo prirodoslovnim, kako sam početno konstataira u značajnom i zahjevnom govoru nastupajućeg rektora, naslovljenom *Filozofija, prirodne nauke i socijologija*, s veoma jasnim i znakovitim podnaslovom *Riječ u prilog metafizici*.

Osnovni uvid na kojem počiva cjelina sadržaja govora jest taj da je moderna znanost, baš kao i moderna umjetnost, bez svake metafizike<sup>3</sup>. Sjajni rezultati prirodnih znanosti, polučeni njenom posve empirijskom metodom doveli su do mnijenja da filozofija uopće više nije potrebna. „Svijest o uspješnosti metode ponukala je prirodne nauke zauzeti čitava područja filozofije te njihove probleme rješavati svojim sredstvima.“<sup>4</sup> Taj se prirodoslovni pozitivizam na planu umjetnosti pojavljuje pod imenom naturalizma, „a ide za tim, da život i zbilju prikaže bez svake idealističke primjese; što većom fotografskom vjernosti.“<sup>5</sup> Na planu pak svjetonazora počivaju na njemu materijalizam i ateizam, objedinjeni zajedno u „onom strašnom moralu, po kojemu borba za život nije samo svjetski nego i evolucionarni zakon.“<sup>6</sup>

Opisani proces posvemašnjeg ovladavanja načela prirodoslovnog pozitivizma cjelinom duhovnog života i ljudstva praćen je sve snažnijom socijalizacijom znanosti te napredujućim razvitkom specijalizacije: „Opće socijalizovanje znanosti donijelo je naime sa sobom, da se je u svakoj od njih stalo provodati i socijalno načelo diobe rada, koje je i mediokritetima pružilo zgodu sudjelovati kod dogradnje istih. Istina jest, da je znanost uopće tijekom kvantitativno porasla, jer se je i nehotice promet-

<sup>2</sup> 11, 162.

<sup>3</sup> 5, 30.

<sup>4</sup> 5, 28.

<sup>5</sup> 5, 29.

<sup>6</sup> 5, 33.

nula u bujicu najrazličitijih monografija i minimonografija. Ali sumnje nema, da je ona kvalitativno stradala, jer se je sve vi-  
še stao gubiti općeniti prijedlog, pak po tom universalno filozofijsko shvatanje tako pojedinih disciplina kao i čitavoga znanstvenoga organizma. Što pak vrijede pojedina makar i najegzaktinja data, ako ih nijesmo u stanju svrstati pod principe, u kojima su tek osnovana?<sup>7</sup>

No opća posljedica tako dijagnosticiranog stanja stvari jest, prema Arnoldu, nužno znanstveni skepticizam, socijalni egoizam i moralni nihilizam, ili bar predstupanj njegov: pesimizam. Stoga će ustvrditi zajedno s Volkelkom: "Tko metafiziku i religiju odbaci, taj mora svoji život – misli li jasno i dosljedno – udesiti sasvim prema relativnim i čisto individualnim mjerilima t. j. prema mjerilima promjenljive ugođe i koristi."<sup>8</sup> Ili drugim riječima: "Ako je sve u svijetu samo tvar i sila, a boga i duše, neumrlosti i slobodne volje nema – onda [...] nema ni vjere ni ćudoređa. A nema li vjere i ćudoređa onda moralnom misljenja i djelovanja ljudskog postaje zvjerski egoizam, koji život nužno rastvara, jer ga čini ropski podlim i prostim."<sup>9</sup>

Sve je sad Arnoldu na tomu da se uvidi potreba i nužnost jedne djelatne protuteže tom "današnjem materijalističkom pravcu".<sup>10</sup> Jer "ako potonji uz nižu materijalnu kulturu nije bio u stanju stvoriti i višu idealnu – onda nepreostaje nego da se udesi tako, da i ova bude moguća. Čovjek nije samo tvar nego je i duša, koja trajno tvar razvija i teži za idealnim krajevima metafizičke spekulacije. Kako je ova u tijesnoj vezi s filozofijom, za pravo srce njeno, može preinaka rečenoga pravca sastojati samo u tomu, da se filozofija stavi opet u središte čitavoga naučnoga sistema znanosti."<sup>11</sup>

Arnoldu dakako nije do nekog pukog povratka velikim metafizičkim sustavima idealizma, toj "filozofijskoj struji Fichtel-Schelling-Hegelovoj".<sup>12</sup> Ta i sam drži kako su oni "smetnuli s

- 7 5, 35.
- 8 5, 33.
- 9 5, 41.
- 10 5, 38.
- 11 Isto.
- 12 5, 31.

uma Aristotelovu riječ, da svako znanje stječeemo iskustvom" te im "ponosni sistemi nužno postadoše skupom apriornih konstrukcija, koje se nijesu samo kosile s iskustvom, nego su s njim bile baš u diametralnoj opreci".<sup>13</sup> Njemu je pak, u skladu s neposrednim učiteljem Lotzeom i posrednim Herbartom, do izgradnje svojevrsne induktivne metafizike, naime do znanstvene filozofije koja počiva na cjelini prirodoznanstvenog, ali i sveukupnog ostalog, prije svega duševnog i socijalnog iskustva.

Filozofiju će, tomu shodno, odrediti prije svega kao znanost, štoviše kao "kraljicu znanosti".<sup>14</sup> Izričito je određuje kao "znanost, koja se bavi posljednjim uzrocima i svrhama bitka"<sup>15</sup> i "znanost svih načela pojedinih znanosti".<sup>16</sup> Pred opasnošću, međutim, da pri takvoj odredbi ne ostane filozofija previše vezana uz tradicionalnu verziju racionalizma i spekulativnog idealizma, osjetit će Arnold potrebu da je na jednom unikatnom i ujedno osobito značajnom mjestu izrijekom poistovjeti s vjerom, otprilike u smislu Jacobievu, poznavanje kojeg se u Arnolda inače ne da utvrditi. U govoru naslovljenom *Može li umjetnost zamijeniti vjeru* iz godine 1908. reći će tako: "Nu što je konačno svako drugo znanje, ne isključivši ni filozofijsko, no vjerovanje? Filozofija, ta znanost o principima svih znanosti, ide pak za tim, da ustanovi sve ono, što bi se vjerovati moralo. Od trajnoga neznanja oslobađa nas dakle zapravo tek vjersko znanje – i tko žalac onoga prvoga neće da svjesno nosi, prinuđen je ono drugo prihvatiti."<sup>17</sup>

Uz filozofiju kao metafiziku, odnosno kao "znanost o načelima", drugo na čemu odlučno i bezuvjetno inzistira cjelokupno Arnoldovo filozofiranje jest privlačenje egzistencije duše u smislu pozitivnog supstancijalnoga entiteta. "Mi smo za dušu"<sup>18</sup> – tim zbijenim i odlučnim stavom zaključuje se njegov rad *O psihologiji bez duše* iz 1898. "Moderna je psihologija", kaže on

- 13 5, 32.
- 14 3, 129.
- 15 3, 40.
- 16 3, 128.
- 17 10 (br. 7), 54.
- 18 11, 176.

tu, „strogo induktivna nauka, koja ne će da polazi od osebne, netvarne, duševne supstancije, nego uzima za osnovu svojih istraživanja isključivo pojave svijesti. Ili kraće: ona je *psihologija bez duše*. Po njezinu mnijenju možemo spoznati samo zakonit tijek pojava – nipošto ono, što pojave rađa. Osobno sopstvo čovjeka, ta metafizička osnova staroga idealizma, po njoj je nerješiva zagonetka, koja može biti predmetom mitologije, ali ni pod kako uvjet predmetom znanosti.”<sup>19</sup> Svoje ispitivanje osnovnih stavova, teškoća i otvorenih pitanja te moderne psihologije zaključuje Arnold tvrdnjom kako ona ne zadovoljava ni teorijski ni praktički: „Teoretički zato, što joj se zaključci stvarni na osnovi eksperimentalne građe pred strogim logičkim sudom ne mogu održati; praktički zato, što materijalizam, koji tu manje ili više na površinu izbija, ne može biti *zaključnim* nadzorom o životu i svijetu. Čovjek nije samo tvar, nego je i duša; a da je tek po ovoj čovjekom, – ne će valjada nitko sumnjati. Kako je s tim u svezi, da nas ne samo život duše u opće, nego navlastito njezina trajnost više zanima od svakoga psihofizičkog eksperimenta, – naravno je, da će i moderna psihologija prije postati nemodernom, nego li će se pitanje o neumljivosti duše skinuti s dnevnoga reda.”<sup>20</sup>

Sam se Arnold nimalo ne koleba u tomu da se moderna psihologija, stojeći pred „alternativom: ili da ostane u području čutilnog iskustva, u kojem slučaju može biti samo analitička i opisna nauka, ili pak da nastoji umovanjem i hipotezom spoznati uzroke duševnih pojava, u kojem slučaju se od filozofijske psihologije ne razlikuje”<sup>21</sup>, naprosto mora vratiti teoriji supstancijaliteta i iznova postati dijelom filozofije: „Psihologija je par excellence čedo metafizike – pak treba da to i ostane. Tim neka u ostalom ne bude izrečen prezir eksperimentalnim istraživanjima, nego neka bude samo rečeno, da se takva istraživanja ne mogu zvati psihologijom. Taj je naziv baš urodio onom zbrckom pojmovna, koja danas u psihologijskoj literaturi vlada. Zato ne bi možda s gorega bilo, da se psihologija, koja treba laboratorij i eksperimente, jednom za uvijek zove psihofizikom, a

<sup>19</sup> 11, 162/63.

<sup>20</sup> 11, 176.

<sup>21</sup> 11, 167/68.

filozofska psihologija prosto metafizikom. Tako bi ona prva bila pridružena fiziologiji, kojoj po metodi i razvoju svome i pripada, ona druga pak teoretičkoj filozofiji, iz koje se i razvila.”<sup>22</sup>

Iz formulacija izrečenih na ovome važnom mjestu Arnoldova djela očito je prije svega da je psihologija do koje je njemu stalo filozofska, a nikako empirijska psihologija, što upitnom čini tezu u inače zaslužnoj i vrijednoj monografiji o Arnoldovoj filozofiji, da naime u Arnolda (kao i u Herbarta i Friesa) „fundament filozofije postaje, zapravo, – empirijska psihologija.”<sup>23</sup> Drugo, očito je i to kako je Arnoldu takva filozofska psihologija uistinu istovjetna s metafizikom samom, što se dakako najbolje može spoznati studijem središnjeg Arnoldova filozofskog djela *Zadržaj bića*. Duševnost je doista, kako veli Vuk-Pavlović, za Arnolda „neprolazni metafizički osnov zazbiljnosti.”<sup>24</sup>

Vidjeli smo već kako se Arnold trudi svoju odredbu filozofije kao znanosti udaljiti od jednostrano racionalističkog shvaćanja, naglašavajući moment vjere i vjerovanja u njoj. Jednako će tako, s druge strane, snažno inzistirati i na „čutilnom” i „čuvstvenom” aspektu filozofije kao znanosti i njoj pripadne istine. „Gola istina imade ... sivo staračko lice, ako se čutilnim odijelom ne zaodjene”<sup>25</sup> veli on tako u govoru *Umjetnost prema znanosti* iz 1906. godine, a u *Logici* emfatički veže istinu s ljepotom i dobrotom u jedinstvenu trijadu, što čini svakako jednu od najprepoznatljivijih značajki njegove filozofije: „I tako vjerna ne samo prošlosti nego i biti svojoj stupa filozofija pred svim znanostima i nosi luč, kojom razsvjetljuje tamni i teški put, što vodi sve više i više k nedostižnomu možda cilju *apsolutne istine, koja je zajedno apsolutna ljepota i apsolutna*

<sup>22</sup> 11, 172.

<sup>23</sup> B. Despot, *Filozofija Đure Arnolda*, str. 30. Drugdje je međutim Arnoldova psihologija posve ispravno karakterizirana kao „psihologijska metafizika” (str. 51), uz mjerodavnu konstataciju: „psihologijska metafizika i metafizička psihologija sačinjavaju zapravo jednu jedinstvenu znanost. Štoviše, one su u neku ruku jedno te isto. Jer ako je sve što jest o sebi duša, a znanost je o duši psihologija, onda možemo reći da je metafizika psihologija a psihologija metafizika” (str. 52/53).

<sup>24</sup> P. Vuk-Pavlović, *Stvaralački lik Đure Arnolda*, str. 44.

<sup>25</sup> 9, 5.

dobrota.”<sup>26</sup> Čitavo jedno poglavlje trećega dijela njegove *Psihologije* bit će posvećeno pobližem razlaganju te stožerne trijade najviših ljudskih uzora, odnosno izlaganju „istine, ljepote i dobrote u međusobnom snošaju”.<sup>27</sup>

Momentu dobrote u metodskoj izlučenosti iz toga najviše-ega trojednog sklopa bit će navlastito posvećena Arnoldova etička i pedagojska razmatranja, prije svega doktorska dizertacija *Etika i povjest*. Njezino je središnje pitanje ono o biti volje i o mogućnosti njezine slobode. Vlastitu poziciju nalazi Arnold po sredini između dviju neprilvatljivih krajnosti, naime apsolutnoga determinizma, s jedne, te posve bezuzročne volje, s druge strane. Determinizam volje svojstven je materijalizmu i „mekaničkom tumačenju prirode”. Apsolutni interdeterminizam „mekaničkom tumačenju prirode”. Takve bezuzročne volje je, prema Arnoldu, Kantova idealizma: „Takve bezuzročne volje mi nikako ne pojmimo; jer si ga u obće miene bez uzroka pomisliti ne možemo.”<sup>28</sup>

Arnold bira posredno rješenje, buduci da nijedna od krajnosti ne dopušta etičku odgovornost, ljudsko dostojanstvo, odgoj upoće, a moralni odgoj napose: „Stoga smo mi prihvatili volju motiviranu: ali motiviranu slobodnim izborom – izborom takvim, za koji hoteće biće odgovara. Tim smo doduše indirektno priznali, da nam je volja determinovana; ali ta je determinacija etična, nipošto pako mekanična.”<sup>29</sup> Prava se vrijednost čovjekova i njegovo dostojanstvo dakle sadrži u njegovoj volji, ali – to Arnold naglašava – u „volji determiniranoj etički”.<sup>30</sup> Tomu shodno, najviši cilj povijesti i etičke djelatnosti čovjeka u njoj (a Arnold smatra da bi etika trebala biti podlogom cjelokupnoj politici<sup>31</sup>) nalazi se u „idealju čudoredne slobode”.<sup>32</sup> Uz istinu i dobrotu, dakle sferu etički određene volje, ljepota čini, kako smo vidjeli, treći moment najviše idealne trijade. U nastojanju da održi njezinu vezanost s ostala dva mo-

<sup>26</sup> 3, 128.

<sup>27</sup> 4, 106-08.

<sup>28</sup> 1, 24.

<sup>29</sup> 1, 25.

<sup>30</sup> 1, 55.

<sup>31</sup> 1, 50.

<sup>32</sup> Isto.

menta trijade Arnold će svoje razumijevanje ljepote i umjetnosti izgraditi u najoštrijoj opreci spram tada nastupajućih tendencija da se umjetnost postavi samostalno i apsolutno, u biti neutralno spram etičke dobrote i morala, a time onda ujedno i neutralno spram istine u njezinoj iskonskoj vezanosti s dobrom. Odatle Arnoldova nepomirljivost spram tendencija umjetničkog modernizma, jednako naturalizma kao i „umjetnosti radi umjetnosti”, pa i simbolizma, iz čega su proizašla mnoga javna suprotstavljavanja i mnogostruko nerazumijevanje prvih njegovih motiva i ciljeva.

Prije svega, ljepota, pa onda i umjetnost, mora da se na bitan način odnose spram istine. U opreci spram svakog apstraktnog formalizma Arnold će tvrditi kako se „ljepota imade smatrati simbolom duševnosti i čutiinom manifestacijom idealnosti”.<sup>33</sup> Stoviše, umjetnost sama i nije drugo do neka vrsta mišljenja: „Umjetnik misli baš tako kao i učenjak i proširuje carstvo naših spoznaja – samo što su oblici njihova mišljenja različni. Učenjak misli u pojmovima, a umjetnik u slikama i licima... Uzme li se sada, da umjetnik prikazuje i izriče ono, česa znanost pojmovnim govorom ne bi nikad prikazati i izreći mogla – onda je pojmljivo, da umjetnost u zbilji zastupa drugu stranu duševne medalje; a znanost i umjetnost skupa da podaju tek podpunu sliku teoretičkoga duha... Čiste apstrakcije doimlju se čovjeka strašno poput prhuta plice u pustoti snježnoga kraja; jer im nedostaje živoga svijeta; a puka igra maštovitih slika, bez dublje sadržine, nije opet misaona čovjeka dostojna. Razum se imade uvijek spajati s maštom, a mašta opet s razumom – hoćemo li da polučimo nešto skladno i savršeno.”<sup>34</sup>

S druge strane, ljepota i umjetnost imale bi kao uz istinu jednako tako biti nerazdvojivo vezane uz etičku dobrotu. Taj odnos međutim Arnold vidi znatno problematičnijim. U govoru *Može li umjetnost zamijeniti vjeru* ne zatvara on pogled na bitnu etičku indiferentnost umjetnosti: „Da umjetnost može biti jako uporište čudoredju, nije uzimao samo Schiller nego mnogi

<sup>33</sup> 9 3. Z. Posavac (Gijuro Arnold kao estetičar...“ *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 35-36, str. 120) nalazi u Arnoldovoj estetici stanovit pomak prema „estetici sadržaja”, u odnosu spram formalne estetike F. Markovića.

<sup>34</sup> 9, 5.

i prije i poslije njega; nu otud niti slijedi, da je umjetnost to u cijelosti svojoj, niti da je to bezuvjetno. Ono prvo ne slijedi zato, što mnogi dijelovi umjetnosti kao područje komičnoga, glazba, arhitektura i cjelokupna dekorativna umijeća nemaju uopće posla s ćudoredjem; ono drugo ne slijedi već poradi istaknute uvjetovanosti umjetničkoga shvatanja izvjesnom naobrazbom, a još više poradi ćinjenice, da razvijeni smisao za umjetnost nije nigdje smetao općoj pokvarenosti, kako to dokazuje Periklovo doba u Grčkoj, carstvo u Rimu, renaissance u Italiji, vlada Ljudevita XIV. u Francuskoj. Potonja je pojava sklonula paće Rousseaua, da umjetnosti odreće moralno djelovanje. Istina će kod tiju opreka biti po svojoj prilici na srijedi: umjetnost može baš tako kvariti kao što može i oplemenjivati ćudoredje.<sup>35</sup>

Ta ćudoredna indiferentnost umjetnosti same po sebi nalaže Arnoldu stanovit oprez u postupanju s njom i ujedno potrebu dodatnog, recimo tako, etičkog pritiska na umjetnika i njegovu djelatnost: „Svaki umjetnik ili ako hoćete svaka paće umjetnina zastupa za pravo posebni nazor o svijetu – otkale onda i pogibao za one, koji jedino u umjetninama uživaju. Uz trajno pomišljanje tuđjih nazora i proćućivanja tuđjih značajeva zahiri vrlo lako vlastiti.“<sup>36</sup>

Upravo u ovim stavovima valja, kako se čini, naći pravo teorijsko obrazloženje Arnoldova naglašenoga javnog zalaganja za „narodnu kulturu“ i „narodnu umjetnost“ u svojstvu predsjednika Matice hrvatske, koje ga je dovelo do snažnog frontalnog nesporazuma, gotovo neprijateljstva, s tadašnjim „modernistima“ svih provenijencija. Izbjeci „pogibao“ sasvim osamostaljene i samo sebi služeće umjetnosti te, ujedno s tim, živo nastojati na očuvanju vlastita narodnog, dakle hrvatskog „značaja“, ograničavajući slijepo oponašanje tuđeg, u „trajnom pomišljanju tuđjih nazora i proćućivanju tuđjih značajeva“ – tim je osnovnim motivima bio vođen Arnold pri javnim istupima koji su naišli na tako malo ili čak nimalo razumijevanja.

Osnovna je postavka svih Arnoldovih istupa kao predsjednika Matice hrvatske ta da kultura, umjetnost i osobito književnost moraju biti narodne: „Samo strogo narodna literatura jest

<sup>35</sup> 10, 54.

<sup>36</sup> Isto.

u pravome smislu značajna.“<sup>37</sup> Ili drugdje: „Druge umjetnosti niti je bilo, niti će ikada biti, nego li je umjetnost, koja sa svakim svojim dahom odaje narodnu dušu.“<sup>38</sup> Štoviše, samu tu narodnu dušu nazvat će na jednome mjestu „tim jedinim do Boga suverenom“,<sup>39</sup> a na nju oslonjenu i njoj služeću „jedinstvu u narodnu kulturu i umjetnost“ slaviti će na koncu kao „najviše zemsko savršenstvo svakoga naroda“.<sup>40</sup>

Naglasak na „strogo narodno gledisti“, na „dušu naroda“ i na njegovo „osebno biće“ praćeni su izrazitom skepsom i odbojnošću prema svakom anacionalnom kozmopolizmu. Vrijedi navesti poduži stavak iz govora *Jedinstvena hrvatska narodna kultura*, kojim Arnold brani svoje stajalište od mogućih prigovora koji se oslanjaju na općeoćvjećanski odnosno kozmopolitiski princip: „No protiv nacionalističkoga obradivavanja literature njesu samo neki književnici, nego i svi tako zvani građani svijeta. Po mnijenju ovih trebalo bi uopće brisati sve razlike i osobine narodne, jer su tobož na spaćku ostvarenju više ideje, naima ideje ćvjećanstva.“

Na to mi je ovo primijetiti. Ćinjenica je, da je duh pojedina u stanju samo ondje doseći izvjesne visine i dubine, gdje mišljenje i ćvstvovanje udešava prema posebnoj velićini, a nikad ondje, gdje se te duševne djelatnosti tiću nećesa tako općenitoga i neodredjenoga, kao što je ideja ćvjećanstva. Ćinjenica je dakle, da rećene visine i dubine svaki narod na svoj naćin shvata i da prema njima svoje literarne i umjetnićke tvorevine cijeni. A napokon je ćinjenica, da narodi svoje tvorevine najviše vole, za tvorevine srodnika već se manje zagrijavaju, a prema tuđjima da su ćesto sasvim hladni.

Ali što iz svega ovoga slijedi? Iz svega se ovoga daće loćićki izvesti samo toliko, da se narodne razlike i osobine ne smiju nivelirati, jer bi takvo niveliranje imalo nužno za posljedicu, da bi narodi duševno osiromašili i zahirili. Uzme li se k tomu, da su osobine naroda, to jest one imponderabilije domovinskoga ćvstvovanja ne samo najljepše nego i najdublje vrelo nji-

<sup>37</sup> 7, 11.

<sup>38</sup> 13, 76.

<sup>39</sup> Isto.

<sup>40</sup> Isto.

hovoga stvaralačkoga nagona; a razlike među narodima opet da su baš uvjet trajnoga natjecanja i napretka njihovoga – onda je sasvim neponjatno: kako bi nivoiranje osobina i razlika narodnih moglo biti u prilog realizovanju ideje čovječanstva. Iz rečenoga se pače sasvim jasno razabira nemogućnost, da netko prije voli čovječanstvo, nego li je volio svoj narod. Zato ideju čovječanstva najviše i najbolje ostvaruje onaj, koji čovječanstvo ljubi u svom vlastitom narodu.<sup>41</sup>

Ostaje pitanje za daljnja istraživanja i promišljanja do koje mjere navedeno stajalište opravdava Arnoldovu izričitu odbojnost spram svih tuđih utjecaja, spram „kozmpolitičkog blata“,<sup>42</sup> kako u žaru rasprave neodmjereno kaže na jednom mjestu. Jednako tako pitanje ostaje odakle Arnold crpi teorijsko opravdanje svoje neupitne vjere u „izvornu i neizkorjenjivu narav narodnoga organizma“,<sup>43</sup> u nepomućenu vjeru, čudnovatnost i skladnost narodnoga pjesnika, čime on „umjetnoga nadvisuje“. Ne podliježe li Arnold, tvrdeći kako se „umjetna poezija ogrješila o narodnu dušu i taj grijeh može oprati samo time, da skrene opet u narodnu kolotečinu“,<sup>44</sup> nekritičnoj romantičkoj idealizaciji „naroda“? Odgovor na to pitanje mora, dakako, voditi računa uz ino i o tadašnjim povijesnim okolnostima, kojima uostalom i sam Arnold obrazlaže svoj temeljni stav. U svakom slučaju, jednostrano nijekanje navedenih stavova kao pukog „konzervativizma“ i nepovijesnog „tradicionalizma“, kakvo je inače prevladalo u hrvatskoj kulturnoj historiografiji, potrebno je preispitati. Tog se posla u novije vrijeme s vrijednim rezultatima prihvatio Zlatko Posavec, utemeljeno zaključujući kako „Arnold uistinu nije bio nikakav avangardist, nego uvjereni tradicionalist, ali je slijedio duhovna zbivanja svoga doba i u mnogotem unaprijedio tj. osuvenirio duhovni život Hrvatske.“<sup>45</sup>

Time smo ukratko ocrtali Arnoldovo shvaćanje te najviše, u sebi jedinstvene trijade najviših ljudskih ideala i njihovih oč-

<sup>41</sup> Isto.

<sup>42</sup> 13, 74.

<sup>43</sup> 8, 42.

<sup>44</sup> 13, 75.

<sup>45</sup> Z. Posavec, nav. dj., str. 102.

tovanja u cjelini duhovnog života kako pojedinca tako naroda. No još povije njih, bolje reći još dublje od njih ukorijenjeno u prućinjenou života, nalazi Arnold čuvstvo izvornije od svih i cijl kome je usmjerenou, najviši od svih: vjeru i Boga. Već u svom prvom djelu daje on diskretnu naznaku nečega što sam naziva „vjerskom metafizikom“, kazujući: „Mi smo primuždeni uzeti, da negdje u vasmiru mora biti održana točka za sve toli fizične kao i psilične akte, od koje točke se oni odbijaju i vraćaju na uzročnika.“<sup>46</sup> Vjera potječe prema Arnoldu iz dva međusobno vezana i neodvojiva čuvstva, iz „čuvstva vlastita ništavila“ i „čuvstva poniznosti prema neizmjerne bieu“. <sup>47</sup> Kod vjere se dakle, veli on, „radi o nečemu daleko ozbiljnijem i uzvišenijem nego li kod umjetnosti – o nečemu apsolutnom i u zbilji svetom. Tko takvo apsolutno vrhu sebe ne priznaje, ne može naravno ni govoriti o vjeri.“<sup>48</sup> Tek se u vjeri sabire, vrhuni i ujedno prekoračuje granica moguće spoznaje i znanja, ona je tek „doista funkcija ili organ za neiztražive dubine svemira“. <sup>49</sup> Štoviše, „u koga tog organa ne bi bilo ili u koga je on zahtrio: mogao bi svijet posmatrati s intelektualnoga, estetskoga ili moralnog gledišta – ali ga ne bi mogao posmatrati s gledišta, koje sva rečena gledišta upotpunjuje i čini svijet tekak zaokruženom i skladnom cjelinom. Zato je od dva inače jednako obravazovana čovjeka religiozniji svakako savršeniji.“<sup>50</sup> Opusom takva jednog odista religioznog čovjeka podao je Arnold, završavajući time značajan govor *Može li umjetnost zamijeniti vjeru* 1908. godine, jamučno najimpresivniji izraz vlastitome mislićkom i ljudskome *credo*: „Religiozan je čovjek sebi svjestan, da imade biti svjetlo svijeta, sol zemlje i kvas, koji neplodno tijesto stavlja u vrenje – a to isključuje svaku pasivnost. On zna da je život pun problema i da ga na svakom koraku čeka borba. Nu kao što je za njega čitav pojavni svijet konačno nešto sporedno: tako su sporedni i bit problema i posljedak borbe. Njemu je glavna stvar: njegovo vedro i preobrazeno biće i način

<sup>46</sup> 1, 54; usp. 12, 36-37.

<sup>47</sup> 10, 53/4.

<sup>48</sup> 10, 54.

<sup>49</sup> 10, 55.

<sup>50</sup> Isto.

borbe, koju vodi. Zato ga niti tješi vlastita pobjeda, niti ga slama eventualan poraz. On je u kratko u sopstvu svom preobražen. Kako pak je preobraženo sopstvo blago, koje niti politička niti kulturna buka ne može oteti – on je u zbilji potpun čovjek. Gospodo, budimo potpuni ljudi!”<sup>51</sup>

\*\*\*

Tražimo li sad osnovno i središnje Arnoldovo filozofijsko ishodište, ono načelo na kojem počivaju i iz kojeg proizlaze svi njegovi mislilački uvidi i filozofijski nazori, pronaći ga je prije svega u *nijekarju mijene i tvrdnji nečeg stalnog i nepromjenljivog*. Utoliko je posve u pravu Vuk-Pavlović kad Arnoldovo „odlučno temeljno pitanje” formulira na sljedeći način: „ima li što stanovno u mijeni i može li se svemu onome, što je prolazno, naći neprolazna jezgra?”<sup>52</sup> Sam Arnold vidi sebe – kako pozornošću spram tog pitanja tako i odgovorom kojeg na njega daje – u potpunome dosluhu s cjelinom tisućljetne predaje filozofije: „Mudroslovno mišljenje tražilo je bića nepromjenjiva, jer promjenljivo biće biva, a što biva, i jest i nije istodobno. Promjenljivo biće uključuje protuslovlje.”<sup>53</sup> Protuslovnost je za Arnolda sigurna oznaka pravog ili potpunog nebića: „A što je u sebi protuslovno, nije i nemože biti. Principium contradictionis vrijedi za samoga boga.”<sup>54</sup> Vidjeli smo već kako je Arnold u svom prvom spisu vlastito etičko stajalište „etički determinirane volje” zadobio u otklonu od – Kantu pripisanog – nauka „apsolutno indeterminirane”, dakle „bezuzročne” volje, koja mu se bila pokazala protuslovnom te stoga „non ens”. Općenito ishodište metafizike jednako će mu tako biti u odlučnom nijekanju nekoga „apsolutnog” odnosno „bezuzročnog” bivanja: „bivanje bezuzručno protuslovno je”<sup>55</sup> – glasi jedna od formulacija najdubljeg polazišnoga stava.

51 Isto.

52 P. Vuk-Pavlović, nav. dj., str. 25.

53 2, 120.

54 2, 131.

55 2, 126.

U potanku analizu i kritičko razlaganje misaonog tijeka kojim je Arnold iz tog svoga mislenog ishodišta dospio do izgradnje vlastita metafizičkog nauka, s pravom u kasnijih interpretata označenog imenom „spiritualističkog pluralizma” i naukom „dinamičke hijerarhije bića”,<sup>56</sup> ovdje nećemo ulaziti, jer upravo to čini sadržaj njegova središnjeg djela *Zadnja bića*, koje ovdje predajemo čitatelju na studij i promišljanje, a za koje se bez ustručavanja odvažujemo ustvrditi da predstavlja jedan od filozofijski najdubljih, misaono najdorađenijih i stajalištem najuzvišenijih tekstova cjelokupne povijesti hrvatske filozofije.

Prosljedi li tko teške misaone putove Arnoldova filozofijskog razgovora s Demokritom, Leibnizom, Herbartom i Lotzeom (pri čemu nam se čini vrijednim upozoriti na posve očitu, ali dosad neistaknutu, snažnu kartezijsku inspiraciju središnjih djelova spisa), dospije li se s Arnoldom iz nauka o zadnjim bićima do uvida u nužnost egzistiranja duše, koja je „svemir naš”, i „makrokozam izvanjskoga mikrokozma”, te zatim do „bića apsolutnog”, o kojemu „neima dakako spoznaje kao što o njem nemože biti znanosti” do „skrušene molitve” (koja već u *Psihologiji* bijaše nazvana „razgovorom s bogom”<sup>57</sup>), neće mu biti strane dubokom suživljenošću prožete riječi kojima je Vuk-Pavlović ocrtao životnost filozofije svoga učitelja:

„Listali po Arnoldovim djelima koliko mu drago, nećemo naći papirnatih pitanja, koja se postavljaju tek da se misao stavi u gibanje ili da se objavi duhovita igra s idejnim mogućnostima, kako bi se zadovoljila možda taština, želja za isticanjem ili i volja k moći. I štogod se o djelu Arnoldovu i mislilo i kako se god stajalište i zauzelo prema problematici, koju iznosi, i načinu rješenja, što ih daje, ipak se neće moći poreći, da iz svakoga njegova rećka izbija onaj usrdni žar, koji nesumnjivo svjedoči o zbiljskoj i istinskoj interesiranosti na problemu u okviru i smislu nesamo hladnog intelekta, nego štaviše punog i toplog života.”<sup>58</sup>

56 P. Vuk-Pavlović, nav. dj., str. 36-38. Usp. i Despotovo uvjerljivo osporavanje Grgecove teze o dvije faze Arnoldova misaonog razvitka (nav. dj., str. 48/9, bilj. \*).

57 4, 111.

58 P. Vuk-Pavlović, nav. dj., str. 88.



## Bibliografski dodatak

### I. Djela Gjure Arnolda

1. *Etika i poviest*, Zagreb, 1879.
2. *Zadnja bića. Metafizična razprava*, Rad JAZU knjiga 93, Zagreb, 1888, str. 105-134.
3. Logika za srednja učilišta, Zagreb, 1888 (21898; 31907; 41917; 51923).
4. *Psihologija za srednja učilišta*, Zagreb, 1893 (21895; 31898; 41905; 51916; 61920; 71923).
5. *Filozofija, prirodne nauke i sociologija (riječ u prilog metafizi- cij)*. Govor nastupajućega rektora Dra. Đure Arnolda. Govori izre- čeni dne 19. listopada 1899. kod instalacije rektora za školsku godinu 1899/1900. u Kraljevskom hrvatskom sveučilištu Franje Josipa I, Zagreb, 1899, str. 23-42.
6. Prvi predsjednički govor u MH, *Obzor* XLIII, 1902, br. 160, str. 1.
7. Govor predsjednikov, *Izvištaj Matice hrvatske za upravnu godi- nu 1902. i 1903.* U Zagrebu 1904, str. 6-11.
8. Govor predsjednikov, *Izvištaj Matice hrvatske za upravnu godi- nu 1902. i 1903.* U Zagrebu, 1904, str. 35-43.
9. Umjetnost prema znanosti, *Glas MH*, I, 1906, br. 1-2, str. 2-5.
10. Može li umjetnost zamijeniti vjeru, *Glas MH*, III, 1908, br. 6, str. 41-43 i br. 7, str. 53-55.
11. O psihologiji bez duše, *Rad JAZU*, knjiga 176, Zagreb, 1909, str. 162-176.
12. Monizam i kršćanstvo, *Rad JAZU*, knjiga 178, Zagreb, 1909, str. 225-238.
13. Jedinstvena hrvatska narodna kultura, *Glas MH*, IV, 1909, br. 10, str. 73-76.

### 2. Literatura o Gjuri Arnoldu (kronološkim redom)

- Šrepol, Milivoj: Dra Đure Arnolda „Logika za srednja učilišta“, *Vienac*, XX, 1888, br. 17, str. 268-271.
- Dežman, Milivoj: Tužan spor, *Suvenirnik*, I, 1906, br. 5, str. 374.
- Alfirević, Ante: Dr Đuro Arnold: Psihologija za srednja učilišta, *Hrvatska straža*, XV, 1917, str. 317-318.
- Deželić, Velimir: Dr Đuro Arnold. Iz mojih uspomena, *Hrvatska prosvjeta*, XI, 1924, br. 11, str. 1-5.
- Cividini, Ante: Pedagog dr Đuro Arnold, *Nova Škola*, I, 1924, svez. 1, str. 18-21.
- Nova škola I, 1924, knjiga 1, svezak 1, *Jubilarni svezak dra Đure Arnolda* (pišu: Z. Smrekar, F. Nikolić, M. Lulić, Lj. Maštrović, A. Cividini, V. Hranilović, V. Heruc).

Horvat, Rudolf: Profesor dr. Đuro Arnold, *Nastavni vjesnik*, XXXVII, 1929, svez. 9-10, str. 329-334.

Matičević, Stjepan: Đuro Arnold kao učenjak i školnik, *Hrvatska revija*, 1934, br. 12, str. 623-631.

Vuk Pavlović, Pavao: *Stvaralački lik Đure Arnolda*, Zagreb, MCMXXXIV.

- Grgec, Petar: Arnoldov nazor o svijetu, *Hrvatska prosvjeta*, XXII, 1934, br. 12, str. 623-631.
- Persić, Ivan: Političko-literarni boj prije 30 godina. Žrtve: Dr Đ. Arnold, Dr A. Radić i Dr M. Ogrizović, *Jutarnji list*, XXVIII, 1939, br. 9758, str. 17.
- Vuk Pavlović, Pavao: U spomen Đuri Arnoldu, *Napredak* LXXXII, 1941, br. 4-5-6, str. 165-173.
- Despot, Branko: *Filozofija Đure Arnolda*, Zagreb 1970 (21976).
- Posavac, Zlatko: Gijuro Arnold kao estetičar u kontekstu kontro- verzna Moderne, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske ba- štine*, 31-32, 1990, str. 79-118; 33-34, 1991, str. 5-80; 35-36, 1992, str. 101-140.
- Kovač, Srećko: Formalizam i realizam u logici. Franjo pl. Mar- ković i Gijuro Arnold, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 35-36, 1992, 141-182.

**GJURO ARNOLD**

**Izbor iz djela**

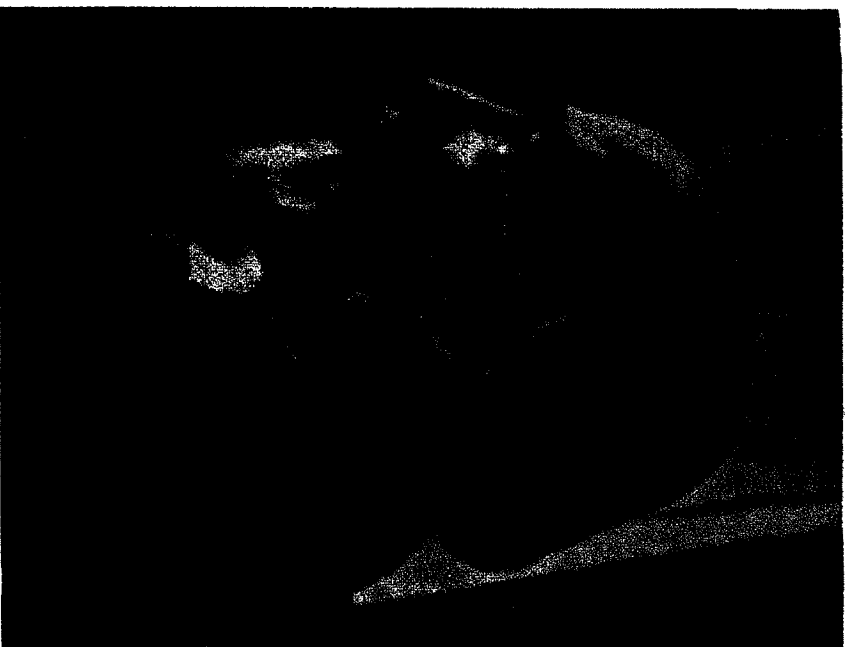
## FILOZOFIJA, PRIRODNE NAUKE

### I SOCIJOLOGIJA

*(riječ u prilog metafizici)*

*Visoko štovani zbori!  
Slavna sveučilišna skupštino!  
Sve znanosti mogu biti potrebne  
za život od metafizike – ali bolja  
od nje nije nijedna.*

*Aristotel*



Još koji tjedan i svršit će se stoljeće, koje se prozvalo prirodoslovnim, jer su mu prirodne nauke i borba za opstanak udarili svoj žig. Elektromagnetizam, spektralna analiza i zakon održanja u jednu ruku, a otkriće staničnog jadra i njegove mitoze, protoplazme i njenih kemijskih i fizioloških svojstava u drugu ruku – one su stečevine, koje iznajprije planuše na obzoru prirodnih nauka, da onda daleko sjaju u svijet te primjenom svojom kao brzojav i telefon, kao kemijska industrija i etiologija kužnih bolesti utječu u život naroda.

Po tomu bi se moglo misliti, da su prirodne znanosti jedina oznaka 19. stoljeća. Ali nijesu. Prva trećina stajala je pod dojmom apsolutne filozofije kao baštine Kantova kritičizma; a posljednja se – uz sav orijaški napredak prirodnih znanosti – stala vidno više zanimati za socijalne nauke. Tako je naše stoljeće prošlo očito tri faze: filozofijsku, prirodoslovnu i socijološku. Dopustite, da vam te faze u krupnim crtama prikazem: ne bi li tijekom stekli sliku duševne kulture našega stoljeća i uspeli se na visinu, s koje bismo mogli – ako ne već zaviriti u 20. stoljeće, a ono – bar odrediti najpreče potrebe njegove.

Najznatnija umna baština, koje je naše stoljeće preuzelo od prošloga bit će svakako *Kantova* filozofija, nu nipošto zato što bi možda zastupala nov sustav, nego zato što je podavala posebnu kritičku metodu. Kako međutim baštiniči obično sebi u prilog tumače oporuku: tako se desilo i Kantovu kriticismu. Već prvi ga baštiničnik tumačio na svoj način. *Fichte* je naime Kantovu tvrdnju, da imademo apriorne oblike mišljenja, shvatio tako, da nam za spoznaju prilika i pojava ne treba u opće iskustva. Filozof je – veli on – u stanju konstruirati povijest i njezina razdoblja tako, da se na iskustvo ni malo ne osvrće, nego da se obrnuto svako eventualno iskustvo mora držati zakonima po njemu apriorno postavljenih. Isto je *Schelling* tvrdio o prirodi. Koreći besmisleni način ispitivanja prirode, koji da su skrivili *Bacon* i *Newton*, veli on izriječno: Mudrovati o prirodi znači prirodu upravo stvoriti. Priroda nije no vidljivi duh naš, a naš duh nije do nevidljiva priroda. Odatle i potječe, da se priroda ne podudara slučajno sa zakonima našega duha, nego da je baš potonji, koji se u njoj realizuje.

Dok su ovako *Fichte* povijest, a *Schelling* prirodu iz čisto ga mišljenja izveli – izveo je *Hegel* iz njega čitavu zbilju. Razlika među njima sastoji se samo u tom, što *Hegelu* nijesu izvanje pojave tvar subjektivna mišljenja kao *Fichteu*, niti su mu one istovjetne s pojavama nutarnjim kao *Schellingu* – nego se tako jedne kao i druge imadu smatrati razvojnim fazama iste apsolutne ideje. Apsolutna ideja naime prima iznajprije izvanji oblik i postaje objektivnom prirodom, u kojoj se reći bi osvješćuje; a onda prima nutarnji oblik i postaje subjektivnim duhom, u kojem se opet osvješćuje. Kako po tomu spoznaja nije no subjektivna rekapitulacija objektivnoga razvojnoga procesa ideje – nije ni zbilja drugo no istina. U svezi s tim jest, da prava spoznaja ne može biti ona, koja nastaje *ex datis*, dakle u povodu izvanjega opažanja, kao prirodoslovna – nego samo ona, koja nastaje *ex principis*, dakle iz čistih pojmo-va, kao filozofijska.

S više ponosa nego li na usta *Hegelova*, nije filozofija nikad govorila. Držeći, da je našla put, koji vodi k apsolutnoj spoznaji, otkazala je službu svim znanostima, kojima se prije služila kao organima – i proglasila se upravo svemogućom. Da-

leko preko granica. Njemačke stao se za nju zanimati svijet i sve je hrlilo, da se s njom na izvoru upozna. Auditorium maximum berlinske univerze bijaše za *Hegelova* djelovanja čestito premalen, a da uz redovite domaće posjetnike obuhvatiti još i neredovite strane. Uzme li se, da *Hegel* nije ni malo kićenim slogom pisao, da se je služio nezgrapnom i teško razumljivom terminologijom i da je u govoru mucao – onda je pojmljivo, da se je velik interes za njegovu nauku imao odbiti samo na ap-solutnu spoznaju, koju je obećavao. Tomu se obećanju imade pripisati i dojam, što ga je vršio na druge grane ljudskoga znanja. U povodu njegove nauke, a djelomično i nauke njegovih predšasnika, promijenila se historiografija i povijest umjetnosti, pravo i državoznanstvo, filologija i prirodne nauke. U istoj lijepoj knjizi ostavila je apsolutna filozofija znatne tragove.

Već poslije smrti *Hegelove* (1831.) nastala je međutim reakcija protiv čiste spekulativne filozofije. Kantovci nijesu nikako mogli dopustiti, da bi *Fichte-Schelling-Hegelova* nauka bila naravski posljedak Kantove kritike čistoga razuma; jer ako je *Kant* i tvrdio, da su našem razumu svojstveni neki apriorni oblici, kojima shvata izvanji svijet – nije on ipak tijekom rekao, da su rečeni oblici istiniti; ne potvrdi li ih ujedno i iskustvo. Imadu li dakle apriorni oblici služiti spoznaji, onda se ne smiju primijeniti nego na pojavni svijet; primijene li se na svijet izvan pojava, onda su bez vrijednosti – jer se taj naprosto ne da spoznati.

Odatle se jasno vidi, da je *Kant* bio čist empirista, pak potomu protivnik svake spekulacije. Ljudski razum ide istina za tim, da svoja iskustva upotpuni i proširi istraživanjem o bogu, duši, neumrlosti, slobodi – ali sve to su tek postulati praktične strane razuma, u koje treba da slijepo vjerujemo; jer znanja o njima ne možemo nikako steći. Metafizika, koja se takvim istraživanjima ponajviše bavi, nije znanost.

Ovo je otprilike način, na koji se poslije *Hegela* umovati stalo, a umuje i danas među tako zvanim *Novo-Kantovcima*. Kako se proslavljeni pisac povijesti materijalizma *Friedrich Albert Lange*, smatra tipom novokantovskoga mudrovanja, navest ću za potkrepu svoje tvrdnje iz rečene povijesti ovo. Znanost se bavi, kaže *Lange* na jednome mjestu, isključivo pojavama, koje ćutilima iskušavamo. Preseže li ona gdje god ćutilno iskustvo, čini to samo poradi jedinstvene slike i ljepše harmonije svi-

jeta. Inače svijetu ideja njesmo vlasni pripisivati objektivna bitka; ideje su naši tvorovi, kojih zbiljnost ne možemo nikako dokazati. Pokušamo li potonje, onda se strmoglavimo u beskrajno more metafizičkih bludnja.

Na drugome mjestu veli Lange opet izrijetkom: Vjerske ideje u neku su ruku ipak vječne. Ko će pobiti Palestrinu misu ili s bludnje koristi Rafaelovu madonu? Gloria in excelsis ostat će povjesna moć, te će oriti dok ljudski živi budu samo mogli podrhtjavati s uzvišenosti. A ona misao o otkupu, po kojoj se po jedinac sasvim izručava volji onoga, koji svijetom upravlja; one slike o smrti i uskrsnuću, koje prikazuju najpotresnije i najviše, što ljudsko srce salecuje, a česa nikaka proza nije u stanju riječima prikazati; napokon ona nauka, koja nas puti nahrani ti gladne i uješiti nevoljne – sve to ne će nikad uginuti da us-tupi mjesto društvu, koje bi možda mislilo, da je svoj zadatak ispunilo, ako je stvorilo bolju policiju ili novim iznašašćima udovoljilo svojim potrebama.

Je l' de, divno? Šteta samo da je Lange u poetičkom zanosu zaboravio reći: čemu sve to, kad su ideali po njemu pukli tvorovi mašte, koji sa svijetom zbilje i objektivne istine ne stoje ni u kakvoj svezi? Zjevera li med zbiljom i idealima nepremostiv jaz – čemu ih podržajemo i naukom utvrđujemo? Bacimo sva metafizička i teološka djela po savjetu *Humeovu* u vatru; jer ona ne mogu da sadržaju no sofistiju i opšteni.

I doista je taj savjet stala u teoriji slijediti struja, koju je zasnovao *August Comte*, i koja po njegovu djelu *Cours de philosophie positive* nosi ime *pozitivizma*. Comte uči, da ljudski duh prolazi tri stupnja: teološki, metafizički i empirijski. Na teološkom tumači sve pojave s pomoću nadnaravnih bića, na metafizičkom s pomoću apstraktnih uzroka, na empirijskom napokon s pomoću nepronjajljivih zakona. Pošto samo empirijski stupanj dolikuje znanosti, imade se ona kloniti svih sanjarija i kimera kao što su: bog, duša, supstancija, biće; jer se s pomoću opažanja, eksperimenta i indukcije ne dadu nikako dokazati. Mjesto ideje božanstva treba da u središte svjetskoga poretku stupi ideja čovječanstva; a mjesto božanskog kulta, treba da zavlada kult čovječanstva.

Comteova se nauka neobičnom brzinom raširila po Evropi utječući na sve grane znanosti i javnoga života. U Engleskoj su stali u njezinu smjeru djelovati *Stuart Mill* i *Herbert Spen-*

cer. Onaj prvi hvali Comtea misliocem prvoga reda, a njegovo djelo najznatnijim, što ga je filozofija znanosti stvorila. A Spencer se od Comtea razlikuje tjem, što prihvata ipak neki apsolutni uzrok za pojave, ali tvrdi, da se isti ne može spoznati. U Njemačkoj se s Comteovom naukom upoznali najprije po djelima rečenih Englezi; a onda ju u povodu sredna umovanja Novokantovaca još više priljubili. Nazori kao što su: da je metafizika zastarjeli tipus mišljenja, njezine hipoteze da su opijati razuma, ona da je nesmisao i kao znanost u opće nemoguća – od onda su se sasvim udomili.

Kad se je reakcija protiv spekulacije u filozofijskoj literaturi na taj način očitovala, onda ne će valjda iznenaditi, ako kažem, da je ona u literaturi prirodoslovnoj bila još jača. Smi-ono, da ne rečem bahato, ignorovanje prirodnih nauka sa strane apriorističkoga mudrovanja već je o sebi izazivalo odmazdu; a slični rezultati, polučeni u povodu empirijske metode po gotovo su nametali misao, da prirodnim naukama ne treba filozofije u opće. Što više. Svijest o uspješnosti metode ponukala je prirodne nauke zauzeti čitava područja filozofije te njihove probleme rješavati svojim sredstvima. Naravno posljedica toga bijaše opće materijalizovanje znanosti, a posljedica toga opet opća skepsa.

Za ilustraciju toga pravca evo nazora samo dvojice najodličnijih zastupnika prirodnih nauka. Engleski fizičar *John Tyndall* piše: Pitanja okale potječemo i kud konačno nestajemo tihnu na beskrajnim obalama nepoznatoga bez odgovora, pače bez jeke. Ispitujemo zato materiju u svim oblicima i do skrajnjih granica njenih te izmetnuvši iz riječnika našeg, riječ životna sila, nastojimo – ako je moguće – sve vidne životne pojave svesti na repulziju i atrakciju. Kad smo ovako prirodu potpuno ispitali – stajat će tek pred nama prava zagonetka, kojoj se ni onkraj granica spoznaje ne čemo ni za korak približiti. A fiziolog *Du Bois Reymund* uči: imade sedam zagonetaka svemirskih: biće materije i sile, početak gibanja, postajanje životna, prividno svrši shodno uređena priroda, nastanak jednostavnoga očuta, razumno mišljenje i slobodna volja. Prirodoslovna spoznaja, koja sve promjene u tvornome svijetu svađa na gibanje atoma i njihove o vremenu neovisne sile – mora nužno priznati, da tih promjena nije u stanju riješiti. Oni su granica mekaničkoga tumačenja prirode; prirodoslovlje ni št što zna, ni-

ti će ikad znati o njima. *Ignoramus et ignorabimus*. Kako pak su granice mekaničkoga tumačenje prirode ujedno granice znanosti u opće, sumnjamo, da bi ma kakva spekulacija rečene probleme riješila. Komu se taj pyrrhonizam možda ne sviđa, neka pokuša sa supranaturalizmom – nu neka pri tom ne smetne s uma, da gdje supranaturalizam počinje, tu da i znanost prestaje.

O dojmu prirodnih nauka na druge discipline mislim da ne trebam gubiti riječi; jer je i previše dobro poznato, da nema znanosti, koja se pod njihovim utjecajem ne bi manje ili više promijenila bila. Ista ljepa književnost i umjetnost nijesu se dojmu prirodoslovnog pozitivizma oteći mogle. Tu se on javlja pod imenom *naturalizma*, a ide za tim, da život i zbilju prikaže bez svake idealističke primjese; što većom fotografskom vjernosti. Za to nas poezija toga razdoblja vodi vrlo rado u legla zvjerskih opaćina, rakijašnice i bludilišta i crta s osobitom nasladom užasne zločine kao što su rodoskrvnje, preljub, sodomija i silovanje – da ih onda prirodoslovnim problemima barmenje i borbe za opstanak može braniti. Sve što čovjeka oplemenjuje: uzoran obiteljski život, ćudoredna načela, čuvstvo dužnosti, poštivanje, častoljublje – proglašuje se naprosto konvencionalnom laži. Realistička umjeća pazi ponajviše na tjelesno i viđeno – i cijeni estetsku vrijednost svojih tvorevina prema izvanjim vrlinama njihovim. Zato ona i ugada novotom, rjetkosti, sjajem i elegancijom – u kratko tehničkim savršenstvom izvanjega prikazivanja. Prikazivati i ostvarivati ideje – nije nika-ko njezina namjera. Moderna je umjetnost baš kao i moderna znanost bez svake metafizike.

I protiv toga isključivog gospodstva prirodnih nauka nastupila je međutim zadnjih decenija živa reakcija; a uzrokovao ju po čudnoj ironiji sudbine najveći obožavatelj rečenih nauka – *August Comte*. Po njegovu djelu *Cours de philosophie positive* izilazile su naime prirodne znanosti i nehotice kao puklo sredstvo *nauka socijalnih*; jer se je pod dojmom potonjih imalo ljudstvo preobraziti tako, da postane središtem čitavoga poretk-ka svjetskog. Koliko je sam socijalne znanosti cijenio, razbira se najbolje odatle, što je od šest svezaka rečenoga djela izradio potpuna tri; da ih dostojno prikaže. Uzme li se k tomu, da socijalne nauke po svom pojmu nijesu u jednu ruku mogle ignorovati filozofijskoga momenta t. j. inponderabilija duševno-

ga života ljudskog; a u drugu ruku opet da su morale pretresti sva pitanja nacionalno-ekonomske naravi – onda je pojmljivo zašto su nužno pobudile interes ne samo znanstvenih nego i običnih krugova.

I zbilja nema danas ni političke ni vjerske stranke koja prema socijalnim pitanjima ne bi izvjesno stanovište zauzela bila. Katoličko crkveno osvjetlio je već 1891. sam papa *Pio XIII.* encyklikom *Rerum novarum*; a nakon toga razviše crkovnjacki baš zamjernu djelatnost u izučanju pitanja socijalnih. Poput stranaka nijesu se ni u znanosti mogle oteći bujici socijalnoj. Osim sociologije i narodne ekonomije, kojih području socijalna pitanja za pravo i pripadaju, stale su gotovo i sve druge znanosti putiti na zadatak, koji im je unutar društva izvršiti. Zato i ne iznenaduje, da imademo danas povijest, pravo, jezikoslovje, prirodne nauke, filozofiju i pedagogiju koje na pola koje pak sasvim obrađene u svjetlu socijalnom. U kratko znanost se stala navalice socijalizovati tako, da će ovo biti jedna od osnovnih karakteristika njenih u stoljeću, koje se približuje.

Isto vrijedi i za umjetnost. Tko nije opazio, da moderno slikarstvo, vajarstvo i lijepa literatura najvole zalaziti u slojeve tzv. četvrtoga staleža i prikazivati najbujnijim bojama, najživljom plastikom i najvećom vjernosti kukavne prilike njegove. Navlastito su roman i drama, koji taj estetski element prikazivanja nastoje tjesno svezati s političko-ekonomskim samoga držaja tako, da *Ludwig Stein* pravo imade, kad u svom djelu *Die sociale Frage im Lichte der Philosophie* tvrdi, da današnji naturalizam s bližega ogleđan i na dublje psihološke motive sveden nije no djelomično nesvesni djelomično pritajeni socijalizam.

## II.

To su evo glavne struje na polju duševne kulture 19. stoljeća. Kako sam ih poradi jedinstvene slike i genetički i bez kritičkih primjetaba prikazao – dopustite, da potonje sada na njih nadovežem i tijekom rečenu sliku više osvjetlim i upotpunim.

O filozofijskoj struji Fichte-Schelling-Hegelovoj može svatko misliti, što ga volja; ali jedno se nijekati ne može, da je bila duboko uvjeren a uzvišenoj zadaći filozofije i univerzalnom

značenju njenom. Odatle i uporno nastojanje idealističkih filozofa, da filozofiji pribave centralno mjesto među znanostima i onaj široki pogled, kojim su obuhvatali pojedine struke, da ih u filozofiji ujedine. Žaliti se mora jedino, što su smetnuli s uma Aristotelovu riječ, da svako znanje stječemo iskustvom. Hoteći tako svijet shvatiti čistim umovanjem, dakle bez svijeta, postadoše im ponosni sistemi nužno skupom apriornih konstrukcija, koje se nijesu samo kosile s iskustvom, nego su s njim bile baš u diametralnoj opreci.

Kako su tu priliku obilno izrabili i novokantizam i pozitivizam i materijalizam, naravno je, da su spekulativni filozofi polučili obrnuto, nego li su mislili. Ugljed, što ga je filozofija među znanostima uživala, poče djelovanjem novih struja tako padati, da se je ona u osamdesetim godinama ovoga stoljeća pridružila već nekom visokom umirovljenom ličnosti, koju isti na svatko na ulici pozdravlja, ali i dalje bježi, da ga ne ustavi. Ni nove struje nemaju međutim razloga, da se konačnim efektom pohvale; jer sve, kako natuknuli, vode do skepticizma. Spencer se očituje skeptikom naprama apsolutnomu, Du Bois Reymond se sam naziva Pyrrhoncem, a Tyndall misli, da ni on-kraj spoznaje ničesa. Jada li poslijetka dubokih studija! Čovjek stoji već tisućljeća na burnom žalu života i gleda u more vječnosti ulaznući svu umnu snagu svoju, da riješi pitanja, koja mu se odanle trajno nameću. Za djetinjstva pomagala mu u tom poslu vjera, koju mu roditelji usadiše u srce, a poslije opet filozofija, koja mu je pružila i logička sredstva za obrazložbu zadnjih pitanja. Danas nakon tolikog umnog nastojanja osvanja evo demon sumnje, te mu prikričuje: Smrtnik ne će nikad dignuti vela, koji prikrija ćutlivi svijet. Ignoramus et ignorabimus.

Od kolikog su zamašaja te kobne riječi bile, razbira jamačno svatko. One su poput munje proletile svijetom i dojmile se navlastito onih, koji su u povodu moderne nauke zazirali od svake spekulacije, ali dakako i blazirana prirodoslovnom polu-naobrazbom zasičena milieua. Da su tu u prvome redu potresle moralnom stranom života, samo se od sebe razumije. Tko je uvjeren, da se nadćutlivo neda dokazati: taj se strmoglav-ljuje u ćutlivo, da ga se obilno naužije. Zato s pravom kaže *Johannes Volkeht*. Tko metafiziku i religiju odbaci, taj mora svoji život – misli li jasno i dosljedno – udesiti sasvim prema rela-

tivnim i čisto individualnim mjerilima t. j. prema mjerilima promjenjive ugone i koristi. Biva li međutim, da neko bez metafizike i religije živi ipak prema strogim moralnim načelima – onda to nije nego samoopisana i nedostatak dosljednosti; jer svako moralno načelo upućuje implicitite na neki manje ili više određeni nazor o svijetu, unutar kojega je tek opravdano i imade smisao.

Nu nije zazor od metafizičkih idejala zarazio samo više nego žalibože i niže slojeve pučanstva; jer je težnja za popularizacijom znanosti skrbila za to, da se sve, što učenjaci pišu, i na ulici pripovijeda. Tu teorija tek i postaje praksom, pošto se odatle, što se nadćutlivo, dakle bog, duša i idejali ne mogu to-bož spoznati, naprečac zaključuje, da ih u obće ni nema. Iz tih pak je negacija baš proiztekao onaj strašni moral, po kojemu borba za život nije samo svjetski nego i evolucionni zakon. Tko se u borbi za opstanak uzdrži – taj je imao pravo. Sila je pravo. Nema li Boga, duše i vječnoga života, onda nema ni vjere, ni ćudoređa, ni prava – a egoizam, koji u borbi za opstanak daje pojedincu snagu: baš je tako jedini opravdani princip života, kao što je zemaljsko blaženstvo jedina svrha čovjeka. Taj je moral tačka, u kojoj materijalizam i ateizam postaju popularni i služe uporištem t. zv. četvrtomu staležu, koji pod geslom: *ni dieu ni maître* tresse jur velikim narodima, a ima ga i kod nas, koliko ga god nijekati htjeli.

Da mi međutim ne spocitnete, da prestrogo sudim istaci ću odmah i pojavu, koja s materijalizmom usporedito teče, a odaje manje ili više idealno slavačanje svijeta i života. Mislim na *misticizam*. Misticizmu imade traga već u *Schellinga*, a poput Ganga pline već po filozofiji *Schopenhauera* i *Hartmanna*. Ali dok kod potonjih potsjeca i nehotice na staru domovinu Bude i Brahme, kod *Nietzschea* se u obliku simbolizma bratimi s naukom Zarathustre. Ne može se potpuno zanijekati ni u *Mikrokozmu Lotzeovu*, a po gotovo udara u oči u *Nani* i *Zendavesti Fechnerovoj*. Tko pak ne zna – malo da nijesam zaboravio pitati – da je i otac pozitivizma, *August Comte*, pod kraj života bio mistikom, izučao otajstvenost procesija i umišljao sebi, da je vrhovni sveštenik. Dakako, tko za dana usutkava glas duše, tomu pod večer izbija stalno na javu!

Ali ni misticizam nije ostao tek unutar stroge znanosti, nego je izazvao neku vrstu mističke popularne nauke i prešao u



svijet i umjetnost. Tu bih mogao govoriti o našem zemljaku *barunu Heltenbachu* i *Karlju du Prelu*, osnivaču časopisa *Sphinx* i piscu mnogih mističkih djela; mogao bih govoriti o našim spiritalistima, hipnotizerima i čitačima misli; a ne manje bih mogao pokazati, da i kroz modernu umjetnost i lijepu književnost prosijeva dosta intenzivna mistička zraka – ali sve ovo bi me predaleko vodilo. Ovdje ću samo naglasiti, da je misticizam u povijesti filozofije slijedio vazda za strogim iskustvenim pravcem, poradi česa je i dozvoljeno smatrati ga nekom reakcijom. U svakom pak slučaju stoji, da misticizam odaje metafizičku potrebu prekoračiti kruto iskustvo i približiti se svijetu idealnom.

A što da vam napokon kažem o efektu razdoblja, što smo ga nazvali socijalnim? Kako razdoblja nijesu zidovima ogradeni, nego jedno utječe u drugo, naravno je, da sve što sam doslije istakao, vrijedi u neku ruku i o razdoblju socijalnom. Jedna nepovoljna pojava međutim imat će se napose njemu pripisati. Opće socijalizovanje znanosti donijelo je naime sa sobom, da se je u svakoj od njih stalo provađati i socijalno načelo obje rada, koje je i mediokritetima pružilo zgodu sudjelovati kod dogradnje istih. Istina jest, da je znanost u opće vrijeme kvantitativno porasla, jer se je i nehotice prometnula u bujicu najrazličitijih monografija i minimografija. Ali sumnje nema, da je ona kvalitativno stradala, jer se je sve više stao gubiti općeniti prijedlog, pak po tom universalno filozofijsko shvatanje tako pojedinih disciplina kao i čitavoga znanstvenoga organizma. Što pak vrijede pojedina makar i najegzaktija data, ako ih nijesmo u stanju svrstati pod principe, u kojima su tek osnovana?

Na te je prilike upozorio *Eduard Hartmann* već g. 1882. u svom djelu *Moderne Probleme*. Moderna je znanost, veli on, u pogibli, da se od empirijske građe uguši i u specijalizmu ukoči ... Pojedine se struke sve više razilaze i manje razumiju poput rudara, koji u posebnim rovovima, a bez zajedničke osnovne rade ... Pri tom dakako raste literatura. Uzmemo li, da u njemačkom jeziku izade na godinu samo 15.000 djela, a otprilike isto toliko da ih izade u jeziku francuskom i engleskom – onda to za trećinu stoljeća iznosi već preko milijun knjiga, kojima treba još pribrojiti silesiju periodičkih časopisa u istom razmaku izašlih ... Ako taj proces još jedno stoljeće potraje, mora se evropska duševna naobrazba tako ukočiti, da će ukočenosti svojom nadmašivati ukočenost kineskoga mandarinstva,

talmudstva i izlamstva za toliko, za koliko će biblioteke naših praunuka nadmašivati književno blago Kineza, Židova i Muhamedanaca.

I *Ludwig Stein*, koji se inače u navedenom već djelu žali, što se znanosti nijesu do danas dovoljno socijalizovale, odsuduje odlučno njihovo sve jače specijalizovanje. Nazivajući potonje najprostim taljigarskim poslom, koji se samo tricama i kućinama bavi, kaže izriječno: Današnji su zastupnici znanosti, ograničivši se individualistički na svoja stručna polja, izgubili sa svim svezu s cjelokupnim znanjem ljudstva; a što je pri tom najgore, oni ne opažaju ni zamašaj toga gubitka ... Tu ne preostaje nego se za vremena sabrati, da znanost ne stigne sudbina gradnje babilonskoga tornja, kod koje jedan čovjek nije razumio govor drugoga.

Nu sve to je, rekao bih, istom teoretička strana specijalizma. Praktična je daleko nepovoljnija. S jednostranim specijalizmom nauka nestaje naime sve više pravoga znanstvenoga idealizma, kojemu nauka o sebi vrijednost imade. Samo rijetkima je jošte znanost uzvišena nebeska božica; većina je smatra kravom muzarom, koja imade služiti potrebama ćutilnoga života. Zato kod izbora studija odlučuju danas sve više t. z. izgledi i obziri nego li ljubav prema znanosti – a ipak sumnje nema, da su oni prvi nešto sporedno. Studij je u kratko postao studijem za kruh. Uzme li se, da je taki studij tim unosniji, čim više računa sa razumom, a odmeće srce – onda je pojmljivo, kako se u njegovu povodu ne može doći do harmoničke naobrazbe, pak po tom ni do čvrstih moralnih načela. Tko pak potonjih nema, taj ili izrabljuje prilike u svoje egoističke svrhe ili se njima ropski prilagođuje. Odatle i čudna pojava, da naš visoko prosvučeni vijek – što se značajeva tiče – zaostaje znatno za manje prosvučenicima. Za plemenita djela i velike žrtve, hoće se dašto više srca; a naša je kultura malo ne isključivo razumna.

### III.

Toliko sam morao reći da upotpunim sliku, koju sam vam o stoljeću podao. A sad dopustite, da na osnovu tih podataka izvedem zaglavak i završim. Kad bi stari *Sokrat* ustao iz groba, a mi bismo mu pokazali naša čudesna prometala, ogrom-

nu produkciju tvornica, daleko sežna zrna, kojima se ljudi ubijaju i gradovi ruše, raskošno udoblje privatnih kuća, krcato pune biblioteke, sjaj kazališta, u kratko sve blago stoljeća, pak bismo ga pri tom upitali: nijesmo li s pravom ponosni? – on bi po svom starom običaju stalno odgovorio: ne znam, jer ne poznajem vašega mišljenja i jer nijesam ispitivao, jeste li dobri i mudri. Možda bi i nastavio, pa reko: U svojoj sam domovini čuo gromornog Perikla i gledao drame Sofoklove; Eyrripida sam i Alkibijada osobno poznavo, a Aristofan mi je bio neprijatelj; Fejdiju sam vidio na djelu, a Zeukisovim sam se slikama divio, dok je Platon bio moj učenik. Pokažite mi vi svoje majstore.

Tko ne opaža, da bi tako onaj odgovor kao i ovo pitanje Sokratovo sadržavali kritiku čitave kulture našega stoljeća. Helleniska je kultura klasičkoga doba bila u prvome redu idealna a k tomu individualna, a naša je u prvome redu materijalna a uz to socijalna. Zato je razumljivo, da se Sokrat, komu su idealji više vrijedili od svega zemskoga blaga, a pojedinci opet više od društva – nebi za našu kulturu, kod koje baš obrnuto bija, mogao oduševiti.

Nu čovjek ne mora da bude baš Sokrat, a da ipak opazi jednostranost, da ne kažem stranputicu, moderne kulture. Idući pretežno za tim, da ljudstvo dresira za izvanji svijet i steče potom što više kulturnih sredstava, ona je malo ne sasvim smetnula s vida nutarnje potrebe ljudstva, dakle baš ono, u čemu kulturne vrednote i klasicitet sastoje. Na tu se priliku imadu odbiti i navale, koje protiv moderne kulture sve više učestavaju. Da spomenem samo djela *La science et la religion* od *Ferdinanda Brunetiera* i *Die Haltlosigkeit der modernen Wissenschaft* od *Tilmanna Pescha*.

S tih su se navala prijatelji današnje kulture silno uzvrpotali. Ludwig Stein predlaže, da se stvori posebna univerzalna znanstvena akademija, koja bi poput vrhovnoga sudišta u svim pitanjima izricala svoje presude. Nu ne gledajući na to, da se doba, koje baš u povodu svoje kulture radije ruši nego li postavlja autoritete, ne bi pokorilo ni presudama take akademije – ne radi se mislim kod te zgrade u opće o pojedinim pitanjima znanstvenim, nego se radi jedino o pitanju opravdane protuteže današnjemu materijalističkomu pravcu. Ako potonji uz nižu materijalnu kulturu nije bio u stanju stvoriti i višu idealnu – on-

da nepreostaje nego da se udesi tako, da i ova bude moguća. Čovjek nije samo tvar nego je i duša, koja trajno tvar razvija i teži za idealnim krajevima metafizičke spekulacije. Kako je ova u tjesnoj svezi s filozofijom, za pravo srce njeno, može preinaka rečenoga pravca sastojati samo u tomu, da se filozofija stavi opet u središte čitavoga naučnoga sistema znanosti.

To zahtijeva u ostalom i socijalni karakter današnje kulture. Socijalne nauke naimo, navlastito nacionalna ekonomija i statistika, služeći se prirodoslovnom metodom ignoruju po mogućnosti svuda pojedinca i uzimlju u obzir samo kolektivno skupno djelovanje, da na njegovu osnovu konstruiraju zakone. Kako pojedinac izlazi pri tom tek kao neznatni član izvjesne ekonomske zajednice, koji se rečenim zakonima imade ropски pokoriti – iščekavaju naravno idealna dobra i vrednote pojedinca sasvim spram materijalnih dobara cjeline. Nu pojedinac ne može biti ništa veće zato, što onda ni države ne bi bile no skupovi od ništa. Istina je, da pojedinac u povjesti stoji znatno pod dojmom materijalnih prilika i da su potonjima čitava razdoblja uvjetovana tako, da i historičar dođe lako u napast, da povjesni proces i shvati i prikaže naprosto kao gospodarstvenni: Nu povjest ovako shvaćena bila bi tek povjest materijalnih prilika i interesa, dok u razvoju naroda znade dojam pojedinca daleko nadbijati dojam onih prvih. Samo filozofijsko shvatanje, kojemu socijalne pojave nijesu no psihološke, podobno je priznati prevlast duha nad materijom i biti pravredno tako prema pojedincu kao i društvu.

A ne puti li pocepkanost znanosti također na potrebu koncentracije u filozofiji? U povodu socijalnog principa diobe rada razidoše se pojedine discipline poput rakove djece niti znajući niti mareći za zajedničko izhodište. Već unutar uže discipline – recimo matematike – prestala je međusobna kontrola i razumijevanje specijalista; a prirodne se nauke sve više promeću u nesuvishu zbirku sitničarskih bilježaka. *Rümelin* se u *Deutsche Rundschau* sv. LXXI. istina nada, da će i opet doći vrijeme, gdje će se sve raštrkano i nesuvisho u cjelost sastaviti. Nu vrijeme po iskustvu sve više rastavlja, a duh je, koji sve više ujedinijuje. Zato je to pitanje već *Platon* za uvijek riješio, kad u svojoj državi traži, da mladici od 20. godine počamši raštrkano znanje svoje prema srodnosti discipline i prema naravi bivstva do prijegledne (sinoptičke) cjelosti dođeruju. Pošto pak su-

noptikos može biti samo filozofski duh, ne preostaje nego da svaki stručnjak bude i filozofijski naobražen.

Da se uklonim prigovoru, da to samo filozofi traže, poslušit ću vas sa dva mnijenja s različitih polja. Veliki pravoslavac *Rudolf Jhering* tuži se u prijedgovoru k svome djelu *Der Zweck im Recht*, što je u filozofijskim pitanjima bio tek diletanta. Ako sam ikad požalio – veli izrijeckom – što je moja naobrazba pala u doba, gdje se je filozofija slabo cijenila, to je baš kod tog djela. Što sam onda pod dojmom nepovoljne struje propustio, nijesam nikad više nadoknadit mogao. Ne manje klasično je očitovanje *Häckelovo*. Pogubnije od specijalizma – veli on – jest za razumijevanje prirodne cjeline nedostatak filozofijske naobrazbe, kojom se većina savremenih prirodoslovaca odlikuju ... Oni misle zgradu prirodnih znanosti sazdati od pukih činjenica bez filozofijske sveze, od pukoga znanja bez razumijevanja. Na to se tuđenje prirodnih nauka od filozofije i surovi empirizam, koji se danas često hvali kao egzaktna znanost, imadu odbiti oni neobični skokovi mišljenja, one krupne povrjede elementarne logike, s kojima se susrećemo na svim putovima prirodoslovnim.

Nakon ovakvih izjava čini mi se suviše napose dokazivati, da je filozofija *conditio sine qua non* svake znanosti. Jedino, što bi se pitati moglo, jest: koja ili čija filozofija? Prema svemu, što sam o nedostacima moderne kulture istakao, ne bi smjelo biti sumnje, da to može biti samo filozofija, koja sve promatra *sub specie aeternitatis* i za koju po tom postoji i svijet idejala. Filozofija, koja idejale smatra metafizičkim tlapnjama, ne može biti pokretalom znanosti, niti može po ovima dati kulturi idejalno obilježje. Rafaelova madona Sikstina i misa od Palestrine nijesu nipošto puki tvorovi mašte, nego su plod dubokoga uvjerenja, da postoje idejali, kojima su namijenjeni. Zato je i ne ponjatno, kako nastavljači Kantovi mogu zahtijevati, da se vratimo filozofiji njihova majstora – ta Lange je baš u povodu njegove nauke došao do negacije svih idejala i dopustio samo estetsko djelovanje njihovo. Treba li u opće da se vraćamo, onda se vratimo k filozofiji najvećega genija svih vjekova, koji nije bio manji štovalac empirije od današnjih materijalista, a ipak je utvrdio metafiziku kao znanost o svijetu idejala. Mislim *Aristotela*.

Tijem u ostalom ne budi drugo rečeno, nego da je pitanje o idealizaciji kulture u najtjesnijoj svezi s pitanjem o mogućnos-

ti metafizike u opće. Odabrali zato koju ili čiju vam drago filozofiju, ona mora da bude skopčana s vjerom u bitak idejala: imade li kulturi podati idejalno obilježje. Ako je sve u svijetu samo tvar i sila, a boga i duše, neumrlosti i slobodne volje nema – onda, kako rekoh, nema ni vjere ni ćudoređa. A nema li vjere i ćudoređa onda motivom mišljenja i djelovanja ljudskog postaje zvjerski egoizam, koji život nužno rastvara, jer ga čini ropski podlim i prostim.

Nasuprot tomu je činjenica, da sve lijepo istino i dobro u svijetu nastaje u povodu idejala: poradi česa samo infernalni cinizam može tvrditi, da nijesu no metafizički fantomi. Ili zar je prošlo stoljeće potonulo u krvi milijuna za fantome? Zar su stoljetne teške borbe naših otaca za vjeru, domovinu i slobodu – te najveće narodnje idejale – bile tek borbe za fantome? Nikada. Borbama za idejale stijećemo tek pravo na njihovu realizaciju ovdje; a to nam pravo vrjedi sve dotle, dok se za njih borimo. Gajimo zato idejale i nastojmo prema nesumnjivoj intenciji idejalnih osnivača našega sveučilišta, da kroz njih kao kroz prizmu prolaze i sve znanosti – ne bi li nam čim prije domovini hrvatskoj sinula čarobna duga bolje budućnosti.

S tom željom i nadom zahvaljujem se vama, visoko učena gospodo kolege, na časti, kojom me odlikovaste, pozdravljam tebe akademjska omladino, vazda uzdanice naroda, i kličem: *vi- vat, crescat, floreat alma mater nostra Francisco-Josephina!*

## ZADNJA BIČA

### *Metafizična razprava.*

Predano u sjednici filozofičko-juridickoga razreda  
jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti  
dne 17. studenoga 1886.

*Si vaste que soit notre science, elle  
ne peut avoir la prétention d'avoir  
sonde l'abîme du possible et d'en  
avoir attent toutes les limites.*

*Paul Janet.*

*Ne nous méfions point de la raison,  
car les éclairs qui l'illuminent ne  
sont que les reflets de la lumière  
lointaine du divin.*

*Auguste Laugel.*

Mudroslovni nazori nedozrievaju poput godišnjih plodova prirodnih. Kad bi tako bilo, pod blagim i vedrim podnebjem grčkim, gdje je toli liepo uspievala medna smokva i zlatna naranča, bili bi dozreli i bujni nazori mnogobrojnih mudraca. Poviest filozofije dokazuje pak protivno. Nazori, koji su ondje samo proklicali – kasno su prolistali; a koji se razvili do grana ta stabla – tekar su nakon dugih vjekova nosili ploda. Razvoju i dozoru nazora mudroslovnih hoće se po tom vremenu, a za to vrijeme valja da se trajno ogrievaju na sunčanom žaru mnogih pronicavih umova i raznih naroda.

To vriedi za sve grane mudroslovoja, dakle i za onu, od koje je toli zaziru današnje znanosti prirodne, a na koju s nepovjerenjem gledaju i mnogi zastupnici iste filozofije. Mislim meta-

fiziku. Može li se ipak dokazati, da se i nazori metafizični razvijaju, dakle usavršuju i napreduju, onda je ujedno dokazana neosnovanost nepovjerenja i nepravednost zazora.

Dokaz ovaj pruža poviest mudroslovoja.

Mudroslovlje započe s jonskimi „fiziolozi“, a s metafizičnim izpitivanjem. Živa i razkošna priroda njihove domovine, plakane plavetnim i nemirnim morem, nukala jih zaroniti dublje u tajne prirodne i tražiti jim tumač. Nprestana mienu u prirodni – mišljahu oni – mora da ima za podlogu nešto, što se ne mienja. Što je to stalno u prolaznih pojavih svijeta? Što je, što trajnu mienu u svijetu izvodi, uzrokuje?

Na ta pitanja trebalo je prvim metafizicarom odgovoriti: valjalo jim naći uzrok svim pojavom, počelo svim stvarim u svijetu. Voda, zrak i kaotična pratvar redom se smatrala takvimi počeli. Bezbroj pojava nije se ipak njimi protumačiti dao. To-mu nisu dostajala niči četiri Empedoklova počela. Bezbroj jih je trebao: kao što su bezbrojni pojavi u prirodi.

Prvi metafizicari neuspješe. Neznatan broj njihovih počela pružao je premalo kombinacija, a da budu kadre protumačiti mnogovrstne pojave u svijetu. Počela jim bijahu prirodna – ali nipošto počela prirode. Nu odkud uzeti druga, kad jih izkustvo podavalo nije? Trebalo je prekoračiti izkustvo. To poduze Demokrit sa svojimi atomi.

Nauka Demokritova bijaše kadra tumačiti mekaničke pojave, zašto ju i današnje znanosti prirodne u jezgri pridržae. Ali mekaničkimi pojavi nije izcerpeno bujno čislo pojava prirodnih; još preostaju duševni. Ovi nisu doduše brojniji, ali će jamčno kriti svu tajnu onih. To je možda naslućivao Sokrat, kadno je izveo znamenitu amputaciju filozofijsku: odieliv duh od prirode, subjekt od objekta. „Od bezumne prirode“ – veli u Platonovom Phaedru – „nemože čovjek ništa naučiti.“

Dugi su vjekovi prolazili, atomom Demokritovim se mnogo prigovaralo; ali jim bihnu manu iznadje tekar Leibniz. Tvarni atomi imadoše postati duševnimi, svaki od njih sviet za sebe, a svi monade. Kamen, biljka živoinja: sustavi su od monada – ali sustavi prostorni. Kako mogu duševne, dakle neprostorne monade izvesti nešto prostorna? Što je, što jih veže i drži u skladnoj zajednici – kada je svaka sviet za sebe? Na ovo pitanje odgovorio je Leibniz praestabiliranom harmonijom – na ono nije odgovorio nikako.

Ali česa on učinio nije, učini poldrug vieka kasnije Herbart: pretvoriv monade u reale. Oprečne kakvoće njegovih reala imadu za posljednicu djelomično pronicanje uzajamno, a ovo opet za posljedak tvarnost i duševnost.

Oko pitanja o zadnjih bićih, koja izvode i tvarne i duševne pojave u svijetu, redaju se sva ostala pitanja metafizična; a do tančine i načina, kojim se shvaćaju, stoji rješavanje problema ma drugih grana mudroslovnih, neizuzev odavle ni problema filozofije praktične. Nepouzdati se zato u metafiziku, znači zaboravljati s jedne strane izhodište filozofije u obće, a s druge smetnuti s uma pomoć, koju pruža ostalim granam njenim.

Ako u tom smjeru griše oni, kojim je mudroslovje zvanjem: jeli čudo, da su temeljna pitanja metafizike postala zorna mnogim zastupnikom znanosti prirodnih? Induktivna metoda, kojoj te znanosti zahvaljuju najsjajnije stečevine svoje, oduševljavala je neke umove do podpuna nijekanja svega, što je dedukcija čovječanstvu rodila tečajem vjekova. Nije jih mnogo, kojim je posred zanosa i sjaja ostalo oko nepomućeno, a duša upravljena u davnu prošlost, gdje je stajala koljevka znanosti prirodnih – odgajanih deduktivnom metodom u metafizici. Zahvalna manjina ova priznaje, da se znanosti prirodne ne mogu sasvim izvinuti okrilju filozofije, dakle ugnuti se metodi deduktivnoj. Kad se godier radi o tom, da te znanosti proniknu dublje u pojave prirodne, onda jim nužno treba metafizika.

Ova okolnost ipak nimalo nesmeta, da se znanosti prirodne inače služe indukcijom. Ta metoda leži u naravi njihova predmeta. Prirodne znanosti napreduju izpitujući najprije ono, što je jednostavno, a poslie složeno i više složeno. Tako se one uzpinju od anorganičke prirode do organske obuhvaćajuć ondje fiziku i kemiju, ovdje botaniku, zoologiju i antropologiju. Znanosti medicinske s anatomijom i fiziologijom čine njihov vršak.

Na tom prostranom i dalekom putu sastaju se prirodne znanosti često s filozofijom. Odmah na izhodištu njihovu metafizika jim postaje nužnom pomoćnicom: kemija mora protiv izkustvu prihvatiti atome, a fizika aether, da protumači pojave svjetla i topline. Zamašaj ove činjenice postaje vidan, kada se drži na umu, da su niže znanosti nužna podloga višim. S toga se pitanje o zadnjih bićih poput megre provlači orijaškim stablom prirodnih znanosti i završava u fiziologiji, gdje se da-

nas najveća pozornost svraća na jedno od onih bića: na dušu i pojave njezine.

U fiziologiji dakle kako na svom vršku sastaju se znanosti prirodne opet s filozofijom – ali se ovdje sastaju donekle kao protivnici. Fiziologija naime iztražujući pojave duševne služi se metodom induktivnom i nastoji te pojave svesti na stalne zakonone. Po tom nastojanju imala bi psihologija postati granom prirodoslovja; jer ovo kuša sve pojave svesti na zakone. Mudroslovje neima razloga tim se težnjam protiviti – filozofija Herbartova utrla jim pače put. Ali česa mudroslovje dopustiti ne može, jest: da se zakoni duše naprosto izjednačuju s „nepromjenljivimi“ zakoni prirode ili što je isto, da se ovi bezobzirno uporabljaju na pojave duševne. To je ponukalo filozofiju, da se upusti u „borbu za dušu“; a nipošto strah, da joj se otme psihologija i priključiti nizu znanosti prirodnih.

Posljedci trideset-godišnje borbe nisu za prirodoslovje toli povoljni, da bi iz njih proizlazila potreba rečenoga priključenja. Fiziologija obratila je pazku jedino na pojavne oblike duševne, pa se trsi razjasniti jih drugim pojavim. Tako ona tumači pojave pojavima kao i ostale znanosti prirodne. Filozofija se time nezadovoljava. Ona traži realnu podlogu duševnih pojava, uzrok i način njihova postanka. Idući za tim, da dokući i shvati samo biće duše, usvaja filozofija one rezultate fiziološko-psihološke, koji se podudaraju s njezinim shvaćanjem o duši; ostale ili popunjuje s godnim predpostavkama ili jih zabacuje. Kad bi filozofija prihvatila nepodpune posljedke prirodoslovne, pres-tala bi biti mudroslovjem; kao što prirodoslovje postaje filozofijom, čim premaši izkustvo. Upravo zato nadopunjuju se toli liepo grane filozofijske i znanosti prirodoslovne. Jedne i druge nastoje zajednički razkriti prirodu: ove tumačeći pojave njezine, one tražeći tim pojavom zadnje uzroke.

Ako je rečenim iscrpena zadaća prirodoslovja, filozofiji se naniče još jedna: i to ponajteža. Mekanizam i kemizam, kojimi se razjasnjuju pojavi anorganičke prirode, nemogu jednako vjerovatno protumačiti prirodu organsku. Tu su pojavi tako raznovrstni, a odnošaji toli složeni, da se već površnu motriocu čine umjetničkim. Koliko više umjetnički pričinjaju se onim, koji pojedine organizme analizuju motreći mnogobrojne jim čestiti i uzajamno te skladno jim djelovanje. Izkustvena analiza mora priznati, da su organizmi takovi kao da bi se po umnoj

osnovi nekoj razvili bili ili drugimi riečmi: organska priroda očituje razvoj prema svrsi.

Drži li se na umu, da su atomi sva podloga prirode, onda još većma udara u oči svrhovitost organizama. Bezbroj atoma mogao je podati bezbroj kombinacija. Zašto su od tih izvedene baš samo one, koje danas sačinjavaju organsku prirodu našu? Svakako zato, jer su te kombinacije bile jedine svrsi shodne; drugi se razlog barem navesti neda. Stoji li to, onda je svrha nešto, što se pri razmatranju prirode nijekati nemože – ako se već prirodoslovje na nj osvrtači mora.

Mudroslovje, komu je svuda zaroniti u dubine izkustvenim znanostim nepristupne, nesnije svrhovitosti ignorovati; ono joj mora potražiti uzrok. Atomi sami nisu po mlaenju većine filozofa mogli proizvesti organizme svrsi shodne; k tomu je trebalo umno biće izvan atoma – jer svrhovitost predpostavlja svjestnu volju. Darvinizam kuša dokazati protivno. Atomi izvedeše po njem u istinu bezbrojno mnoštvo kombinacija organskih; ali borbom za opstanak uništene su sve do onih, koje danas u svijetu vidjevamo. Što se baš ove uzdržaše, pripisuje on selekciji prirodnoj, koja je današnjim organizmom podala sgodna sredstva, koja su jim u borbi za opstanak osigurala pobjedu.

Da je „natural selection“ veleanan princip, nemože se potom dvojiti. On je svuda djelovao odabirući svaku i najneznačajniju povoljstinu na spas organizama – baš kao što bi to čini lo veleanno biće izvan atoma. Sigurno je po tom – da će isto i biti.

Bez inteligencije neda se dakle razjasniti postanak organske prirode. Dokučiti ga ipak na putu prirodnom ostat će težnja među ljudni, dokle jih bude: kao što s druge strane neće zamrieti težnja razjasniti prirodu putem metafizičnim. Ta dva puta neteku uzporedno, ali se baš zato njegdje sastati moraju. Da se dosle sblížili nisu, imade se odbiti na spizozistično shvaćanje uzroka svrhovitosti sa strane prirodoslovja. Po tom shvaćanju causae finales dokidaju causas efficientes – dočim one u istinu samo pomoću ovih u prirodi djelovati mogu. Ovu spoznajnu metafizike imalo bi prihvatiti prirodoslovje, te ju smatrati sveim vezom dviju prividno nespojivih težnja.

Zaključujući od učinaka na uzroke, a od ovih na causas finales, prirodoslovje i filozofija istomu se primiču cilju. Pri svakom koraku, dobro promišljenom, čutimo više njegovu blizinu;

tako je nečuti – nije napredovao, a tko ju niječe – poriče napredak znanosti.

Iduć za što većim savršenstvom svojim znanosti nehotie postavljaju – da ima nešto *najsavršenijega*. Zato vjera u napredak znanosti jedino je pravo poticalo za iztraživanje znanstveno; ona bo je, koja hrani „vječni oganj“ naše za istinom pregnule težnje; ona koja nam bodri duh, da na tom težkom putu neklone.

Ovi redci neka tumače moje nastojanje i neka izpričavaju njegovu slabine.

Bajoslovno umovanje, kojim se odlikovahu narodi iztočni pa još i prvi stare Grčke, napustiše kasniji napredni Heleni.<sup>1</sup> Niti realističan značaj njihov, niti odlično mjesto, što ga zapremahu među susjednim narodi, nisu se slagali s abstraktnim posvema mišljenjem mitičnih predšastnika. Pozornost njihovu osvojila je priroda konkretna i lepota pojavnih oblika njenih. S toga je prvim predmetom mudroslovnog razmatranja postala skladna cjelovitost prirode i jasna joj pravilna vanjšina – dočim su pojedine česti te zamršena i tamna nutrina njena smetnute s uma.

Ovo posljednje bijaše naravna posljedica prvog razmatranja prirode. Novejstu oku izmakloše se sitne a bezbrojne razlikositi, pa mu se priroda nužno pričinja jedninstvenom cjelinom. Uvjeranjem ovim nemogoše potresti opaženi pojavi krupniji, kojih različitost bijaše vidna; jer uza sve razlike nalazilo se u tih pojava nešto zajedničkoga. To zajedničko moglo je samo kriepiti rečeno uvjerenje.

Oduvd polazi, da su prvi mudraci grčki hteći protumačiti jedinstvo prirode uzimali jedno počelo za podlogu njenu. Da je ovaj podlogom takovom smatrao vodu ili zrak, onaj vatru ili zemlju, imade se odbiti na to, što je svako od tih počela po njihovom opažanju bilo zajedničko množini pojava.

Ova okolnost bijaše očito nepovoljna po tvrdnju prvih mudraca, jer se dakako za nijedno od navedenih počela nije tvrditi moglo, da je ono samo podlogom prirode. Ali se jednako nije

<sup>1</sup> Nazore grčkih mudraca prikazao sam po djelima: Strümpel: die Geschichte der theoret. Philosophie der Griechen. Leipzig 1854. Seidel: der Fortschritt der Metaphysik innerhalb der Schule der ionischen Hylzoisimus. Leipzig 1860. Zeller: die Philosophie der Griechen. Leipzig 1869. Ueberweg: Grundriss. d. Gesch. d. Philosophie. Berlin 1876. i drugi.



tvrditi smjelo, da bi sva ukupno sačinjavala pravu podlogu prirodi: pošto nije bila izključena ni vjerovatnost nekmo li mogućnost, da razmatranja daljnja neiznesu na vidjelo novo počelo jednako zajedničko velikoj množini znatnih pojava.

U počela se dakle nije bilo pouzdati, jer jim je broj bio posve neizvjestan. Neizvjestnost ova pobudila je vrlo rano slutnju, da se onkraj pojava mora nalaziti pravo počelo prirode. Misli se, da je to počelo kaotična pratvar neka, iz koje sve u svietu proizlazi i u koju se vremenom sve vraća. Tom je misliju izkustvo bilo napušteno, a spomenuti nazori u temelju potrebeni. Počela, smatrana dosle bitnom podlogom prirode, imala se odsele smatrati pojavima.

Uza svu smionost pače prevratnost mnijenje je ovo ipak ostalo vjerno spekulativnomu mišljenju vremena. S jedne strane tvrdilo je jedno počelo samo za podlogu prirode, a s druge opet nije ni ovo mnijenje kušalo razjasniti, kako iz jednog počela kaotičnog nastaje mnoštvo pojava. Tako su se pojavi vazda namitali mišljenju kao znakovi pitanjâ, te se je nužno činilo kao da oni kriju svu tajnu prirode. Valjalo je zato veću pomnju svratiti na njih, nebi li se rečena tajna otkrila.

Pa što se opazilo? Opazilo se, da u prirodi nema ništa stalna. U njoj pojavi neprestano niču iz pojava i jedni sliede za drugima kao valovi za valovima. Mi nemožemo dvaput stupiti u istu rieku – jer joj se vodene čestice odmah promiène. U prirodi dakle sve teče, sve se mienja, sve biva. Po tom mora bivanje biti prava podloga prirode i ujedno uzrok pojava njenih.

Ovo bijaše nazor osnovan na pomnom opažanju pojava. Njim bje jasno izrečena izkustvena činjenica bivanja, koju su prije spomenuti nazori tekar muče predstavljali. U tom leži vriednost njegova – ali i sva mu slabina. Nije se naime radilo samo o prostoj tvrdnji rečene činjenice, nego navlastito ob utvrđnji njezinjoj: to jest nije dosta bilo iztaknuti, da se u prirodi sve mienja, sve biva, nego je trebalo reći, zašto se sve mienja, zašto sve biva. Bivanje je drugimi riečmi valjalo smatrati pojavom i naći mu uzrok – a nedržati ga bezuzročnim, absolutnim, kao što je činio posljednji nazor. Odtud težnja spekulativnog mišljenja protumačiti bivanje.

Pa što razumievamo pod bivanjem?

Kad vidimo, da alfa biva betom, onda tvrdimo, da on pos-taje nečim, čime prije nije bio. Po tom su alfa i beta razno;

jer kad bi isto bili, mogli bismo samo ostajanje nipošto postajanje tvrditi. U tom postajanju mora da nastupi čas, gdje alfa prestane biti alfom, a još nepočme biti betom – gdje dakle nije ni alfa ni beta. Ali pošto bivanje predpostavlja svezu alfe sa betom, to onaj u rečenom času mora ipak biti oboje: u protivnom bo slučajju nebi beta mogao ni nastati od alfe. Tako alfa bivajući i jest i nije istodobno beta.

Ovo protuslovje neda se nijekati. Bivanje uključuje bitak i nebitak; jer ono što biva, i jest i nije u isto doba. Ali ono, što je u sebi protuslovno, nemože biti, nije – zato ni bivanje nije niti može biti podlogom prirode. Njenom podlogom mora biti nešto neprotuslovna: dakle ili samo bitak ili samo nebitak. Kad bi nebitak bio podloga prirode, onda bi ona bila ništa – ali ona jest nešto: zato joj mora biti podlogom bitak.

Kao što nas je bivanje evo dovelo do bitka; tako će nam ono bitak i porazgovjetiti. Bivanje naime predpostavlja vazda više članova, koji stoje u međusobnom savezu. Svaki sliedeći nastaje od predjašnjega, te se bez njega neda pomišljati. Može li se onda za ikoji pravom reći da jest? Nemože, jer nijedan nije bez predjašnjega: svakomu je bitak ovisan, relativan. A što je s početnim članom? Ima li ga ili nema? Ako ga nema – nemože ni ostalih članova biti. Ali ovih imade – mora dakle biti i početni član. Samo za ovaj možemo pravom reći da jest; jer on je bez predjašnjega člana. Njegov je dakle bitak neovisan, absolutan. Takav bitak može jedino biti pravom podlogom prirode; relativan bitak putio bi vazda dalje na absolutan.

Ali bitak bez nečesa što bivstvuje, prazan je pojam: kao što je bivanje puka abstrakcija bez onoga što biva. Zato bitak mora skopčan biti sa stanovitom kakvoćom ili drugim riečmi on mora stanovitu kakvoću bezuvjetno tvrditi. Kada bitak nebi tvrdio, da nešto jest, da nešto bivstvuje bezuvjetno, onda nebi bio ni alfa ni beta, ni gama ni delta, onda nebi u obće ničesa bilo – jer se ništa tvrdilo nebi. A tvrdi li se išta bezuvjetno, to se mora tvrditi kakvoća. Ova baš jest koja bivstvuje: kakvoća je biće, a biće je kakvoća.

To je i pravo znamenovanje bitka. Bitkom se izriče tvrdnja, da stanovita kakvoća bivstvuje tako, da joj netreba ničije podpore. I što tako bivstvuje, jest biće absolutno. Kao takovo ne može biti niječno; jer niječno biće nebivstvuje, nije. Promjenljivo nesmie biti, inače bi bivalo: a bivanje uključuje bitak i ne-



bitak. Ali ni složeno nije, jer onda bi bivstvovalo usljed svojih česti: bilo bi dakle relativno. Bezuvjetno biće vazda je pozitivno, nepromjenljivo i jednostavno.

Ovo su bez dvojbe imali na umu jonski fiziolozi, kada su jedno „nepromjenljivo“ počelo uzimali za podlogu prirode. Nikoje pak od njihovih počela nebijaše biće u rečenom smislu. O tom bi se prvi mudraci uvjerali bili, da su samo kušali odgovoriti na pitanje: kako iz jednog nepromjenljivog počela može nastati veliko i bujno mnoštvo pojava, koje nazivamo prirodom? Pitanje ovo nametnuto si posle Heraklit i odgovorio na nj tvrdnjom – da je počelo prirode promjenljivo. On je dakle prvi uvidio, da iz jednog počela nemože ništa nastati: ako se ono nemienja, ako ono nebiva. U tom slučaju nije dakako bićem, a povrh toga je protuslovno, jer uključuje bivanje. Bivanje pako nemože biti podlogom prirode – kako je spomenuto – nego samo bitak, odnosno biće, o kom se bitak tvrdi.

Jeli počelo prirode ipak biće to jest nešto bezuvjetna, nepromjenljiva i jednostavna, onda nepreostaje nego ili se odreći tumača prirode – jer protuslovan tumač nije tumač – ili uzeti, da podlogom prirode nije jedno počelo nego više njih. Ono mora učiniti monizam, ovo čini pluralizam. Monizam je struja mudroslovna, koja pomoću jednog jedinog bića kuša protumačiti prirodu; pluralizam struja, koja to čini pomoću više bića. Ovoj struji u prilog jest izkustvo, koje pokazuje, da svakom pojavu odgovara pravilno više uzroka.

Kad se jednom više počela uzme za podlogu prirode, onda se njezini pojavi mogu tumačiti tako, da se nepovriedi pojam absolutnoga bića. Pojavi naime nastajati će i prestajati će, ako se počela raznih kakvoća sada spajaju, a sada odvajaju. Ovo će biti moguće jedino uz gibanje, bez kojega nemože biti ni spajanja ni odvajanja. Počela će pri tom ostati nepromienjena u naravi svojoj; jer sve što se u gibanju promieniti može jest mjesto: pošto je gibanje promjena ili pravije zamjena mjesta. Kakvoća počela ostat će udilji, što je za mirovanja bila.

Vidimo dakle da pluralizam niti griješi proti pojmu bezuvjetna bitka, niti se služi pojmom absolutnoga bivanja. Sve, što se tako zove, jest spoj ili odvoj počela. Ova su, koja stvaraju bujno mnoštvo pojava u prirodi.

A koliko treba u tu svrhu počela? Empedokle jih uzimao četiri: zemlju, vodu, zrak i vatru. Ta počela „koriani“ su sve-

ga, što u svietu opažamo. Ona se udružuju i razdružuju, ter izvode tako čitavu prirodu. Ali što jih sili na udružbu i razdružbu? Ljubav je – veli Empedokle – koja udružuje četiri počela, a mržnja koja jih razdružuje. Kad nebi bilo ljubavi i mržnje, počela bi viekom mirovala – nego mirujući nebi prirode stvorila bila. Ljubav i mržnja pokretne su dakle sile, uzroci su gibanja – a po tom i svih pojava prirodnih.

Tako je Empedokle pjesnički nadopunio ono, česa Heraklit učinio nije. On je bivanje Heraklitovom potražio uzroke. A pošto bivanje sadržaje dva momenta naime nastajanje i prestajanje ili pravije udružbu i razdružbu – morao je Empedokle tvrditi dvie sile: ljubav, koja izvodi spoj, i mržnju, koja uzrokuje razdvoj počela. Da su ljubav i mržnja puke personifikacije pokretnih sila, a nipošto pravi uzroci bivanja, očito je. Ali se ipak priznati mora, da su baš te personifikacije odstranile tekar bivanje bezuzročno; jer odele je valjalo vazda pitati za uzroke bivanja. To je zasluga Empedoklova.

Što u njegovu nazoru više smeta od pokretnih tobož sili, jest sljedeće. Empedokle uzima četiri počela za podlogu prirode i smatra jih nepromjenljivi po kakvoći njihovoj. Bujna mienna pojava prirodnih nemože se po tom odbiti na kakvoću nego jedino na kolikoću počela. Drugimi riečmi: sva razlikost među pojavima može stajati samo do mjere, u kojoj se četiri počela udružuje ili razdružuje. Ako tako, onda počela imadu česti, a što česti imade, nije absolutno, a što absolutno nije, nemože biti podlogom prirode.

Zemlja, voda, zrak i vatra jesu dakle u istinu tvorovi, javi, nešto drugotna; a česti njihove tekar su prvotne. Jesu li te česti prava počela, kakva valja smatrati podlogom prirode, onda jih dakako imade više nego li četiri. Pače ako su svi pojavi udružbe od više počela kao zemlja, voda, zrak i vatra – onda prirodu sastavlja vanredno mnoštvo počela, jer je ona skupom nebrojenih pojava.

Toga mnienja bijaše Anaxagora. Četiri počela nisu mu dostajala, da njimi protumači prirodu; ona bo stvarahu premalen broj udružba, odnosno pojava, dočim je sama ovimi silno obilovala. Zato je on i sastavne česti pojava prirodnih smatrao pravilni počeli i zvao jih „sjemenom“ svega u svijetu. Zlato, srebro, kamen... meso, kosti, krv... Anaxagori su takve vrsti sjemena, budući sastavine stanovitih pojava. Razlikost onih polazi od razlikosti sjemena. Pojava ipak nema, u kom bi samo je-

dna vrst sjemena sadržana bila. U svakom se svaka nalazi, ali samo u raznoj mjeri. Kad nebi tako bilo, nebi iz pojavâ nicati mogli novi, često sasvim inaki pojavi.

Tko je tako svrsi shodno razporedao i udružio prava počela? Svakako biće misaono, čije znanje obuhvaćalo je sva nezbrojna počela i čija moć bezuvjetno je gospodovala njimi. Ovo biće – koje Anaxagora zvao *νοῦς* – najčišće je od svega u prirodi; jer dočim su tvorovi mištanice od svih počela – *νοῦς* ne sadržaje u sebi nikog od njih. On je vazda i svuda sebi jednak i istovrstan; tvorovi prirodni pako sasvim su nejednaki i raznovrstni među sobom: jer je svaki na svoj način od različitih počela sastavljen. Jednom sastavinom jim je takodjer sam *νοῦς*. Njega ima baš u svakom tvorju prirodnom – ali samo u raznoj mjeri. Tvorovi se dakle s obzirom na *νοῦς* razlikuju jedino po količini: u jednom ga ima više, u drugom manje.

Mudrovanje Anaxagorino o biću misaonom bijaše na štetu nauci njegovoj o pravih počelih prirode. Ako ono, što je najčišće u prirodi, dielove imade, onda jih ono što je manje čisto još prije imati mora. Zaključak ovaj sliedio je doduše već iz nauke o počelih, ali ga shvaćanje o misaonom biću podpuno utvrdilo.

Sastavne česti pojava prirodnih, koje Anaxagora smatra pravimi počeli, same su dakle sastavljene. Zlato, srebro, kamen... meso, kosti, krv... imadu dielove istovrstne, jednake. Zato jih je Aristotel zvao *τὰ ὁμοιομέρη*; čim je ujedno izrekao njihovu osudu. Homoimere nebijahu absolutna počela, kakva je mišljenje zahtievalo za podlogu prirode; one bijahu puko formalno jedinstvo dielova. Formalnom pako jedinstvu pripada bitak samo u koliko on pripada dielovom. Homoimere bijahu nešto uvijek tovana, drugotna.

Sada nije preostalo nego tvrditi, da su dielovi homoimera prvotni. Kao takovi jednostavni su: jer složeno je drugotno; a kao jednostavni mora da su ujedno i nedieljivi – *ἄτομοι* – dieljivo bo je složeno. Ovi nedieljivi dalje dielovi ili atomi, kojih neizmjereno mnoštvo imade, po mnienju su Demokritovom prava počela prirode.

Nedieljivost nije ipak jedino, čim se atomi razlikuju od homoimera. Anaxagorine homoimere bijahu raznih kakvoća, atomi Demokritovi po kakvoći su isto. Kad bi atomi različiti bili, onda bi svaki bio, što drugi nisu, a ujedno nebi bio, što ostali

jesu. Svi bi atomi bili nešto niječna: jer opredieljena; a niječno nemože biti bezuvjetno – kakva mora biti podloga prirode.

Ali ako su atomi i po kakvoći isto, po kolikoći se vanredno razlikuju. U njih nije razna samo veličina i težina nego i oblik. Do tih svojstva i do načina kako se atomi udruže ili razdruže, stoji sva bujnost prirode. Za nešto velimo, da je nestalo, kad su se atomi spojili; a da je uginulo, kad su se razdvojili. Pridolaze li kojem spoju atomâ novi, velimo da nešto raste; da jača i deblja ... u suprotnom slučaju pako da pada, slabija i mršavi... Ako li u spoju svom atomi zamjene mjesta ili jih drugim ustupe, onda kažemo, da se nešto mienja. Sve te različne miene nebi moguće bile, da se atomi negibaju: teži od njih padaju, laglji se dižu, a sudariv se uzrokuju gibanje postrano, kružno i virasto; kako su atomi različitih oblika, zahvate se međusobno i tvore u gibanju sve udružbe anorganične i organične prirode.

Nesmije se pri tom smetnuti s uma, da gibanja nemože biti bez prostora – uz atome mora dakle da bivstvuje i on. Ali što je prostor, kad su atomi sva podloga prirode, sav bitak? On je nebitak ili prazan bitak, prazan prostor; atomi su pako „solida ac sine inani corpora prima” – kako pjeva Lucretius.<sup>2</sup>

Tako Demokritu netreba mitičnih sila ljubavi i mržnje, niti mu treba misaona bića, da protumači postanak prirode. Nuzda i slučaj uz prazan prostor čine, da su atomi „primordia rerum”. Uslied teže svoje naime padaju oni ili se dižu nužno u bezkrajnom prostoru praznom, a sudariv se slučajno dodju u gibanje postrano i kružno te prouzroče tako vir, u kojem nastaje sve od zemlje do čovjeka. Ista duša niče u tom viru kao pokretna sila svih životinja. Nju sastavljaju gladki, okrugli, vatreni i vanredno lako pomični atomi, koji se po čitavom tielu razprostiru i gibajuć se stvaraju ono, što nazivamo duševnimi pojavami. Izdisanjem izlazi mnoštvo vatrenih atoma iz tiela, udisanjem pridolaze novi; kada pako nestane daha – uitrne vatra i nastupa smrt.

To je evo nauka Demokritova, poznata pod imenom atomizma. Ona je najčišći i najduhovitiji pluralizam staroga vieka.

<sup>2</sup> De rerum natura. Paris 1881. Crousléovo izdanje. Lib. I. 508. Str. 32.

Otdud polazi, da su ju i znanosti prirodne kao fizika i kemija s neznatnimi preinakami prihvatile. Pogledajmo dali se s njom slaže i mišljenje mudroslovn<sup>3</sup>.

Atomizam uzima bezbrojno mnoštvo atoma za podlogu prirode. Što je bezbrojno, nije dakako završeno. A smijemo li za ono, što završeno nije, reći u strogom smislu da jest? Nesmiemo; jer ono nije bez shedećega odnosno bez predjašnjega. Bezbrojno niti jest, niti bivstvuje po tom bezuvjetno; ovo mora biti završeno. Atomi nisu bezbrojni, ako i jesu neizbrojni. Isto vrijedi za bezkrajnost i neizmjernost. To su pomisli naše, kojim u svijetu realnom ništa neodgovara.

Neizbrojni atomi – tvrdi dalje atomizam – jesu po kakvoći jednaci. Oni da to moraju biti, u protivnom bo slučajju bili bi nešto opredjeljena i po tom riječna. Kada bi naine jedan atom bio, što ostali nisu, onda on nebi bio, što ovi jesu. Svaki bi budući opredjeljen sadržavao toliko negacija, koliko imade različitih od njega atoma.

Da je to kriv zaključak, očito je. Negacija, koju izričemo sudom: atom alfa ... nije atom beta ... nastala je savnitbom alfe sa betom – jest dakle naša misao, a nije nešto, što bi pripadalo sadržaju alfe. Drugimi riečmi: navedena negacija nije oznaka, nije opredielba alfinai; njom se neveli, što alfa jest, nego što nije – pri čem ostaje i nadalje nešto opredieljena. Da je Demokrit postupao dosljedno prema svom zaključku, bio bi morao napustiti pluralizam i prihvatit monizam<sup>4</sup>; jer su njegovi atomi – premda po kakvoći isto – ipak opredieljeni. Svaki je naine atom izoliran praznim prostorom nešto, što drugi nisu. Svi bi imali biti jedno – kao eleatski *év kai πᾶν*.

Dopustimo medjutim, da su atomi po kakvoći jednaci. Što može jednako s jednakim udruženo proizvesti? Valjda same jednako. A otdud onda razlikosti u kakvoći pojavâ, što jih u prirodi opažamo? Bili atomi vodiaka udruženi s atomi kisika podali vodu; a oni sumpora s onimi žive rumenicu, kad bi jednaki po kakvoći bili? Dali bi kao takvi mogli stvoriti šezdeset i tri

i više različitih počela? Upravo na ovih osniva se čitava znanost kemije. Kad bi prirodu sačinjalo jedno samo počelo, nebi nikakve lučbe bilo. Valja se dakle vratiti k Anaxagori i tvrditi različite kakvoće u prvih počelih prirode.<sup>5</sup>

Napokon uzima Demokrit, da su atomi tvarni, ali tako sitni, da jih našimi čutili nemožemo pojmati. Atomi uza svu sitnoću nisu onda *ἄτομοι*: tvarno bo je dieljivo i dieljivo dotle, dok je godier tvarno. A pošto se tvarnim neda tunačiti duševno, nemogu ni tvarni atomi razjasniti postanak pojava duševnih.

Demokrit veli doduše, da je mišljenje naše gibanje vatrenih atoma; ali jeli time protumačeno mišljenje? Gibanje je pojav vanjski, prostorni, extenzivni: mišljenje pojav nutarnji, neprostorni, intenzivni. Gibanje može biti ravnoctrno, kružno, zavojito – što bi značila misao zavojita, kružna, ravnocrtna? Moja misao može biti jasna ili nejasna, istinita ili neistinita – što bi značilo gibanje jasno ili nejasno, istinito ili neistinito? U kratko gibanje misaono uključuje protuslojje.<sup>6</sup> Da je duša Demokritova bila tvarna ili čitavim skupom takvih atoma, nebi on jamatno bio zamislilo atomizma, niti bismo mi o njem išta suditi mogli.

Ali recimo, da Demokritova tvrdnja stoji. Svakoji misli mojoj moralo bi onda odgovarati posebno gibanje. I u trenu, gdje bi se u meni radjalo više misli, valjalo bi duši mojoj istodobno izvesti više različitih gibanja – što nije nikako moguće. Izkrustvo pokazuje, da se više gibanja istoga predmeta redovito prometne u jedno gibanje posljedčno, što s našimi misli nebiva. Atomizam nemože dakle tunačiti pojave duševne, a bujnost prirode takodjer mu je zagonetka. Demokritov svemir u najboljem slučaju veličajna je palača od kamena – ali bez žive duše!

Da je nauca atomističkoj trebalo izpravka, neda se dvojiti; šteta samo da je ovaj učinjen tekak poslie dugih vjekova. Leibniz bijaše prvi, koji je ozbiljno i duboko osjećao mahne atomizma i kušao jih odstraniti svojom monadologijom.<sup>7</sup>

Tvarni atomi nisu po ovoj prava počela prirode, jer imadu česti; a što česti ima puko je formarno jedinstvo. Mudroslovn

<sup>3</sup> M. Hanriot: *Hypothèses actuelles sur la constitution de la matière*. Paris 1880. Str. 6. 128.

<sup>4</sup> Kao što to učinise Novoplatonici, Spinoza („*Omnis determinatio est negatio*“), Fichte, Hegel i Schelling.

<sup>5</sup> I. Cooke: *die Chemie d. Gegenwart*. Internat. Wiss. Bibl. XVI. Str. 6.

<sup>6</sup> P. Janet: *Le cerveau et la pensée*. Paris 1867. Str. 162.

<sup>7</sup> Ouvres. Paris. 1842. Izdanje Jacquesovo u dva svezka. II *Monadologie*. Str. 391-404.

mišljenje traži jedinstva prava, jedinstva bez čestí, bez protege, bez oblika – u kratko bez svake kolikoće. Takva su jedinstva: monade. Te monade su nedjeljive, pa zato pravi atomi prirode i počela stvari. Za ova počela može se tekar reći, da jesu, da bivstvuju bezuvjetno – jer niti mogu postati, niti nestati prirodno. Monade su prava bića.

Svako od ovih mora imati osebitu kakvoću svoju: u protivnom slučaja nebi monade ni bile bića. Kad se monade nebi međusobno razlikovale, mi ne bismo nikakvih razlika, nikakvih promjena na stvarih opažali – a ipak nema u svijetu stvari, koja bi drugoj podpuno slična bila. Sve, što se na složenicah opaža, može polaziti samo od sastavina njihovih: dakle od monada. Ako li od ovih sva neprekidna miena u prirodi polazi, onda mora da su i same podvržene promjeni. U svakoj monadi moraju se sbivati osebite miene, u svakoj mora da bude un détail de ce qui change. Ta osebita miena, taj détail uzrokuje upravo onu bujnu raznolikost među monadama i ono mnoštvo u jednodoti. Pošto naime svaka prirodna miena teče postupno, to se samo nešto promieni, a nešto opet ostaje nepromienjeno – otud onda ona množina stanja i odnošaja u jednovitoj inače monadi. Prolazna stanja (affectiones) ova nisu drugo, nego što obično zovemo pomislama; a jer pomisli prisudjujemo dušam – to i monade moramo smatrati dušama.

Pomisli i njihova miena sav je dakle sadržaj monada: a u mienu pomisli sva nutarnja djelatnost njihova. Bez ove djelatnosti nisu monade nikada – samo što jedna tvori manje, druga više jasne ili sviestne pomisli. Od rude, koju sastavljaju monade tamna skoro pomišljanja, pa do čovjeka, čija se duša uzviđa k spoznaji nuždskih i vječitih istina, duga je i nedogledna ljestvica monada i jasnoća jim pomislenih.

Uza svu tu bujnu raznolikost pomišljanja jedno je ipak, u čemu su si monade podpuno slične. Niko ja naime nemože niti izvesti niti zapriječiti promjená u drugoj; ili drugim riječmi: monada nemože djelovati na monadu. Tomu je razlog koje to, što monade neimadu prozorá, kroz koji bi nešto unići ili izaći moglo, koje opet, što su sve jednostavne, netvarne, te se od nje dne ništa oddieliti i u drugu unieti neda.

Pita se sada: kako mogu monade neovisne među sobom, doći do pomisli, da među njimi postoji savez i po njem obći sklad svemirski? Bog je ovo – odgovara Leibniz – unapried ta-

ko uredio. Njegova volja, koja sve tvorbe izvodi po načelu probitnosti (choix du meilleur), udesila je sve monade na taj način, da kad se godier u jednoj stanovita miena sbudne – sbudne se istodobno u svih ostalih promjena, koja onoj podpuno odgovara. Odtud onda obći savez, odtud obći sklad u svemiru. On je bogom unapried udešen, on je l'harmonie préétablie: harmonia preastabilita.

Ovaj sklad nebrani, da monade mienjaju svoj odnošaj međusobni u svemiru. Svaka monada pače čini to neprestano, te nam u malom prikazuje tako svemirsku mienu u velikom. Monade su mikrokozmi makrokozma, sličice, zrcala svemira. Ali je to ipak svaka na svoj način: selon son point de vue. Jedna je manje druga više vjerno zrcalo – već prema tomu, imade li više ili manje jasne pomisli o svem, što se u svemiru događa.

Ali odkud monadi pomisli o promjenah vanjskih, kada nema prozora, kroz koji bi jih opažati mogla? Imade li uzprkos tomu pomislí: kako biva, da one odgovaraju vjerno mienu u svemiru? I to je bogom unapried tako uredjeno; zato se samo slažu promjene vanjske i miene nutarnje, odnosno pomisli monadne o svijetu sa svijetom vanjskim. Nebiti o tom osvjedochen, znači ili dvojití o tom, da se božja volja ravna po načelu probitnosti, ili misliti, da nas je prevariti htio. Oboje se protiví pojmu najsavršenije monade, čija izsievanja (fulgurations) su sva ostala prava bića.

Tako umovaše Leibniz.

Uz tvarne atome Demokritove bijaše svemir mrtav, uz Leibnićeve atome duševne oživio je on u svih česticah svojih. Zato je onim i odzvonilo u metafizici za uvijek – njihovo mjesto moradoše zapremíti duševne monade. Pomoću ovih činilo se, da će se dati svi pojavi u prirodi protumačiti. Ali nije li se tako i samo činilo? Da vidimo.

Leibnićeve monade su bića jednostavnih kakvoća – ali podvržene trajnoj mienu. Po onom svojstvu mogle su monade biti podlogom prirode, ali po ovom ništo. Mudroslovno mišljenje tražilo je bića nepromjenljiva, jer promjenljivo biće biva, a što biva, i jest i nije istodobno. Promjenljivo biće uključuje protuslovje: a da ga uključuje, vjerovat će svatko, komu je na umu jednostavna kakvoća bića, koja bi svak čas imala biti druga. Treba izpitati, jesu li monade na taj način promjenljive, odnosno protuslovne.

Leibniz veli doduše, da je svako stvoreno biće podvrženo trajnoj mieni, pa zato da su takvoj podvržene i stvorene monade. Nu jesu li monade u onom smislu stvorena bića, kao što su to ostala bića u prirodi? Nisu. Monade su „fulgurations continues de la divinité” – radi česa nemogu ni postati ni pres-tati na putu prirodnom. Za ostala bića u prirodi toga Leibniz nigdje ne tvrdi: ova po njem postaju i prestaju čest po čest. Ako li su monade u drugom smislu stvorene od prirodnih bića, onda nemogu u istom smislu s njimi biti podvržene mieni. U kojem su dakle smislu monade promjenjive?

To je najmraknija točka monadologije. U svakoj monadi – veli se ovdje – mora biti un détail de ce qui change. Što se razumieva pod ovim détail? Razumieva li se pod njim imanentni zakon, po kom se u monadi baš samo stanovite promjene u nekom trenu sbivati mogu? Ili se pod njim razumievaju autonomne promjene same, koje u monadi redom sliede? U jednom i drugom slučaju imale bi jednostavne monade toliko kakvoća, koliko bi se u njih izmienilo miena, uslied toga bi dakako sadržavale protuslovlje – jer bi svak čas drugo biće bile.

Kad bi Leibniz pod onim détail bio razumievaao takovu mienu, nebi jamučno tvrdio bio, da se svakom mienom nešto samo promieni, a nešto ostaje nepromienjeno. Biva li tako u monadi, onda u njoj ostaje vazda nešto nepromienjena – i kakvoća njena neće se nikad prometnuti u drugu. Tu dakle o posvešnjoj promjeni kakvoće nemože biti govora, nego tek o vrlo neznačnoj modifikaciji, uz koju bi monada i dalje ostala, što je bila. Ali to je nemoguće. Monada se nemože mienjati čest po čest – jer je jednostavna – ona se ili nikada nepromieni ili se promieni sasvim. U ovom slučaju postane bezuvjetno drugim bićem.

Da se kobnosti posljedice ugne, Leibniz je u promjeni razlikovao neki plus i neki minus. Takav se plus i minus u prirodi zbija opaža. Kod tvorova njenih nešto se samo promieni ili pravije izmieni, a nešto ostane nepromienjeno. Ali to biva radi složenosti. Prenositi ove pojmove na jednostavne monade nije dopušteno ni onda, ako je minus promjene tako neznačan, da monada uzta nj kroz milijarde vjekova bude razpoznatna. Takva promjena bila bi u istinu osebita, bila bi détail de ce qui change – ali bi ujedno bila dokazom, da su monade ipak složene.

Leibniz je modifikaciju prihvatio samo zato, jer mu se činilo, da će njenom pomoći lako protumačiti tečaj pojava u duši, na čiju priliku bijahu stvorene ostale monade. Mnoštvo njihovih stanja bijaše prema tomu samo posljedica velikog broja modifikacija. Zagonetka o mnoštvu u jednoći bijaše za Leibniza riješena.<sup>8</sup>

Kada težnja odgonetnuti ovu zagonetku nebi Leibniza bila ponukala da prihvati modifikaciju, ova bi naravno sliedila bila iz njegova shvaćanja monadnih kakvoća. Monade bijahu Leibnizu substance, a substance svako biće, koje može djelovati, koje je capable d' action. Što pako djelovati može, jest sila – a sile su po izkustvu podvržene modifikacijam.<sup>9</sup>

Sjetimo li se sada, da je Leibniz prije tvrdio, da monade nemogu djelovati jedna na drugu budući bez prozora, to moramo pitati: na što djeluje svaka monada kao sila djelujuća? Na sebe. A što uzrokuje njezine modifikacije? Sama. Leibniz je s načelom „bezprozornosti” zabacio uzročnost vanjsku. Nu ako su monade same uzrokom svojih promjena, onda se moraju na njih odhuciti prije nego li jih izvedu. Odluka je pak već promjena, koja puti na pređašnji uzrok; ovaj nemože biti drugo no opet odluka – i tako in infinitum. Monade odlučujuć se bez prestanka nedolaze niti do promjena, jer regressus in infinitum nemože imati nikakovih posljedica.

U te neprilike nevierovaše Leibniz, jer da jim se protivni nutarne izkustvo. Našoj duši svojstvena je neprestana težnja (appetition) za promjenom; a što o duši vriedi – vriedi i o ostalih monadah.<sup>10</sup> Da ta tvrdnja nebijaše obrana nutarne uzročnosti – kako je Leibniz želio – očito je. Ako monada neprestano teži za promjenom, onda je njezino biće, njezina narav: biti svak čas promienjenom, svak čas drugom. Promjena je u monadi nešto bezuzročna – a bezuzročna promjena jest bivanje absolutno.

Leibnizu dakle nije za pravo trebalo nebrojeno mnoštvo monada za tumač pojava prirodnih; jedna jedina vila je kadra

<sup>8</sup> II. Principes de la nature..., par. 2. Str. 405.

<sup>9</sup> II. Princ. de la nat..., par. 1. Str. 405. I. Système nouveau de la nature..., par. 3. Str. 470.

<sup>10</sup> II. Monad. par. 15. Str. 392. II. Princip. de la nat..., par. 2. Str. 405. I. Deuxième éclaircissement. Str. 481.

pomoću absolutna bivanja razviti iz sebe ili bolje u sebi čitavi svemir. Monadologija mogla je po tom biti i monizmom, samo bi u tom slučaju morala nositi i posljedice skopčane s njim. Monizam niti može razjasniti velike bujnosti u prirodi, niti se ukloniti prigovoru, da nauća panteizam i fatalizam. Komu samo jedna substancia bivstvuje (kao Spinozi), onomu je ista bogom i prirodom. Svi pojavi su mu prolazni ali ipak nuždni monadi jedinite substance. Slobodnoj volji i neumrlosti duše nema u monizmu mjesta.

Sve se ovo protivilo nabožnoj čudi Leibnićevoj, zato se i odlučio za pluralizam.<sup>11</sup> Pridržav ipak absolutno bivanje, ostade mu u nauci nješto fatalizma. Ako je narav ljudske duše, da se bez prestanka mienja, onda to ona mora činiti; o voljnom i razboritom ravnanju sama sebe nemože biti govora. Inače je mogao govoriti o bogu kao najsavršenjoj monadi, o neumrlosti duša, koje se putem prirodnim nedadu uništiti i o velikoj bujnosti pojava prirodnih kao posljedici raznokvalitetnih monada. Odtud je posve razumljivo, koju ulogu igraju nebrojene monade u ogromnom svemiru; ali nije nipošto razumljivo, zašto se svemir pričinja monadami uzrokovan, kada same bivstvju bez uzročna veza međusobna?

Na to pitanje odgovara harmonia praestabilita.

Monade su po Leibnizu svietovi za sebe. U svakoj se sbivaju osebite promjene po zakonu osebitom. Promjene jedne nisu promjenama druge, ali se sbivaju istodobno – jer se sbivaju neprestano. Uslijed te istodobnosti, toga paralelizma radja se misao međusobna saveza. Pošto se naime u nekih monadah sbivaju promjene, kadno se one sbivaju u drugih stanovitih monadah: to se čini, kao da jedne uzrokuju druge. Ali u zbilji nije tako. Promjena, koju zovemo uzrokom, u istinu je učinak zakona one monade, u kojoj se je sbila. Jednako je i s mienom, koju nazivamo posljedicom. Dakle samo zato, što su ti zakoni od vieka tako udešeni, da se po njih sve promjene istodobno sbivaju – čini se kao da ove posljednje stoje u međusobnoj svezi. Uzrok i posljedica inače su puka tlapnja. Kako ipak do tih tlapnja dolaze monade, što jih smatramo našimi dušami, gdje medj njimi i ostalimi monadami nema upravo ni-

kakva obćenja – toga Leibniz neveli. Ali iz ekskluzivnosti monada sledi nužno, da su jim sve promjene posljedica njihovih zakona: dakle i pomisli o svietu te obćoj uzročnosti mora da su u njih od vieka to jest prirodjene. Inače nebi monade ništa o tom znale.

Stoji li ovo, onda je i nauka o monadah morala niknuti u duši Leibnićevoj po zakonu immanentnom – samo se ista po načelu paralelizma imala roditi istodobno i u drugih dušah. Da se to dogodilo nije, poznato je. U protivnom slučaju nebi monadologija toliku pozornost probudila bila, koju je u istinu probudila uzprkost tomu, što je svim na umu bilo, da je jedva sto godina, odkad joj je pravi začetnik, duhoviti Giordano Bruno, silovito na lomači umro.

Ove činjenice mogoše potresti vjerom u izključivost monada, ali Leibniz nije na njih pomišljao. Predpostavka unapried udešene harmonije posvema ga je oćarala, jer se u njoj po njegovu mniianju nalazio nov dokaz za bitak boga – i to dokaz pun nenadne jasnoće. Leibniz naime veli: „Posvemašni sklad nebrojenih monada, medju kojima nema zamjenita obćenja, mone polaziti samo od zajedničkoga uzroka”.<sup>12</sup> Po tom bi ovo zaključivanju iz udešena sklada imao slediti bitak boga; ali ne sledi li baš obratno iz bitka božjeg unapried udešeni sklad? Bez boga nebi načelo probitnosti (choix du meilleur) niti smisla imalo, a ono je osnova rećenog sklada. Dakle je bitak boga conditio sine qua non udešene harmonije, a zaključak Leibnićev *ὄσπερον πρότερον*.

Da je Leibniz tu pogrješku i opazio, nebi smio u nju dirati; jer harmonia praestabilita bijaše životni ćvor njegova mu-drovanja. A kad je jednom bilo prihvaćeno načelo „bezproznosti”, mogla je i jedino harmonija unapried udešena riešiti pitanje ne samo kauzaliteta universalnoga, s kojim se upravo upoznasmo, nego i kauzaliteta individualnoga, s kojim ćemo se upoznati sada.

Sve promjene dosele spominjane radjale se u nutrini monada; ali jih imade, koje se radjaju i u vanjštini njihovoj. One potiču od promjenljive naravi monada, ove pako od međusobnih odnošaja njihovih. „Bog naime” – tumači Leibniz – „po-

<sup>12</sup> *Système nouveau...* par. 16. Str. 477.

<sup>11</sup> *Système nouveau...*, par. 16. Str. 476. 7.



redjujući substance, nalazi u svakoj od njih razloge, koji ga nuka-  
kaju, da jednu prilagodi drugoj ... Ta prilagodba čini, da svaka  
monada dolazi u odnošaje, koji su ogledalo svih ostalih i da je  
svaka po tom živo i trajno zrcalo svemira.<sup>13</sup> Zato dakle, što  
je svaka pojedina monada uzrokom prilagodbi, dotično odnošaj-  
noj promjeni svih ostalih, naziva jih Leibniz zrcalima, u kojih  
se ogledaju sve promjene svemirske. Nu one su očito samo bo-  
gu zrcalima, koji u njih nalazi razloge rečenoj prilagodbi – mo-  
nade samo o promjeni odnošaja vanjskih ništa neznadu, jer ne-  
imadu prozora. One su nalik krugljam od zrcala, kojimi se kra-  
se bašće; u svakoj se ogleda modro nebo i bujna okolina, kao  
i sve promjene njihove – ali same ni neslute svega toga. Mo-  
nada znade samo za promjene nutarnje: te su baš njezine po-  
misli, njezine perceptions o *svemiru*. Promjene vanjske nisu niti  
mogu biti pomislina u monadah, nego su slike u njihovom  
zrcalu, njihove représentations o svemiru.

Sada se pita: jesu li pomisli monada u skladu s njihovimi  
slikami? Nepomisljaju li one svemir drugčim nego li je on u is-  
tinu? U kratko, u kojem odnošaju stoje promjene nutarnje s  
vanjskim? To pitanje nazvasmo gore pitanjem kausaliteta in-  
dividualnoga i rekosmo, da ga može riješiti samo harmonia pra-  
estabilita. Bog je naime jamačno zamislilo nebrojeno mnoštvo  
svemira, ali samo jedan mogao je od njih biti u istinu oživo-  
tvoren. Da se je baš za postojeći odlučio, imade se odbiti na  
choix du meilleur, po kom je samo najsvršeniji svemir mogao  
biti odabran. U ovom pako sastavne su česti svietovi za sebe,  
koji i pomisljaju i zrcale čitavi svemir. Pomisljanje ovo i zra-  
ljenje mora da se slažu međusobno, jer inače postojeći svemir  
nebi bio najsvršeniji, pošto bi se prigovarati moglo, da mu sas-  
tavne česti nepomisljaju ono, što se u njih zrcali ili drugimi ri-  
ječmi: da pomisljaju neistinu. A to sve bi bilo krivnjom boga,  
koji je monade stvorio i čiji razum je carstvo vječitih istina.<sup>14</sup>

Tako harmonija praestabilita pomaže Leibnizu premostiti  
jaz, koji je pukao medju monadnimi svietovi s jedne, a medju  
njihovim pomislenim i zazbiljnim svemirrom s druge strane.  
Ona dakle uzpostavlja savez, za koju bijasmo tvrdo uvjereni, da

<sup>13</sup> II. Monad. par. 52. 56. Str. 398.

<sup>14</sup> II. Monad. par. 53. 54. 55. 43. Str. 397. 8.

je uz načelo „bezprozornosti“ nemoguća. Harmonia praestabi-  
lita tvori čudesa, jest pravi deux ex machina. A pošto Leibniz  
proti takvomu živo vojuje<sup>15</sup> nemože braniti, da i njegov bude  
zabačen. Uz prividnu uzročnost u svemiru može i sklad medju  
njegovimi čestmi biti tekar prividan. Leibničev svemir sjajna je  
palaca od zrcala, za kojimi bivstvujju duše – ali neobće me-  
đusobno.

S neobćenja toga stradala je vrlo nauka o monadah. Njom  
niti je bilo moguće prikazati prirodu jedinstvenom cjelinom, niti  
tumačiti pojave njene. Oboje tražilo je zamjenito djelovanje, ko-  
jega medju monadami – budući bez prozora – nije bilo. Svaka  
bila je u zbilji un monde à part. Duševni pojavi nisu mogli  
nastajati na pobudu vanjsku i biti tako ogledalom svemira. Oni  
su bili u monadi od vieka, te se poput navita pera ūrina ne-  
prestano, pravilno i nužno odmatali – što nije istini odgova-  
ralo. S tvarnimi pojavi bijaše još gore. Kako mogu – pitalo se  
pravom – neprostorene monade podati prostornu tvar? „Pošto u  
svemiru“ – odgovaraše Leibniz – „ničesa nema do duševnih mo-  
nada i raznolikih pojava (=pomisli), to i tvarni pojavi nemogu  
biti no pojavi neprostorenih monada, odnosno pomisli njihovih.“<sup>16</sup>  
Dobro. Ali pomisli su nešto nutarnjega, a tvar držimo za nje-  
ško vanjskoga. Na kakav način mogu duševne monade pomislja-  
ti nešto vanjskoga, kada neimadu prozora, kada neobće medju-  
sobno? Na to dakako mogaše odgovoriti samo zabačena harmo-  
nia praestabilita.

Jasno je, da po monadologiji nebijaše kozmologija moguća;  
ali jednako nemoguća bijaše teologija. Monada božanska nije ta-  
kođer imala prozora, te po tom niti je mogla ostale monade  
sravnjivati, niti jednu prema drugoj uděšavati. Harmonia pra-  
estabilita nemogaše biti božjim djelom. Što više. Radi „bezpro-  
zornosti“ nije božanska monada – premda najsvršenija – ka-  
dra bila ostale monade isievati, fulgurovati, stvoriti – a tomu  
za voju zasnovao je Leibniz upravo nauku o monadah. Njom

<sup>15</sup> I. Système nouveau... par. 13. Str. 475. Premier éclaircissement.  
Str. 480.

<sup>16</sup> Monad. par. 17. Str. 393. Lettres entre Leibniz et Clarke. 3. écrit.  
par. 5. Str. 424. I. Nouveaux essais sur l'entendement. Chap. XIII.  
Str. 89. 94.



je htio prikazati svemir djelom božjim, kojim ravnaju zakoni prirodni: spojiti teologiju s kozmologijom.

Leibniz se jamačno suviše pouzdao u oštroumlje svoje. Čistim umovanjem mislio je otkriti najdublje tajne prirode, kojim izkustvo utire mućan, ali siguran put. Valjalo se dakle vratiti k izkustvu i na njem osnovati umovanje čisto i neprotuslovno. To je savjetovao i sliedio Herbart.<sup>17</sup>

Izkustvo naše sačinjava spoznaja o prirodi, a ovu sastavlja nebrojeno mnoštvo raznovrstnih stvari. Svaka od njih imade stanovite oznake, kojimi ju pomišljamo. Stvari su dakle substance, a oznake akcidente. Odnosaj njihov zovemo inherencom.

Ovaj odnosaj je protuslovan. Otmemo li stvarim oznake, ne ostane ništa; a ipak nemožemo reći, da ove bivstvuju o sebi. Što o sebi bivstvuje, jest absolutno, a oznake su relativne. Željezo je tvrdo – ali samo kad je hladno; ruža je rumena – ali samo u bielom svjetlu; srebro je zvonko – ali samo u prostoru zračnom. Oznake dakle bivstvuju relativno; ali nisu zato ništa. Ništa se nemože pojavljivati i oćućivati: kako se oznake oćućuju i pojavljuju. One su zato barem pojavi: Schein.

Ali „wie der Rauch – nastavlja Herbart – auf das Feuer, so deutet der Schein aufs Sein.“<sup>18</sup> Relativno puti na nešto, što bivstvuje absolutno. A što na taj način bivstvuje, jest biće zabiljno, realno – jest real. Jedincato ipak nemože biti ovo biće, jerbo su pojavi mnogovrstni. Jedinito biće moglo bi samo istovrstne pojave uzrokovati. „Wie viel Schein, so viel Hindertung aufs Sein.“<sup>19</sup> Mi smo stoga prinuždeni uzeti, da obstoje mnoštvo reala, koji su podlogom onoga, što zovemo prirodom, koji su podlogom čitavog svieta vanjskog. Problem inherence zahtieva pluralizam.

Reali su po tom prave substance svih stvari. Kao bića absolutna jednostavni su, jer složeno je relativno; pozitivni, jer ničeno nije; nepromjenljivi, jer promjenljivo i jest i nije – uključuje dakle protuslovje. Ako li su reali nepromjenljivi: odkud bujne miene u prirodi? Stvari su skupine od oznaka. Te ozna-

<sup>17</sup> Sämtliche Werke. Leipzig 1851. Izdanje Hartensteinovo.

<sup>18</sup> III. Str. 344.

<sup>19</sup> III. Str. 14.

ke nisu nerazdružne: jedne izstupaju, druge pridolaze skupini. Stvari se mienjaju. Bez uzroka to svakako nebiva; bivanje bezuzročno protuslovno je, kako vidjesmo kod Heraklita. Nutarnji uzrok vodi ad regressum in infinitum, kako pokazaše monade. Preostaje jošte uzrok vanjski: influxus physicus, causa transiens. Ali od jednostavnih bića, kao što su reali, neda se ništa odieliti i prenieti. Ovo dokazaše jur Descartes i Leibniz.

Zar dakle promjene u obće nema? Ima, ali ju treba drugče tumačiti. Reali su bića opriečnih kvaliteta. Opriečnosti ove uzrokovat će nastojanje da se dokine, uništi, ono što je opriečno – ali će se istodobno roditi i odpor tomu nastojanju. Taj odpor biti će samoodržanje reala. Samoodržanje jedino je djelovanje zadnjih bića; pa kao što je raznolika opriečnost njihova, tako je raznoliko i njihovo djelovanje. Na njem počiva svabujna miena u prirodi.<sup>20</sup>

Problem kauzaliteta zahtieva po tom takodjer pluralizam. Jedno realno biće za sebe nebi moglo djelovati i djelujuć izvoditi raznovrstne pojave. Ali ni više reala, kad bi rastavljene bili. Biće nemože djelovati ondje, gdje ga nema: actio in distans nesmisao je. Potrebno će zato biti, da se reali dielomično proniču. U tom pronicanju sastoji ono, što zovemo atraktivnom, u odporu pako proti njemu ono, što zovemo repulsivnom silom. Na izmiru tih sila osniva se tvar ili materija. Kad naime atrakcija i repulsija dodju u ravnovjesje, onda su i reali u međusobnom pronicanju, u svezi međusobnoj – što eo ipso mora podati trošicu, molékul. Kad bi atrakcija vladala sama, svi bi realali u jednu točku stisnuti bili, nu repulsija toga nedopušta. Njihov zamjeniti odnosaj opredjeljuje materiji toli gustoću, koli elastičnost: u kratko sva njezina svojstva. Ova dakle stoje sa svim do samoodržanja, do nutarnjih stanja reala. Ili drugim riječmi, materija je pojav, ona bivstvuje realno samo kao skup jednostavnih bića, u kojih sbilja nješto biva, što uzrokuje prividjaj materijine prostornosti, kontinuiteta.<sup>21</sup>

Dotle Herbart.

Zanimivo i triezno pretresao je on sva pitanja metafizična i kušao jih riešiti bez umjetnih sredstva kao što je harmonia

<sup>20</sup> IV. Str. 137. 141.

<sup>21</sup> IV. Str. 216. 222. V. Str. 110. 111.

præstabilita. Jedna točka ipak – koja se na nesreću mora smatrati temeljnom – nije nikako obrazložena, te se čini, da će s njom pasti i čarobna sgrada svemira Herbartom zamašijena. Ta točka je samoodržanje.

Zadnja bića – veli Herbart – odupiru se zamjenitom nastojanju dokinuti ono, što je oprična među njima. Odpor ovaj zovemo samoodržanje. Dokinuće se međutim pod nikakav uvjet oživotvoriti nemože; jer se njemu protivu pozitivnost, jednostavnost i nepremjenljivost reala. Čemu onda samoodržanje? „Die Störung sollte erfolgen – izpravlja se Herbart – aber die Selbsterhaltung halt die Störung auf dergestalt, dass sie gar nicht eintritt.“<sup>22</sup> Po tom je samoodržanje takvo stanje, koje nije ničim uzrokovano – da nekažemo opravdano – a realni su don Quixotti u borbi s vjetrovačama, sliepci u stanju obranbenom proti neprijatelju – kojega niti neima.

Još nešto. Samoodržanje je stanje i jedino djelovanje reala. Ako je to stanje – kao svaka druga promjena – nastalo u vremenu: gdje mu je uzrok, kad se on nenalazi u realih samih, koji su ipak sve? Ako li nije nastalo u vremenu, onda je ono bezuzročno bivanje – koje sam Herbart zabacuje s protuslova. Sve ono sili nas tvrditi, da samoodržanja niti neima, a potom da neima nikakva, dakle ni zamjenita djelovanja među realima. Atrakcija i repulzija utvore su, kao što je tlapnja dielomično pronicanje zadnjih bića, na kom Herbart konstrukciju materije osniva. Jednostavni realni nemogu se pronicati, jer bi u tom slučaju biti složeni, imali česti. Ako li česti neimadu, onda nemogu stvarati prostornosti.

„Die Möglichkeit der Materie – odgovara na to Herbart – hört aber nicht dadurch auf, dass man den Begriff des unvollkommenen Zusammen widersprechend findet ... Die Materie ist gegeben ... weil wir den einfachen, realen Wesen nicht verbieten können, Materie zu bilden.“<sup>23</sup>

Toga svega mi neporičemo, mi samo niječemo, da bi jednostavni realni pronicu se zamjenito stvarali materiju. Jednostavnost i pronicavost nedadu se složiti – jedno se mora napustiti. Drobisch napušta jednostavnost i drži reale za vanredno sitna,

<sup>22</sup> IV. Str. 138.

<sup>23</sup> IV. Str. 224.

prostorna kontinua. „Jedes einzelne Reale – veli izričito on – ist ausgedehnt, sofern es um der Materie willen unendlich theilbar gedacht werden muss und ohne Widerspruch (?) gedacht werden kann, wobei aber den Theilen selbständige Realität nicht zukommt.“<sup>24</sup> S takvim realni može Drobisch doista konstruovati materiju, samo jesu li realni prostorni zadnja bića u metafizičnom smislu? Metafizika traži bića absolutna, a prostorni realni imadu česti, jesu dakle relativni. Ovaj prigovor valjalo je pobiti, inače se složeno tumači složenim ... idem per idem.

„Durch die Setzung materieller Elemente – opaža Cornelius – ist das Problem der Materie so wenig gelöst, dass dieses erst durch dieselbe recht fühlbar wird, sobald man nämlich die Frage erwägt, wie denn die Theilchen eines und desselben materiellen Atoms miteinander verknüpft sind.“<sup>25</sup>

Ovo je ponukalo Corneliusa pridržati jednostavno reale Herbartove, al i na svoj način konstruovati materiju. Evo kako. Recimo, da se dva reala sastanu u trećem, oprična jim kvaliteta. Radi opričnosti morat će se poroditi repulsija, koja će razvrti njihovo zajedništvo, njihov ineinander. Oba reala izaći će iz trećege. Ali s repulzijom istodobno razvit će se i atrakcija, to jest težnja rečenih reala održati se u trećem. Ushied toga doći će tako u gibanje oscilatorno, koje će njihovo zajedništvo sada dokidati, a sada opet uzpostavljati. „Die drei Elemente – dodaje Cornelius – so miteinander verbunden, bilden zwar noch kein materielles Molecül (!), zeigen noch keine feste räumliche Gestaltung (!), aber der Anfang zur Bildung der Materie aus einfachen Elementen ist durch diese Bewegungserhältnisse gegeben.“<sup>26</sup>

Toga mi u istinu nikako neviridjamo. Nam se čini sasvim nejerogatno, da bi realni, kad se repulzijom razvrgne njihovo zajedništvo, pridržali težnju opet isto oživotvoriti. Ako li bi ipak tako bilo, onda oni nebi mogli stvoriti zajedništva, kakvo predpostavlja Cornelius, bez zamjenita pronicanja; nebi toga jednako mogli kao što nebi kadri bili bez pronicanja isto razvrgnuti.

<sup>24</sup> Zeitschrift für exacte Philosophie. Sv. V. Str. 159.

<sup>25</sup> Ueber die Bildung der Materie. Leipzig 1856. Str. 12.

<sup>26</sup> Isto djelo. Str. 27.

Oscilacijom neda se dakle takodjer neprotuslovno konstruovati materija. Reali oscilirajuć pronicu se, a pronicu se nisu zadnja bića. Ako oni takva biti imadu, onda treba, da budu jednostavni. Pronicanje nemože dakako u tom slučaju biti ni formalnim uzrokom zamjenita djelovanja; a pošto je ovo posljednje nužno za postanak materije, mora da se uzrok njihovog djelovanja zamjenitog nalazi u nečem drugom.

Ali u čem samo? Ono se mora – odgovara Lotze – nalaziti izvan jednostavnih reala. „Alle Elemente, zwischen denen eine Wechselwirkung möglich sein soll, müssen als Theile eines wahrhaft Seienden ... als Theile einer einzigen, sie alle umfassenden, sie innerlich in sich hegenden unendlichen Substanz ... betrachtet werden. Der anfängliche Pluralismus unserer Weltansicht hat einem Monismus zu weichen, durch welchen das stets unbegreifliche transeunte Wirken in ein immanentes übergeht.“<sup>27</sup>

Dobro. Ali čemu onda Lotzeu mnoštvo reala uz jednu substancu? Čemu zamjenito djelovanje među onima, kada reali nisu no djelovanja; manifestacije jedne jedine substance? Reali očito neslužue ničemu, pa niti materiji. Sve je proizvod jednoga počela – kao kod jonskih fiziologa. Jedno počelo može samo bivanjem absolutnim stvoriti svemir; a pošto je ovo protuslovno, protuslovan je i monizam, koji absolutno bivanje brani.

Ali premda Lotze zadnja bića smatra pojavima svoje nezjerne substance, ipak se njimi služi – kao da ona sama bivstvuju. Zato Lotze nije čist monista; on je monistički pluralista ili pluralistički monista. „Die ausgedehnte Materie – veli na jednom mjestu – ist ein System unausgedehnter Wesen, die durch ihre Kräfte sich ihre gegenseitige Lage im Raume (!) vorzeichnen, und indem sie der Verschiebung untereinander, wie dem Eindringen eines Fremden Widerstand leisten, jene Erscheinungen der Undurchdringlichkeit und der stetigen Raumerfüllung hervorbringen ... Wer den Namen der Ausdehnung ausspricht, bezeichnet damit eine Eigenschaft, die nur gegenseitige Beziehungen von Mannigfachem, nur Nichteinheit, nur Wechselwirkung einer Vielheit ausdrückt.“<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Metaphysik. Leipzig 1879. Str. 137. Mikrokosmos. Leipzig 1880. III. Str. 486.

<sup>28</sup> Mikrokosmos III. Str. 402. 403.

Sve bi ovo stajalo, kad bi rečeno djelovanje mogla samo izvoditi zadnja bića; ali ono je posao neizmjerne substance, koju Lotze podmiće realom. U tom leži najveća mahna njegove metafizike. Hteći se ukloniti protuslovnom pronicanju jednostavnih reala uzeo je u pomoć mističnu i panteističnu substancu, nebi li ova nepojmljivo djelovanje zadnjih bića učinila pojmljivim i tako protumačila postanak materije. Da u tom Lotze nije uspio, netreba dvoumiti. Nepojmljivo tumačeno nepojmljivim još je nepojmljivije.

Sve je uzalud. Neprostopna bića nemogu podati prostorne tvari. Prostornost i neprostopnost takve su oprjeke, da jih nikakva inteligencija nemože izravnati. Njihov spoj je nemoguć, jer u sebi protuslovan. A što je u sebi protuslovno, nije ni nemože biti. Principium contradictionis vriedi za samoga boga. Ako ovo stoji – reći ćete – onda materije neima. Milijarde od neprostopnih reala stisnule se u nevidnu matematičnu točku; sunce, mjesec, zviezde zajedno sa zemljom srušile se u nju kao u svoj grob – a neizmjerni svemir postao je mikrokosmom. Po što za to? pitamo mi. Dotle, dok postoji zamjenito djelovanje među realima, ostaje svemir i nadalje, što je bio. A da rečeno djelovanje postoji, tko da podvoji? Ili da zbilja dvojim, da u ovaj čas gledam diete svoje, slušam njegov glas, pipam njegove ruke? Stalno je, da toga nitko drugi nečini, jer odkud bi ja to onda znao? Očuti mi dakle jamče, da bivstvujem, da sam tu – u protivnom slučaju nebi rečenih očuti niti imati mogao.

Ali je vrieme bilo, gdje sam druge imao od današnjih, i opet ću jih imati. Očuti se vidno mienjaju. Odkud promjena ova? Jeli bitnost moja mienjati očute, ili je to moja volja? Volja mi nije: jer si je sviestan nisam; bitnost mi nemože biti: jer promjenljiva bitnost protuslovna je. Ja nemogu očito biti uzrokom svojih očuti – mora da još nešto postoji, što jih u meni pobudjuje. Tako mi evo očuti jamče, da bivstvujem i ja i okolina moja.

Nu tko sam za pravo ja? Jesam li ja možda proizvod očuti svojih? Očuti dolaze i prolaze, a ja ostajem vazda isti. Oni mogu po tom biti samo stanja moja, a ja njihov nosilac. Jednostavan ili složen? Složen nipošto, jer kad bi takav bio, bile bi mi očuti porazdjeljene, i ja si jih nebi mogao biti sviestan. Ja sam dakle jednostavan i vazda isti nosilac očuti svojih – ja sam drugimi riečni duša.

Sve ostalo za mene je složeno, za mene je materija. U tu materiju smieštam ja oćuti svoje i dolazim do spoznaje vlastita tiela i do razlike, koja postoji među njim i ostalimi ćestmi materije. Neposredna vlast nad onim, a posredna nad ovimi ćini, da se poćimam smatrati osobom, individuum.

Razlikujuć ipak osobu svoju od ostale materije nalazim joj u ovoj množtvo srodnicu. Nije osoba moja jedina, koja bivstvuje – imade množtvo osoba. Svakoj od ovih pripisujem dušu, a neima razloga poreći ju i onim, koji se u taj ćas rode, niti onim, koje će tekur doći na sviet. Odkud te duše – pitamo sada – ako one nisu sastavni dieľovi tako zване materije? Odkud jim vlast nad tielom i dojam ovoga na njih, ako nisu u bitnosti isto? Svemir mora da je carstvo jednostavnih bića, od kojih jedno može djelovati na drugo – a svako može postati dušom.

Zadnja bića po tom su aktivna i pasivna; aktivna, u koliko djeluju na druga: pasivna, u koliko na se djelovati dadu. Resultati toga procesa nutarnja su stanja, štono jih zovemo oćutima. Ove dakle nisu samo osobina dušâ, nego pripadaju naravi svih zadnjih bića bez razlike. Svako jednostavno biće oćuje. Ali jerbo nebo oćućivalo, da bivstvuje samo, mora da oćuje druga bića, a poško su mu oćuti raznih kvaliteta, moraju takvih biti i zadnja bića.

Time ipak nebudi rećeno, da nam oćuti podaju podpunu spoznaju, da su oni vjeran odraz vanjskoga svieta. Kvalitet oćujućeg bića ćinbenik je, koji se neda uništiti. Svako biće oćuje na svoj naćin. Bića su nalik na raznobojna okanca božjega hrama, od kojih svako drugće svjetlo pripušta u nutrinu – drugće, kada sunce sja, a drugće opet, kada sjaje mjesecina. Oćuti su samo simboli oćućivanih kvaliteta. Oni nam stalno jamće, da bivstvuju bića raznih kvaliteta, ali nevale, što su ti kvaliteti o sebi. Toga niti znamo, niti ćemo ikada znati. Mi nismo kadri izaći iz duše svoje i razviditi – jednostavnu realnost.

S istoga razloga nemožemo znati u kakvih odnošajih stoji zadnja bića djelujući uzajamno. Idealni odnošaji elemenata duševnih nedadu se zorom dohvatiti; mi si jih moramo pomiešjati – ali pomiešjati neproutslovno. Stoji li ovo, onda zajedinstvo i pronicanje dieľomitno nisu osnovani nazori o rećenih odnošajih. Podpuni ineinander vodi k monizmu, a nepodpuni k materializmu. Biti će dakle opravdan samo auseinander. Ali kakvi? Zadnja bića nemogu djelovati kroz prazninu, jer bi u tom

slučaju djelovala ondje, gdje jih ni nema. To bi bila contradićio in adjecto. Jednostavna bića moramo si s toga pomiešjati aneinander. Ovaj izraz suviše je slikovit, ali mi neimamo izraza, kojim bismo duševni dodir abstraktnije oznaćili. Ako bi se tvrdilo, da je taj dodir Fichteov „unbegrifflicher Anstoss“, to se time nebi obarala njegovu vjerovatnost, nego bi se jedino izricala slutnja, da smo tu na medji spoznaje naše.

Bili odnošaji medjutim kakvi mu drago – zadnja bića djeluju zanjenito. Kada zvono kuća, oćućujem to i ja, koji ovdje sjedim, i ruža, koja do mene cvate, i pero, kojim ovo pišem. Ili pravije, oćućuju to svi elementi, koji sastavljaju mene, ružu i pero moje. Prića ob Orfeju dokazuje evo dubljinu grćkoga duha: ona nije puka prića nego je metafizićka istina.

Ali dok vidimo, da sva zadnja bića oćućuju, onda nismo ujedno rekli, da ona oćućuju jednako. Nutarnja stanja ravnaju se po kvalitetu zadnjih bića. Ćistim ipak kvalitetom mogla su bića oćućivati samo onda, kad su se prvi put sastala bila: onda su se ujedno prvi put dala oćućivati ćistim kvalitetom svojim. Poslie mora da su pri tom sudjelovala i nutarnja stanja njihova. Kad bi ova ostala indifferentna, bilo bi kao da nisu nikada ni nastala – a baš nutarnja stanja uvjetuju postupni razvoj i bića samih i svemira u obće.

Prema tomu imala su zadnja bića proći stanovite faze prije, nego li su kadra bila podati ono, što zovemo prirodnom anorganićkom. Mnogobrojne kombinacije nutarnjih stanja uzrokovale su bujne pojave i raznovrstna svojstva, među kojimi se osobito izticiala trajnost neka u spojevih anorganićkih. Kada se pak pojedina bića u razvoju dalnjem usposobila smieštati nutarnjim stanja u vanjštinu, i vladati donekle ovorn, te se sa stanoćivim množtvorn drugih dala oćućivati kao jedinstvena bića, kao individua – niknuše prvi organizmi. Sva svojstva, što su jih elementi posjedovali u prirodi anorganićkoj, nužno se promienila uslied promjene nutarnjih stanja. Ista trajnost kraćega postade trajna. Elementi i dolaze i prolaze. Organizmi se hrane i žive. Nesmie se medjutim uzeti, da je s organizmi zapoćeo život u svemiru. Ako bića sastavljajući prirodu anorganićku nisu a priori živa, onda niti u organićkih spojevih nemogu oživjeti. Organizmi složeni od mrtvih bića, bili bi takodjer mrtvi. Ali da su zadnja bića živa, jamći već njihova oćućnost. Mrtvo bilo bi bezćutno – a bezćutnih bića u svemiru neima.

Kao što oćutnost predpostavlja život: tako ona predpostavlja i svijest. Kada oćuti nebi prvobitno svijestne bile, nego bi takvimi postajale, onda bi svijestne oćuti sastojale od bezsviestnih. U svakom biću bilo bi oćuti neoćućenih – ali i svijesti nesvijestne: što je protuslovno. Oćuti dakle nemogu postajati svijestnima, nego samo svijestnijimi.

Odtud naravno sledi, da je i svijest potvrđena nekakvom razvoju: ona se postupno oštri. U bićima, koja sastavljaju anorganim, manja je od one u bićima organizama. Ali i medj ovima velika imade razlika. Najoštrija bit će svijest u bića, koje u organizmu nad ostalima vlada. Ovom imat će se pripisati nastojanje, da kao individuum nepropadne bez traga, nego da se u potomstvu svojem održi i pomladi. Posljedica toga nastojanja jest sjeme. U sjemenu pohranjeni su svi bitni uvjeti buduće organizacije, u njem je sakriven tipus buduće biljke ili životinje – sakriven tako, da ga nikakvim sitnozorem nemožemo spetiti, nikakvom analizom otkriti. Organizam vjerno se razvija prema tipu. Umjetna selekcija nemože na njem ništa preinaćiti, a sve što prirodna na njem promieni, tako je neznatno, da se nakon tisućljeća jedva opaža.

Ova činjenica obara teoriju evolucije, po kojoj su se iz nižih organizama razvili viši, sačinjavajuć neprekidnu kariku razvoju. Geologija i paleontologija nedopuštaju, da bi se iz naj-savršenijih biljka najnesavršenije životinje razvile bile; a metafizika i logika nemogu dopustiti, da bi od nekolicke monera ili pače od jedne samo stanice prvotne svi organizmi poteći mogli.

Ipak valja priznati, da evolucija nekakva postoji. Prije svega postoji ona za sva individua iste vrsti, a zatim za sve organizme, u koliko su se niži morali razviti pred višimi – pošto su oni trebali manje složena nutarnja stanja od ovih.

Stoga i jest ćovjek zadnja karika u nizu organizama. Naj-savršeniji ustrojem tjelesnim, najbogatiji duševnimi stanji, stoji on na sunovratnoj visini i motri nedogledne redove svojih predšastnika. Tapajuć po mraku traži jim prve početke i zadnje uzroke. Umoran s traženja toga, vraća se natrag k sebi i starišiti veliku zagonetku svemira, vraća se natrag k sebi i starišiti još većom zagonetkom duše svoje. Tu je gorište svih svijetlih zraka, koje iz vanjštine biju; tu stjecište svih niti, koje ga uz onu vežu; tu napokon izhodište svega znanja, svih slu-

tinja, svih nada o svemiru. U duši je u kratko svemir naš – ona je makrokozam izvanjskoga mikrokozma.

Sva spoznaja naša o njem u istinu je proizvod nutarnjih stanja naših. Ta stanja nas sile tvrditi i dušu, kao nosilicu njihovu, i mnoštvo srodnih bića, koja jih pobudjuju. Tvrdnja zadnjih bića dakle temelji se tekak na pojavima. Nismo li prisiljeni tvrditi još nješto, što se na pojavima netemelji, nego što je uzrokom, da se zadnja bića pojavljuju? Pojavom su ova bića samo najbliži, nipošto najdublji uzrok – za kakvim metafizika teži. I jer se zadnja bića baš tako pojavljuju, kako to biva, moramo uzeti, da su ona za sebe stvorena. Njihov uzrok u pravom je smislu tekak biće absolutno. O tom biću neima dakako spoznaje kao što o njem nemože biti znanosti – do skrušene molitve; ali spoznaja naša neima zaglavka, ako on neglasi: Ima bog.

*Franjo Zenko*

## Albert Bazala

U povodu stote obljetnice rođenja svoga učitelja i prethodnika na profesorskoj stolici za filozofiju na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu Vladimir Filipović ovako karakterizira život i djelo Alberta Bazale: „Bazala nije napisao tomove knjiga koji bi se kao sistematska djela filozofije mogli štampati u debelim svescima pod jedinstvenim naslovom. Bazala nije bio spekulativni teoretičar ni tek analizador ili komentator preuzetih ili naslijeđenih filozofskih misli. Bazala nije bio kabinet-ski učenjak kome bi biblioteke i pisci stol zamjenjivali aktivnost u kulturnom životu i načinu življenja njegove sredine.”<sup>1</sup>

Mada se čini da je, htijuci pregnatno okarakterizirati svoga učitelja, Filipović zapravo citiranim odlomkom prilično vjerno sazeo vlastiti portret, Bazalin učenik s pravom ističe njegovu polustoljetnu intenzivnu nazočnost ne samo u stručnom filozofskom nego i općekulturnom i neposrednom političkom životu Hrvatske. To uostalom pokazuju i podaci iz njegova životopisa.

<sup>1</sup> V. Filipović, *Filozofska misao Alberta Bazale*. Povodom 100. obljetnice rođenja (1877.-1977.), *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 5-6/1977, str. 7. Dalje citiram skraćeno *Prilozi...*, broj, godina i stranica.

Bazala se rodio u Brnu u Moravskoj 13. 7. 1887. godine. Otac Josip, bankovni činovnik, bio je potomak praške obitelji, poznate još iz husitskih ratova, a majka Amalija, sestra pjesnika i filozofa Đure Arnolda. Osnovnu školu pohađao je u Bjelovaru (1883-1887), a gimnaziju u Bjelovaru, Slavonskoj Požegi i Zagrebu, gdje je na Gornjogradskoj klasičnoj gimnaziji maturirao 1895. Na Filozofskom fakultetu u Zagrebu studirao je filozofiju i klasičnu filologiju (1895-1899), a profesorski ispit položio je 1899. Od 1899. bio je srednjoškolski profesor na Gornjogradskoj gimnaziji, a od 1906. na Ženskom liceju u Zagrebu sve do imenovanja za izvanrednog profesora na Sveučilištu u Zagrebu.

Doktorirao je filozofiju, pa je na temelju disertacije *Psihološka nauka o apercipiji* promoviran 1900. u doktora filozofije. Habilitirao se za privatnog docenta na Filozofskom fakultetu u Zagrebu habilitacijskom raspravom *Marulićev moralno-filozofski rad* 1904. Studij filozofije nastavio je u Njemačkoj 1905. i 1906., i to u Münchenu kod T. Lippsa i H. Corneliusa, u Jeni kod R. Euckena, u Halleu kod W. Reina, a u Leipzigu u Wundtovu Institutu za eksperimentalnu psihologiju. Eucken i Wundt naročito su utjecali na formiranje Bazalina općega filozofskog stava. Za formiranje njegovih socijalnih, političkih i kulturno-političkih shvaćanja posebno je važan njegov studentski boravak u Pragu te susret s T. G. Massarykom i F. Drtinom. Trag i dokument o tome Bazala je ostavio u nekoliko napisa o Massaryku, posebno u opsežnoj studiji *Massaryk - mislilac* (1934).

Izvanrednim profesorom postao je 1909. a redovnim 1912. na Filozofskom fakultetu u Zagrebu, gdje je u dva navrata (1915/1916. i 1932/1933.) izabran za dekana. Predavao je gotovo sve discipline iz teoretske i praktične filozofije, povijest filozofije te sociologiju i psihologiju. Za razliku od Franje Markovića, od kojega je preuzeo katedru, a koji je predavao uglavnom prema Herbartovu sustavu školske filozofije, Bazala je oblikovao svoje kolegije problematski („Platon-Aristotel“, „Kantov problem“, „Povijest materijalizma“, „Problem psihologizma i logicizma“, „Problem svijesti“, „Psihologija mišljenja“ itd.) tako da je u predavanjima razvijao i vlastita shvaćanja, što je u njegovu predavanju unosilo živost.

Na Bazalin prijedlog Sveučilište u Zagrebu osniva kao svoju instituciju Pučko sveučilište, koje djeluje sve do poslije Drugoga svjetskog rata kao „najpopularnija ustanova Sveučilišta i

jedna od najpoznatijih prosvjetnih ustanova u Zagrebu”.<sup>2</sup> Premda uzoru na takve ustanove na europskim sveučilištima, Pučko je sveučilište bila zajednička otvorena katedra za sve fakultete, na kojoj su sveučilišni profesori i znanstvenici držali predavanja ne samo za studente nego i za širu publiku. Bazala je bio dvadesetak godina što tajnik što predsjednik, dok nije izabran počasnim doživotnim predsjednikom te sveučilišne ustanove na kojoj je i sam održao brojna predavanja, držeći se svog uvjerenja da je poslanje filozofije idejno prožeti cijelu nacionalnu, pa i onu pučku prosvjetu. Godine 1922. Bazala je pokrenuo i *Zbornik za pučku prosvjetu* kao organ Pučkog sveučilišta. Na temelju toga, kao i na temelju brojnih članaka i rasprava o općim prosvjetnim i pedagoškim pitanjima, posebno o pučkom prosvjećivanju, izabran je 1909. za počasnog člana Hrvatskoga pedagoško-književnog zbora. Bazala je bio aktivan i u sklopu Matice hrvatske u kojoj je bio odbornik dvadesetak godina, tajnik osam godina i naposljetku predsjednik.

Kada 1920. postaje povjerenikom za prosvjetu i vjere Krajevske hrvatsko-slavonske zemaljske vlade, Bazala donosi niz uredbi, direktiva i pravilnika o osnivanju pučkih knjižnica. Potkraj 1920. daje ostavku na tu funkciju i vraća se svom poslu na Sveučilištu. Za vrijeme Pašić-Pribičevićeva režima bio je kao član i glavni tajnik Hrvatske federalističke stranke 1924. prijevremeno umirovljen. Kao narodni zastupnik kotara Nova Gradiška ušao je u parlament i bavio se aktivno politikom. Godine 1927. reaktiviran je i vraća se na Sveučilište. Osniva stručni časopis *Reviju za filozofiju i psihologiju*, koji je – kako Bazala obrazlaže u uvodnom članku prvoga broja „Pod vidom ideja” – „... namijenjen u prvom redu njegovanju tako zvane čiste filozofije, naročito problemima spoznavanja (noetičkim), bitka (metafizičkim) i vrednota (etičkim), a onda primjeni filozofije u pojedinim naukama i obrađivanju filozofijskih pogleda izvedenih iz njih, kao i primjeni na ostala područja života – na pravo, društveni život, umjetnost, religiju i na shvaćanje povijesnoga razvoja uopće”.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> V. Filipović, Filozofsko djelo Alberta Bazale; u: *Hrvatska filozofija u prošlosti i sadašnjosti, Zbornik iz 1968. godine*, Zagreb, 1992, str. 254.

<sup>3</sup> *Revija za filozofiju i psihologiju*, knj. 1./1927, str. 2.



Godine 1932. postao je rektorom Sveučilišta, bio idejnim začetnikom i pokrenuo inicijativu za osnivanje Društva za Strossmayerovo sveučilište. To je društvo izdavalo reviju *Alma mater croatica*, u kojoj je i Bazala objavljivao članke i rasprave. Kada je 1933. izabran za predsjednika Akademije, čijim je dopisnim članom postao 1910., a pravim 1922., zahvalio se na dužnosti rektora. Kao predsjednik Akademije, na koju dužnost je biran tri puta i obnašao je do 1941., održao je niz zapaženih svećanih govora posvećenih tada aktualnim temama (*O slo-bodi nauke i umjetnosti* /1934./, *O jugoslavenskoj misli* /1935./, *Značenje umjetnosti u životu naroda* /1935./, *Značenje hrvatskog prepорода* /1937./). Bio je član uredničkog vijeća i stručni urednik za filozofiju u *Hrvatskoj enciklopediji*. Umirovjen je 1942. a ponovno se reaktivira 1945. Jedan je od obnovitelja JAZU poslije Drugoga svjetskog rata. Umro je 12. kolovoza 1947. godine, ostavivši „preko 130 štampanih što rasprava što knjiga“, kako to konstatira Vladimir Filipović,<sup>4</sup> koji je za Akademiju sastavio bibliografiju Bazalinih radova.<sup>5</sup>

Mada bi iz životopisa, bibliografije te uvodno citirane Filipovićeve karakterizacije moglo izgledati da je Bazala ostavio trag kao pretežito zainteresiran za općekulturno i političko stanje Hrvatske, u kojoj je svojim kulturnološkim i političkim angažmanom nastojao unaprijediti opće prosvjetne, kulturne i političke prilike, ipak to nije i ne bi mogao biti razlog, ne samo kada je riječ o njemu, da uđe u ovu hrvatsku *filozofsku* hrestomatiju. Pravi razlog za to jest i može biti ponajprije raspoznatljiva i u našim prilikama osebujna i utjecajna filozofijska misao, kojom je onda protumaciiv i aktivizam što je redovito uočljiviji nego njegov skrovit misaoni motiv. Stoga ću ovdje prikazati u osnovnim crtama filozofijsku osebujnost i relevantnost njegovu voluntarističkoga aktivizma, kako i sam naslovljava svoju ishodišnu i temeljnu filozofijsku misao.<sup>6</sup>

4 V. Filipović, *Filozofsko djelo Alberta Bazale*, str. 254.

5 Filipovićeve sustavna „Bibliografija Bazalinih radova“ objavljena je, uz Akademijin nektrolog Bazali, u *Ljetopisu JAZU* za godine 1949.-1950. knj. 56, Zagreb, 1952, str. 314-318.

6 Usp.: A. Bazala, *Filozofijska težnja u duhovnom životu Hrvatske od pada apsolutizma ovamo*. U tom eseju Bazala karakterizira vlas-

Taj svoji misaoni pravac eksplicitno je razvio u raspravi pod naslovom *Metalogički korijen filozofije* (1924), što je ovdje donosimo kao njegov najosebujniji i filozofijski najrelevantniji tekst. Nakon već prilično bogatog iskustva s filozofijskim mišljenjem – ne samo da je napisao disertaciju *Psihologijska nauka o percepciji* (1900.), habilitaciju *Marruliću moralno-filozofski rad* (1904.), raspravu o Kačićevoj skolastičko-skotističkoj logici *Kačićeva Elementa peripathetica* (1907), životno djelo *Povijest filozofije* (I-III, 1906, 1909, 1912), eseje o pjesnicima-mislionicima, kao što su: *O Aškercu kao misliocu* (1913), *Militita v-ta hominis* uz Nazorov pjesmotvor *Utvu zlatokrtla* (1916), *O Preradoviću kao misliocu* (1918), nego je sklopio i njegovao i osobno poznanstvo s tadašnjim filozofima kao što su W. Wundt, T. Lipps, H. Cornelius, R. Eucken, te političarima mislionicima, kao što su Massaryk i F. Drtina – Bazala je vjerovao kako ima dovoljno razloga da, s mnogim drugima, posumnja u čisto logičku bit i narav filozofije. Ne vjeruje u logicističku tezu da se „filozofijska funkcija“ razvija iz „sanih logičkih snaga“.

Radikalni smisao svoje teze Bazala najavljuje uvodno time što upozorava kako nije riječ o tome da „posljednji tonovi filozofije zalaze u poetične i religijske занесене motive“, što dopuštaju i logicisti, ali tek kao popuštanje filozofije „neizdržljivu nagonu“ da poglede „produži do neizmjernosti“, što daka-ko nema, prema njima, nikakve važnosti „pred licem istinske spoznaje“. U Bazale se radi o tome da filozofija ne samo „na izmaku svome, nego i u osnovu svojem“ ima „zajedničkih veza sa žicom umjetnosti i religije“. Pritom se Bazala ne ustručava izričito izazvati pobornike racionalističko-logicističke i scientističke interpretacije biti i naravi filozofije, koja obilježava ono neokantovsko doba filozofije prije tzv. uskrsnuća metafizike 1920-ih godina. U tom smislu Bazala piše: „Reći će se: ro-dni list filozofije upućuje doduše na postanje njezino iz mita, ali se ona u razvoju svojem otresla tradicionalnih veza, pa se

tito filozofijsko nastojanje ovim riječima: „U opreci sa pretežnim racionalizmom, a u težnji da se filozofijska funkcija uvrsti u život, činilo se potrebnim dati joj pravac prema voluntarističkom aktivizmu (A. Bazala).“ Citirano prema zasebnom otisku iz *Spomen-knjige Obzora 1860-1935*, Zagreb, 1936, str. 14.

sada kreće putem nauke, te ponosna na svoj razumski karakter kadgod i sramežljivo pomišlja na svoje nisko podrijetlo i odriče ga se u samosvjesnom uvjerenju o veličini i važnosti svojega racionalno-logičkoga scientističkog osposobljenja i u pouzdanju, da po toj spremi, i samo po njoj može da izvrši svoj zadatak.<sup>7</sup>

Postojala je opasnost da se u jakom okruženju intelektualizma kao „psihološkog osnova” i „monopola ekskluzivnosti logizma” i u nas 1920-ih godina – intelektualizam je bio naročito izrazit u novoskolasticizmu, pa odatle i polemika Stjepana Zimmermanna s Bazalom – metalogičnost filozofije protumači kao iracionalizam u smislu onoga „razumnosti protivnoga”, analogičkoga, „što razumnost uništava i svijest obezumljuje.” U takvoj je atmosferi bilo nemoguće podati riječi „iracionalno” pozitivni smisao, kao oznaci za „spoznajne mogućnosti, kojima se logička funkcija proširuje i upotpunjuje”, što bi značilo uključiti one za spoznavanje „vrijedne i u njemu odlučne akte”, koji se ne daju svesti na „logičke momente”. To je razlog što se Bazala odlučio stvoriti novi izraz „metalogičko”, analogno onom „metafizičkom”.<sup>8</sup>

Da bi se Bazalina metalogička kritika shvaćanja biti i naravi filozofije kao racionalističke omjerila po svojoj dubini i širini, valja imati od samoga početka pred očima pravu Bazalčinu intenciju i motivaciju koja iznutra pokreće tijek i radikalni ton rasprave. Njegova se motivacija ne može svesti na to da akademsko-filozofijskom ili, kako on običava reći, školsko-filozofijskom raspravom pokaže nedostatke racionalističkoga shvaćanja svijeta, čovjeka i bitka. Ambicija mu je zamašnija i utoliko ozbiljnija, a po vremenu u kojem se javlja, mogli bismo reći, i opasnija. Budući da, prema njemu, svaki racionalizam, a onda i intelektualizam, kako to kasnije izvodi, ima na ovaj ili onaj način kao posljedicu bilo opći praktični stav: biti pukim „ogledalom” što se postavlja „prema svijetu, sa zadaćom da ga predočuje” – tako da bi prema tome „osnovni motiv svijesti bilo gledanje izvan sebe”<sup>9</sup> – bilo pak da filozofijski opravdava ta-

kav stav, Bazala u samu motivaciju upisuje suprotni program kada kaže: „Po osnovi nazočna je studija pokušaj provedbe aktivističkog principa.” To znači da raspravljanjem o metalogičkom korijenu filozofije, uz prikaz spoznajnoteoretskih i ontoloških problema u tom metalogičnom horizontu, namjerava razviti „ne sustav, nego smjernice aktivističkoga nazora na svijet i na život”.<sup>10</sup>

Kao što se i pristoji autoru trosvećane povijesti filozofije, prve takve knjige ne samo na hrvatskom nego na čitavom južnoslavenskom prostoru, Bazala kritičkom revizijom velikih filozofa i filozofija otkriva u njima metalogička i aktivistička strujanja, ne samo zato da bi i povijesno-filozofijski legitimirao svoj stav, nego da bi pokazao povijesnu istinu biti i naravi filozofije.

Tražeci i nalazeći rodoslovlje metalogičkoga korijena filozofije u Platonovoj „teoretskoj ljubavi”, erosu, koji za samo spoznavanje nije samo „rasplodna sila” nego i „umjetnički zanos”, u ekstazama Plotina i neoplatonički nastrojenih mistika, u „heroičkom zanesenijaku” Giordana Bruna, Descartesovom *cogito ergo sum*, što nije „logički” izvedeni zaključak, nego to treba držati „intuitivnom konsenkvencijom samoga čina svijesti”, u Goetheovoj srodnosti pjesništva i filozofijskog „gledajućeg” mišljenja, u Kantovu stavu da je filozofija „produkt genija”, a ne „školske filozofije”, u Schellingovu osnovnom filozofijskom doživljaju, koji je „intelektualni zor”, u Schopenhauerovu i Nietzscheovu voljnom porivu u kojem se događa „instinktivna anticipacija misli”, u najrazličitijim tada suvremenim „voluntarističkim, biološki i sociološki orijentiranim strujama” (Spencer, Wundt, W. James, H. Bergson itd.), Bazala uviđa da je filozofijska svijest „složeniya” nego što se drži prema „jednostavnom nacrtu racionalizma”. Ona se ne iscrpljuje u „logičkim operacijama”, jer u njoj ima elemenata koji se ne daju „sumirati pod pojam znanja u logičkom smislu”.

Generalni zaključak sa stajališta povijesti filozofije u Bazale glasi: „Filozofija je doduše nastojala, da se poput ostalih nauka – što više približi logičkomu idealu, ali je prema spomenutoj složenosti bića njezina te prema ulozi 'iracionalnih' fakto-

7 Metalogički korijeni filozofije, *Rad JAZU*, knj. 229/1924, str. 294.

8 Isto, str. 295

9 Isto, str. 305

10 Isto, str. 296

ra razumljivo, da je manje ili više, svijesno ili nesvijesno, otvoreno ili potajno uvijek podržavala veze s poezijom i religijom, naročito u metafizičkom zaleću i u zaglavljim etičkim refleksijama, dok je u drugu ruku i nekako nastojala, da odriži samostalno položaj prema posebnim naukama i odlučno se opirala pretenzijama, da se njezin posao na ove porazdiželi. Uvijek je tako imala ambiciju, da bude nauka, a ipak se držala i za nešto osim toga, da ne kažemo, povrh toga.<sup>11</sup>

I baš to što je u filozofiji „povrh“ posebnih znanosti, odnosno znanstvenosti kao takve, ima specifično značenje za ljudski život, a što je prema Bazali metalogičke, što će reći neke sinkretističke mislo-religiozno-pjesničke naravi. Za jednu, drugu i treću komponentu Bazala je imao duboko simpatetičko razumijevanje, i to baš kao za one čimbenike koji u životnoj postojanosti pojedinca i naroda pobuđuju preporodno događanje.<sup>12</sup> Pa kao što pokazuje „bivstveno“ značenje te metalogičke crte u biću filozofije u sva tri „profila filozofijske težnje, u profilu istinitosti, zabiljivosti i vrednota“, što će reći, govoreći jezikom ustaljene disciplinarne podjele filozofije, na području spoznajne teorije, ontologije i etike, tako Bazala na kraju rasprave u svjetlu metalogički nastrojene filozofije postavlja kritičko protupitanje: što može „racionalizam“ pružiti za „udešavanje i upravljanje života“?<sup>13</sup>

Važnost ovoga pitanja za Bazalu je to veća što se kao član političke stranke, zastupnik u Saboru i ministar za bogoštovlje i prosvjetu suočavao ne samo s konkretnim nego i s temeljnim pitanjima politike, kao umješnosti udešavanja i upravljanja životom. U tom se smislu posljednji paragraf njegove rasprave može čitati kao nacrt njegove filozofije politike, svagda kroz njegovu kritiku „racionalističkog stava prema životu“.

Polazeći od toga da za „naturalistički oblik racionalizma“ u sustavu „mehaničke nužde“ nema mjesta za slobodu, kauzalitet ne poznaje takvo nešto kao što je svrha, i uopće život se

<sup>11</sup> Isto, str. 300

<sup>12</sup> Usporedi njegove govore u Akademiji: *Značenje umjehnosti u životu naroda* (1935), *Značenje hrvatskog preporoda* (1937) te eseje *Filozofijska težnja u duhovnom životu Hrvatske* (1936) i *Značenje misli u životu ljudskom* (1938).

<sup>13</sup> *Metalogički korijen filozofije*, str. 354.

shvaća kao „skup anonimnih odnošaja“, produkt „prirodnih uvjeta“ ili „dio prirodne organizacije“ to je onda, budući da je vezan na izvanjske utjecaje, kauzalno određen do u tančine bez samostalnosti i samoodređenja, i čovjek je „rezultat bez ličnih odnošaja“ prema prirodi, okolini, povijesti i društvu. On je jednostavno „križalište procesa bez duše“, sve se „lično“ rasteže u slijepu igru atoma bez „unutrašnje organizatorne snage, agregat izvršten u velik stroj gibanja“. Dosljedno takvom shvaćanju, i „kolektivni bitak“ se zajedno sa svim oblicima kulturnog života ukazuje kao „produkt faktora mehanički organiziranih i nevidljivom nuždom upravljanih“. Kao da čujemo glas frankfurtske kritičke teorije društva kad čitamo i ovakvu Bazalnu kritiku racionalističko-pozitivističkog poimanja društvenog bitka: „U vezi je s tim pozitivistička rezignacija, koja se ograničuje na konstatiranje faktičnosti, izbjegavajući svako teološko priznanje, i u tom se onda sastoji njezin 'realizam', koji ne priznaje ili barem ne vidi u životu utjecaj ideala.“<sup>14</sup>

Što preostaje čovjeku drugo u zbilji spletenoj od „mehanički neodoljivih faktora“, nego to da nastoji što više „koristi izbiti iz prilika“ koje ga „fatalno okružuju“, ili su bar jače od njega. Stožerno je pitanje od čega se onda zapravo sastoji racionalnost, razumnost. Ne svodi li se ona samo na „sredstvo u službi prirodnih instinkata“, nije li ona samo „ekonom 'vojke za život'“ i kontrola „nesmotrenosti iracionalnih potencija – ili računđija, koji sve svodi na 'dobro shvaćen interes'“. Stoviše, naturalistički nastrojenim racionalizmom teorijski utemeljeno podaništvo čovjeka prirodi mora negdje dobiti svoju kompenzaciju. I ono je dobiva u društvenom i političkom životu na način koji je logičan, jer zrcali sustav iz kojeg se izvodi.

Jednom zaboravljena, bolje reći općim novovjekovnim sveprožimajućim prirodoznanstvenjačkim, a u biti mehanicističkim stavom potisnuta Aristotelova filozofija političke zajednice, prema kojoj pojedinac izrasta prema teleološkoj mjeri dotične zajednice, ne preostaje bogzna što drugo što bi bilo 'racionalnije' i 'logičnije' nego sljedeća filozofijsko-socijalna i politološka konsekvencija: „Teoretski podanik prirode postaje praktičan, često brutalan i cinički 'realist', koji vješto, gdjekada upravo ra-

<sup>14</sup> Isto, str. 355.

finiranom promišljenošću iskorišćuje prilike. Nesumnjivo je da se u takvu držanju može razviti velika energija, ali sav uspjeh prema vani ne može sakriti nestašicu *smisla*, tj. unutrašnje organizacijske snage života, koji se stoga kako u individualnom tako i u socijalnom pogledu mora osloniti na umjetne metode, lukavost, varavu dijalektiku, svladavanje životnih prilika silom ('machiavelizam') i drugim načinima, koji su svojstveni 'realističkomu' stavu prema životu.<sup>15</sup>

Bazala je vrlo pesimističan glede održanja društvenog i političkog života izjedana specifičnim krizama i kataklizmima, u koji se intervenira „mehaničkom taktikom“, računajući na kratkotrajne učinke, u kojemu se računa na „oportunističku“ pre-vrtljivost principa“ koja osigurava samo „vještačke izlaze“, dok se problemi života ne rješavaju. Istodobno, kulturni se rad usmjeruje prema izvanjskosti, stvaranjem „materijalne, tehničke kulture i izvanjske organizacije“, dok se „u isti mah zanemaruje i potiskuje sadržaj i smisao života“.<sup>16</sup> Time Bazala dodiruje samu osnovu aktualnog života: moderni ekonomizam i industrijalizam. U njima vidi ne samo organizaciju rada, kojom se „gotovo“ ubilo čovjeka, nego i razvoj „organizacija sile“, autoriteta i konvencije u vjerskom, moralnom i političkom pogledu, što sve dokazuje kakvu pustoš duha ostavlja „upotreba i razvijanje razumskih energija prema vani“. Nasuprot tome, drži Bazala, „sve naše zanimanje i držanje u prirodi oko nas, u društvenim i kulturnim prilikama uopće može se samo iz unutrašnjih svrha valjano odrediti“.<sup>17</sup>

Posljednji tonovi metalogičko-filozofijske kritike racionalizma u njegovim raznolikim oblicima zalaze u kritiku moderne racionalističko-tehnicističke civilizacije, u kojoj vladavina impersonalnih sila ništi sve „subjektivne momente“ i „individualne note“. U racionalističko-tehnicističkoj organizaciji svekolikog života nestaje „organička životna snaga“, što signalizira činjenica da životu nametnute organizacijske oblike ne slijede „emocionalni i voljni motivi“. Politologijske programske konstrukcije, očiče- ne od „iracionalnih potencija“, a izvedene prema svim pravi-

15 Isto, str. 355.

16 Isto, str. 355.

17 Isto, str. 356.

lima logičke konsekvencije, što im daje izgled racionalnosti i priskrbuje propagandnu plauzibilnost, u biti su „iskorijenjeni nazori“, jer nisu zasade u „aktuelnim tendencijama svijesti“ i „idealne zaobilnosti“. „Nalik su“, kaže Bazala, „neokantovskoj vrijednosno-filozofijskoj konstrukciji trećeg carstva“, bez veze s „realnošću života, tj. sa silama koje pokreću život“. Ova se pustinja širi i zahvaća najosjetljivije segmente duhovnoga i političkog života: nastaju „oštroumno izvedene“ vjerske zasade, „pravilno i lijepo osmišljeni“ politički i pravni sustavi, „sustavno i harmonički složene“ društvene i moralne obveze, sve to „bez života“, i stoga djeluje kao „frazza“.

Odatle napetost i sukob između „logičkih konstrukcija i iracionalnih potencija“ dobiva svoj izraz u tzv. „dvostrukoj kulturi“, a onda i u „krizi kulture“. Tada se javlja potreba da se obnavljanjem „klonulih tendencija“ ponovno ožive „objektivacioni sustavi“ vjerske, političke, pravne, moralne, društvene organizacije i načini umjetničkoga zadovoljenja – ili se na promijenjenim tendencijama izgrađuju „nove organizacije ciljeva i svrha“.<sup>18</sup> Sve to ne prema nekom „racionalističkom udešavanju“, nego iz dubinskih voljnih poriva života, jer „iz volje se same izvodi, da on ne bude rasčidan“, iz volje same izvire zahtjev „jedinstva i cjelovitosti“, da se u svim odnošajima života „održati stalan pravac“, što osigurava kontinuitet u životu pojedinca i naroda te omogućava izgradnju osebnog i prepoznatljivog „stila života“, stvaranje iz kontingentnih prilika i neprilika autentične narodne kulture, kao oblikovanja „ljudskog sadržaja iz konkretno datih, aktualno izrađenih mogućnosti, kao zadatak, koji se voljno-dinamički“ izvodi. Po tomu onda svaki narod postaje velika „gesta čovječanstva“, a povijest nije izvođenje „gotovog plana“, nego „velika drama“ vrednota duha i svrha ljudskoga življenja.<sup>19</sup>

Zatvarajući veliki krug tema što ih je razvio u svjetlu metalogičko-filozofijske kritike racionalizma i intelektualizma, poglavito u likovima naturalističkog racionalizma i spekulativnog idealizma – kritika kojih je prerasla u svojevrsni nacrt „organizacije života iz volje“ – Bazala na kraju snažnim akcentom is-

18 Isto, str. 357.

19 Isto, str. 359.

povijeda svoje uvjerenje da je filozofija, ne *in sensu scolastico*, nego *in sensu cosmico*, ne samo metalogičkog porijekla, nego da njezina bit i narav jest i ostaje svagda metalogička. Očitovanje toga su funkcije duha „zadahnete iz neizmjenosti i upućene put neizmjenosti“, što su na djelu sad kao filozofijska težnja za spoznavanjem, drugi puta kao umjetničko traganje za ljepotom, treći put kao praktička strast za valjanim uređenjem životnih prilika, a povrh svega se „nadvija duh neizmjenosti i čežnja za oslobođenjem“. Stoga se onome tko svoj udes ispuni tim duhom „ukazuje smirenje na vječno ghibvom valu bitka“. To je i posljednji argument za osnovnu metalogičku Bazalinu tezu: „Iz mita rođeno, sve nastojanje – pa i filozofijska težnja utječe u mit, kao nekoć tako i svagda iznova.“<sup>20</sup>

Možda onda i nije tako slučajno da se Bazala pod stare dane udubio u mitom protkan Heziodov spjev *Djela i dani* što ga je sam preveo i popratio studijom o značenju mita ne samo za život starih Grka nego i za čovjekov život uopće. U jasnoj prepoznatljivosti istog metalogičko-filozofijskog lajtmotiva zvuči i ovaj stav iz drugog dijela popratne studije, s naslovom „*Mythos* i „*Logos*“. *Pričanje i poučljiv govor*: „Ali, teško je jerovati da funkcija mita s prevašću 'logosa' posve iščezava. Prativ toga govori osnovni zakon, po kojem prošlost ostaje u duševnoj vezi, u obliku dispozicija, koje sačinjavaju diskretnu pozadinu kasnijega svjesnoga držanja. I kao što u individualnom životu, izuzevši plitke, sasvim obične duševnosti, doživljaji djelinstva ostavljaju tragove koji se nikada sasvim ne brišu i porremeno daju stanovitu značajnu notu osobnoj pojavi, tako i u skupnom životu pored legendarno zaodjevena dojma prošlosti trajno zvuči glas iskonskih raspoloženja, koja se osjećaju još i onda kad su već izbljudjele primitivne slike i znakovi, koji su ih predodčivali. U priči se elementarnom snagom i načinom očitovao osjećaj života, stav prema svijetu, smisao za prirodu, potreba društvene veze, moralne dužnosti i vjerske odanosti, je-dnom riječi, ljudski ponos i poziv, koji se u uspomeni na nju, predajom od generacije na generaciju javlja u nastavku života i u razvijanju kulturnoga sustava – u promjenjenim oblicima povijesnoga zbivanja prepoznaje se manje ili više prvobitna in-

tonacija posebno uđesene duševnosti, kako se odaziva akcentima svoga zavrćaja.“<sup>21</sup>

Noviji ponovno oživljeni interes za mit u filozofiji u verziji „filozofija mita“ u neku ruku zaostaje za Bazalnim energičnim naglašavanjem aktualnog značenja mita u racionalističko-tehnicističkoj rascjepkanosti života, koja generira užas smrtnoga straha u izoliranosti i izgrubljenosti zavrćajnoj organskoj cjelini.

Sigurno da se u svijetu iznesena Bazalina metalogički, voljno aktivistički, nastrojena filozofijskog stava mogu s dubljim razumijevanjem čitati i ostali njegovi radovi, posebno velike studije o misliocima i ljudima od akcije kao što su u nas Franjo Marković, a u Čeha Massaryk. Stoga su donekle Bazaline studije *Filozofijski portret Franje Markovića* i *Massaryk – misliac* tipična primijenjena istraživanja u horizontu volontarističkog aktivizma. Poblize ogleđane, one su šprangerovske, duhovno-znanstvene studije dvaju slućajaja iz metalogičkih dubina rađanja samosvijesti i iz nje određena „zadatka pojedinca“ i „historičkog poziva naroda“ da se u svom razvoju uzdignu do toga stanja, „gdje svijest sebe zna kao 'ja' i gdje kao 'ja' zna, što hoće i kamo ide.“<sup>22</sup>

Ako bi pak valjalo, ne samo u velikim svjetskofilozofijskim prostranstvima nego i u neposrednom hrvatskom i zagrebačkom okruženju, potražiti predominantne intelektualističke stavove nasuprot kojih je Bazala razvijao svoja metalogička, volontarističko-aktivistička shvaćanja, onda bi to mogao biti čak i sam njegov učitelj Marković sa svojim klasicističkim, lajbnicijanskim porivom za intelektualističkim harmoniziranjem i „mirnom predanošću“, kojom je promatrao „tragiku svijeta“ i u njoj „sudbinu“ svojega naroda. Marković možda i stoga nije bio sklon tome da „herojskim zamahom krši otpor i da silu lomi silom“.

To je razlog da je Bazala vidio u Markoviću onu crtu hrvatskoga narodnoga bića po kojoj je hrvatski narod više vjerovao u „neodrživost nepravde i zla“ i „neizbježiv udes svijeta“, koji „mora“ voditi dobru.<sup>23</sup> Zbog tog svog moralističkog stava rjeđe

<sup>21</sup> Heziod, *Poslovi i dani*. Zagreb, 1970, str. 77.

<sup>22</sup> *Filozofijski portret Franje Markovića*, str. 15. Citiram prema izdanju Instituta za filozofiju Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 1974.

<sup>23</sup> Isto, str. 135

je nego što je to bilo imperativno energički zahvaćao u prilike tako da ih okreće u svoju korist. Razlog pomanjkanju voluntarističkog aktivizma bio je taj što se „ideja narodna sa svojim moralnim i političkim vrednotama“ prebacivala u idealiziranu sliku prošlosti, što Bazala u eseju *Filozofijska težnja u duhovnom životu Hrvatske od pada apsolutizma ovamo* vidi kao onu „romantičku notu“ što je ostala „stalno, sve do danas, značajna crta hrvatskoga bića“.<sup>24</sup>

Nije manje prepoznatljiv metalogičko-filozofijski stav ni u Bazalini nastavljaju ideje (hrvatske) nacionalne filozofije, što je na prekretnici stoljeća preuzima od svog učitelja Franje Markovića i učvršćuje konkretnim povijesno-filozofijskim istraživanjima. Poglavitno je to došlo do izražaja u njegovom habilitacijskom radu *Marulićev moralno-filozofski rad* (1904) i u raspravi *Kačićeva Elementa peripathetica* (1907), ali i u njegovu životnom djelu *Povijest filozofije*. Uz školsku i općeobrazovnu, trebala je ova prva povijest filozofije na hrvatskom jeziku po intenciji autoru imati i nacionalnokulturnu funkciju. Jer: „Po svezi s filozofijom dobivaju znanosti i svezu s općom kulturom, s cijelim životom naroda. [...] Po svezi s filozofijom nastaje naukama živi dodir s potrebama i ciljevima narodnim: po svezi s njom utječu one na život narodni uređujući ga i unapređujući po načinu i obliku u smjeru narodne osebnosti, te stvaraju tako u potpunom smislu kulturu narodnu.“<sup>25</sup> Iz istoga je prepoznatljivoga metalogičkog-filozofijskog poriva i problematsko produbljenje ideje nacionalne filozofije, što ga je pružio u raspravi *Ideja nacionalne filozofije* (1938).<sup>26</sup> Izvorom inspiracije za tu ideju bio je uz Franju Markovića i W. Wundt, sa svojom knjigom *Nacije i njihova filozofija* (*Die Nationen und ihre Philosophie*, 1915).

Unatoč kasnijim raspravama, člancima i esejima o Bazali, njegovu djelu i značenju, još uvijek je valjana opća ocjena što ju je o njemu dao njegov učenik Kruno Krstić u svom povijesnom pregledu *Filozofija u Hrvatskoj* 1943. godine, a koja glasi: „Svestranim izlaganjem i sustavnom kritikom racionalističke mi-

<sup>24</sup> *Filozofijska težnja...*, str. 14.

<sup>25</sup> A. Bazala, *Povijest filozofije*, sv. I, str. 19.

<sup>26</sup> Usp. F. Zenko, *O ideji (hrvatske) nacionalne filozofije u Alberta Bazale*, Prilozi..., 1-2 (27-28)/1988.

slu u svim njezinim filozofijskim očitovanjima [Bazala prvi uvodi hrvatsku svjetovnu filozofiju u srž suvremene europske filozofijske problematike, a u isto vrijeme mnogobrojnim člancima, kojima najrazličitija pitanja obrađuju u zatvorenim cjelinama, proširuje primjenu filozofijskog aspekta na različite grane kulturnoga života (umjetničku, prosvjetnu, odgojnu, socialnu itd.).]<sup>27</sup>

### Bibliografski dodatak

1. Djela Alberta Bazale  
*Povijest filozofije*, I-III. Zagreb, 1906, 1909, 1912.  
*Etika i narodno gospodarstvo*, Zagreb, 1915.  
*Materijalizam ili idealizam u povijesti*, Zagreb, 1915.  
 Filozofijski portret Franje Markovića, *Rad JAZU*, 1921, knj. 224.  
*Sveučilište i politika*, Zagreb, 1923.  
 Filozofijske studije, I. Metalogički korijen filozofije. *Rad JAZU*, 1924, knj. 229.  
*Tajanstvene pojave*, Zagreb 1924.  
 Massaryk – mislilac, *Ljetopis JAZU*, 1934.  
 Značenje umjetnosti u životu naroda, u: *Spomenica o 50.-godišnjici Strossmayerove galerije*, Zagreb, 1935.  
*O ideji nacionalne filozofije*, Zagreb, 1938.  
 Napomene uz problem rase, u: *Hrvatski geografski glasnik*, 1939, broj 8/10.  
 Filozofijske studije, 2. Svijest i svijet, subjekt i objekt. *Rad HAZU*, 1941. knj. 272.  
*Heziod: Dani i djela*, Zagreb, 1970.
2. Literatura o Albertu Bazali  
 Albert Bazala (13.VII.1877-12.VIII.1947) /Nekrolog/. *Ljetopis JAZU za godine 1949-1950*, knj. 56, Zagreb, 1952.  
 Vladimir Filipović, Filozofsko djelo Alberta Bazale; u: *Hrvatska filozofija u prošlosti i sadašnjosti*, Zbornik iz 1968. godine. Zagreb, 1992.

<sup>27</sup> K. Krstić, *Filozofija u Hrvatskoj*, Zagreb, 1943, str. 25.

- Vladimir Filipović, Filozofska misao Alberta Bazale, *Prilozi...*, 7-8/1978.
- Rudi Supek, Profesor Albert Bazala učio me ljudskom dostojanstvu, *Prilozi...*, 1-2 (27-28)/1988.
- Branko Bošnjak, Filozofija i demokracija. *Prilozi...*, 1-2 (27-28)/1988.
- Ljerka Schifler, Filozofijsko nastojanje Alberta Bazale. *Prilozi...*, 1-2 (27-28)/1988.
- Goran Grečić, O ulozu i značenju povijesti filozofije, *Prilozi...*, 1-2 (27-28)/1988.
- Zlatko Posavac, Estetički nazori Alberta Bazale u doba hrvatske Moderne, *Prilozi...*, 1-2 (27-28)/1988.
- Marija Brida, Naša filozofijska terminologija na prijelomu stoljeća i Bazalin udio, *Prilozi...*, 1-2 (27-28)/1988.
- Boris Kalin, Albert Bazala i nastava filozofije, *Prilozi...*, 1-2 (27-28)/1988.
- Josip Marinković, Određenje odnosa filozofije i pedagogije u djelu Alberta Bazale, *Prilozi...*, 1-2 (27-28)/1988.
- Franjo Zenko, O ideji (hrvatske) nacionalne filozofije u Alberta Bazale, *Prilozi...*, 1-2 (27-28)/1988.

## ALBERT BAZALA

### Izbor iz djela



Filozofijske studije.

## I. METALOGIČKI KORIJEN FILOZOFIJE

Čitao u svečanoj sjednici Jugoslavenske akademije  
20. junija 1923.

redovni član: dr. Albert Bazala.

1. Da posljednji tonovi filozofije zalaze u poetične i religijski zanesene motive, mnogima će se činiti posve razumljivo: čak i mislioci, koji krug filozofije stežu na razumsko spoznavanje ili unutar ovoga još uže povlače ograničujući ga na „pozitivno znanje” – i oni će možda dopustiti, da se duh ljudski u neutaživoj težnji za harmoničkim zaokruženjem slike o svijetu i životu, u neizdržljivu nagonu, da poglede ljudske produži do neizmjernosti, na kraju kraja utječe „pojmovnomu maštaju” i vjerovnomu obećanju, a možda će oni tome i priznati vrijednost smirenja i utjehe, iako toga ne će uvažiti pred licem „istinske spoznaje”. No da bi filozofija ne samo na izmaku svojem, nego i u osnovu svojem imala zajedničkih veza sa žicom umjetnosti i religije, tome će se s više strana odlučno prigovoriti, i tkogod će možda samo to dopustiti, da je to već jednom prevladani historijski stadij i da je prošlo vrijeme, kad je ona bila u zajedničkom zagrljaju s pričom i vjerovanjem. Reći će se: rodni list filozofije upućuje doduše na postojanje njezino izmišljena, ali se ona u razvoju svojem otresla tradicionalnih veza, pa se sada kreće putem nauke, te ponosna na svoj razumski karakter kadgod i sramežljivo pomišlja na svoje nisko podrijetlo i odriče ga se u samosvjesnom uvjerenju o veličini i važnosti svojega racionalno-logičkoga, scijentifičkog osposobljenja i u pozdanju, da po toj spremi, i samo po njoj može da izvrši svoj



zadatak. Sa Senekom će joj se stoga reći: si vis omnia subie-re, te subice rationi. Uza sve to bilo je i prije, a i danas se čuju glasovi sumnje, iscrpljuje li se filozofska funkcija u diskurzivnom mišljenju, na putu pojmovna razbivanja i misaona zaključivanja, drugim riječima, razvija li se filozofska funkcija iz samih logičkih snaga ili u bivstvu svojem sadrži i takvih momenata, koji se ne daju svesti na logičke faktore. Pri tom se ne pomišlja samo na onaj „*μάλα φιλοσοφικὸν πάθος*“, o kojem govori Platon, Aristotel i mn. dr., kad označuju *ἐπιθυμία* kao izvor filozofiji, jer se pod tim razumijeva samo neki iracionalan poticaj, koji prethodi logičkoj funkciji, ali je ne konstituirati niti ikada ulazi u nju. Radi se zapravo o takvim aktima svijesti, koji *ἀφ' ἑαυτῆς* filozofijski doživljaj, ali ne leže u logičkoj sferi – o aktima, koji se doduše predaju misaonomu nastavljanju i razvijanju, ali po izvoru i karakteru su svojem *μεταλογικῆ*, u neku ruku rođeni, a ne mišljenjem izvedeni, ne-

1. Označimo li po *Volkelu* logičkima specifične operacije i produkte mišljenja, a mišljenjem pojmovno razvijanje spoznajne građe, onda se po analogiji riječi „metafizički“ izraz „metalogički“ može upotrijebiti za funkcije, koje surađuju u spoznavanju, ali stoje izvan logičke sfere. *Schopenhauer* (Ueber d. vierf. Wurzel d. Satzes vom zureich. Grunde par. 33.) služi se njim za pretpostave logičkog mišljenja. Mi ga ne mislimo upotrebljavati samo u tom značenju, nego u smislu onoga shvaćanja, koji nasuprot racionalističkomu ograničenju spoznavanja na logičke akte u ovo uvrtuje i druge načine, koji se, jer prekoračuju kompetenciju mišljenja i razuma (*logos*), mogu zvati metalogičkima, kao što se (po Hereniju) *μετά τὴν φυσικὴν λόγον* ne bi bio zgodan ni po značenju, što ga ponajviše imadu tako sastavljene riječi, kojima se označuje nešto prekomjerno ili pretjerano, a ni po smislu, što ga je u latinskoj formi „suprarracionalan“ historijski dobio označujući neki viši izvor spoznavanja, inteligenciju pretežniju od ljudske. Ni izraz „iracionalan“ kao oznaka za načine, što stoje onkraj racionalnih mogućnosti, ma da se danas mnogo upotrebljava, nije najspretniji, jer i nehotiče izaziva pomisao na nešto, što je razumnosti protivno, „antilogično“, što razumnost uništava i svijest obezumljuje. Ovo „negativno značenje, koje je po običaju jače, ne dopušta, da se riječ „iracionalno“ održa u pozitivnom smislu kao oznaka za spoznajne mogućnosti, kojima se logička funkcija proširuje i upotpunjuje, te bi prema tome značila neke za spoznavanje vrijedne i u njemu odlučne akte, koji se ne daju na logičke momente svesti. Izraz „metalogički“ ima tu prednost, da se uza nj takove zavodljive primisli

kakav doživljaj, nalaz, stav, odluka ili nešto takovo, što svemu logičkomu razvijanju daje osnov i rezonancu, što motive mišljenja upravlja i vodi, ukratko, što spoznajne funkcije na logičkom putu njihovu predeterminira i trajno konstituirati iz nekoga izvanlogičkoga opravdanja i osposobljenja za spoznanje.

2. Ima li takovih akata, očito je potrebno, da se pojam spoznavanja proširi, te bi i oni u njemu našli svoje mjesto. Prethodna takovu proširenju ima odavno, iako je ono tek posljednje vrijeme postalo predmetom principijelna raspravljanja. Poetički ga nalazimo izražena u *Platonovoj* slavi „*teoretske ljubavi*“ (*ἔρως*): Ona je „ne samo rasplodna sila“, što (poput *Schopenhauerove* volje) bez prestanka potiče intelekt na istraživanje i spoznavanje, nego je i umjetnički zanos (*μωρία Μωροῦν*), što vodi k zrenju, iz kojega se razvija proces umovanja. Spoznavanje je dakle najprije „ideja“, pogled, a onda tek logički izvedena

ne vežu, osim što bi, a i to možda ne posve neopravdano, putio na to, da se spoznavanje po onim aktima produžuje do veće blizine nezabiljnosti, do koje razumski pogled ne doseže, i ne dirajući tim u vrijednost logičke funkcije u određenoj ograničenoj sferi. Očito se proširenjem spoznanje na metalogičke akte ne misli poreći ni pravo ni vrijednost logičkih akata mišljenja, nego se njim samo steže tobože isključiva kompetencija i osposobljenje razumskih operacija za spoznavanje. Metalogičko se proširenje protivni monopolu i ekskluzivnosti *logizma*, koji spoznavanje postavlja na same logičke akte. Psihologijski je osnov toga mišljenja intelektualizam, kojemu je mišljenje osnovni i primarni akt svijesti; ontologijska mu pretpostavka jest, da je bitak „logos“, misaono fundiran i konstituiran, a spoznajteoretski izraz mu je *racionalizam*. Pod tim razumijemo ovdje po *W. Sternu* (Person und Sache. Leipzig 1906.) vjerovanje, da se iz nekoga vrhovnog principa tumačenja na logičkom putu jednoznačnom nuždom i bez ostatka daje dočarati svijet u njegovu „tako jest“ (Sosein) – vjerovanje, koje živi u metafiziци Spinoze i Hegela, kao i u prirodoznanstvenom kultu zakonitosti (str. 26). Zabluda je toga vjerovanja, da se u mišljenju ili u iskustvu ili u spoju ovoga dvoja nalazi dostatno utvrđenje spoznanje (str. 115.). Teorije spoznavanja ovoga duha jesu pozitivizam i apriorizam, kojima Stern kao impersonalnim nasuprot stavljiva personalizam, koji izvodi svu stvarnost iz akcija i reakcija „ličnosti“. I *Miller-Freyenfels* (Irrationalismus. Leipzig 1922) obuhvaćaju pod imenom racionalizma empiristički pozitivizam kao racionalizam odozdo i apriorizam kao racionalizam odozgo, pa jednako prema njima postavlja proširenje spoznavanja na iracionalne mogućnosti.

misao. Iz gledanja ljepotom zanesene duše rađa se mišljenje (*νόησις*), ili drugim riječima, korijen filozofijske funkcije leži na području „emocionalnoga mišljenja”, u umjetničkoj viziji, kako je to Platon zanosno prikazao u *Simpoziju* i često se na tu misao navraćao, naročito u *Fedru*, *Filebu* i u *Državi*. Racionalističkom tipu *Aristotelovu* nije to nikako pristajalo, pa je tako i razumljivo, da on – bez obzira na to, što nije pravo shvatio karakter Platonovih ideja, koje su mu samo hipostazirani pojmovi i ništa više – spoznaju reducira na razumsku refleksiju. Kako je raspravljanje o spoznaji i otprije bilo ponajviše racionalistički upućeno, a pod utjecajem je Aristotelovim i ostalo u kolosjeku njegove logike diljem staroga vijeka i u srednjem vijeku do posljednjih ogranaka skolastike, Platonov je motiv „teorijske ljubavi” ostao zanemaren i neizveden. Nanovo ga, ali ne baš na najzgodniji način iznose Novoplatonovci i mistici. Po *Plotinu* duša se u *ekstazi* primiče apsolutnomu osnovu bitka, izvoru života i intelekta, a slično je i kod mistika, kojima je ekstaza „raptus mentis”, u kojem se (po Gersonu) stišavaju operacije „in inferioribus potentiis”. Tu je Platonova misao doživjela vrlo nepovoljnu promjenu: dok je naime po Platonu zanos značio dublje uronjen, dalekosežniji pogled, koji dopire do bitka, pa se intuitivno orijentiran na ovome nastavlja na racionalnom putu *ἐν τῷ λογίσεισθαι*, kod Novoplatonika je i mistička pristupanje k novomu izvoru spoznavanja značilo ujedno odvratanje spoznajne funkcije od „nižih”, to jest razumskih potencija i upuštanje u maglovite sfere osjećajnosti i fantastičke spekulacije. U tom pravcu misao o metalogičkim osnovima spozna je mogla biti plodonosna za filozofiju, već je umovanje odvela na stramputice okultističkoga, teosofijskog sanjarenja. *Giord. Bruno*, koji se inače dosta kreće u krugu Plotinovih ideja, u tom se približuje Platonu, kad nosiocem filozofijske funk-

Po osnovi nazočna je studija pokušaj provedbe aktivističkog principa. U vezi s raspravljanjem o biti filozofijske funkcije bilo je pored spoznajno teoretskih problema potrebno dotaknuti se i nekih problema ontologijskih i psihologijskih. Namjera je u sljedećim studijama slično iznijeti neke poglede, i to uz problem o odnosu duše i tijela na filozofiju prirode, uz problem o slobodi volje na filozofiju duha, te tako razviti ne sustav, nego osnovne smjernice aktivističkoga nazora na svijet i na život.

cije postavlja „*heroičkoga zanesenijaka*” (furioso eroico), koji se u smionu zaletu diže nad prirodne opreke i jedinstvenim ih pogledom nadvladava. Spoznavanje mu je nadnesena intuicija, u kojoj se zbiva coincidentia oppositorum, kako je učio i *Nic. Cusanus*, a i Platon već odavno postavio kao cilj: *εἰς μίαν τῆν ἰδέαν συννοῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῆ διασπαρμένα* (Phaidr. 245. D.). Odjek Platonove misli mogao bi se naći i u Descartesa, kad kaže: „Nous ne reconnaissons aucun des êtres philosophiques qui ne tombent pas réelement sous l' imagination.” Zrenje mu je izvor spoznavanja, a ovo se sastoji u jasnu i razgovijetnu gledanju. „Ni svoj bitak, veli, ne izvodim iz nekoga silogizma, nego ga uočujem”. Izvod: cogito, ergo sum – ne smije se držati logički izvedenim zaključkom, nego intuitivnom konsekvencijom samoga čina svijesti. Filozofija je uopće „*otvaranje očiju*”. Slično veli i *Goethe*, kad o sebi kaže: „Oklo je više od svih drugih bilo onaj organ, kojim sam svijet shvatio”, i kad u poznatom distihu određuje spoznajni značaj toga organa:

„*Wird der Poet nur geboren? Der Philosoph wird's nicht minder.  
Alle Wahrheit zuletzt wird nur gebildet geschaut.*”

U jednom pismu F. H. Jacobiju (1801.) određuje on svoj odnošaj prema filozofiji ovim značajnim riječima: „Wenn sie sich vorzüglich auf Trennen legt, so kann ich mit ihr nicht zu rechte kommen, und ich kann wohl sagen, sie hat mir mitunter geschadet, indem sie meinen natürlichen Gang störte; wenn sie aber vereint, oder vielmehr wenn sie unsere ursprüngliche Empfindung, als seyen wir mit der Natur eins, erhöht, sichert und in ein ruhiges, tiefes Anschauens verwandelt, in dessen immerwährender Synkrisis und Diakrisis wir ein göttliches Leben fühlen, wenn uns ein solches zu führen auch nicht erlaubt ist, dann ist sie mir willkommen und Du kannst meinen Anteil an Deinen Arbeiten darnach berechnen.” S odlučnim umjetničkim osjećajem odbija se Goethe od filozofije, koja se ograničuje na suhoparne logičke analize, te nalazi u njoj samo onoliko vrijedno, koliko ima stvaralačkoga pogleda. „Wie gewiss, wie leuchtend wahr ist mir,” kaže on na jednom mjestu, „der seltsame, fast unbegreifliche Satz geworden, dass die Werkstatt des Künstlers mehr den keimenden Philosophen, den keimenden Dichter entwickelt als der Hörsal des Weltweisen und Kritikers.” I po Goetheu tako filozofijska funkcija u posljednjem re-

du ide na neki stvaralački pogled. „Moje mišljenje je gledanje,“ – filozof mu je kao i Platonu onaj, koji *gleda* istinu (*φιλοθεῖναι τῆς ἀληθείας*), umjetnički pogled je introdukcija razumskoga umovanja. Na to shvaćanje sjećaju i *Schillerove* riječi u pjesmi „Die Künstler“:

„Nur durch das Morgenrot der Schönheit  
Dringst du in der Erkenntnis Land.“

Umjetnost je provodič uma na putu spoznavanja, pa se stoga i kaže dalje:

„Was wir als Schönheit hier empfunden,  
Wind einst als Wahrheit uns entgegengehn.“

I po *Kantu* je filozofija, ako će da bude više od „školske mudrosti“, produkt genija. *Schellingu* je osnovni filozofijski doživljaj „intelektualni zor“, način spoznavanja, gdje subjekt promatra sebe na vrelu stvaranja, stanje, po kojem zorno gledanje postaje rodilistem misaonoga procesa. Po *Schopenhaueru* i *Nietzscheu* taj je doživljaj instinktivna anticipacija misli, po *Diltheyu* iz „strukturne veze“ duševnoga života proizneseni svijetli tračak, koji se na logičkom putu proslijeđuje, po *H. Meyeru* i *R. Müller-Freienfelsu* osnovni je filozofijski doživljaj emocionalno uvjetovana misao.

3. Na različan se tako način iznose motivi, kojima je svima zajednički nazivnik: otpor protiv monopola logizma u duhovnom osvajanju svijeta. Racionalizam je doduše historijski održao dominantan položaj. Protivne mu tendencije tu i tamo istaknute ili povremeno naglašene nijesu bile dovoljno jake, da razvujere filozofiju svijesti, kako razumski put nije jedini, koji vodi k spoznanju. Otpor protiv racionalizma činio se stoga više kao posljedak časovite indispozicije, vremene prezasićenosti ili sentimentalne razrijeđenosti – koliko se nije držao nasranim odvajanjem ili čak bolesnom pojavom. Monopol intelekta nikad tako nije bio jače ugrožen. Njegovo je pravo ostalo netaknuto, pa se od njega i nije moglo očekivati više no možda samo kada smjerniji ton ili milostivo ustupanje „pravu srcu“. Ipak se nije moglo zatajiti, da upravo najodlučniji momenti u filozofiji i u naukama potječu više iz „iracionalnih“ sfera nego iz logičke industrije. Velike misli dolaze od srca, veli *Schopenhauer* po

*Vauvernaryeu*. Filozofijski se nazor ne obrazuje samo u školi razuma. „La vérité logique n'est pas toute la vérité“ (Gourd). Pa iako filozofijska misao mora proći kroz rafineriju razuma, nipošto još ne slijedi, da su tim iscrpene sve mogućnosti spoznavanja – drugim riječima ne slijedi, da je razum *jedina* moć, kojom se svijet predobiva i da logički dijagrami obuhvaćaju sve strane zaobiljivosti. Svijet se ne da bez ostatka svesti na pojednove. To je uvjerenje u naše vrijeme dovelo do jačega istupa protiv racionalizma – nesamo u „iracionalnoj“ filozofiji *H. Bergsona*, u pragmatizmu *W. Jamesa*, humanizmu *F. C. Schillera*, u različitim voluntarističkim, biološkim i sociološkim orijentiranim strujama, nego i u *psihologiji filozofijskih tipova*,<sup>2</sup> ka-

<sup>2</sup> Od cjelovitih pokušaja ove vrste ističemo napose *K. Jaspersa* (*Psychol. der Weltanschauungen*. Berl. 1919.), koji uzima tri glavne vrste stava: predmetni, u sebi reflektivni i entuzijastički, a u svakoj se vrsti nalazi više načina; nažalost karakteristike nijesu ni oštro razlučene ni sustavno provedene.

Po *J. Schulzu* (*Die Philosophie am Scheidewege*, Leipzig 1922), dvije su glavne filozofske rase, jedna, praktička, koja je upravljena na svrhe, druga, koja ide za izražavanjem i podražavanjem, t. zv. mimesi, gledaoci i oni, koji se dušom prenose u stvari. Između ova dva tipa ima sva sila prijelaza. Platon i Goethe primjerice jesu mimetičke prirode s praktičkim težnjama. Praktička se rasa uglavnom podudara s impersonalnim držanjem po *Stiernu* i s racionalističkim tipom. Praktički su „regulisti“, razumiju svijet, samo ako ga izvedu iz podesnih pravila (str. 173.), i uopće rado zapadaju u zablude onih, koji vjeruju samo ono, što se daje logički doseći i dokazati (str. 44.) Mimesi su „kausalisti“, oni ne mrtuju, dok svijet ne preobrazu u sustav silâ. Prvi ostaju svijetu iznutra tuđi, drugima su supstancije i uzroci prenošenja doživljaja o kretanjama u hladni svemir (str. 173.); sve im je mišljenje tako motoričke prirode (str. 44.). Prvi eliminiiraju sve prijelaze i postavljaju prošječne veličine za dalje računanje, a što one ne zanimaju, to upravo zanimaju ove druge, i dok prvi svijetu oduzimaju dušu, ovi sve mrtvo zadahnjuju životom (str. 58.). Razlika između oba tipa potječe od osnovna mišljenja, koji leže izvan logike, u daru i sklonosti: iz njih nastaje prvi korak kao slobodan, kod drugoga robovi smo (učinjena izbora) ili napola misleći slabici (str. 176.), pa tako svaki mislilac mora prijeći u racionaliste (str. 201.).

Pokušaj iracionalističke teorije spoznaje već je spomenuto djelo *Müller-Freienfelsovo*: *Irrationalismus*. Umrisse einer Erkenntnistheorie. Leipzig 1922.

raktera, „glava“ (po Schopenhaueru), „temperamenata“ (po Ja-mesu), načina gledanja (po Chamberlainu), u određivanju razlika u „psihičkom stavu“, razlikâ „psihičkih rasa“ i sl. U opreci s uobičajenim karakteriziranjem filozofijskih sistema po stvarnim rezultatima, po čemu se oni, često i vrlo šablonski, vrstaju u tipične smjerove (ne izuzimajući od toga ni razvrstavanje po W. Diltheyu) osjeća se potreba, da se oni prosude iz duševne konstitucije, koja određuje smjer i način gledanja, a pri tom se ne može previdjeti utjecaj „iracionalnih“ faktora. Opažajući se, da je filozofijska svijest složena, no što bi tko držao po jednostavnom nartu racionalizma, da se ona ne iscrpljuje u logičkim operacijama, da ima u njoj stranu, koje se ne *dadu sumirati pod pojam znanja u logičkom smislu.*

Filozofija je doduše nastojala, da se poput ostalih nauka što više približi logičkomu idealu, ali je prema spomenutoj složenosti bića njezina te prema ulozi „iracionalnih“ faktora razumljivo, da je manje ili više, svijesno ili nesvijesno, otvoreno ili potajno uvijek podržavala veze s poezijom i religijom, naročito u metafizičkom zaletu i u zaglavnim etičkim refleksijama, dok je u drugu ruku i nekako nastojala, da održi samostalan položaj prema posebnim naukama i odlučno se opirala pretenzijama, da se njezin posao na ove porazdijeli. Uvijek je tako imala ambiciju, da bude nauka, a ipak se držala i za nešto osim toga, da ne kažemo, povrh toga. U najopćenijem značenju svojem ona je – veli se – težnja za znanjem i kao takova izvela je misao ljudsku iz mitskih maglina na put naučna nastojanja. U početku obuhvaćala je u sebi sve nauke, koje su se s vremenom izdvojile iz njezina krila i postale samostalnim organima spoznavanja, dok je sebi pridržala, da bude organom naučne težnje u najopćenijoj i integralnoj funkciji. U toj ulozi ona je „kraljica nauka“ – koja kao „nauka o naukama“ (Wissenschaftslehre) određuje duh i smisao naučne težnje, unutrašnji motiv, što ovu pokreće, njezinu „ideju“; kao *nazor o svijetu* („metafizika“) ona je koncentraciona točka rasijanoga rada pojedinih nauka, kvintesencija znanja („nauka o principima i osnovima svijeta“), a kao *životna mudrost* ona je orijentacija o vrijednim ciljevima i zadacima ljudskoga nastojanja. Po prvotnoj strani filozofija upire pogled svoj na ideal istine i prema nje-mu mjeri mogućnost i granice spoznajne težnje, po drugoj kul-minira na dohvatljivoj točki *zazbiljivosti*, po trećoj strani utvr-

đuje *urednote* bitka i bivstvovanja. U cilju toga svojega zadatka filozofija se nužno oslanja na posebne nauke. Po *logičkom* redu dolazi ona iza njih – i pravo uzevši, taj je odnošaj uvijek postojao između nje i posebnih nauka. Ako je kadgod, možda i previše, kako bi se činilo, isticala svoju nezavisnost, onda je bila na to prinuđena aspiracijama posebnih nauka, da je uopće eliminiiraju i njezin posao među se razdijele. Inače je u historijskom razvoju svagda bila u dobru s njima, kakove su kada bile, premda je od njih primala poticaje u sadržajnom i u metodičkom pogledu prema tome, koja se od njih u svoje vrijeme isticala s više naučna ugleda. Tako je u počecima bila pod utjecajem astronomskih misli, u Pitagore i Platona oplodena matematičkim duhom, u Aristotela određena interesom za organski svijet, u srednjem vijeku podređena moralnomu i vjerskomu duhu („*ancilla theologiae*“), u novom vijeku dobiva u njoj odlučnu riječ mehanika, pa prirodne nauke uopće, a danas ponajviše stoji, čini se, u znaku biologije i sociologije. Isto je tako s njom i u metodičkom pogledu: dok su nauke, koliko su uopće bile samostalne, išle na ruku „logičkoj fantaziji“ (spekulaciji), dotle je i ona prihvatila ideju „empiričke“ nauke, koliko je to na njezinu području provedivo. Oslanjajući se tako na rezultate nauka i sama operirajući s čitavom aparaturom njihovom filozofija hoće da usavrši „rudimentarni pogled“ obična čovjeka, a rudimentarni su (po Simmelu) za nju i rezultati posebnih nauka, koje ona kao „univerzalna nauka“ mora dotjerati, da ih uzmogne složiti u jednu sliku – uloga, koju je *Hertbart* nazvao obradivanjem pojmovâ, a *Cornelius* „težnjom za konačnom jasnoćom“. U stvari znači to jedno isto, naime da filozofija prema posebnim naukama reprezentira vrhovnu instanciju *kritike i konačne redakcije* (sinteze). Pitanje je samo, izvršuje li se taj posao *do kraja* po *scijentifičkim*, naučnim kvantitetima, recimo po čisto logičkim operacijama ili ne. Na to pitanje upućuje prije svega činjenica, da filozofija, koja po *logičkom* redu – kako je istaknuto – dolazi iza posebnih nauka, gotovo kao mater post filias, zapravo u svim naukama živi i djeluje kao njihov „spiritus agens“, kao iskonska neumorna težnja, koja prethodi logičkoj eksplanaciji i fundaciji i koja se u najosnovnijim i najodlučnijim svojim zaokretima ravna slično kao genij, što intuitivno ukazuje nove ciljeve, te duhovitom antipacijom pretječe spori hod razumskih kalkulacija i integralnim

pregledom, sinoptički obuhvaća „razbacana uda” sitna pojedinačnog nastojanja. U svemu tom ogledala bi se neka umjetnički invenciozna, stvaralačka žica i gotovo pobožan duh „pradavno-ga mita” (Urmylhus) u osjećaju prikućenja milijarima neizmjer-nosti. Filozofija je u naučnim svojim ambicijama gdjekada pu-škala s vida, upravo odbijala ovu žicu, iz koje nesamo njoj ne-go i naukama uopće dolaze najvažniji vitalni sokovi, ali se na-taj postupak može posve primijeniti riječ: naturam expellas fur-ca, eo usque recurret. Reakcija protiv racionalizma nije samo simptom momentane indispozicije, najmanje pak možda simp-tom bolesne devijacije, nego pojava principijelne važnosti, pro-test filozofijske svijesti na zanemarenje fundamentalne crte u njoj, koja upravo hrani i podržaje naučni duh. Naša je zadaća, da *bivstveno značenje* ove crte prikazemo u sva tri profila filo-zofijske težnje, u profilu *istinitosti, zaobiljivosti i vrednote*.

4. Osim u doba skeptičke klonulosti filozofija je uvijek kao svoj cilj isticala znanje osnovano na razumskim aktima, kojih reprezentant je *mišljenje* – bilo da se ovome samom za se ili po sebi pripisivala kvalifikacija, kako to čini spekulativni apri-ORIZAM ili racionalizam odozgo, bilo da se ono izvodilo iz osje-ćanja, iskustva, kako to čini empirički aposteriorizam ili raci-onalizam odozdo. U relaciji s mitskim maštanjem i vjerovanjem, taj je stav „probudene” filozofijske svijesti značio nesamo pro-težiranje razumskih faktora, nego upravo ekskluzivno pravo nji-hovo, koje isključuje primitivno instinktivnu orijentaciju, fan-tazijisku koncepciju još iz mitskoga doba većinom prožetu vjer-skim motivima, čuvstveno nagovještanje i voljne poticaje, koji znadu gdjekada biti „ocen misli”. Razumska „splendid isolati-on” u spoznajnom poslu rodila je nerijetko (osim odvajanja od alogičkih potencija) i na preziranje osjećanja, koje se poradi svojega niskoga podrjetla nije držalo pravo dostojnim, da su-rađuje u svecištu spoznavanja. Filozofija svih naroda u mlade-nackom zaletu svojem počinje se jakom spekulativnom intona-cijom, a i kad je aprioristički zanos popustio empirizmu, osta-la je hegemonija racionalnih fakata ponajviše – bar u teoriji – neosporna i prema njima sve ostale potencije, koliko nijesu po-sve protivne spoznaji, dakle antinoetičke, pripuštene su k spo-znajnom poslu samo kao pratnja glavnoga aktera ili kao podre-đeni, možda i provizorni akti, ali nipošto kao kompetentni fak-

tori. Manje ili više svuda se tako isticao logički odnos: *sve se spoznaje mišlju* – „*mišljenje određuje, što ima vrijediti kao bi-tak*.” Što više, išlo se i dalje, pa se nesamo noetička, nego i ontološka pozicija, akt bivstvovanja izvodilo iz mišljenja: *πάρα κερὰ λογῶν γίνεσθαι* ili drugim riječima: *bivstvo svega je misao, logos, ideja*. Ideje su „rationes rerum” (po Augustinu), zamislje-ne po božanskom umu, koji je njima zadahnuo stvari i tako ih stvorio – jer in ultima analysi metafizički akt nastajanja ili stvaranje misaona je evolucija dotično logička pozicija, pa se prema tome reklo: *bog stvara mišljenjem* ili: *svijet je evolucija ideje*. Sve u svem: *logos je osnov svega, logos je put i noetički cilj*.

Za hegemoniju razumskih faktora naročito je – ako pustimo po strani čuvstveni poziv ponosa, da je razum čovjeka uzdi-gao nad ostala bića – govorilo uvjerenje, da razumski akti, iako ih vrše različni ljudi i s obzirom na stvari u različnu momen-tu javljanja, – imaju ili bar mogu imati nešto *općeno*, što ne zavisi od samovolje i raspoloženja subjekta, i nešto *stvarno*, što ne zavisi od slučajnosti javljanja. Do toga je uvjerenja dovelo već prirodno ili obično spoznavanje, a osvještavanje spoznajne sposobnosti po načinu i s obzirom na cilj vezalo se uz očeki-vanje, da će promišljenim radom, dakle vještinom (zato se lo-gika i zove „ars”) još u većoj mjeri biti moguće polučiti opće-ne i stvarne vrednote. Duševne radnje logičkoga kvaliteta (mi-šljenje, suđenje, izvođenje) i stanja, koja se dadu logički isko-risiti, zapalo je tako važno mjesto u orijentaciji ljudskoj, svi drugi faktori prilično su netolerantno potisnuti s poprišta, a kako su se razumske potencije po protežiranju u razvitku čov-jekovu uopće razgranale, te su zahvatile i u druge strane du-ševnoga života racionalizirajući ih bar od česti, – lako je nas-tala misao, da je *razumnost uopće osnovna funkcija svijesti* i da je duševnost najčišća i najviše pri sebi, kad se posve preda – mišljenju. Sve to možda ne bi bilo od presudne važnosti, da u samoj krštenici duha nema oznaka, koja na to zanosi, kako se naime bivstvo njegovo zove *svijest* (od korijena věd – vidje-ti, znati, slično kao u riječi con-scientia, Be-wusst-sein). To je uvelike utjecalo na mišljenje, *da je duševni život u suštini svojoj predočivanje* – lebdenje slika pred duševnim okom (po Lippsu) ili konstatiranje „nečega”, što je nazočno, dakle, da je, što bi rekao Höfler, sve duševno predodžba ili ima predodžbu



za osnov. Po tom intelektualističkom shvaćanju duša je u prvom redu „ens cogitans”, razumnost je najkorjenitija funkcija njezina, iz koje se izvode ili na kojoj baziraju sve ostale. Običan bi tip duševnog razvoja prema tome bio ovaj: najprije nastaju u duši *osjeti*, kojih se nazočnost očituje u nekom potencijalnom sudu ili u sličnom mu stanju, od osjetâ nastaju *predodžbe*, koje se potenciranim razbiranjem, poređenjem i odnošenjem prerađuju u *pojmove* – pored toga reagira duša na osjete i predodžbe *čuvstvima* i *voljnim pobudama*, ili drugim riječima: *svijest je kompleks znanja, uz koje se kao sekundarni efekt razvijaju raspoloženja i tendencije*.

Intelektualistički stav, po kojem je spoznavanje primarni akt svijesti, jer se duševni život javlja prvenstveno kao predodžba – taj stav zajednički je empiričkomu i spekulativnom racionalizmu. Razlika je između njih samo u tom, što je prvomu spoznavanje manje više mehaničko skupljanje i mješanje elemenata ili po Hobbesu i Condillacu zbrajanje i odbijanje osjetnih podataka, dok je drugome spoznavanje u neku ruku registriranje iskustvene građe po nekoj datoj šablona ili ekstrahiranje objektivno-stvarnoga momenta iz one građe. U izvođenju spoznajne funkcije s prvoga se stava na različan način varira motiv: *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*, drugi u svakojačkim modifikacijama navija na Hegelov stavak: *nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu*. Stoga se u krugu empiričkog racionalizma postavlja ideal „čistoga iskustva”, a spoznavanje se tjera na „pozitivno znanje” bez svakoga spekulativnog dodatka, ograničuje se na golo pričanje („opisivanje”) bez subjektivnoga šaranja i na pusto generaliziranje (pojmovno razvrstavanje) iskustvom pruženog materijala; čovjek se u naučnoj funkciji drži rezervirano poput zdušna registratora, koji dobivene akte prima, ogleda, signira i uvrtuje u različite rubrike ili po riječima Condillacovima duh se drži kao „sveđer izvana oživljavan kip”. U krugu spekulativnoga racionalizma nastaje ideal „čistoga uma”, to jest, spoznaja se stavlja na suvereno baratanje s donesenim prirodjenim ili logički-teleološki iz bivstva duha izvedenim shemama; duh donosi sa sobom gotove mjere i zakonike, prema kojima odlučuje, što će da vrijedi kao spoznaja. Kao suvrsta ovoga racionalizma ima se držati *logizam*, koji umjesto „umstvenih oblika” pretpostavlja u neku ruku apriori logičku osposobljenost duha, po kojoj se ovaj kritički zaustavlja

na nadvremenskim, objektivnim ekstraktima realne vrijednosti dobivenima iz subjektivno po vremenu datih iskustvenih sadržaja. Između empiričkog i spekulativnog racionalizma, računajući ovamo i logizam, postoji vječni spor o kompetenciji, jer se prvi poziva na prvorođstvo osjeta i na njihov stvarni odnos k objektu, dok se drugi poziva na odličnost forme dotično logički upućene obrade, koja materijalu daje smisao, a biva, da se poziva i na odličnost provenijencije umnih sila, dotično na to, da one imadu dijela na apsolutnom (božanskom) duhu. Napetost između empirizma i racionalizma nasljedni je grijeh nazora, da je *intelekt os, oko koje se kreće duševni život*, jer se u tom nazoru krije fatalna (ne uvijek jasno spoznata, a i ne dovoljno kritički prosuđena) pretpostavka, da je *duh* – tako reći – od iskona i po određenju svojem *kao ogledalo postavljen prema svijetu*, sa zadaćom, da ga predočuje, te bi prema tome osnovni motiv svijesti bilo gledanje izvan sebe, predočivanje svijeta. Otud se onda nameće *stalno upućeno*, ako ne i potpuno *determinirano* držanje duha prema stvari: na jednoj strani stoji svijet kao prestabilaran ili logičkom pozicijom ustanovljen red, kao golem sustav gibanja na nepomičnim osnovima dotično kao u logičkim etapama razvijajući se proces – na drugoj strani uperio je duh pogled svoj na svijet sa zadaćom, da izvrši realističko ili idealističko prepočinjanje (reprodukciju) zazbiljnosti, da u tom duhovnom izdanju rekapitulira događanje izvan sebe, a po tom da sebe spozna. U tako fiksiranoj, *statičkoj* relaciji raspinja se nesamo spoznavanje, nego razvoj svijesti uopće između dvije oprečne instancije, te ostaje uvijek otvoreno pitanje zavisnosti duha od stvari, t. j. njegove samostalnosti prema stvari kao i pitanje, utječe li više na posao spoznavanja tvar ili duh. Empirizam odozdo ističe zavisnost duha od stvari, a prema tome i materijalni momenat u spoznavanju, racionalizam odozgo naglašuje samostalnost duha, prema tome logičko-industrijski momenat i idejni kapital uložen u posao spoznavanja, po čem da onaj materijal tekar dobiva vrijednost u misaonom saobraćaju. Empirički racionalizam traži rezerviranost duha, da bi dobio spoznaju objektivnu bez subjektivne natruhe. U tu svrhu priziva se u pomoć i *psihogeneza*, koja duševni život svodi na „jednostavno djelovanje jednostavnih elemenata”.

Duševni se život shvaća kao mozaik sastavljen od sitnih drobljenaka, kao agregat ili spoj duševnih atoma (osjeta ili pre-



dodžbi) po uzoru mehanike i kemije – i nesamo da se tako na-  
teže na prirodnoznanstvenu shemu, nego se upravo i označuje  
kao refleks, epifenomen ili „moždanska paralela“ (po riječima  
Joëlovim), kao dodatak k tvarnim pojavama, koji se posred-  
stvom „fiziološke stanice“ odrazuje u svijesti. Stoji li među-  
tim intelektualistička provenijencija *izvana prema unutra*, on-  
da valja priznati, da je radikalni senzualistički stav s navede-  
nim konsekvencijama najjednostavniji, a i najopravdaniji – jer  
svaki pokušaj, da se on nekako ublaži, izgleda kao kompromi-  
sno natezanje, ne bi li se kako onaj fatalni pravac prekrilo uno-  
šenjem aktivna nekoga momenta, koji ide iznutra prema vani.  
S obzirom na to može se reći, da i *Wundtova* „aperceptivna“  
intervencija ulazi u onaj osnovni mehanički nacrt zapravo kao  
*deus ex machina*, više po potrebi režisera nego iz same situ-  
acije, koja je po dispoziciji svojoj postala neprilichna; jer ako je  
svijest po bivstvu svojem okrenuta prema vani, onda je teško  
izbaviti je iz položaja, u kojem može da bude u najpovoljnijem  
slučaju poslušan sekretar zadržljivosti, bez vlastite inicijative i  
odluke. Razumljivo je stoga, da se racionalizam odozgo za  
opravdanje spoznajnih pretenzija ne poziva na psihologiju – od  
straha pred „hegemonijom elemenata“, kojoj ne može lako  
izbjeći, već se radije utječe *logičko-teleološkomu fundiranjju*.

On je mahom antipsihologičan. Svojestvo je razuma nupće,  
da mnogolikost bivanja reducira na općene sheme, koje kao bi-  
tak podmeće događanju; sve, što mu pod ruku dođe, svodi se  
na neki zajednički nazivnik, srednju mjeru, tip – vremenski  
momenti pretvaraju se u prostorne skice, procesi u oblike, pa  
se tako i spoznajna funkcija fiksira u razumskim načinima, koji  
se dakako izvode iz bivstva (ideje) duha. Uzima se, da su to  
konstytucionalni (apriorni, prirodni, dati) načini, koji se na is-  
kustvo primjenjuju, dajući mu stil i unutrašnju vezu, a prema  
tome smisao i značenje; iako je iskustvo uvjet za to, da se oni  
razvijaju, te se u početku i ne primjenjuju sa sigurnošću, razvoj  
duha vodi uvijek na taj iz bivstva određeni put. Apriorni mo-  
menat, što u tom shvaćanju leži, uvijek je dakako predmet spo-  
ticanja, te je racionalizam odozgo prisiljen, da ga opravdava, što  
nije laka stvar, no kobnije od te poteškoće jest to, da on u svo-  
jem logičko-teleološkom fundiranjju nije siguran od pogibljivi psi-  
hologiziranja, jer se može makar i pokušati, da se – Kant pre-  
vede na Darwinove izraze, da se forme duha prikažu kao re-

dne ideje (Ordnungsdeen), koje su pod utjecajem prilika filo-  
genetski nastale i održale se kao zgodna sredstva za orijenta-  
ciju, koja po nasljeđu ontogenetski imaju više aprioran izgled  
nego aprioran značaj. Koliko se reduciranjem na „antropologi-  
jske navike“ ugrožava logičko-teleološki dignitet ovih oblika, to-  
liko se obilaznim načinom kao filogenetske tvorine iz iskustva  
u posljednjem redu svode na – hegemoniju elemenata. Protiv  
ovakova psihologiziranja nastoji se logizam održati na visini  
objektivno-stvarna odlučivanja tim, da *akke* spoznajne prevodi  
u *sadržaje*, te ovima daje neku izvansubjektivnu eksistenciju. Veli  
se naima: akti su vremenski i subjektivno određeni, ali *smisao*  
njihov može da bude vječan, objektivan i realno vrtjedan. Odlu-  
čeni od akta dobivaju se tako sadržaji, koji vrtjede, iako ih nit-  
ko ne pripoznaje, koji postoje, iako ih nitko ne pomišlja, neg-  
dje u „misaonom prostoru“, koji stoji prema nekoj „idealnoj svi-  
jesti“, a na razmišljanje je takovih sadržaja ljudski duh udešen  
kao minijatura apsolutnoga duha ili po prirodi svojoj, treba sa-  
mo da se sabere i založi. Cilj je spoznaje određen i oblik će  
se nužno naći, ako se samo valjano upravi spoznajna funkcija.  
Tu se logistička varijacija racionalizma dodiruje s empirističkim  
načinom, jer računa s unaprijed postavljenom relacijom duha i  
stvari, u kojoj napredak spoznaje znači kretanje u stalnoj lmi-  
ji i postepeno približavanje na jedan makar i udaljen, ali čvrst  
cilj.

Kritika racionalizma, kako se iz ovoga prikaza vidi, vodila  
bi u posljednjem redu na problem o odnosu stvari i duha. No  
iako se ne da potpuno izlučiti ovaj refleks na općen metafizič-  
ki nazor, mi ćemo se po mogućnosti ograničiti na *intelektualis-  
tički osnov* njegov kao zajedničko ishodište pozitivističkog i spe-  
kulativnog racionalizma, jer on na jednoj strani vodi do meha-  
nike i kemije elemenata, a na drugoj do zahtjeva o razumskoj  
redakciji prema logički-teleološkim formulacijama ili po jednako  
postavljenoj kritičkoj tehnici. Pođemo li dakle od misli, da je  
svijest prvenstveno ens cogitans, onda ćemo naći, da se u njoj  
nalaze dvije po našem sudu kobne pretpostave, i to, da je *svi-  
jest u neku ruku prema vani okrenuta*, a drugo, *da je odnošaj  
njezin prema stvarnosti* (na osnovi kojega se razvija nesamo  
spoznavanje objekta, nego i subjekta samog) *statički određen*,  
te dopušta zapravo samo intenzivno napredovanje i ekstenziv-  
no proširenje pogleda u nepromjenljivoj relaciji na nepomičnu

točku neizmjenosti. Naše će razmatranje o tom ponajprije pogadati naročito naturalistički racionalizam i logizam, a onda će nas voditi na pitanje o logičko-teleološkom fundiranju razumske sposobnosti. Možda će se naposljetku i za dilemu, koja krivnjom intelektualizma tjera na nepomirljiv spoj osjećanja i mišljenja, iskustva i uma, na ekskluzivno svojatanje kompetencije dviju fiksiranih instancija, naći bar mogućnost rješenja u pravcu *dinamički-teleološke aktivnosti*.

5. Intelektualistička psihogeneza sama po sebi izaziva pitanje Goetheova *Fausta*, je li doista u početku bila riječ t. j. mišao (logos, predodžba, sadržaj) ili bi trebalo reći: *u početku bijaše čin*. S obzirom na problem svijesti ovo je pitanje to opravdanije, što je duševnost zapravo ustrajno (permanentno) nastajanje, proces, niz doživljaja, koji se naprosto razvijaju. U racionalističkoj se perspektivi, kako je i posve razumljivo, potiskuje vremenski karakter bivanja, pa se zamjenjuje (prostorno predstavljanim) figurama: svijest se manje ili više shvaća kao nekakovo mjesto, gdje se duševna „stanja“ vrzu; tu se onda posve dobro snalazi naturalistička mehanika elemenata i intelektualistička misao o eksponiranim sadržajima u emocionalnom ornatu – u prvom slučaju, duševni je život gibanje psihičkih atoma, marioneta, što kombinacijom svojom predvode različite prizore, u drugom se slučaju – da tako kažemo – kinematografski prikazuju figure obrađene razumskom tehnikom, što može da stvori vrlo živu sliku, ali ipak ne daje život sam.

Uzme li se naime duševni život na samom vrelu, u *neposrednom doživljaju*, onda je teško predvidjeti, da su „elementi“ dotično „sadržaji“, o kojima intelektualistička psihogeneza govori, samo *vještački fiksirani momenti*, na koje se duševni život daje razložiti, ali se ne da od njih složiti – upravo tako kao što se *pravac ne da složiti od točaka*. Intelektualistička psihogeneza u tom pogledu počinja istu pogrešku, koju je počinio *Zenon*, kad je gibanje rastavio u niz statičkih momenata, te je zapravo izvrnuo faktičko stanje: ono, što je samo skup markiranih momenata u svrhu razumskoga shvaćanja, što je apstrakcijom iz zabijljivosti istrgnuto, to je postalo elementom ili faktorom zabijljivosti, a ova je postala produktom ili pojavom tako po razumskoj radnji fiksiranih preparata. Dijagram izbočivosti na vidljivih u razumskoj perspektivi zamijenilo je stvar. No ka-

ošto se gibanje daje shvatiti tako, da se u procesu njegovu istaknu markantne točke, te se ono može pregledati, ali se ne da izvesti iz njih – tako je i svijesti naprosto protivno, da se uzima, da je sastavljena od nekakovih gradjlika, iako se s pomoću njih daje prikazati, a i „sadržaji“ njezini samo su misaoni simboli živoga procesa, koji je u suštini svojoj organski tvor i koji se (po Bergsonu) pravo pomišlja samo kao „stvaralačko klijanje“ ili (pa Fouilléu) kao *aktivnost*, koja se ostvaruje i u ustrajnom se savladavanju zaprekâ nastoji održati. Elementi dotično sadržaji jesu tako *supstantivirane*, u svrhu mišao prikazivanja istaknute karakteristike, koje po redukciji na točku zabijljivosti treba natrag prevesti u originalne *verbalne* izraze: svijest u osvještavanje, stanja u radnje, osjete, misli i volju u osjećanje, mišljenje, htijenje, – dakle sve statičko u njima držati kao provizornu ili za izvjesnu svrhu odabranu i prema tome fiksanu Arhimedovu točku, s koje se može u *mišljenju reproducirati zabijljivost*. Faktori (elementi, sadržaji), o kojima govori intelektualistička psihogeneza, produkti su analitičke projekcije u misaonu perspektivu; u duševnom životu sadom dolaze oni samo oko modifikacije (promjene) bivanja. Nema tu predmeta, koji se negdje nalaze ili koje netko ima, posjeduje, nema tu položena zaklada, koja se pohranjuje, te bi se mogao uzeti, kad ustreba: duševni je život suma izvršenih i mogućih radnja, svijest je djelovnost, koja se permanentno ostvaruje, te po svojim aktima sastavlja koliko toliko središni „jastav“; pojedini momenti toga sustava mogu se misaono fiksirati i shematizirati, ali nikada ne valja zaboraviti, da je sve to samo *reprodukcija zabijljivosti*, koja je u biti svojoj aktualni proces. *Sve je duševno čin* (radnja), razumijevajući pod tim *funkcionalnu mogućnost osvjestavanja* ili izraženo u psihologijskoj terminologiji: *sve duševno je volja ili derivat volje*. Svijest nije u prvom redu une faculté de sentir ili misleća sila (ens cogitans), nego prvenstveno „une tendance“, poriv, stremljenje, jednom riječi *stvaranje zabijljivosti svoje vrste*, koja *na osnovi svoje afirmacije* može da se *razvije i u predočivanje*.

Racionalizam naturalističkog tipa preokupirao je shvaćanje duševnoga života tim, što je prešao preko ove u *doživljaju dajte aktivnosti*, pa je – prevodeći ovu odmah u predočivanje – svijest prikazao kao gledanje, koje po *nečemu prema sebi*, „sadržaju“ ili „objektu“ dolazi do toga, da upozna sama sebe. Razvoj

duha u naturalističkoj perspektivi stavlja se onda na zadiranje svijeta u svijest. Kao ishodište svijesti dolazi u obzir „*impresija*“ – već po riječi značajan pojam. Nastanak duševne zazbiljivosti zanišlja se onda uglavnom ovako: *Tu stoji objekt*, nijemu nasuprot postavljena je svijest kao zrcalo sa zadacom, da re-producira objekt. Elementi reprodukcije jesu osjeti, koji se po strani objekta zovu podražaji, po strani subjekta utisci, koji nose na sebi bližeg objekta i subjektivni termometer (čuvstvo) i manometer (napetost dotično zahtjev). Od tih se elemenata izgrađuje znanje o svijetu i o duhu. U ovako prikazanoj slici svijesti vidi se na prvi pogled redakcija razuma, koji kao „une faculté de fabriquer des objets artificiels“ (po Bergsonu) dinamički proces svijesti fiksira na nekim „unutrašnjim predmetima“, u kojima je shematički zaokružen čitav niz akata. Stvaranje duševne zazbiljivosti reducirano je na jednostavnu sliku dizanja u svijest i ispadanja iz nje, organsko razvijanje svijesti prikazano je onda kao kombinacija nekih osnovnih elemenata. Senzualizam uzima tu stvar najzobitnije, kad joj daje na-prosto mehanički karakter, dok se racionalizam odozgo i logizam uzalud trude, da u ovako zasnovanu sliku unesu neku autonomnu notu iz duha, koji je unaprijed lišen vlastite inicijative i postavljen na to, da se odaziva zazbiljivosti izvan sebe. Jer ako je tako, da impresija pokreće nastanak svijesti, onda se ne može izbjeći usudu rođenja, koji svijest atashira tvari i čini je kauzalno zavisnim ili paralelistički dodatim odrazom, koji može da bude realistički vjieran kao u ravnu zrcalu ili idealistički iskrivljen kao na pr. u sfernom zrcalu, ali je bezizgljedno svako nastojanje, da se svijest ikako uzdigne do vlastite svrhe. Njezina uloga može biti uvijek samo sporedna ili iz sporedna položaja izvedena. Dolazi li svijest do „znanja o sebi“ na osnovi „znanja o svijetu“, onda se sav raison d' être njezin svodi na taj zavisan položaj, u kojem nužno ostaje sjenom neke osnovnije zazbiljivosti ili u najboljem slučaju duhovno podvostručenje (Doppelgänger) prema njoj. Treba li dakle da se provede korektura naturalističko-empirističkog nacerta, onda je potrebno najprije provesti reviziju samoga odnošaja duha prema svijetu, treba odlučno naglasiti *aktualistički karakter svijesti* – i povući konsekvencije, koje izlaze ponajprije na to, da je duševnost *zazbiljivost, koja ima svoj vlastiti korijen i svoju svrhu*, da ne kažemo „logos“, što bi eventualno zavelo na misao, da

je ta svrha nekim logičkim aktom određena (o čemu će poslije biti govora), a onda traži, da se *duševna stanja shvate kao djelovne mogućnosti*, koje se mogu razvijati, ponavljati, vježbom dotjerati, po navici ustaliti, čak i mehanizirati, no u svakom je slučaju javljanje njihovo *dinamički određeno prema naponu i energiji svrha*. Sve to upućuje na ideju *funkcionalnoga iskustva*, koje znači razvijanje djelovnosti, to jest, traženje, učenje i usavršavanje svijesnih mogućnosti, ne iz nekih gotovih „moći“ (Vermögen), nego prema energiji aktualno izvršivih tendencija. U racionalističkoj slici prikazuje se to kao *sabitvanje sadržaja*, pri čemu se pojedini nizovi aktualno nijansiranih mogućnosti svode na neki normalan *oblik*, koji je – ako se pravo uzme – na izvjesnu uporabivost reducirana shema najobitnije, redovite intenzije ili predstavlja idealni cilj djelovnoga napona.

Po toj korekturi naturalističko-empirističkog nacerta mijenja se i pojam impresije. U onom je naimo nacrtu posveva napuštena i pomisao na *svijest kao zazbiljivost svoje vrste*, a u vezi s tim nestalo je i shvaćanja za *dinamičko-teleološki motu svijesna stvaranja*. Onda dakako nije preostalo drugo nego da se početak svijesti – koja po tom nacrtu nema svoje vlastite svrhe – izvodi izvana, kao utisak, po tipu mehaničkoga izazivanja: *podražaj pokreće osjet*. U kauzalno dotično paralelistički zanišljenoj relaciji i ne može da bude drukčije. Ponovo se mora istaknuti, da je prema svemu naknadnom unošenju neke spontanosti radikalni senzualizam u boljem pravu, kad taj postanak neuvijeno prikazuje posve mehanički, u shemi izvjesne redovitosti. No pri tom se pušta s vida bujnost iskustva, koja pokazuje, da svijesni efekti nipošto nijesu neodoljivo nužni ni stalno određeni, poput mehaničkih efekata i da je sva redovitost njihova samo izvjesna, zgodno odabrana prosječnost, dok su za-pravo svijesna stanja uvijek zavisna od subjektivnih odnošaja, od intenzije, pažnje i cjelokupnog stanja. I kad ne bi drugo bilo, već bi *relativnost duševnih stanja* u kvalitativnom i kvantitativnom pogledu morala putiti na to, da je *svemu duševnomu životu osnov neki voljni momenat*, neko zalaganje i namjena. Svijesna stanja stoje do napona i svrhe, pa se ni za elemente po intelektualističkom određanju ne može opravdano reći da su naprosto iznuđeni utisci, jer su oni kao i sva druga stanja *aktuelno iskorišćavanje dane situacije u svrhu stvaranja i održavanja osobita načina bitka*. Poticaji pruženi svijesti preko tije-

la u povodu odnošaja i promjenâ u svijetu, koji tobože imadu provalnički karakter, ukazuju se kao skup uvjeta, koji ograničuju mogućnost eksistencije zabiljivosti, koja se zove svijest. Ova je po zavisnosti, u kojoj se po sastavu zabiljivosti nalazi s ostalim načinima bitka, ponukana, da na dane odnošaje i njihove promjene odgovori na svoj način zato, da bi se održala, recimo, poput plivača, koji je nastojeći se održati na visini netajnoga vala prinuđen odgovoriti gibanju elemenata, u kojima se nalazi; no kao što kretnje plivačeve proizlaze iz funkcionalne sposobnosti njegove, a određene su ciljevima, te on prema funkcionalnoj mogućnosti, prema načinu i poteškoćama zaključuje na stanje onoga elementa, tako je i svijest po tom, što je uglobljena u tvarnu zabiljivost, u svojoj akciji, koja znači njezino održanje, uvjetovana prilikama i promjenama izvan sebe, ali ona se pokreće iz svojih sila i na njihovoj mogućnosti, a u vezi s ciljevima iz vlastita raison d' être mjeri – to jest prosuđuje zabiljivost svoju i onu izvan sebe.

Već je pokušaj racionalizma odozgo putio na ovaj funkcionalni momenat kao osnov spoznavanja, ali je stao na pô putu, kad je prihvatio naturalistički projekt i htio u njemu provesti korekture umoseći u nj neku aktivnu redakciju duha, koja se sa stajališta onoga projekta, kako je i razumljivo, posve odlučno odbija. Svaki pokušaj racionalizma odozgo mora nužno stradati, dokle god se stoji na stajalištu „sadržajnoga” iskustva, koje se kao impresija izvodi izvana. Uspjeti može on samo onda, ako se uzme, da je svijest u prvom redu *akt samoodržanja*, iz kojega se u daljem razvijanju aktuelne mogućnosti – kao *akt pourh akta razvijanja spoznavanje*, dakle kao održanje u drugoj sferi. Spoznavanje je tako sekundaran proces, koji se izvodi iz ograničenja svijesne radnje na jednu stranu kao konstrukcija objekta, na drugu stranu kao predodžba o vlastitom „ja”, ili drugim riječima: *sve je spoznavanje zaključak iz prakse svijesti*. Na funkcionalnoj mogućnosti svijesti mjeri se „zabiljivost” i određuje „stvarnost”, jer je svijest najprije „factum”, a onda tek iz ovoga izveden „datum”. Akti, po kojima se ona održaje, dobivaju sadržajno, stvarno i zabiljivo značenje kao ishodišta „objektivacione tendencije”, po *refleksiji* – u punom smislu riječi kao *osvrtu na doživljaj*, u kojem se *misao fiksira u akciji*, ocrta se događanje po obziru na „objekt” i na „subjekt”. U tom osvrtu vide se tako sadržaji („predmeti”), koji znače

stvari izvan nas i oblike zbivanja u nama. Spoznavanje je „predmetno” (objektualno) iskorišćivanje doživljaja.

Zabluda je Herbartova bila, kad je akte samoodržanja svijesti eo ipso označio „predodžbama”, te onda nije mogao učiniti drugo nego razvoj svesti na njihovu mehaniku. To čini i naturalistički racionalizam, kad izvana izvodi svijest kao impresiju, preskakajući primarni stadij *doživljavanja*, te mu svijest odmah znači „znanje o nečem”, sadržaj, predodžbu. Tim se aktuelni karakter svijesti potiskuje u pozadinu i pušta s vida; u povodu toga svijest se stavlja na uprošteni relaciju: podražaj – impresija, iz koje se izvodi spoznavanje kao asocijativno-mehanički produkt ili kao apericeptivno kristaliziran rezultat. Nasuprot tome treba ponajprije istaknuti, da nipošto nije u svaku ruku istinito, da svijest na prilike izvana naprosto odgovara – osjetom. Prema aktuelnoj mogućnosti i svrhama održanja ona se na promjene uvjetâ eksistencije glasi i kao čuvstvo, poriv, napetost ili uopće kao kočenje svijesne radnje, a prijelaz u sferu „objektualna” (predmetna) predstavljanja samo je jedan, ali nipošto jedini izlaz, koji joj se nameće u danoj situaciji kao način održanja. Prema općenim uvjetima održanja i potrebi momenta dana situacija može biti ishodstvom različite akcije. Relacija podražaj – impresija kao „predodžba o nečem”, dakle kao sadržaj racionalistički uprošten je način, koji je možda običajan, redovit i za orijentaciju u svijetu osobito zgodan, ali nije jedini. Izvanjski odnošaji nijesu naprosto podražaji, koji izazivaju impresiju – iako im kada prema *raspoloživoj funkcionalnoj mogućnosti* može pripasti značenje obzira prema vani. Ime „podražaja” i objektivni karakter dobivaju oni na osnovi jednoga akta samoodržanja prema *smjeru*, u kojem se aktuelnoj mogućnosti određuje smisao, ili drugim riječima: *naturalistički impresionizam mijenja se sa stajališta aktualiteta svijesti u funkcionalni ekspresionizam*. Element smjera, koji se po dinamičko-teleološkom karakteru svijesti nalazi u svem zbivanju, određuje nesamo način proizvodnje (doživljavanje), nego i sve „predmetno” određivanje. Upravo zato se i ne može za „impresije” naprosto reći da pute prema vani, jer kao doživljaji nipošto nijesu manje intimne od drugih stanja svijesti, kako se vidi u nekim momentima duševnoga života na pr. u estetskom zrenju, gdje odnos prema vani gotovo iščezava prema „funkcionalnom užitku” – pa se mogu jednako dodijeliti izvanjskomu

kao i unutrašnjemu svijetu. Kao doživljaji one su naprosto aktivi samoodržanja; elementima spoznaje postaju one tek *po intencionalnom odnosu*, kao ishodištu „predmetnoga“ određivanja – prema vani ili prema unutra. *Intencionalni odnos osnovni je akt spoznavanja*, iz kojega se rađa „znanje o znanju“ – i nije to tek nalazenje gotova podatka, nego isticanje uvažena vrijednih momenata, koje je zavisno od *pravca interpretacije*. U svem spoznavanju leži tako neki *element smjera*, koji konstitira *znanje* ili „predmetno“ predstavljane. Upriličta za to mišljenje nalazimo i u savremenoj psihologiji mišljenja.

6. Nije neopravdano, ako se za spoznaini rad, budući da uvijek ima u vidu neki „predmet“, kaže da se kreće prema vani, jer po njemu svijest u neku ruku izlazi iz uživanja u doživljavanju i prelazi na „stvarno“ predstavljane – bio to sada „predmet“ izvan svijesti ili prema svijesti postavljeno vlastito stanje njezino. U tom je pogledu spoznaini rad donekle sličan govoru, na koji je ponajviše i vezan: i riječ naime nekako otuđuje doživljaj, iznosi ga izvan nas, nedostaje li pak motorički-tehnička mogućnost ili volja, da se ona izvrši, da se dakle doživljaj „ispolji“ (ekteriorizira), onda on ostaje u pravom smislu „pri sebi“, kao manje više intimno stanje, osjećaj ili slutnja, ostaje i bez misaone formacije neko „znanje“ – poput osnovā, koje ostaju samo željom, ako nema prilike, da se „ostvare“ u zornim predodžbama ili na samome djelu. Novija psihologija doista i stavlja „neformirano mišljenje“ prema onome, koje je izvedeno u govoru (*ειρημικὸς λόγος* po Platonu), konstatirajući, da u pravcu spoznavanja po intelektualnim momentima ima strana, koja se ne da svesti na logička sadržajna određenja. Ta se strana različito označuje, kao „položnost svijesti“ po Marbeu, kao „svjestitost“ po Achu, koji pod tim razumijeva uz predodžbeni sadržaj nesvjesno nazočne *tendencije*, kao „intencije“ razumijevajući pod tim izvjesnu upravljenoost (Gerichtsetsein) svijesne radnje. Upravljenoost ta – kako je već Marbe upozorio – odlučan je momenat za misaono shvaćanje, ali leži *izvan područja svijesti u smislu znanja* (Gewusstsein), koje bi se dalo logički raščiniti. Geneza toga dirigriranja duševne radnje upućuje na široku osnovku „vitalne reakcije“ (po Müller-Freienfelsu), pod čim se nema razumijevati tjelesno-biološko uzrokovanje duševnih stanja, nego svjesna aktivnost naprosto, po kojoj –

kako je istakao već Dilthey, – nesamo shvaćanje, nego i volja, zapravo čitava duševnost ulazi kao faktor spoznavanja. Iz te se *vitalne reakcije određuje pravac*, kojim će da se kreće i kako će da se razvija „sadržajno“ značenje akta i koji će smisao da se u njemu traži i nalazi.

U praksi svijesti ustaljeni, na svrhe održanja njezina prilagođeni način, koji po psihologjskoj uvježbanosti i priručnosti gdjekada čine utisak gotovo mehaničkoga reagiranja na objekt ili izgledaju kao prirodni oblici, ponajviše prekrivaju nesamo neposrednost doživljaja, nego i onaj pravac, koji iz njega proizlazi, tendenciju, na kojoj se razvija „predmetno“ predstavljane, ili „objektualiziranje“ uopće. Svijest se po navici i prilagodanju više kreće u sferi „refleksije“, te i ne vidi, koliko je u suštini svojoj voljno određena, dakle nesamo primanje i prerađivanje utisaka iz nekoga pred nama razasrtoga područja, nego upravljanje pogleda i aktuelno „domišljanje“ zabijlnosti. Tečaj života toliko je naprijed potisnuo razumsko gledanje i sredio ga u načinima, koji se (po empirizmu) objektivno mehanički ili (po racionalizmu u užem smislu) subjektivno skoro automatski iz bivstva izvršuju, pa se tako često pustio s vida „spiritus agens“, koji stoji u pozadini tih procesa i koji jedva zamjetljivo upućuje na odnošaj mišljenja prema voljnom aktu, ili što bi Schopenhauer rekao na to, da je sve spoznavanje akcidens volje, da ne kažemo po Stirneru, kreatura volje. Za to, da je voljna determinacija ishodište i pretpostavka razumskomu razbiranju, govorila bi i činjenica, da se doživljaji odlučni za misaono shvaćanje redovito navješćaju po nekim afektivnim i motoričkim tendencijama. Pokazalo se na pr., da se razumijevanje sadržaja katkada naneće i bez zorna predodživanja, pa i bez riječi naprosto kao neka sabranost ili napetost svijesti, koja znači: znam, što se misli. Kod predmetnoga se mišljenja osim toga izrazito javlja neko smjerenje prema vani, i uopće se manje više uvijek pokazuje neki značajan stav, obično s određanim motoričkim držanjem na pr. nastojanjem, da se misaono smjesti negdje na desno, u visini oka, nešto po strani, a biva, da se i ruka onamo diže – ili da se, ako tražimo neku misao, oči stisnu, prema gore zaokrenu, kao da ih želimo prema unutra upraviti.

Sve spoznavanje polazi od neke „premise“, od nekoga *stvaralacki zauzeta stava* ili *projektivnoga smjera*. Intencije, što ih

Büchler *mislima* zove, a sadržane su već u osjećanju, u pravom su smislu *pokušaji, desiderata, propozicije*, što na osnovi doživljaja nastaju, pa se onda prevode u *svijest stvarnoga značenja*. Ona su kao lukovi, što ih duh prepinje od doživljaja prema misaonoj sferi, i tko se njima uputiti ne može, tko ih nije kadar od sebe onamo povući, za toga će misaoni kraj ostati nepristupan. Sve, što se u tom kraju prepoznaje i kao činjenica utvrđuje, izgrađeno je nekoj ideji, da ne kažemo, hipotezi i samo s obzirom na nju vrijedi kao istinito i zabiljno. Prema svrsi i naponu razvijaju se iz naših doživljaja činjenice, koje spoznajemo uvijek u svijetlu, što smo ga sami bacili na njih. To znači „*otvarati oči*” po *Descartesu* – jer naprosto ne stoji tvrdnja, da je svijest otvorena kuća, u koju svijet svojim zrakama provaljuje: bolje od slike o zrcalu, u kojem se svijet ogleda, odgovarala bi držanju duha slika o reflektoru, koji iz sebe baca svjetlo i ukazuje predmete. Tko hoće da spozna, mora otvoriti oči i dati smjer gledanju, a nije li kadar iznutra da oživi utisak, onda mu ovaj ne će znati ništa reći. Toliko je ispravno, što *Kant* veli, da su zorovi bez pojnova *sljepi* – što (ako se pravo uzme) znači, da mi spoznajemo uvijek samo ono, što možemo htjeti.

Treba to dakako uzeti, kako je mišljeno, naime da znanje i u logičkom smislu kao suđenje i mišljenje *stoji u odnosu k voljnom aktu*. To potvrđuje i činjenica, da se razumijevanje ne prenosi naprosto saopćenjem ni primanjem sadržaja ili razgledanjem pojedinih mu dijelova – bez neke perspektive. Tko njegova pogleda ne može da slijedi, tomu će strano ostati ono, što ja razlažem, on ne će imati razumijevanja za ono, što ja vidim, mislim i – mogu da hoću. Njemu u tom slučaju ne dostaje po mojem mišljenju potreban prijelaz od doživljaja k smislu, potrebna objektivna ili objektivaciona tendencija. Možda on ima *drugu kakovu perspektivu, druge akcione mogućnosti*, u kojima se ukazuju drukčiji oblici, drukčije se određuju činjenice i stvari, jer se na različit način perlustriraju i sintetiziraju objekti, alno projicirani momenti doživljaja, kojima se u drugom redu pridaje i različita važnost. Sve to nije samo posao logičkoga pretresa, pa je razumljivo, da razumsko razlaganje ne drži jednak korak s uvjerenom. Za određivanje *snage* pojedinih momenta svak se poziva na svoj, na normalno ljudski ili na neki idealan stav – kao potreban čin, koji se mora izvršiti, ako se

hoće da uvidi, što se razlaže. Kantovoj, veli stoga Müller-Freienfels, formuli: 'pojmovi su bez zorova prazni, a zorovi bez pojnova slijepi', mora se dodati još treći član: 'oboje zajedno uzeto ne živo je i mrtvo, ako se ne prevede u čin, ako ne zahvati u voljni život; to prevođenje nije proizvoljan privjesak na spoznavanje nego svojstven mu životni nerv'. U prilog tome mišljenju moglo bi se po Lévy-Brühlu navesti i to, da su se „mentalne funkcije” razvile iz instinktivnih i emocionalnih reakcija. Logičko držanje prema stvarnosti posljedak je historijskog razvoja. Razumski upućen čovjek produkt je kulture, koja se – po nesvijesnosti svojih iracionalnih osnova ili po nepažnji za njih u naviklim oblicima – čini, kao da se podiže na samim razumskim potporama. I racionalizam kao tip psihički je ustaljena sklonost k logiziranju, koja gdjekada prelazi i u hipertrofiju intelektualne strane. No kao što kultura od vremena do vremena osjeća potrebu, da svoje „objektivne sustave”, svoje *razporede odnošaja* i vrednotâ revidira s obzirom na „prirodnost”, t. j. s obzirom na aktualne potencije svijesti, tako se i sve razumske konstrukcije – iako su po navici, uvježbanosti ili dominantnoj sklonosti zadobile donekle karakter samostalnih kreacija, – moraju reorijentirati na dinamici aktualne mogućnosti, jer ona je u njima latentna, a ako se izmijeni, moraju se oni misaoni rasporedi promijeniti. Historijski proces evolucije „mentalnih oblika” iz iracionalnih motiva uvijek se tako ponavlja. Logika ljudi kreće se neminovno na (aktuelnim ili latentnim) osnovima metalogičkog karaktera, koji se određuju *funkcionalnim mogućnostima* i „*energijom svrha*” svijesti.

7. Istaknuti aktivistički ili – recimo – voluntaristički menat, koji se pokazuje odlučan za *shvaćanje i razumijevanje*, naročito je važan za prosuđivanje *karaktera logičke funkcije*, koliko se smatra *impersonalnom* notom svijesti te se drži, da ona po *nužnoj i općenoj* valjanosti odluka svojih stoji u stvarnom odnosu prema *zabavljenosti*.

Kad se veli, da su spoznajne odluke takove, te ih mora svak priznati, onda racionalizam pri tom računa s neodoljivošću logičkih motiva. Doista nema sumnje o tom, da se očevidnost i uvidavnost osniva na čvrstoci misaonih izvodenja, ali nema sumnje ni o tom, da ona sama ne dostaju. Uzalud se *Husserl* trudi, da odobrenje i usvajanje njihovo prikaže kao čist



razumski produkt. To bi moglo biti samo onda, ako se uzme, da su misaone dispozicije naprosto nametnute po „objektu” – no onda je po strani izvanjskoga objekta svakako senzualizam u pravu. Već primjena nekih razumskih kategorija unosi psihologijski momenat u njih, pa je i posve razumljivo, da je Kant *objektivnu* nužnost promijenio u *subjektivnu* – i ako mu je po logičkom izvodenju razumskih registara nestalo shvaćanje za dinamički karakter njezin. A i logističko prebriranje stoji pod dojmom izvjesne upravljenosti (Gerichtet-sein), iz koje se nadaje nužda njegova izvodenja – za onoga, koji je jednako upravljen. Sve pristajanje (Zustimmung) posljedak je tako neke aktualno određene tendencije i može se drugome samo onda nužnim učiniti, ako je i koliko je kadar jednaku tendenciju iz sebe razviti. Sila logičke argumentacije stoji do funkcionalna prilagođenja na izvjesnu potaknutu tendenciju.

Pod općenitošću razumijeva se, da spoznajne odluke, iako su stvorene u individualnom krugu, vrijede za svakoga, jer ih pojedinac ne stvara u svoje ime, nego u ime neke nadsubjektivne instancije. Neosporno je, da spoznajni akt *po naravi* hoće da bude takav, no to upravo pokazuje, da je spomenuta oznaka njegov cilj: spoznajni akt je upućen *prema općenosti*, i sve, što logika o njemu kaže, odnosi se na *idejni spoznaj*, na „treće carstvo” – prema eksistenciji spoznaje u svijesti i prema zaobiljivosti, koje se tiče. Idealno je uzneseno stanovište pojma, gdje je spoznavanje došlo do točke mirovanja, te se – kao u Platonovu „misaonom prostoru” – sve prikazuje u stanju konačnog bitka, u statičkom rasporedu idejnih forma, sub *specie aeternitatis*. *Zaobiljivost spoznaje* (Erkenntniswirklichkeit), to jest spoznaja, kako se dotista javlja, naprotiv ima, da tako kažemo, protagorejski karakter, nalazi se uvijek „u toku”, što ne znači subjektivnu prevrtljivost, iako znači, da se objektivnost njezina u smislu općena domašaja sastoji u dinamičkom odnosu prema *idealnom zahtjevu općenosti*. Faktički je ona beskončan niz elevacija, koje se u različitim *lukovima* dižu prema asimptotičkoj idealnoj liniji. Općenost je granična vrjednost, prema kojoj se spoznajni akti kreću, ali je nikada u sebi ne sadrže. Ona predstavlja *volju*, da se spoznajnim aktom dađe najbolje, što je moguće, i u toj optimalnoj tendenciji ogleda se dinamičko-teleološki karakter spoznaje. Što ova dakle u pravcu općenosti može da pruži, izlazi tako uvijek na funkcionalnu

mogućnost, koja se po racionalističkoj maniri zanemarivanjem latentnih tendencija prikazuje kao „normalna” perspektiva s pretenzijom na apsolutnu važnost, ma da je u stvari samo relativno ustajen, uobičajen, prosječno prevladavajući ili za izvjesnu svrhu uporabiv način gledanja, koji niti je nezavisan od pravca mišljenja niti isključuje mogućnost i drugih načina.

I *stvarnost* logičkih presuda idealan je zahtjev, koji se u „zaobiljivosti spoznavanja” provodi prema energiji raspoloživih sila i svrha. „Stvar” je i kao *određenje bivstva* i kao *određenje bitka* ideal, koji *postoji* u „trećem carstvu”, kao odnošajna točka naših doživljaja, a spoznaje se uvijek samo u dinamičko-teleološkoj relaciji svijesti. Racionalizam je sebi spoznajni posao udobno prikazao kao očitavanje impresionistički primljenih znakova, koje po senzualizmu treba naprosto primiti, a po logizmu „kritički” probirati, međutim „stvar” dolazi u obzir samo kao faktor determinacije svjesne radnje, te joj se na osnovi aktualne mogućnosti *prizivaju* svojstva. Što se *bivstvom* stvari zove, normalne su *metoda*, *iskušani* načini promatranja, koji su se pokazali kao mogući i uporabivi, pravila, dobivena po principu međusobne kontrole raznovrsnih i raznovremenih akcija svijesti. Kod toga treba uzeti u obzir, da je sve određeno bivstva – izuzevši manje više tautologijske definicije riječi – određeno *svrhom* i samo u odnošaju na nju važno. *Pojam* „stvari” razvija se zapravo u više smjerova, koji se nadaju kao različiti načini sabiranja odlučnih data ili isticanja važnih momenata u izvršenom svijesnom aktu (doživljaju). Tako se primjerice različito ističu oznake, kad se „čovjek” promatra *kao* privodno bice u odnošaju prema drugim živim bićima, *kao* moralno bice, kao socijalno bice – a isto je tako različita operacija t. j. različni momenti stoje u vidu, kad se „voda” označuje kao kemijski spoj i kad se označuje kao žitko stanje, koje se na određen način drži u ravnoteži dotično giba. Za mehanika je sastav njezin iz H i O u omjeru 2 : 1 irelevantan, iz njega se ne da izvesti nikakav mehanički zakon, naprotiv je za kemika način ravnoteže i gibanja neodlučan, jer mu ništa ne kazuje o kemijskom sastavu. Različiti ovi smjerovi gledanja pričinjaju se kao pogledi radijalno upravljeni s više mogućih operativnih baza prema nekoj idealnoj točki, koja se zove „stvar o sebi” – i koja je, pravu uzevši u neku ruku „geometrijsko mjesto” svih mogućih nastojanja, logički transcendentan cilj svega, što na osnovi do-



življaja smijemo i možemo očekivati s obzirom na „stvar”. Nas-  
tojanje, da se sva različna očekivanja svedu na neku zajednič-  
ku bazu, upravo sačinjava *problem* „stvari”: radi se naime o  
tom, da se redne ideje, po kojima se na različan način mogu  
isticati dotično sabirati momenti doživljaja, svedu na jednu je-  
dinu. Ponajviše se to događa tako, da se izvjesno, biolog bi re-  
kao, vitalno važno gledište uzme kao osnovno, a ostala se pre-  
ma njemu različito stavljaju u odnošaj – no može se i drugo  
koje aktivnošću i svrhama svijesti dato stajalište *odabrati* i pre-  
ma njemu orijentirati s obzirom na ostala. Sve je dakle pozna-  
vanje „stvari” utvrđivanje i opravdavanje već iznesenih smje-  
rova operacije, postavljanje novih projekata – i borba za osnov-  
no stajalište. „Stvari” su skup projekcija po mogućnosti *svede-  
nih na neku zajedničku bazu*.

Racionalizam se toliko uživio u svoj način rada, te je po-  
sve obnevidio za ovo *traženje* točke, s koje će se odrediti, što  
se ima *držati* „stvarju”. Obnevidio je, da je njegovo stajalište  
jedna, možda protežirana, silom običaja i navike stabilizirana  
tipička mogućnost, te se čini, da se spoznavanje uopće izvodi  
iz neke stalne relacije duha prema stvari, kojoj odgovara em-  
pirička „impresija” po naturalističkom shvaćanju, dotično stvar-  
na „adekvacija”, ako se pretpostavi iskonska osposobljenost svi-  
jesti za dohvatanje objekta. Naše razlaganje upućuje međutim  
na to, da taj odnošaj nije *statički* određen, nego dinamički pos-  
tavljen, da je prema tome sve spoznavanje teleolojska kon-  
strukcija, a ne tek progresivno ili intenzivno zalaženje u stvar.  
Sve spoznajno određivanje vrši se na osnovi neke voljno oda-  
brane propozicije, uvijek je neki *praktički momenat*, anticipa-  
cija, zahtjev, intencionalni smjer, koji *upravlja isticanje i sabi-  
ranje odlučnih momenata doživljaja* i koji upravo „*predodređu-  
je*” način *odnošenja različnih mogućih pogleda s obzirom na is-  
tu stvar*, koliko ih ima. Značilo bi dakako posve krivo shvatiti  
ovu misao, kad bi joj se podmetnulo značenje subjektivne sa-  
molje, jer se ne radi o tom, da se spoznavanje stavi na mi-  
lost i nemilost slučaja. Svaka aktuelno postavljena propozicija,  
da se spoznajno opravda, treba da se vremenski u nizu istovr-  
snih akata održi i da se priključu skupini i uvrsti u red dru-  
stavnom sređivanju zavisi njezina spoznajna vrijednost. Samo-  
volja, predrasude i slučajne, časovite anticipacije ne mogu doći

u obzir upravo zato, jer su u navedenom pogledu *neprovedive*.  
Ali sad se i ne radi o tom, koliko je koordinacija pojedinih mo-  
menata i perspektiva njihova u jednoj cjelini odlučna za to, što  
će se smatrati spoznajom, nego se radi o genezi spoznaje. Isti-  
canjem voluntarističkog momenta odbija se predrasuda raciona-  
lizma, da su smjernice objektivacije impresionistički date, i spo-  
znavanje samo kolekcija datâ, eventualno (po logizmu) kritički  
probranih – pa se upućuje na to, da je „stvarnost” konstruk-  
tivno izvedena: objekt nam nije dat nego *zadati*, njegov se lik  
određuje na osnovi *rođenih* tendencija, koje iz doživljaja izviru  
i s pravom se zovu *konceptije*, objekt je traženi rezultat na  
osnovi očekivanja, kojemu je korijen u aktuelno *projektiranim*  
mogućnostima. Bez obzira na to, što se ove, da uzmognu *uri-  
jediti* kao stvarna određenja, moraju razumski srediti i utvrđi-  
ti, važno je upravo to, da je rodilište njihovo voluntarističko,  
da one ne nastaju u logičkom laboratoriju niti iz logičkih dis-  
pozicija, nego se postavljaju po dinamičko-teleološkom tendira-  
nju svijesti na osnovi doživljaja. Za njih se može reći, što *Ri-  
ehl* veli za Platonove ideje: dolaze same od sebe kao svijetlo  
od iskre, što se sama od sebe hrani – pa se prema tome zovu  
intuicijom, ako se misli na to, da ne očekivano niču pred du-  
hom; divinacijom, koliko se nastanak njihov pripisuje utjecaju  
viših sila; nadahnutim uzdizanjem, koliko znači izlaženje iz obi-  
čne perspektive – ili bivstveno zamišljanje, kad se pomišlja na  
sintetičku sabranost duha, kojom se prevladava rastresenost od  
mnoštva doživljaja. To je životni elemenat spoznavanja, koji se  
gdjekada u sretnu času nalazi, no ponajviše proizlazi on iz unu-  
trašnje borbe, razvija se na balansu sumnja, na smionim po-  
kušajima, o čemu racionalističke, na redovni tok svijesti ude-  
šene prirode jedva što znadu, te i ne osjećaju, kako je i nji-  
hov pogled *dispozicionalno* određen.

Sve je u njih svedeno na stalne mjere i uprošteno, te im  
se gotovo čini kao užas, da bi se nesamo život, nego i spozna-  
vanje vršilo na gibivu terenu akta, koji se kod njih sredio u  
gotove sadržaje – da bi se dakle na nekom voljno postavljenu  
osnovu dinamički stvarala odluka o tom, što ima vrijediti kao  
činjenica i što se ima smatrati kao „stvar”. A ipak je tako, jer  
konačno sve se spoznavanje kreće oko toga, kako *treba gledati*  
*na stvar*. Od perspektive zavisi stvarno određivanje, mjera za-  
zbiljnosti i oznaka istinitosti. Spoznavanje je traženje stajališta

i odabiranje metoda operacije u svrhu, da se prikaže „stvarnost“. Racionalizam ograničuje taj posao na logičko razbriranje i na jednu samo metodu, metodu mišljenja. To je njegova zabluda, koju on vuče od intelektualističkog ishodišta i koja ga tjera na ekskluzivnost i apsolutne alire. Ona ga čini nepristupnim za shvaćanje, da sve *logičko razvijanje i razređivanje pozlaži od zadatka metalogički postavljenog*.

Osnovi shvaćanja i razumnskog određivanja, kako se međutim pokazalo, leže onkraj logičkih dispozicija, nastajajući iz odnosa funkcija, prema mogućnosti i potrebama, što upravo znači dinamički i teleološki, ili ako te odnose svedemo na točku ravnoteže, možemo reći: iz organizacije, strukture, ustavnosti svijesti. Da li se na tim osnovima i koliko se mogu razviti oblici, kojima bi u redu spoznavanja pripadala samostalna vrijednost, kao što se na pr. hoće u iracionalnoj filozofiji Bergsonovo, gdje se intuicija postavlja kao par excellence metafizička funkcija, ili u „proširenoj teoriji spoznaje“ po Müller-Freienfelsu – pitanje je, koje se može i tako riješiti, da ti oblici kao *faktori* ulaze u razumsku funkciju, no na svaki način bar to, da ova dobiva inspiraciju iz metalogičke sfere. Sav razumski rad fundiran je voluntaristički, sa metalogičkih osnova izveden u logičku sferu; u svemu logičkom razvijanju nalazi se neki aktuelno postavljen *upravni momenat*, pravac gledanja i način sabiranja odlučnima smatranih strana doživljaja. Na tom se osniva pluralitet filozofijskih nazora, u kojima se različito ogleda „stvarnost“ i određuje zazbiljnost. Jedan je između njih i racionalizam kao osobit strukturni tip, u kojem je voluntaristički momenat potisnut u pozadinu tim, što se funkcionalna sposobnost sredila u izvjesnu dominantnu, redovitu ili uobičajenu pravcu, te je – kao kod navike, relativno ustaljena prilagodjenja i sličnih stanja – iščezla s vida isprvična zavisnost od funkcionalne sklonosti; tako je onda nastala iluzija, da su spoznajni faktori u samoj logičkoj potenciji sadržani, a tomu se pridružilo i mišljenje, da je put spoznavanja jednostavno određen i da se razum kreće u apsolutnoj relaciji prema stvarnosti (Wesen) i zazbiljnosti (Sein). No kako se čini, ta je pretenzija racionalizma neopravdana – jer spoznavanje, iako sili na logičko obradivanje, dobiva svoj poticaj iz funkcionalnih odnosa dotično strukturne veze ja-sustava, a „jedini put“, na kojem se racionalizam tobože kreće, idealna je redukcija različitih nasto-

janja na točku „istine o sebi“ u relaciji „stvar o sebi“ – redukcija, koja postoji samo u ideji spoznaje t. j. vrijedi za spoznajnu kao pojam, dok u zazbiljnosti spoznaje dolazi samo kao zahtjev, kao vječit memento dinamičko-teleološkog odnošenju svijesti u spoznajnom nastojanju. Spoznavanje naše nije razgledanje po datoj, nego ogledanje za zadatom stvarnosti, koje *po ideji* svoja dinamičko-teleološki određena upravljanja po mogućnosti po-miće pod gledište vječnosti.

8. Što se doslije kazalo o sposobnosti logičke funkcije za stvarno (bivstveno) određenje, to vrijedi i za određenje bitka. Naturalistički empirizam i logizam grade na uvjerenju, da je logički odnos primjeren zazbiljnosti; drži se naime, da se ova određuje prema razumskom indikatoru ili drugim riječima: razvijanje intelektualnih funkcija dopire do metafizike. Međutim se već za duševni život to ne može s pravom ustvrditi: *Wundt* doduše misli, da je psihologija više empirična od prirodnih nauka, jer da prikazuje duševni život, kakav jest. Naprotiv toga stoje različni prigovori „samopromatranju“, na koje se u posljednjem redu svodi sve „unutrašnje iskustvo“ – prigovori, koji izlaze na to, da se neposredni doživljaj u promatranju već pomiće pod „refleksiju“, te se psihicka zazbiljnost ili gleda kao već izvršen čin, dakle u „slici sjećanja“ ili se pod samim promatranjem mijenja tok procesa. Sjetimo li se sada onoga, što smo naprijed kazali, da sve spoznavanje ima neki pravac „prema vani“, onda nam se ne će činiti ni malo neobično, što se u psihologijskom *spoznavanju* doživljaj preobražava u „predmet“ za ogled, u neku ruku otkinut od neposredna stvaralačkog izvora, te on gubi svoj intimni karakter, postaje nekud bezličan, a i ne može da se potpuno uhvati u razumske mreže. U spoznajnoj „ekspoziciji“ provedena je već tako neka transakcija doživljaja. I u običnu životu konstatiramo nerijetko, kako se neposredni doživljaj („Selbstwahnehmung“) razlikuje od njegova prikaza, što *Schiller* dobro označuje, kad veli: *Govori* duša li kad, *duša* ne zbori tad već – a spoznavanje je doista formiranje doživljaja u misaone izraze. U punoj i pravoj zazbiljnosti ukazuje nam se duševni život samo na vrelu stvaranja, kao intimo proživljavanje, prema kojemu je sva psihologija *referat i kopija*. I život drugoga čovjeka „razumijemo“ samo onda, ako ga u sebi činom ponovimo, t. j. ako ga proživimo; to

znači prenijeti se u njegovo stanje, u njegove često neizrecive i neodredive motive, koji se u misaonoj shemi nikad potpuno ne prikazuju. Pravo ima stoga Münsterberg, kad kaže, da su psihički „objekti” dati samo za pojam, a ne za doživljaj. A kako je sa zazbiljnošću izvanjskog objekta u spoznaji?

Ona je, kako smo već istakli, funkcionalan rezultat izveden iz naših doživljaja – te u tom pogledu jednaka spoznaji psihičkog objekta, samo s tom razlikom, da je konstrukcija subjekta imanentna, dok je konstrukcija objekta transcendentna, no isto tako nema sumnje o tom, da u onom rezultatu nijesu uzeti u obzir svi momenti, nego samo oni, koji se vide u razumskoj perspektivi. Do same zazbiljnosti dolazi se i u ovom pravcu sličnim metalogičkim prenošenjem kao što je intimno proživljavanje vlastitog bitka ili uživljavanje u tuđe stanje, zvalo se to prenošenje „emocionalnim mišljenjem”, „učućivanjem” (Einfühlung), „instinktivnim odazivanjem” – ili kako drukčije. Svako je ono jedan način, kojim se čovjek, i preko razumskih putova, nastoji prikućiti radionici prirode i zaviriti u nju, dakle nesamo na razumski izgrađenoj ljestvici, nego i na relaciji emocionalno-voluntarističkog karaktera. U jednom pismu *Jacobiju* (od 9. juna 1785.) kaže *Goethe*, da mu misaona zgrada filozofije Spinozine nikad nije „pregledno” ležala pred očima, ali kad je zašao u nju, onda ju je, misli, razumio; a čini se – nadovezuje on na to, – da se uopće svaki sustav, svako biće i sav svijet može razumjeti samo onda, kad se u nj zađe (eingehen), a ne ako se samo pregledno (überschaulich) uzme. Uza svu subjektivnost, što je ovakovo zalaženje ima, ne može se reći, da i u njemu ne leži neka nota zazbiljnosti. Ne dopusti li se to, onda se može lako pokazati, kako bi u velikoj mjeri postao nemoguć saobraćaj čovjeka s čovjekom i s prirodom, jer bi čitav racionalno izgrađen sistem ostao bez prave podloge. Odnosaj čovjeka k čovjeku ne počiva samo na razumskim pregaćama, na analogijskom shvaćanju i na kauzalnom tumačenju stanja; osim tako intelektualno konstruiranog mosta potreban je za međusoban saobraćaj još i unutrašnji kontakt, koji se podržaje na tananim nitima naslućivanja, saosjećanja, instinktivna dokazivanja, kojim se zalazi do u dušu čovjeka i određuje naš odnosaj prema njemu, šta više i svoje vlastito držanje razumijemo samo onda, ako u misaonoj perspektivi vidljive crte njegove produžimo do neposredna doživljaja. Bez toga sve razlaganje osta-

je blijeda slika, onoga, što se zbiva u drugima ili u nama samima. I promatranje stvari traži sličnu dopunu. Zamislimo sebi, veli *Müller-Freienfels*, čovjeka koji bi imao sposobnost osjetna i pojmovna spoznavanja, koji bi dakle umio doživljavati osjete i njihove na sličnosti osnovane složaje, – onda bi mu se svijet činio kao strahovito odvijanje mrtvih događaja, pa iako bi imao sposobnost aktivističkog spoznavanja, on bi se u tom snašao, ali ipak bi mu se ostalo mrtvo. Istom po „učućivanju” unosi se život u svijet, po njemu postaju ostali „ljudi” našemu „ja” razumljiva bića, po njemu i pogona svijeta dobiva smisao.

Mi ćemo se na taj važni faktor u spoznavanju još povratiti, kad bude riječ o sintetičkom pogledu na svijest i život. Ovdje ćemo unaprijed reći samo to, da on nije tek sporedan, a najmanje možda beskoristan inventar, koji se može i odbaciti. Naučno-teorijski rad psihologijskih laboratorija nužno ide za tim, da duševni život što više depersonalizira, da ga prikaže u objektivnim formulama i shemama, svedenima na tipičnost i redovitost. No hoće li sve to određivanje da ima smisla, mora se povratiti na vezu sa živim vrelom duševnog stvaranja i zaliti životnim sokom; inače ostaje pusta slika, poput sjenâ u hladu, s kojima se Odisej može razgovarati, dok se ne napoje krvlju. Isto vrijedi i za prirodnoznanstvenu sliku svijeta. Impozantna mehanističko-atomistička teorija, na veliko zasnovana misao razvoja, dalekosežna energetička koncepcija i druge osnove za vrstanje i pregled iskustvene građe misaoni su transparentni, koji se mogu održati samo ako ih osvjetljuje žar osjećaja za prirodu, ako proizlaze iz neke „vitalne ekspresije”. Newton, Darwin i drugi veliki stilisti prirodnoznanstvenoga nazora nijesu samo umom, nego i srcem obuhvatili svijet i iz zajedničkoga zagrljaja uma i srca izveli misli svoje. *Pravi spoznavaoци nijesu samo zamišljeni, nego su i zaljubljeni u svoj predmet*. Naučni radnici i sami sebi nijesu svijesni, koliko stoje pod utjecajem faktora voluntarističke provenijencije. Filogenetski i ontogenetski idu ti faktori prije logičkih potencija, na višem stupnju razvoja i u zreloj fazi života ustupaju pred razumskim silama, koje uživaju osobitu protekciju životne prakse i spoznajne orijentacije, a mora se reći, i ne bez razloga, jer su se u mnogom pogledu pokazale kao vrlo uspješne. Ipak oni faktori ni tu posve ne iščekavaju – ma da se nazočnosti njihova vidno ne ističe, jer samo iz daljine, nesvjesno, zadahnjuju razumske

sile opominjući ih na to, da se uzdizanje njihovo u logičku sferu poput Anteja neprestano krijepi na izvoru života. Prekaljeni oblici uma moraju biti ispunjeni nesamo iskustvenim sadržajem, nego i životnim osjećajem – ili drugim riječima: obezboženom slikom svijeta i obezbožena slika duševnoga života mora se na metalogičkim aktima oživjeti; bez toga gube se te slike u beskrvnim shemama i u praznu zvuku riječi. Istina, metalogičkomu podsticanju njihovu ponajviše nedostaje *razložita* uvjerljivost i opravdanje, iako ono gdjelekada općenošću *duhovne zaraze* ne zaostaje za općenim karakterom razumskih dispozicija, no u drugu ruku stoji i to, da nikakva logika ne može nadomjestiti nestašicu njegovu. Razvoj naučne svijesti očito pak pokazuje vrlo često, kako misli prolaze fazu teške borbe, i to takovu, koja se ne vodi samo oružjem logike, i ako pobijede, nije ih iznijela samo snaga razumskih motiva, nego stvorena nužna dispozicija, te više sugestivno nego misaonim predobivanjem nailaze na priznanje i čast u hramu istine.

9. Dosađajuće razlaganje naše bilo je ponajviše upravljeno na adresu naturalističkog empirizma, koji na osnovi intelektualističke psihogeneze iz tobože prvotno stalna odnošaja duha prema stvari izvodi ideal „čista iskustva“, prema kojemu po logičkoj korekturi stoji ideal „čista sadržaja“, odlučena od empiričkog akta. Polazeći sa stajališta, da svijest predstavlja dinamičko-teleološku zazbiljnost s vojom kao bivstvenom jezgrom, nastojali smo pokazati, kako se karakter te zazbiljnosti očituje u spoznavanju, koje je prema tome „un rapport réglé par l'avance“. Moglo bi se međutim činiti, da se spoznajni proces, iako se provodi iz duha prema objektu, kreće na nekom nužno propisnom putu. To je mišljenje racionalizma „odozgo“, koje uzima, da spoznajna građa doduše dobiva signaturu duha, ali se ova izvodi iz apriorne konstitucije svijesti, ili drugim riječima: *metode operacije određene su logičkom pozicijom u ideji duha*.

Racionalističko se stajalište ponajviše označuje Descartesovom zasadom: cogito, ergo sum. Smisao te zaside ne mora još sam po sebi biti racionalističan, jer bi on općeno uzet mogao značiti, da se iz subjektivnih akata određuje bitak, ali postaje racionalističan na dva načina: ponajprije tako, da se onome „cogito“ pripisuje neka idealna funkcija, te akt mišljenja postaje

nosiocem objektivne, apsolutne instancije – kako se to lijepo vidi baš u Descartesovu apelu na ideju boga, koja subjektivnomu aktu „cogito“ ima da zajamči značenje „cogitatur“ (on penses), značenje neke neosobne, a prema tome vremenskomu momentu orbete („nadvremenske“) odluke. Ljudski duh, makar i ograničen, slabocama podvrgnut, postaje funkcionar apsolutnoga uma, te prema tome osposobljen za odluke, koje leže u pravcu apsolutna spoznavanja. Na drugi način postaje ona zasada racionalističkom, kad se iz bivstva duha *logički-teleološki* izvode neki načini, koji se kao modeli primjenjuju na doživljaje, te ovi po toj primjeni dobivaju značenje iskustva i spoznavanja. Ti se načini mogu smatrati ili specifično ljudskima i spoznavanje prema tome idealističnim (subjektivno fenomenalnim kao u Kanta) ili opet makar relativno primjerenima apsolutnomu duhu – na svaki je način po njima spoznajni proces sveden na same logičke motive, prema Schellingovim riječima, koje Descartesovoj zasadi daju smisao: *bitak je u mišljenju sadržan*, što je ustalom i posve razumljiva posljedica, ako se uzme, da je *i bitak i bivstvo logičkom pozicijom određeno*. Racionalizam naima iz činjenice „cogito“ ne izvodi samo egzistenciju subjekta: ergo sum, nego i njegovu esenciju: cogito, ergo sum cogitans, što ga vodi na put intelektualističke psihologije. Opravdanje zaključka ergo sum dotično ergo est ne nalazi on u *aktu* svijesti, nego u tom, da je ova kao i sva ostala zazbiljnost po bitku i po bivstvu *mišljenjem* (logički-teleološki) postavljena. Opravdanje spoznajne funkcije leži u njezinoj istovjetnosti dotično primjerenosti ontološkoj poziciji. Mišljenje je osnovni princip spoznavanja, kao što je i osnovna potencija, koja stvara bitak dotično određene bivstva.

Racionalizam kondenzira svu zazbiljnost na čvrste supstrate, jezgrovite supstancije, kao nosioce promjenljivih svojstava, koje se – kako su mišljenjem (idejno) postavljene, – i pojmovno dosižu. Svaka stvar je, veli se, „nešto“, t. j. ima svoje bivstvo, prirodno, narav, prema kojoj i djeluje: operari sequitur esse. Ovo idejno određenje korelat je bitku, te ovaj nije samo u mišljenju izražen, nego misaonom pozicijom utvrđen. *Bitak visi o mišljenju, koje ga postavlja i drži*. Sve su bitnosti prema tome u neku ruku kao misaone sjemenke (*λόγος σπέρματικός*), sadržane u svijetu ili kao misaao zazbiljnosti, koja ne može na-prosto biti besmislena, jer bi se u sebi uništila, ili kao ideje

zamišljene nadvremenskim aktom u božanskom duhu ili kao plastički uzori izloženi u idealnom prostoru. Pojedine stvari nastaju tako, da svoju „ideju“ sprovode u bitak. Samo apsolutni princip nerazdruživ je od bitka; on nesamo da ima bitak, nego upravo jest bitak. I duh je osobita neka bitnost, koja se od drugih razlikuje tim, što sebe vidi, ali svi smo mi po *Voltaireu* zapravo „des machines produits de tout temps les unes après les autres par l'Éternel géomètre“. Sve tako proizlazi iz nekoga principa idejno određena. Osnov svemu je *δύναμις τις λογική*, neki *λόγος*, koji je *δημιουργός του πάντος*. Svijet nastaje po funkciji, koja sve razvrstava, ređa i izvodi, po nekom logičkom planu – bio to *νοῦς κοσμητής* po Anaksagori ili *νοῦσος* po Aristotelu ili božanska riječ po kršćanskoj nauci ili dijalektička evolucija svjetske misli po Hegelu. Sve je to varijacija na elejski motiv, da je mišljenje i bitak jedno isto. Natpis na Platonovoj školi: Neka ne ulazi, tko ne umije geometrijski gledati – najbolje karakterizuje tendenciju racionalizma, da sve zakachi na misaono određenim oblicima – da se bitak osnuje na idejnim nacrtima, koji se u svojem postojanju (Dasein) individualno različitim savršenstvom konkretiziraju. Bitak izlazi čvrst, i bivstvo uokvireno pojmovnim određenjem. Formalna je funkcija bitka prostor, u kojem je bitak postavljen i bivstvo utvrđeno, kako to traži formula: bitak jest, nebitak nije.

Reduciramo li međutim visinu razumskog pozorja na razinu doživljaja, onda se čini opravdanije reći s Maine de Birranom: *je veus, donc je suis*. Središte svijesti nije cogitatio, nego neki dinamički agens, koji se može označiti kao volja, i to po Schopenhaueru u smislu „θέλημα“, a ne u značenju „βούλησις“. „Više volje“, kaže Jacobi, „nema ništa, u njoj je život prvotan“. Sa stajališta doživljaja i svijet se osniva na sličnom momentu. Osnov bitka njegova u cjelosti i u pojedinostima neki je dinamički momenat, iz kojega se razvija njegova „ideja“. Po *Fouilléu* volja je duša svih stvari, fond de toute la existence, po *Münsterbergu* svijet je sustav čina „pravolje“ (Urwille), a po *Lippsu* i bog je prvenstveno volja, a ne um. Uzme li se tako, onda bitak izlazi u neku ruku „production continuelle“, izvodi se iz djelovanja (esse sequitur operari), koje se po ustrajanju i održanju formira kao bivstvo. Prigovoru, da mora najprije biti nešto, i to nešto idejno određeno, da uzmogne djelovati, može se predusresti upozorenjem, da je to nešto tenden-

cija, a idejno određenje njezino da proizlazi iz aktuelne afirmacije, dok je racionalistička pretpostavka njegova zapravo samo retrospektivna projekcija djelovanja. Ontologijsku konstrukciju treba prema tome zamisliti ovako: *Osnovna je žica bitka održanje kao ontologijski korelat vremena*, to jest, bitak i vrijeme utvrđuju se ustrajnim činom. Sub specie aeternitatis vrijeme prelazi u čisto trajanje (po Bergsonu), te znači zapravo vječnost stvaralačkoga procesa – zvao se on svedržiteljem bitka, neprestanim stvaranjem (creatio continua), dušom svijeta u pantheističkom ili voljom božanskom u teističkom smislu. Uz akt održanja u apsolutnom smislu vezana je i misao beskraja mogućnosti, koja tako *ide prije zabiljnosti*. Mogućnost je ishodište djelovanja, a princip mu je neka sila, koja po Leibnizu stoji po srijedi između mogućnosti i zabiljnosti, sadržeći u sebi sve moguće i sve zbiljsko – ili kako bi se reklo u teološkim izrazima: bog je energija svemira, u bogu je sve moguće, sve zbiljsko crpe snagu u moći njegovoj. Kao princip akcije on je neizmjeran i vječan, ne može se reći za nj da je ikad postao ili da će kada prestati: „nestvoren je, neuništiv, bez pretaanka“ (*ἀγέννητος, ἀφθαρτός, ἀκατάληπτος*), „extra ordinem temporis“ ili, po C. H. Weisseu, ravnodušan prema razlikama vremena: „prens omnium nec principium habens nec terminum“. U tom smislu može se za nj reći da je čist oblik ili da je „mjesto svih stvari“, duša svega bitka, suma mogućnosti i uporište zabiljnosti – moć, koja ni onda, ako se uzme, da u nadvremenskom aktu sebe potpuno vidi, nije sva izvršena, već se u neizmjeranom toku vremena aktualizira. Sav relativni bitak razvijanje je po neke mogućnosti apsolutne moći. Sama po sebi beskraja i bezbrojna volja izvršuje se u nizu pojedinačnih težnja, te se može s Herderom reći, da su stvari „modificirane pojave božanske sile“, ili s Leibnizom, da su „fulguracije iz božanskog bita“.

Radi li se tako o tom, da se bitak i bivstvo izvede iz volje, onda treba istaknuti još ovo: *svaka tendencija nužno ide za sređivanjem, za jedinstvom*. To vrijedi jednako za princip akcije u apsolutnom smislu kao i za pojedine modifikacije iz njega ili po njemu. Apsolutno naime uzet kao suma mogućnosti ne može se on ni zamisliti, te ne bi u sebi bio složen, a u održanju svojem jedan isti, ni uvećan ni umanjen, u biti nepromijenjen. Izraz toga posve razumljivog postulata i energe-

tički je stavak o postojanstvu sile primijenjen na stvarni svijet kao zatvoren sustav djelovanja. U relativnoj eksistenciji kao ograničeni „tractus essendi“ svaka se tendencija održaje samo kao *organizovano* jedinstvo, te biće i kraj promjena u različitim momentima ostaje jedna, u sebi nerazdjeljiva cjelina, dakle individuum, a prema drugima različna, nekako odvojena. To jedinstvo je „teističko“, a izvodi se kao i odzvanje iz vremensko-ga oblika, te znači sintezu očitovanja u konkretnom obliku – svedenih na realnu mogućnost, onda se zove zbiljsko biće, na misaonu provedivost, onda je „biće uma“ (ens intentionale), ili na stvarnu dopustivost, onda je moguće biće. Naprosto bi nemoguće bilo, da nešto jest, ako bi se bez veze raspršilo u bezredan niz akata, ili bi se protejskom prevrtljivošću mijenjalo ili se, koliko je složeno, pojedini dijelovi ne bi vezali zajedno prema svojoj „komposibilnosti“. Sve je to dakako posljedica djelovanja. Nema nikakova „bitka“ iza djelovanja; činilac je, veli Nietzsche, primijšen, djelovanje je sve, i sve, što nastaje, di-namički je rezultat tendencije. Stvari su, što čine ili bolje reći: ono, čim se načine. I svijet je aktuelno (činom) izveden iz sveopće mogućnosti i sredi na ravnoteži, koja predstavlja njegovu zakonitost, i nuždu, i svaka pojedina stvar u njemu di-namički je derivat iz osnovne sile, zavisan od tendencije, koja se u njoj očituje.

*Trajanje i jedinstvo osnovni su tako uvjeti bitka*, koji se dobivaju iz formalne funkcije vremena dotično iz samoga principa djelovanja. Vrsta i način bitka (essentia) proizlazi iz snjega pojedine aktivnosti. Nije to provođenje nekoga gotova plana ili zalaženje u propisane oblike po nekom predodređenju (pres-tabiliranoj harmoniji ili što sl.) dotično kretanje putem predodž-bene nužde. S djelovnim karakterom, a s obzirom na spomenute uvjete nadaje se misao, da je sve nastajanje iz *sveopće mogućnosti vojno i prema tome zapravo kontingentno* t. j. naprosto izvršeno, a ne po zakonu dovoljnog razloga. Ne može se reći, da je svijet „nuždan izliv božanskoga bića“ ni kao emanacija ni kao zamisao božanskoga duha – ne može se reći, da je upo-će morao nastati, ni da je morao baš takav postati, kakav jest, a pogotovo se ne može reći, da je najbolja kombinacija mogućnosti, kako je držao *Leibniz*. Osnov zabiljivosti, zamislilo se panteistički ili teistički, to je svejedno, odnosi se prema kon-stituciji zabiljivosti, da tako kažemo, suvereno samo kao vrhov-

ni čuvar općega zakona bivanja, a unutar toga zakona putevi su slobodni i na vlastitu odgovornost prepušteni. Izraz je za to prepuštanje, kad se kaže, jer je apsolutni osnov *sve*, koliko se doista sav bitak iz njega izvodi, i *ništa*, koliko nije postajanje vezao na bivstvenu nuždu svoju, nego ga prepuštilo „na volju“ uz jedini uvjet, da se – ne ogrješi o osnov svega, jer inače mu nema opstanaka. Prenesemo li se stoga mislju do kolijevke svijeta, gdje se konture gube u magli kao u biblijskom „tohu-wa-bohu“ ili u mitskom „kaosu“, svuda se postanje stvari izvodi iz neizmjerne svemogućnosti tako, da je pri tom neodređen t. j. ne da se razložno odrediti ni moment postajanja ni pravac, kojim je razvijanje opće i u pojedinositima pošlo. Prvi korak iz krila neizmjernosti u zabiljivost jest „un fait original, arbitraire, contingent“, te se može mahom reći, da je „slobodna odluka“ ili „izbor na volju“: što će on na odabranom putu ostvarenja doživjeti, kako će se održati, to je stvar njegova napona u odnosu s prilikama, na koje će da naiđe. Ontolojska funkcija, ovako „na volju“ prepuštena, po formalno-apriornim je uvjetima djelovanja upućena na to, da se u ustrajnu napo-nu stredi u nekom obliku, naponu, ritmu, otkako je nasunce ili slijepo krenula put zabiljivosti. Sav bitak u porodu je svo-jem conatus, pokušaj, koji se na nekoj ravnoteži mogućnosti snalazi. Osim mogućnosti postojanja (Dasein) vezana je ontolo-gijska funkcija i na mogućnost slaganja ili sastojanja (Zusam-mensein), to jest, uvjetovana je aktuelnim tendencijama izvan sebe. Samo za prvi korak može se prema tome reći, da je sam sebi prepušten, kod drugoga već dolaze u obzir uvjeti mogućnosti ustrajanja u odabranom pravcu i održanja u društvu pre-ma mogućnosti zajedničkoga opstanaka. Uzelo se sada, da su si-multano izbile mnoge tendencije ili da su se sukcesivno ude-šavale na neku osnovku, svijet je u svakom slučaju „*konstitu-cionalizam silâ*“ (po O. Caspariu). Svaka tendencija, koja je tvo-rac i nosilac izvjesne vrste bitka, nužno ima svoj motiv, zahjtev, da ne kažemo „svrhu“, što bi pretpostavljalo svjesno određe-nje – i upućena je na to, da svoje bivstvo (ideju) izradi. Ona to provodi iz samorodne snage, na putu iskušanja, u različnim uspjesima i neuspjesima, a u vezi s prilikama oko sebe, koje joj idu u prilog ili je sprečavaju, pa se tako trudi, dok ne na-đe *svoj* način održanja; onda je istom formirana. Svijet je uvi-jek na tom, da se stvara, da održi ili dalje pomakne postignu-



tu visinu i način stvaranja. Stvari u svijetu produkt su vlastite toga nagona (autodeterminirane težnje) i danih prilika. Odnosaj između oba momenta je dinamički. Na balansu između bitka i nebitka, održanja i propadanja, individualne određenosti i neodređenosti mase sva je zazbiljnost postavljena na ustajanje i sređivanje: *ideje stvari (po Fouilléu) jesu procesi, koji uključuju težnje ili drugim riječima, one su rezultat dinamičkih faktora*. Koliko je pri tom sva zazbiljnost i u cijelosti i u pojednostima upućena na međusobno harmoniranje po zahtjevu komposibilnosti, može se reći, da je ona u neku ruku *socialan produkt*, to jest sustav dinamički sredenih ciljeva i odnosa. Bitak toga sustava nije naprosto dat niti je jednostavno izvršavanje po vezanoj *marche-routi*, nego je zadan, pa i nije posve neosnovana misao idealistične filozofije, kad je upravo poradi teleološkog karaktera ontološke funkcije nazvala svijet *„materijalom dužnosti“*. Zazbiljnost je svuda i uvijek određena težnjom i svrhom, sastav je rjezin „pogodba“ po mogućnosti opstanka i zajedničkoga postojanja, oblici su bivanja u toku nastojanja *nađeni* načini stalnosti: Zakonitost svijeta i stvari stvorena je i održaje se kao „ustaljena navika“ bitka. Konstitucija svijeta i stvari ne potječe iz nekoga prestabilirnoga reda, u kojem sve ima svoj (misaono) utvrđeni oblik, inješto, propis – nego je na težnju u borbi i prilagođenju razvita. *Generička je determinacija* (aliquid esse) stečeno rješenje jedne mogućnosti zazbiljnoga postojanja. Stari spor o „univerzalija“ rješava se prema tome tako, da općena nota nije ni od vijeka postavljen predložak „ante res“, niti isto tako „in rebus“ usadeño gotovo sjeme ili oblik, već je po naponu tendencije na samoodržanju i prilagođenju obrazovana i ustaljena, tako reći „per res“ osvojena, te predstavlja dosegnuti, kadgod i osviješten cilj afirmacije, koji se u redu zazbiljnosti dinamički održaje. Samo u racionalističkoj shemi, u pojmu, stvari su naprosto ono, što jesu, uistinu one su uvijek samo upravljene na to, da budu ono, na što ih upućuje njihova iz tendencije razvita ili ugledana „ideja“. Općenost je dinamički momenat bitka, koji je sadimo u misli (kao „noumenon“) savršeno aktualan. *Posebna determinacija* (hoc esse) funkcionalna je modifikacija ovako upućena općenog smjera i načina bitka, varijacija u konkretnom kompleksu akcije. Nosilac jedne i druge determinacije dinamički je sistem, koji samo u logičkoj projekciji izgleda kao jezgrovi-

to, propisano „bivstvo“, dok je zapravo na činu po pogodbi provedena mogućnost zazbiljnosti.

10. Polazeći od bivstva duha, na koji se upire racionalizam u određenju spoznajne funkcije, bili smo tako prinuđeni, da zađemo u ontološka razmatranja, kako bismo ukružene i apsolutizirane načine preveli u aktualne tendencije. Misao naturalističkog pozitivizma, da je duh mehanički sastavljeni „svežanj predodžbi“ izazvanih izvana, pokazala se kao neosnovana, no jednako se ne može održati racionalistička fikcija, koja duh postavlja na neki gotov plan, na predodređenu ustavnost (formu) ili osposobljenje. Bivstvo duha – razumije se, – ljudskoga kao i bivstvo svih stvari ispravno se shvaća samo onda, ako se izvede iz jedne *prvotne tendencije*, koja znači razvijanje realno-metafizičke mogućnosti u nekom pravcu. To se bivstvo izrađuje i razvija na težnji i prema svrhama, koje se po onoj težnji otvaraju i s njom razvijaju. Način akcije i reakcije duha, kako nije naprosto odjek na poticaje izvana, tako nije ni jednostavno razvijanje usadeño note ili garantirano postizavanje transcendentnih preferenzija (po logizmu), a ustavnost duha, kako nije izvana sneseni svežanj, nije ni osnov supstancijalne čvrstoće (solidnosti) ili iz ideje logičkom nuždom izveden oblik. Racionalističko shvaćanje, idući za tim, da eliminira promjenu, kako u pomišljanju stvari tako i u pomišljanju duha, zaustavlja se na *retrospektivno* kondenziranim supstratima bivanja. Pojam supstancije misaona je kratice, kojom se supstituiraju sva moguća djelovanja u određenu relativnom krugu, ona nije *subjekt* svojih djelovanja, nego „subjekcija“ (po Cohenu). Prospektivno moreći, sa stajališta doživljaja, relativna postojanost i zaokruženaost bića organski je razvita tendencija, jedinstvo ja-sustava funkcionalni je produkt permanentne volje, dakle niti mehanički agregat niti logičkim nacrtom determiniran način, nego voljno-teleološki fundirana ustavnost. Princip jedinstva i veze nije mirno položen nosilac, već na činu proveden „solidarno-zakonit vez“ (po Fechneru) – nije „substantia“ nego „substantiatum“ (po Leibnizu), to jest u nizu očitovanja ostvarujući se (sich-selbst-seizend), organizirajući se princip. Razvijajući se na djelu *stvorio* je on svoj modus essendi, koji tako izlazi kao na osnovi rada izvršen izbor, po kojem se na izvjestan način uravnotežio dinamički sustav, sa svojim aktuelno određenim tež-



štem, svojim sklonostima, svojim naponom i zamahom. Neka je u tom središtanju i sadržan izvjestan *historijski* momenat, koliko je svijest po filogenetskom i po ontogenetskom razvoju vremenski određena, osnovne crte, recimo koordinatne sustava jesu „navike rada“ – te nema razloga, da se generička determinacija drži za ukočen okvir, neke vrste generički fatum, a ni posebna determinacija uza svu prehistoriju i slučajnost točke, na kojoj se u vremenskom nizu nalazi, ne može se smatrati skupom „anonimnih odnošaja“, koji se „energijom svrha“ ne bi dali bar donekle proširiti i povisiti. Iako je dakle duh vezan na sastav stvari (Zusammenhang der Dinge), određen razvojem svojim, a po konkretnoj eksistenciji postavljen na datu točku, s koje ne može započinjati svoje djelovanje „ab ovo“ – kao teološki agens ima on i na toj historijski određenoj točki mogućnost, da se prema svojoj intenziji razvije, prema Schillerovim riječima: čovjek raste sa svojim svrhama. Ideja njegova je u beskrainost perfektibilni zadatak.

Racionalistički nazor, polazeći sa stajališta, da je osnov svijesti neka „vis logica“, mirno staje kod gotovih struktura. No kao što ne možemo *razložno* utvrditi, zašto je svijet baš takav, kakav jest, tako se ni ustavnost duha, pa ni spoznajna pretenzija njegova ne da logički-teološki izvesti. *Kant* je bio na pravom putu, kad je spoznavanje doveo u vezu sa strukturom duha, ali je pogriješio, kad ju je sapleo logičkim okvirom, mjesto da je voljno-teoretski izvede. I upravo je šteta, da nije „teoriju neba“ primijenio i na područje duha; možda bi onda bio našao, da je nesamo svijet, nego i svijest iz neizmjerne mogućnosti („svemirske magle“) proizašli čin, koji se konstituirao i uvijek se nanovo činom konstituira, ne kao izvođenje nekoga predodređena načrta, nego kao funkcionalno prilagođenje na uvjete ekzistencije prema naponu i svrhama, koje mu se ukazuju. Bio bi možda našao, da je i spoznavanje u biti svojoj „moralni“ stav i da je nesamo afirmacija našega „ja“, nego i sve određenje o njemu i o zazbiljnosti izvan njega, sve odlučivanje o jedinstvu i sličnosti, o odnošajima i vezama, o prostoru, vremenu, sve to da je *dinamički* rezultat u vidu mogućih svrha, – što dakako vrijedi i onda, ako su se razvojem ustalile neke „navike misljenja“, jer u posljednjem redu i te navike, „kategorije“, proizlaze iz dinamičko-teološke mogućnosti, te možemo sa *Steinom* reći: *nihil est in intellectu, nisi functiones,*

*quae formant intellectum.* Nužda, koja se pridružuje spoznajnim odlukama, prema tako aktualno formiranoj konstytuciji može da bude samo *psihologijska*. Sav zanos od rada (psihičke kauzalnosti) prema idealu (logičkoj normalnosti) razumljiv je samo s voluntarističko-teološkog osnova spoznavanja kao produženje tendencijâ do optimalne mogućnosti. Problem psihologizma i logizma svodi se na dinamički odnos između prosječne redovitosti i idealno upućena napona, između minimuma nužde i maksimuma zahtjeva. Sve to dakako izmiče racionalistički ukočenom pogledu, koji u naturalističkoj slici ne vidi puta od ka uzaljeta do norme, u logiziranoj shemi ne nalazi vezu norme sa uvijek živom psihologijskom zazbiljnosti – pa mu tako ono „treće carstvo“ pada u imaginarni prostor „nepomišljenih misli“ i „nepriznavanih istina“. A nama se čini, da je spoznavanje uzdizanje akta samoodržanja iz sfere neposredna doživljavanja u sferu „predmetna“ određivanja, i da ga onamo prati inspiracija iz metalogičkih dubina. Ima u tom uzdizanju zahtjeva, koji iz njega proizlaze, po kojima se svijesno održanje misaono organizuje i stavlja pod kontrolu savjesnosti – to je područje logičke dispozicije i kritike, a može se po „načunu k perfektibilitetu“ (po Hegelu) i idealno zanijeti. Odgovarajući razumskoj metodi izolacije i apstrakcije ono se u izvjesne svrhe ili hipotetički može donekle staviti na vlastitu snagu. Racionalizirana slika svijeta takova je poza razumske apstrakcije. Ona (po Jamesu) predstavlja sumu zgodnih metoda, koje smo iznašli, da sebi stvari pristojimo i da ih stavimo u službu naših potreba. Ali treba uvijek držati na umu, da slika po tom receptu načinjena ne iscrpljuje ni sve strane ni svu dubinu zazbiljnosti. Svijet je na pr. samo kad se promatra po jednoj strani, jednoličan sustav nužde i monotona gibanja. Ne ćemo li pak, da ta slika o njemu ostanu pusta, ona se mora iznutra oživjeti. Svi misaoni rasporedi traže tako, da se od vremena do vremena okrijepe na uvijek živom stvaralačkom osnovu, na smjerenicama, što iz njega proizlaze. Bez toga razvijanje njihovo postaje unmišljen stav i govor njihov fraza bez odjeka u duši, isprazna dijalektika i logomahija – što sve znači „granični slučaj“ logičke potencije otkinute od aktualna osnova. Metalogički faktori podržaju vezu između konstrukcija i zazbiljnosti spoznajne; nestane li njih ili se oni izmijene, onda sve logičko razvijanje gubi snagu i privlačivost. Aktivistički nazor, stavljajući

spoznavanje na voljni osnov, pokazuje tako razumijevanja za historiju i evoluciju svijesti, koja primjerce pokazuje značajnu pojavu, da je sve novo gledanje na svijet i život u početku redovito manje ili više pojedinačan, stoga ponajviše i neprihvaćen, prezren, gdje kada i žestoko pobijan stav, pokazuje, da se filozofska i naučna svijest s vremenom umara na jednom putu, pa zakreće na druge, često i na ranije napuštene staze, pokazuje, da „istine“ po vremenu izbljede i gube svoj čar, ideje zamiru i nanovo oživljuju. Sve je to prirodno uključeno u volutarističko-teleološki strukturi svijesti, koja se u spoznavanju očituje kao upravljanje pogleda ili „otvaranje očiju“, o kojem zavisi, kako će se istaknuti i zajedno složiti pojedini momenti doživljaja, i koja će im se važnost pripisati u sastavu spoznajne slike, a prema tome zavisi onda i to, kako će se obrazovati „činjenice“ i „stvari“. To se uvijek ne vidi dosta jasno na odlukama posebnih naučnih foruma, koji predstavljaju manje više apstraktno uzdignute ili metodički izolirane pogleda, ali se zato stime više vidi na filozofskom duhu, gdje se izbor komponenata, iz kojih rezultira neko naziranje i važnost njihova ne iscrpljuje u razumskoj instanciji. Filozofski sustav, veli Fichte, nije mrtvo pokušstvo, koje se može uzeti ili odbaciti, on je prožet dušom čovjeka, kojega je. *Filozofski se nazori proživljuju, a ne promeću samo umom.*

11. Moglo bi se činiti, da je uvažavanje metalogičkih faktora ipak neka profanacija uzvišenog zadatka spoznaje. Potrebno je stoga najprije istaknuti, da je smisao toga uvažavanja pozitivan; ono ne ide na negaciju razumskih funkcija, iako ih upotpunjava i ograničuje na pravu ulogu. Prioritet i monopol ovih u stvari spoznavanja posljedak je krive ambicije, a od česti i neke predrasude. Ambicija racionalizma osniva se na intelektualizmu, koji vodi k hegemoniji razumskih potencija, isključujući sve druge faktore od utiranja puteva, što vode k svetištu spoznaje. Psihologija je toj hegemoniji išla na ruku tim, što nije dovoljno markirala razliku između neposredna doživljaja i pažljiva promatranja njegova, a i tim, što se prema drugim stranama svijesti, osim intelektualne, držala dosta nehajno: tek je u novije vrijeme više pažnje posvetila na pr. instinktu, emocionalnomu mišljenju, sublumininalnoj svijesti i uvidjela važnost njihovu za život ljudski. Spoznajno-teoretskom iskorišćenju tih

stanja pogotovu su poteškoće na putu, jer se kraj privilegiranog položaja intelekta o njima ne smije pravo ni govoriti, ma da se u razvoju filozofske svijesti opažaju vidljivi tragovi njihova utjecaja, čak i u sustavima inače racionalističke opservancije, na pr. u Platona, Duns Scota, Descartesa, Leibniza, Kant smjera kao na pr. Schopenhauera, Nietzschea, Bergsona, koji svi potvrđuju riječi Goetheove: Čovjek ni sam ne zna, koliko je antropomorfan. Predrasuda pak, iz koje se izvodi ambicija intelekta, osniva se na pretpostavci, da razum mahom plemeniti i uzdiže čovjeka, pa se stoga „teorija“ više cijeni nego praktična: *mišljenjem* se čovjek uzdiže do božanskih visina. Povijest kulture ljudske pokazuje međutim, da važnosti razumskih potencija nije *bezuječna*. Bez neke moralne ozbiljnosti i odgovornosti razum postaje najveći sofist i cinik, a kao vođ života sam sebi prepušten potencirao je i rafinirao naturalističke potencije, te mu se s pravom spočitava (u Goetheovu Faustu), da je čovjeka učinio najvećom od svih životinja. Potonja strana razumske kulture bilježi se kao negativna stavka u kontu etike, pendant njezin na strani spoznavanja puste su spekulacije i logomahija, apstrakcije otkinute od aktuelna osnova, smišljeni rasporedi, misli, koje se ne misle („nichtgedachte Gedanken“) i istine, koje se ne pripoznaju, ali – „vrijede“. Racionalizam u logičkom zanosu svojem ipak osjeća, da su sve to „iskorijenjeni nazori“, kojima nedostaje veza sa životom, pa ih stoga nužno nastoji zakačiti prema gore, u nekoj „idealnoj svijesti“. Kako to nastojanje hoće da ima karakter transcendentna dohvatanja objekta, recimo, u formalnoj i materijalnoj adekvaciji spoznajnih akata s objektom, ono je zapravo samo iluzija od straha pred solipsizmom, koji kao strašilo prijeti intelektualizmu, jer ako je svijest ens cogitans, zašto se ne bi zadržala na svojim predodžbama, zašto ne bi sve bilo samo naša predodžba? Koliko se pak u tom nastojanju hoće da nađe apsolutne mogućnosti, ona je u potpunom smislu riječi apoteoza ljudskoga uma, koji se u samodopadnosti svojoj smatra „sličnim bogu“. Aktivistički nazor onoga straha ne poznaje, jer u ograničenju djelovanja nalazi elemente odnošenja spoznaje *po smislu* na objekt, a i prema pitanju o realnom domašaju spoznaje drži se mirno, jer mu dostaje, da operacije njegove zadovoljavaju princip samoodržanja svijesti kao voljno-teoretski određene metode

za savladavanje zadatka, što joj ga objekt nameće. Aktivistički nazor ne poznaje ni one arogancije, koja je za racionalizam uopće karakteristična, jer iako iz onih operacija samih proizlaze *idealni zahtjevi njihove unutrašnje logike*, nikad se ovi ne mogu odjeliti od „vitalne reakcije” ni postati „zazbiljnosti za sebe”. U spoznajnom pravcu oni predstavljaju uvijek samo idealne ciljeve nastojanja, da se nađe put kroz zamršenu gromadu („problem”) zazbiljnosti. „Stvar o sebi” i „istina o sebi” označuju idealne točke, između kojih se prema aktuelnoj mogućnosti kreće naš spoznajni rad.

12. Metalogičko fundiranje spoznaje i, što je s njim u vezi, misao-logički „transcendentnog izbora” metodâ nuka nas, da se, dakako samo u najkrupnijim crtama, dotaknemo *pragmatizma*. Svakako je on reakcija na patetičke formacije racionalizma, pa i on hoće spoznajni, koja ne sja samo u nadnebesju, nego živi u dušama ljudi, spoznajni, koja našu brigu briguje i naš život unapređuje. Osnovni je motiv pragmatizma stoga, da je spoznavanje čin voljno-teleološki vrijednosti. Misli su po *Jamnesu* istinite, koliko su nam na ruku, koliko ih možemo na snagu stati i ovjerovati. Ovaj po našem mišljenju opravdani aktivistički momenat krivo bi se shvatio i prikazao, kad bi se sveo na *utilitaristički* misao. „Korist”, što je pruža neki voljno-teleološki postavljen projekt kroz kaos doživljaja, ne znači naprosito svaku slučajnu dobit ili svako subjektivno ili individualno zadovoljenje. *Vaihingerov* fikcionalizam („als ob”) vodi pragmatističku misao do apsurdâ, kad dopušta i svjesno lažne konstrukcije, samo ako se praktički opravdavaju. Pojam fikcija, kako primjećuje *Miller-Freienfels* prepostavlja pojam apsolutne istine, koje se *Vaihinger* skeptički odriče, ali ujedno posve racionalistički ubija unutrašnji misao pragmatizma, te slično kao u etici uspjeha teleološki karakter spoznajnoga rada svodi na izvanjski efekt, da ne kažemo, na mehaniku raspoloživih sila; no kaošto se moral ne može graditi na fiktivnim motivima, iako vode do objektivnih uspjeha, ne može se ni spoznaja graditi na lažnim pretpostavkama. Utilitarizam i fikcionalizam predstavljaju *entropičku granicu teleološkog momenta u spoznajnom procesu*.

Pita se sada, prema čemu će se onda intencionalni akti, ako su voljno određeni, opravdati pred licem istine – jer očito

mišljenje ne može se naprosto nazvati spoznavanjem, nego se takvim zove samo „istinito mišljenje”. Na to nam je reći ovo. Pojam „istine” svakako se nalazi u redu spoznavanja te prema tome subjektivnim i individualnim pogledima znači takovo razvijanje akta na osnovi doživljaja, koje za spoznavanje ima *bivstvenu* vrijednost, znači dakle u neku ruku „bica” (predmetne) spoznaje. Nema pak nikakva razloga, da se na ova „bica uma” ne primijene oznake, koje vrijede za bica u ontološkom smislu, naime ustrajanje i jedinstvo. Sve, što hoće da se u redu spoznavanja kao zazbiljnost održi, mora da ustraje u vremenskom nizu i da se organizirano poveže u neku cjelinu. Subjektivnost protivna je prvomu zahtjevu, jer se drži momenta, koji je zapravo negacija vremena; ona je od momenta i nestaje s momentom, ona je samo jednom tu i ne može se ponoviti, ne može ustrajati. Sličnu neodrživost predstavlja i individualnost naprosto uzeta kao pojedinačnost, ne kao sredena cjelovitost. Drugomu je zahtjevu protivno, kad se „carstvo istine” atomizira u skup samostojnih „bica uma”, jer ako se pravo uzme, i spoznajna je zazbiljnost suvisla, pojedinačnih istina zapravo i nema, one su akreditirane samo kao članovi nekoga organizirana sustava. Što se čini, da neke istine imaju opstojnost (Bestand) same za se, to je iluzija psihike blizine i navike, koja čini, da se koordinatni sustav pušta s vida. Kaže li se na pr., da se dvije paralele nikad ne sastaju, onda to ne vrijedi naprosto, nego samo u Euklidovu ravnom prostoru; u zakrivljenju se prostoru mogu i tako povući, da se sijeku. Zbroj ponavljanja u smislu  $2 \times 2 = 4$  vrijedi samo čisto računski, ali ne vrijedi n. pr. u psihološkom pogledu, gdje zbroj ponavljanja nije jednak toliko i tolikostrukom umnošku prvoga stanja, ni u moralnom pogledu, gdje se ponavljanja opet na drugi način integriraju. U matematičkom smislu  $1 \times 1$  je uvijek 2, u psihološkom i moralnom gdjekad ne znači gotovo ništa – prema riječi: „Einmal ist Keimmal”. Spoznajne odluke vrijede dakle samo unutar izvjesna sustava relacija. Da se dakle mišljenje pokaze kao zazbiljno u redu spoznavanja, potrebno je, da zadovolji zahtjev održanja i organizirane povezanosti. Nositelj spoznavanja nije subjekt naprosto po momentanoj dispoziciji ni individualnum u čistoj izolaciji, nego po nekom makar kako važnu stavu, koji se daje održati i organizirati. Iako je taj stav stvar „transcendentna izbora” ili metalogički koncipiran, te se čini

proizvoljan, pošto je zauzet, mora se i opravdati, a kriterij njegova opravdanja je *uspjeh* t. j. provedivost u smislu ustrajanja i organizacije izgradnje. Tu je dovoljno mjesta, da se pokaže sva sila *logike*, razgovijetnost, jasnoća, dosljednost, nužna povezanost, međusobna prilagodljivost različitih operacija u istom sustavu relacija. Nemogućnost subjektivizma proizlazi iz njegove nepovredivosti, jer on nema uvjeta, da na svojim određenjima ustraje, pa i kad bi to *hio*, ne bi mogao izbjeći sukobu s drugim svojim određenjima; on nije u stanju stvoriti makar samo relativno stabilan sustav držanja prema „stvarima“. Isto vrijedi i za individualizam. Neodrživost fikcionalizma sastoji se ne samo u tom, što su u laži „kratke noge“, nego i kratak dah, pa ne može da dočeka večeru ondje, gdje je ručala, te od poroda nosi u sebi klicu smrti, ma da gdjekada vještački podržava je život svoj različnim, uvijek novim pletkama. Pored spomenutih zahtjeva leži u aktivističkom karakteru spoznajne zazbiljivosti sama po sebi još i težnja, da se zauzeti stav produži do neizmjenosti. Po Natorpu tendencija uopće znači smjer, a smjer ide na jedno, a konačno i na neizmjenno. Tu je prilika, da se unutrašnja sila njezina razvije do *idealnih* mogućnosti, koje padaju izvan dosega ljudske radnje, u „nadvremenski prostor“ kao posljednje utočište zanosa svijesti. Nema stoga nikakova straha, da bi spoznavanje, ako se voljno fundira, ogrezlo u subjektivizmu ili običnom utilitarizmu, jer iz immanentne teologije akta proizlazi nesamo potreba, da se on logički izradi, nego i idejno dotjera. Duh spoznavanja praktičan je tako u idealnom smislu. Izvjestan „realizam“ ipak mu je svojstven, i ne na njegovu štetu, jer ga aktualni karakter drži na tlu svijesne zavičajnosti, i čuva ga, da se ne izgubi u pustim spekulacijama i „idealističkim“ fantazijama bez nužne rezonance u životnoj sferi. Iako dakle spoznavanje proizlazi iz „transcendentna izbora“ kao traženje Arhimedova pola, ne predaje se ono na milost i nemilost ni slučaju ni koristoljubnu iskorišćivanju u običnom smislu, no u drugu se ruku ne smije zaboraviti, da se teoretsko formiranje i idealno usavršavanje njegovo ne smije nikad otkinuti od korijena života, gdje spoznajne odluke postaju „nepomišljene misli“, istine, koje vrijede, iako ih nitko ne pripoznaje, „bica uma“, koja imadu „bitak o sebi“ izvan akta u svijesti, u nekom idealnom svijetu. Spoznajna zazbiljivost postoji samo u proživljavanju, a nije kao na ogled izložena u ide-

alom „trećem carstvu“. Pod rukom racionalizma vječno žive tendencije postaju hipostazirane realnosti, akti postaju produkti, metode konačne stanice, spoznajni proces prostor, u kojem ideje kao slike postoje. Spoznavanje se onda upućuje na traženje ovako ukopanog blaga, a podjednako se podaje iluziji, da se nalazi na apsolutnom putu, gdje se da oruđem svojim dopire i do same cilja. Anticipirajući beskonačnu budućnost i prebacujući konačni cilj u prošlost kao datu direktivu, racionalizam se osjeća gotovo u „posjedu“ spoznajne zazbiljivosti. Nadvremenski stav, koji bi značio, da je čovjek makar malo koraknuo na tlo apsolutne istine, fikcija je intelekta, „skok u vis“ (po Müller-Freienfelsu) s iluzijom, da se duh „uznesenom glavom dotiče vjezdá“, dok je zapravo samo prema neizmjenosti gledajući pozemljari. Idealni svijet apsolutne spoznajne zazbiljivosti postoji za nas samo kao težnja – mi se krećemo in ordine ad veritatem, non in veritate ipsa. Samosvijesno je čak mišljenje, i samo anticipacija želje, da iz vremenskih akta proizlaze odluke nadvremenske vrijednosti, da je svaki pravi sud doživljaj vječnosti, jer u redu vremena neoboriva je samo činjenica, da je on makar kada bio iznesen i taj factum infectum fieri nequit, ali opstojnosti njegova vezana je uza svijest, koja ga nosi. Koliko se o „vječnosti“ njegovoj uopće može govoriti, ona je izraz za to, da on u spoznajnom nastojanju ima snagu ustrajanja, da ima „vitahnu“ sposobnost, kojom se održaje i obnavlja. Bez osnova u svijesti on je fakt historijske, ali ne spoznajne realnosti. Sve spoznavanje održaje se „voljom za istinu“; ova je immanentni životni elemenat njegov. Apsolutna logika u neizmjenosti je projicirana „volja za spoznavanje“, čista mogućnost spoznaje, „carstvo nebesko“ spoznajnog nastojanja, koje za nas samo kao zahtjev ima značaj vječnosti. „Istina o sebi“ u našem je krugu vječno živ, sveder pomlađen nagon, koji nas uzdiže nad časovitost i slučajnost – i samo taj nagon *jest* uvijek i vrijedi uvijek, on je osnovna, bivstvena crta duha, koja je kao zazbiljivost i beskrajna mogućnost sadržana u apsolutnom osnovu. „Sam bog istina je o sebi“, kao što je i suma svih sila, što stvaraju zazbiljivost.

Mora se priznati, da nije lako spoznajni proces – što ga racionalizam misli da može voditi na čvrstu putu i u utvrđenoj relaciji, – uputiti na gibivi teren dinamičke ravnoteže, na neprestano traženje stajališta, na kojem se svijest održaje i ma-

su promjenjivih uvjeta svojega djelovanja savladava. Spoznava-nje je u nastojanju svijesti, da se održi, jedan smjer akcije du-ha, radna zaobiljnost (Aktionswirklichkeit), koja živi i koja se uzdržaje činom. Upravo zato se i ne može oteći rodnome mjes-tu i aktuelno datoj mogućnosti. Putevi napredovanja nijesu odmjereni stalnom relacijom duha prema stvarnosti, nego se ra-daju iz napona svijesti kao projekti, koji se onda izvode u svi-jetu razumskoga „razgovora“, što se označuje kao „discursus“ po Krugu zato, što duh discurrir quasi inter notas ad eas in-unam repraesentationem concipiendas, a isto – ali u nešto po-goršanu smislu kao vještačko navijanje misli – znači i „dijalek-tika“. Sve naše spoznavanje kako svijeta prema vani tako i ži-vota prema unutra *projekcija* je na osnovi svijesne akcije, ono je akt povrh akta, izvod iz doživljaja, stvaranje „predmeta“, ra-zumski vidljive „stvarnosti“ iz podataka voljne mogućnosti. Smjernice „razgovora“, iz kojega proizlaze spoznajna određenja, „praktički“ su date, iako se teoretski razvijaju i idejno usavr-šuju, date su kao pokušaji, koji traže, da se opravdaju – bio to u posebne svrhe ograničen stav ili integralan stav iz „vital-nog totaliteta“. Prvo me odgovara funkcija posebnih nauka, ko-je u odabranom smjeru razvijaju sliku svijeta prema aktuelno iznesenim pogledima, koji po naravi stvari tendiraju na to, da se po mogućnosti prošire na čitavo područje, da druge poglede potisnu ili sebi podrede. Ova ekspanzivnost i želja za domina-cijom značajno osvjetljuje dinamičku ulogu njihovu u formira-nju „stvari“. Svaka nauka ima tako prema svojim perspektiva-ma svoju istinu, ali upravo zato i nijedna ne sadrži svu isti-nu. Fizika, kemija, biologija, matematika i dr. redom pojedina-čni su profili kroz svijet, od kojih svaki sadrži vidlike, kakovih u drugima nema, svaka ima svoju važnost, ali i svoje nedosta-tnosti, granice vidokruga, unutar kojega je razvoji misli neis-crpan – te se za nj kao i za svijet u cjelini može reći da je *ograničen*, ali *neizmjeran*. U toj evoluciji mijenja se važnost mo-menata, činjenice se različno odnose i raznjiraju, pogledi se is-tiču i zamjenjuju – jednom riječi, koordinatni se sustav odno-šaja kao i njegovo težište bez prestanka mijenja; takav je ži-vot nauka. Onome drugom stavu odgovara filozofska funkcija kao integralni stav, koji hoće da u sebi ujedini sve pojedina-čne poglede na svijet i život. I kao što se u pojedinim nauka-ma i kulturnim sistemima život razvija u borbi tendencija, koje

će da obrazuju „stvar“, te one i stupaju sa zahtjevom, da se kao odlične afirmiraju u svojem krugu, eventualno da se i mo-narhički nametnu, tako se i filozofski pogled izgrađuje na di-namici kompenenata povučenih iz pojedinih nauka i različitih životnih sfera. Unaprijed se nikako ne da odrediti, koju će važ-nost u slici svijeta imati koji naučni profil i koji životni krug. Ta se važnost dinamički određuje, kako u individualnoj repre-zentaciji ljudske misli tako i u evoluciji filozofske svijesti. Osnovni stav, ton ili motiv logički je transcendentan čin, u ne-ku ruku stvar izbora, na koji su svi relativni sistemi pozvani, ali nijedan nema prioritarno pravo, da postane „principijelnom koordinacijom“. Filozofija je u tom pogledu demokratska, jer daje pravo utjecaja svima, a premoć onome, koji se činom is-takne u primjenjivosti i provedivosti i uvjerljivošću osvoji odlu-čniji položaj, jednom riječi, koji se radnom sposobnošću uzdi-gne do filozofskog autoriteta. Sustavi filozofski izlaze tako kao aktuelne formacije u razvoju „misli o svijetu“, te pokazu-ju dizanje i padanje šansâ relativnim pogleda, što čini, da se pojedine nauke primicu centru orijentacije i odmiču od njega, i da se gdjekada upće tuđe od filozofije, kad u njima prevla-da specijalni interes ili se podređuju skupnome duhu, a i kul-turne tendencije kao umjehnost, vjera, moral, politika na razli-čan se način odnose međusobno i prema zajedničkom filozofij-skom centru. Sustav odnošaja, koji tako nastaju, a dobiva si-gnaturu spoznaje i težanja vrijednih ciljeva, daleko je od toga, da bi se mogao ograničiti pojmom koristi. Voljni momenat u njima iz vlastite se teleologije nužno razvija teoretski i osvje-štava do principijelne idealnosti, a to vodi preko granicâ ono-ga, što se označuje kao „životna praksa“, do idealnih ciljeva, u kojima se smisao duha proživljava.

13. Mi smo se tako već približili filozofiji po drugoj rjezi-noj, sintetičkoj funkciji. Prije nego ostavimo raspravljanje o spo-znajnoj funkciji, a sigurno nitko ne očekuje, da ćemo ovdje izvesti posljedke iznesenoga shvaćanja na sve strane, neka nam bude dopušteno osvrnuti se još na jedan problem, koji nam se čini kao vextr-slika filozofije; to je glasoviti „*apriori*“, koji se skriva, pa jedni vele: tu je, drugi uvjeravaju sebe i druge, da ga nema, možda i zato, jer ga oni – ne vide. Racionalizam po-činje s *mišljenjem* i nalazi nužno u spoznavanju neki *iredukti-*

*bilan ostatak*. Naturalističkom reprezentantu racionalizma osjeti su već nekakvi „potencijalni sudovi”, ali se on uzalud trudi, da mehanikom njihovom, dodirom, skupljanjem, izlučivanjem i na sl. način protumači zamršeni spoznajni proces; neki nerazjašnjen residuum preostaje uvijek i na njemu mora da rezignira empirički impresionizam. Spekulativni suparnik naturalističkog smjera stavlja potrebne mu kvalitete u um po logički-teološkom dekretu, ali ne može da ih kao „formalne” faktore pravo složi sa „sadržajnim” faktorom spoznavanja, iskvotvom. Ova zajednička nepravilna racionalizma odozgo i odozdo daje se riješiti samo – voljnoteoretski. *Apriori* je naime upravo onaj metalogički momenat, koji prethodi spoznavanju i koji se stoga ne da izvesti ni iz osjećaja ni iz mišljenja, jer je za pravo osnov jednemu i drugomu. Mi smo već istakli, kako se ono, što zovemo „iskustvom”, ne može smatrati naprosto ko- lekcijom sadržaja, jer su već osjeti kao građa spoznaje izvršen izbor momenata iz doživljaja, intencionalno obrađen primaran akt. Sve *iskustvo* je praktično, dolazi *iza čina*, te znači „isku- šenje” odnosno „pokušavanje” (Probe), stečenu „vještinu” (ex- pertus, peritus) u određivanju „stvari”. Na *najvažnijim* kate- gorijama gotovo se i vidi, da su „navike djelovanja” (po Bou- trouxu), ne iz bivstva izvedene šablone, nego *metode prakse*, središni načini svijesne akcije. Djelotvorni agens, što sama sebe „zna” – ono „zrcalo”, što sebe gleda, izvor je kategorije sile, kauzaliteta, jedinstva, istovjetnosti, sličnosti i dr. Sve su to is- kustva djelovanja (Erfahrungen des Wirkens), koja vuku lozu iz pokušaja, i toliko se može postanje njihovo označiti *kontin- gentnim*, iako su s vremenom postala *nužna* po tom, što su se kao iskušani načini ustalila. Na „vitalnoj reakciji” *stvorena* ona su doista logički transcendentna, te se u shvaćanju o njima uvi- jek „osjeća” (sit venia verbo) metalogički korijen njihov, šta vi- še, ona se uvjerljivije dosežu doživljavanjem, na samom činu svijesti, nego spoznavanjem, u refleksiji „povrh čina”. Napetost između učina i uzroka, suvislost doživljaja, sličnost i razlika, in- dividualnost i sloboda odrazi su aktiviteta, koji se prije proživ- ljuju nego spoznaju, a u spoznajnom se redu čak i ne vide uvi- jek – te je s te strane i opravdano Kantovo razlikovanje „phae- nomena” od „noumena”, samo se posljednja ne smiju stavljati u „inteligibilni” svijet ni držati, da su logički fundirana, nego se imadu izvesti iz „volje”, a prema tome i označiti – recimo

– kao „thelomena”. I zazbiljnost (Wirklichkeit) naša vlastita i izvanjska, i ono, što se zove „stvar o sebi” kao osnov akcijskih i spoznajnih mogućnosti prvenstveno je našom aktivnošću odre- đena, a onda tek refleksijom t. j. izvedenim aktom opisana: svemu mišljenju prethode „voljni” impulsi, iz gibivosti, radljivi- vosti i žustrine svijesti izneseni momenti smjera, koji se u se- kundarnom procesu – „aktu povrh akta” – misaono razvijaju i idealno dotjeruju. „Stvarnost” i „zazbiljnost” tako je „refleks” izveden iz aktivnosti naše – i sav „apriori” izraz „transcendent- noga izbora”, koji je u dinamičko-teološkom karakteru one ak- tivnosti sadržan.

Ako bi se ovaj naš pokušaj možda označio kao aktivistički idealizam, onda treba da na ovu drugu oznaku kažemo, da je ona ispravna toliko, koliko je uopće sve spoznavanje zaista „ide- elno”, to jest, iz svijesti izvedeno. Prema samome problemu re- alizma i idealizma, ako se tim označuje karakter uviđanja (Ein- sicht) u zazbiljnost izvan nas, moramo napose istaknuti ovo: Već je spomenuto, da je od aktivističkoga shvaćanja nerazdruživa ne- ka realistička nota, neki transcendentnalni motiv već po tom, što je svijest, iako je zazbiljnost svoje vrste, uglobljena u sastav svi- jeta, te njezino djelovanje, dakle ostvarenje i bitak, nije „slobo- dno lebđenje” vrh svijeta, nego afirmiranje iz jedne posebne ži- ce u odnošajima svijeta, koji tako nužno ograničuju njezinu ak- tivnost, zapravo način održanja. Da se ona održi, mora od časa do časa da parira svojim činima na promjene općih uvjeta svo- jega nastajanja, te nije u svakom momentu kadra svoju snagu da razvije na svaku stranu. Prema prilikama, a u vidu svojih svrha očituje se svijest kao promjena djelovanja u vrlo fluktu- elnom načinu. Spoznavanje kao „znanje o znanju” u tom je zbi- vanju osobit način održanja, i to takav, kojim se u nastavljanju primarnoga akta (doživljaja) i u smjeru aktuelno ukazane mo- gućnosti razvija smisao doživljaja. Realizam i idealizam grani- čni su pojmovi toga razvijanja, razliku između njih čini nape- tost potrebe svijesti, koja može da vodi akciju povrh akta sad- na što vjernije reproduciranje doživljaja dotično ističanje mome- nata transcendentalnog obzira – sad na što intenzivnije svlada- vanje „materije”, to jest, formiranje napetosti kreće se i opisivanje pre- za to idejama. Unutar takove napetosti kreće se i opisivanje pre- ma tumačenju i shvaćanju – ne kao oprečni polovi, koji se is- ključuju, nego kao dva načina elevacije, koji se isprepliću tako,



kako je već kada aktualna potreba. Slična je i opreka između „iskustva” i „umovanja”, a ne bi valjalo mjesto umovanja reći mišljenje – jer već u onome, što se iskustvo zove, leži mišljenje. Osjeti kao „sadržaji”, to jest kao elementi spoznaje već su *refleksijom* na sam doživljaj dobiveni produkti. Hoće li se sada luk refleksije voditi pravcem „pozitivistične” suzdržljivosti ili „spekulativne” smionosti, stvar je potrebe. I u tom pogledu mora se naime reći, „stvarna” se određenja vrše u pravcu, koji se prema čitavom stariju svijesti ukazuje važan – te spoznavanje, kako veli *Simmel*, i ne znači naprosto odgovaranje na upit izvan nas, nego postavljanje pitanja iz nas; „stvari” su ono, što od njih tražimo. „Stvarnost” i „zazbiljnost” pokrivaju se sa spoznavanjem kao istinskim mišljenjem funkcionalno, a empirizam i spekulacija tipične su sklonosti u pravcu, kojim se mišljenje razvija. Odnos između njih određuje „energija svrha”.

Racionalizam je mjestimice vrlo blizu došao aktivističkomu shvaćanju, ali i prošao mimo njega. U empirizmu primjerice leži momenat evolucije, ali se on mehanizirao u fiksiranoj intelektualističkoj relaciji. Stoga se empirizam i ne može naprosto označiti aktivističkim ili progresivnim, bar ne u naturalističkom obliku njegovu, gdje je mehanika elemenata zametnula trag dinamičkomu faktoru, što se onda sakrio u „apriornom” preostatku, koji se ne da izlučiti, a ne da se ni razdriješti na stajalištu „impresionističkoga” iskustva. Racionalizam odozgo nosi u sebi momenat funkcije, ako je ostao na gotovim rubrikama (umstvenim oblicima po Kantu) ili na datoj sposobnosti duha za ekstrapoliranje „stvarne” esencije i „zazbiljne” ingredijencije iz empirički prevrtljivih akata kao u pozi nepomična suca. On je, da bi našao put do iskustva, morao ostati kod subjektivnoga fenomenalizma bez obzira na „stvar o sebi”, kako se to dobro vidi baš u Kantovoj filozofiji, stajalištu, kojemu u posljednjem redu prijete „horror solipsisimi” – ili je morao postavljati neku bivstvenu srodnost kao osnov dodira između subjekta i objekta, neku zajedničku crtu, prestabiliranu harmoniju subjektivnih slika i stvarnosti. Napetost između empirizma i spekulacije nije se tim nipošto riješila i trajno je ostala neka nostalgija za objektom. Aktivistički nazor ne poznaje straha od solipsizma ni nostalgije za objektom, a i pojmu „apriori” oduzima zagonetnost tim, što harmoniju mišljenja i „stvarnosti” osniva na „iskušanju”, na djelovnom iskustvu, po kojem logič-

ka relacija nije naprosto data, nego stvorena, iz nužde i prema potrebama održanja udešena, relacija, koja se može potencirati do idealna snubijanja „predmeta” – kao aktualno zauzimanje stava u naponu obrane bitka prema nastupu prihlaka.

To shvaćanje omogućuje čak, iako bi se uzelo, da je zazbiljnost fatalno zakaricen stroj, izvjesnu slobodu kretanja – daka ko slobodu aktivne elevacije, jer ne drži, da je duh naprosto „passivum” ili sjena zazbiljnosti, ali ga i ne stavlja u posjed slobode, nego ga upućuje na sticanje radom. Ni u historijskoj izgradnji „radnih metoda” ili „navika mišljenja” ne nazire ono nepomične okvirne ili čvrste kategorijalne sastave, kojih se koordinata ne bi dale razmaknuti i transponirati. Povijest kao čin iz metalogičke, voljnoteleske motivacije – a ne možda kao neodoljiv fatum predodređenja ili logičke evolucije – povijest, kojoj je i kritika održivost intenzije, a i logička sređenost samo kao izraz unutrašnje snage i svrhovitosti, takova povijest ostavlja slobodne puteve i daljemu naponu i stavlja svjesno održanje na izbor osnovnih motiva u motrenju „stvarnosti” i „zazbiljnosti”. Izleženo shvaćanje omogućuje, da se i prema biologijskom osnovu održi sloboda stvaranja, jer uzima, da je skup razvojno-povjesno stvorenih, u konkretnoj kombinaciji kao individualna fiziologijska provincija datih uvjeta instrumentalni osnov, od kojega upotrebe zavisi, koliko će se duhovne zazbiljnosti na njemu razviti. Iako se u izvjesnom smislu može govoriti o biologijskom „apriori” kao raspoloživom materijalu, ono se može smatrati prometnom glavnicom, koja se aktivnošću savladava i prema „energiji svrha” iskorišćuje za stvaranje duha. O nama zavisi duhovno ukamćenje fiziologijske baze. Isto se može reći i za socijalni „apriori” – to jest za skup društvenih uvjeta. O nama zavisi, koliko ćemo i kada biti „individuali” (u socijalnom smislu) ili masa. I spoznavanje uključuje u sebi socijalne pretpostavke mišljenja, kako je istakao Baldwin, de Roberty, Izoulet, Stein, Simmel, Jerusalem i dr.; to su impulsi, elementi smjera, nagnuća i sklonosti, koji određuju svrhu djelovanja. Ali povrh njih stoje neki principi „d’elan et de direction” (po Izouletu), koji se mogu samo lično da omjere. Ne može se stoga reći, da su oni uvjeti poput mehaničkih faktora naprosto djelovni, da je duševni život produkt njihov i spoznavanje samo predano izvođenje njihovo. Pojedinaac ih na svoj način aktivira, izabire i u jedno sastavlja, a o tom onda i zavisi,



koliko je na njemu mase, a koliko individualnosti. Neopravdao bi stoga bilo, kad bi se socijalni momenat naprosto smatrao efektivnim faktorom svijesti, a „socijalna konvencija” ili „sugestija masâ” kriterijem istine. I svijest i spoznavanje uključuje u sebi aktiviranje danih uvjetâ, a to upućuje na intenzivno savladavanje njihovo, na optimum nastojanja, koje znači odnos prema svrsi i u posljednjem redu gledanje prema idealu, čime se prilagođenje prilikama, primjerenost za život i praktički karakter sublimira do postulata savršenstva. Ovaj „nagon k perfektilitetu” imanentan je faktor duševnoga života uopće, a spoznavanja napose, i on ne dopušta, da se duševni život smiri na udobnosti, koja stavlja ravnotežu na mehanički minimum – već ga puti sve na više, dajući održanju ljudskom značenje više od samoga života (Mehr-als-Leben po Simmelu) i uzneseni smisao (Mehr-Leben). Suma raspoloživih razvojno-povjesno stvorenih, biološki i sociološki danih uvjeta u konkretnom obliku čini tako u neku ruku „individualni fatum”, računajući ovako organski kapital (physis), kao i historijski položaj, točku, na kojoj čovjek ulazi u red razbilnosti, tečaj života i prilike, u kojima se bez svoje krivnje ili zasluge nalazi, ali posebna determinacija plod je njegova zalaganja, interesa i volje – ona je radom njegovim pod odgovornošću stvorena „lična jednadžba”. Uzme li se k tomu na um, da u ovako dinamički upućenoj aktivnosti leže poticaji i za „genijalne inspiracije”, u kojima se očituje „drijemajući u nama umjetnik” – onda je očito, zašto konstitutivni elementi *duha* više no po jednoj strani imaju stvaralački, u metalogičkoj sferi određen karakter i zašto je funkcija njihova u mnogom pogledu samorođan „arbitrarni” čin sa svim kriterijima umjetničkoga stvaranja, koji se ponajviše nesvjesno, iz neke trudnoće javlja elementarnom nuždom poput instinkta, neočekivan, prividno netražen, nastupajući u momentu kao otkrivenje – ma da je redovno pripravljen dugim latentnim radom, nesvjesnom uzbuđenošću i napetošću, snovanjem i subliminalnim traženjem, te djeluje kao olakšanje i oslobodjenje, razvezuje potlačene ili skućene energije, otvara nove puteve i vidi ke – jednom riječi unapređuje duševni život, stavlja jući ga na uvijek nove pokušaje, po kojima (po Emersonu) duša uvijek naprijed gleda stvarajući svijet pred sobom i ostavljajući svjetove iza sebe.

14. Sve se to vidi, ako se filozofija ogleda prema njezinoj univerzalnoj sintetičkoj funkciji, koja se upravo zato i ne može bez ostatka svesti na razumske komponente. Može li se reći, da je pregledno ujedinjavanje mnoštva, harmonično sastavljanje isječaka znanja dobivenih od različitih nauka samo mehanička kompilacija, razumski račun, sistematsko registriranje po nekom racionalno složenom alfabetu? Ili je rad, koji proizlazi iz tamnoga (refleksijom ne obasjana) krila svijesti, iz nekoga vrijenja i potrebe, iz neke emocionalne uzbuđenosti i zanosâ, inspiracije, intuicije, divinacije? Jesu li genijalne misli, pogledi velikog stila i odlučne važnosti – pa čak i domišljaji manjega dohvata uopće ili naprosto plod *logičke* kombinacije? Ne leže li izvori filozofijskih sustava i nastanak zaokretnih smjernica naučna rada s onu stranu iskustvene indukcije i racionalne redukcije. Helmholtz, sigurno učenjak čista kova, mora priznati, da ga je u istraživanju često vodio neki otajan put tokaz providnosti, nešto takovo, „was vom Menschen nicht gewusst oder nicht bedacht – durch das Labyrinth der Brust wandelt in der Nacht”. Sam pripovijeda o sebi, kako su mu kao polje rada uvijek bila najmilija područja, gdje se ne treba prepuštati poveljnu slučaju i domišljanju, ali vrlo je često ipak dolazio u priliku, da mora čekati na povoljne domišljaje, pa je tako stekao i neko iskustvo o tom, kako oni dolaze: posve tiho, veli, uvlače se u krug misli, s početka im se i ne spoznaje značenje, ali kasnije samo slučaj može pomoći, da se zna, kada su i pod kojim prilikama došli – inače su tu, da se i ne zna, otkud su. Nijesu prirođeni, ali su rođeni. *Platon* iz zove ugledanim slikama (eidos), a zovu se i idejama, vidicima, koji se duhu otvaraju kao nadahnuće, kao iza sna, u proročanskoj slutnji, te čine, da se mnogolikost neka jednim pogledom prevlada. Prijelaz od predodžbe k predodžbi, od mnogih predodžbi i misli k jedinstvenom pogledu po *Müller-Freienfelsu* jest „mitski skok u vis”, ili po *Chamberlainu* naprosto „mythos”, iz kojega su se rodili svi filozofijski sistemi – momenat, koji filozofiju dovodi u *rodbinsku* vezu s *umjetnošću*. Taj se momenat ne ograničuje možda samo na prikazivanje ili na stil, jer da bi tobože svako drugo pripuštanje umjetničkih elemenata narušavalo *naučni karakter* filozofije. Ta je bojazan potpuno neosnovana, jer se ne radi o tom, da se mitologija unese u filozofiju, nego o tom, da se pored pojmovno konstruktivno-

ga više tehničkoga momenta istaknete idejno-oblikovni, koji upravo čini bit nauke.

Za sve je stvaralačko djelovanje značajno to, da neka ideja ili uzbuđenje prednjači radu, određujući način gledanja na raspoloživi materijal i disponiranja s materijalnom u svrhu stano-vite organske sinteze. Između uzbuđenja i ideje po *Ribotu* postoji samo relativna razlika: ideja se upire o aektivne elemente, a uzbuđenje mora nekako da se slije u ideju. Svakako je duboka bila slutnja indijske filozofije, kad je za princip stvaranja postavila *brahman*, to jest želju, što nosi bolju budućnost (govasasyasam nama brahman), koja je pokrenula izvor svega (Prajapati) iz neodređenog bitka na stvaranje svijeta. Kasnije je dakkao stvaralačka želja ili po *Deussenu* molitva izgubila svoj je isprvično metafizičko značenje i prometnula se u obred. Simbol je istisnuo smisao, kako često biva, te se kraj racionalno vidljive strane zaboravilo na unutrašnju stranu, koja se ponajviše bolje „osjeća“, nego spoznaše. Stvaralačka je naime ideja diskretno povučena, u početku bljeda, neizrazita, neomjerena o prilike – te je na putu ostvarenja: dok naime stupi na pozornicu razumske vidljivosti, čekaju je mnoge neprilike i razočaranja, muke i borbe, u kojima se preudešava i izgrađuje. Posao, koji se pri tom vrši, nije razumska kombinatorika ni uopće „razbijanje glave“ – nego prožimanje zadatka (građe) željom, gotovo bi se moglo reći, da je ljubavno obuhvatanje, uznemirena čežnja, da se zagri neka mnogolikost, koja prijeti, da će nam se razići. Sinoptički zagrijaš po ideji, „prevladavanje neke cjeline u zrenju“ (po Goetheu), nije tako miran pojam, već je živo privijanje uza se, ne nastaje naprosto iz opažanja građe kao njezin sukus, i znači više nego samo razbiranje i vrstanje, znači uznošenje do stajališta, otkud se otvara širok pogled i predoznačuje rješenje brige oko ujedinjenja nemiloga mnoštva. Taj sinoptički zagrijaš *pridolazi* k materijalu, te bi čovjek skoro pomislio na Platonovu misao o *anamnezi* iz nekoga predznanja (*προειδέναι*), na neko osvyjštavanje organizatorne misli iz duha, a zapravo i jest probuđenje *svrhe*, koja nekomu radu daje smisao. Jedva treba i spomenuti, da ta svrha nije napros-to smišljena, da se ona osniva na poznavanju građe, za koju je određena, na podacima, na valjano provedenom *pripravnom* radu – slično, kao što arhitekt treba svojega klesara, i kao što kod tehničke gradnje organizatorna ideja određuje već i pri-

pravni rad, tako i naučna tehnika pripravljajući podatke (iskustvo) stoji već pod utjecajem neke direktive, želje, potrebe, koja kao konačna sinteza, koliko nije već upravljala duh i pogled po-jedinih nauka, dolazi *napose* do izražaja u filozofijskoj koncepciji. Bez pomne revije materijala nema ni stvaralačke ideje, ne može se roditi stvaralačka „želja“, i u istoj umjetnosti, gdje je zamišljanje njezino najslobodnije, vezan je porodaš njezin na bogato iskustvo, opsežno i duboko opažanje, na gbrivost duha i zanimanje. Suvršno je stoga isticati, da se ona ideja razvija na građi – važnije je upozoriti, kako ona ne proizlazi iz same građe, nego je neka zamisao, kojom se određuje način i svrha raspolaganja s datim materijalom. Sinteza naime komponenata makar koje mnogolikosti ne proizlazi samo iz „stvarnoga“ poznavanja komponenata, nego iz ustavnosti i sabranosti duha, koji mnoštvo njihovo savladava nekom organizatornom osnovom. Ta se osnova rađa iz brige i mučna nastojanja, gdjekad i u dobar čas, no svakako je vojno-teoretski fundirana, razumsko razvijanje njezino samo je nastavak metalogički stvorene propozicije. Korijen tome *W. Stern* opravdano nalazi u *funkciji ocjenjivanja*, koja učestvuje u stvaranju „nazora o svijetu“, jer se pri njemu ne radi jedino o tom, da se utvrdi, što je što i kakovo je, radi se i o tom, što vrijedi za cjelinu. Svi su veliki filozofi stoga – veli – nastojali shvatiti svijet kao sustav vrednotâ, a manje ili više svjesno čini to svaka filozofija. Obilježja kao idealizam, materijalizam, optimizam, pesimizam, monizam, dualizam i dr., po kojima se poglavito luče filozofijski du-si, samo prividno idu na teoretsko gledanje, u posljednjem re-đu ona su uzeta iz ocjenjivanja. A da je ocjenjivanju osnov u vojnom odnošenju, prilično je poznata činjenica, koju je dobro izrazio *Münsterberg*, kad veli: sve ocjenjivanje pretpostavlja vo-lju, što zauzima stajalište i traži zadovoljenje, a pravo kaže i *Goldscheid*: Naše naziranje na svijet upravlja se po htjenju vrednota (Die Wertvollung ist es, die unsere Weltanschauung dirigiert). Gdje ima filozofija, pita *W. Stern* (u svojim „Vorge-danken zur Weltanschauung“), koja pored kritički protrađenih, logički osnovanih uviđanja (Einsichten) po teoretskoj strani ne ističe vrednosna gledišta, te ne bi u posljednjem redu (prema nešto izmijenjenoj Schopenhauerovoj formuli) postavljala *primat ocjenjivanja nad intelektom*. Teoretski sistem, koji bi propus-tio odnošaj k svijetu vrednotâ, kad bi to uopće mogao učiniti,

snizio bi se na ravnodušnu vještinu žongliranja s mislima. No već izbiranje spoznajne građe određeno je vrednosnim gledištima, a ne manje pokazuju i svi pokušaji rješavanja odlučan utjecaj ocjenjivanja. „Neka se ne misli, – veli *Stern* izrijeckom dalje – da znanstveni misaoni rezultat zahvaljuje svoj izvor kakovu mehaničkomu prisilju tako, da je on naprosto jednoznačno određen, čim su elementi znanja dati, što više, *spoznavanje uopće, a povrh svega filozofijska spoznaja kao sinteza najviše instancije, mnogoznačna je funkcija*, koja svoju determinaciju k jednoznačnosti dobiva od drugud – naime od ocjenjivanja”. Ističući napose *etički momenat*, koji po našem mišljenju leži u aktu, a očituje se u ocjenjivanju kao izbor ili protežiranja tendencija, veli *Stern* još i ovo: „Misli se kadgod, da se na putu hladna, trijezna spoznavanja može iscrpsti cjelina svjetskoga problema, pa se stoga ukidanje svih razlika u rangu i odnosajima vrednotâ smatra uvjetom znanstvene filozofije. Sve to naučavanje filozofi su gotovo uvijek činom natjerali u laž. Isti Spinoza, koji bi htio da stisne svemir u zakone matematičke logike, bezbrižno za dobro i zlo, za odobravanje i zaziranje, koji hoće ljudska djela da analizira kao indiferentne geometrijske tvorine – isti taj Spinoza naziva svoj sustav etikom prema za ključnom kamenu, na kojem se u posve neteoretskoj mistici hvali iščekavanje u božanstvu kao jedini vrijedan ideal života”.

U posljednjem redu sva se spoznajna težnja tako hrani i upravlja iz istoga korijena, iz kojega se razvija i umjetnost. Filozofija i umjetnost jesu blizanice, jednako stvaralački zadahnu-te, stavljene na ocjenu pruženih poticaja i na izbor metoda, pa iako se prva prema slobodnom fantazijskom kretanju umjetnosti uputila na put razumske industrije i vezala na logičke obzire, nemoguće je, da se ikad razvije u suštu misaonu radnju i da se odbije od metalogičkoga korijena, koji je po *Novalisu* čini *Evolute filozofije i umjetnosti raznosmjernje su*, ali međusobno su one, što je *Krause* rekao, nasusret slične (*gegenähnlich*), jer iako gledaju na suprotne strane, one se kao loze iz jednoga korijena isprepliću: umjetnost, ako je više no tehnika, sadrži u sebi filozofijske elemente, filozofija, ako je više no pusta logika, sadrži u sebi umjetničke elemente. Zajedničko im je nesa-mo nastajanje iz logički neomjerenih dubina, nego i to, da srcem prate ideju svoju. Nazori su kao i umjetnički pogledi ži-

gotve vrednote, za koje se čovjek čitavim bićem zalaže, nijesu samo „spoznaja” (*Erkenntnis*), nego i ispovijesti (*Bekenntnisse*). Kako velika je unutarnja veza između njih, pokazuje činjenica naročito istaknuta od Sterna kao nipošto slučajna, da name postoje svi mogući prijelazi od umjetnika-filozofa do filozofa-umjetnika: Platon, Bruno, Rousseau, Nietzsche, Lessing, Schiller – a to je dovoljan dokaz, da kod svakog zaista važna naziranja na svijet pripadnost k filozofu nije samo slučajaj odnos rezultata prema istraživaču nego nuždan odnos stvorenja prema stvoritelju. Osobito pak značajno u tom odnosu kao djelotvornom i voljnom napose je još i to, da je po njemu spoznajno držanje u biti svojoj stav *moralnoga* značenja, pun odgovornosti, da logičko izvođenje njegovo stvar savjesnosti, ne samo blistanje espija. Osnovnu intonaciju daje mu nužno svagda neka vitalno važna reakcija; hoće li se ova označiti kao izraz „temperamenta” (po Jamesu) ili će se izvoditi iz „karaktera” (po Fichteu) ili iz umjetničko-stvaralačke snage (po Platonu), prilično je neodlučno, jer se u svakom slučaju jedno isto označuje, a to je, da je baza misaonih operacija neka *prototeza*, koja se osniva na *ličnoj jednadžbi*: svaki filozof gleda sa stajališta, koje je s njim, to jest, s njegovim aktuelno konstituiranim bićem „rođeno”. Zato (po A. Bielschowskyju) svatko ima filozofiju, koja je u njemu; nitko ne da sebi nametnuti način gledanja, koji mu je duši tuđ („aktuelno nedosežan”), pa tako nitko i ne usvaja novu kakovu filozofiju, već samo proživljuje osvještavanje, učvršćenje, potvrdu i nastavljanje onoga, što je u njemu. Na toj ličnoj bazi izrađeni sustav misli derivat je akta, koji leži u dubini metalogičke sfere i koji se kao dugin luk na vidljivom horizontu logičnosti razvija gubeći se na kraju opet u ultraracionalnim trcima, što smjeraju prema neizmjernosti.

15. O ulozi racionalne funkcije prema istaknutoj stvaralačkoj žici u filozofiji i u naučnoj težnji uopće valja da kažemo još nekoliko riječi. Razumski se posao sastoji u metodičkom traženju, pojmovnom razbiranju i sustavnom razvrstanju, što po Diltheyu čini nauke skupom poznati članovi, u vezi misli konstantni i općeniti, osnovano (s razlogom) povezani i u svrhu saopćenja zbijeni u jednu cjelinu. Sigurno je, da filozofija kao svaka druga nauka svoj predmet logizira, pojmovno dotjeruje – i to ponaj-

prije u metodickom pogledu, a onda i u sadržajnom. Način istraživanja, utvrđivanje činjenica, dokazni postupak provodi se u njoj jednako kao svuda, te je filozofija po toj strani ovisna o svakovremenim više ili manje istaknutim tendencijama naučnog rada, koje ona prima, a po službi kritike metoda primjerenosti i uzvraća, istjerujući svaki način do principijelne jasnoće, određenosti i dosljednosti. To isto čini ona i s materijalom, što ga u naučno već obradenu obliku dobiva od pojedinih nauka, da ga prema univerzalnom zadatku upotrijebi za sastav općene slike svijeta -; prema tome utvrđuje odnose i središte ih u sustavnoj cjelini, što *J. J. Gourd* zove „mise en ordre”. Sav taj posao vrši se svjesno, promišljeno, razumski s kritički prosuđenim aspiracijama na stvarnost i zadržljivost. Svaki filozofski nazor mora biti tako naučno obrazložen, mi ga i moramo teoretski prosuditi, raščinjati veze njegove do osnova, pa ipak bi, da se opet pozovemo na *W. Stern*, sažaljenja vrijedan bio onaj, koji bi ga samo *tako* promatrao - koji bi u njemu vidio samo skup priepornih ili prihvatljivih ideja, a ne bi naslućivao, da je on cjelina i da se kao cjelina sa svim svojim pogreškama može uživati kao umjetnina. Na tom se upravo osniva besmrtnost filozofskih velikih pogleda i misli upće; jer svi ti pogledi dobitno teorije, kako veli *Boutroux*, sadrže u sebi princip života, a život se ne da pobijati, već se saopćuje i, ako je klonuo, obnavlja. I sustavi se filozofijski od vremena do vremena prevladavaju, ali se ne poništavaju, i povijest može prelaziti preko njih, ali životna snaga njihova ne propada i u drugim se prilikama opet javlja, čak i smrt ideja postaje često izvor, iz kojega se pomlađuju. Filozofske teorije nijesu samo predmet pojmovnoga pretresa, skolastičke dispute ili logomahije, jer povrh racionalno-analitičkog faktora sadrže u sebi i momenat, koji nije pojmovno konstituiran, pa se pojmovno i ne da do kraja raščiniti. Borbe između različitih škola imaju mnogo dublje motive nego što su oni, koji se u razumsko-analitičkoj sferi iznose, i to upravo zato, jer se i shvaćanje filozofskog stava ne osniva samo na razumskoj argumentaciji, nego i na susretljivosti prema „ličnoj jednadžbi”. Uzmimo, veli *Stern*, dva spoznajna sadržaja, do kojih smo došli korak po korak, a želimo ih konačno složiti. Tražit ćemo možda neku treću kategoriju, da oba dva sadržaja na nju svedemo, ali možemo pokušati i to, da prvi svedemo na drugi ili obrnuto, pretpostavljajući, da u njima ima

razloga, t. j. razumskih motiva za to. Koju ćemo kategoriju uzeti kao princip, a koju držati potrebnom, da se tunači, to ne zavisi od teoretskim momenata, nego od ocjenjivanja; jer sve pitanje naposljetku ide na jedan odgovor, pri kojem se može počinuti: sve se mora svesti na nešto, što je po sebi razumljivo. Taj čvrsti klinac, koji je preduslov razvijanja teoretskog lanca, ne nalazi se teorijom; on je pred-teoretičan (vorthoeoretisch) i ujedno tim nad-teoretičan, zahvaljujući svoje utvrđenje aktu bezosnovne pozicije i priznanja, a ne spoznavanja u smislu pojmovnoga utvrđivanja. *Bez aksioma nema teorema, a aksiom znači ocjenjivati*. Čovjek ne zauzima položaj prema svijesti samo mislima niti mu svijet, a najmanje život naš staje sav u njih. Ima strana, koje su sustavni dio znanja, a nijesu izvedene u naučnoj tvornici. I one doduše idu za tim, da se, koliko će moguće, racionalno legitimiraju, ali otkrivene su zapravo u odnosu prema svijetu preko logičke relacije (*μετά λόγον*). Filozofija nije, kako misli *Ziegler*, naprosto „nauka *κατ' ἐξοχήν*”. Naučnost je doduše prisvojeni atribut njezin; ona hoće da bude naučna, hoće da se kreće vers la science (po *Gourdu*), ali osnovna je žica njezina kako negda tako i danas stvaralačko uzbuđenje, žica, koja daje ton spoznavanju, ma koliko se ono razvelo na logičke odnose. *Filozofija je po težnji svojoj naučna, ali se pojmom naučnosti ne iscrpljuje*.

Kako spomenuta žica, na koju se glasi čitav metalogički osnov spoznavanja, nije samo historijska slabost, nego bivstvena značajka filozofije, ona vibrira svuda, gdje naučni duh živi i djeluje, iako to možda nije svuda i uvijek očito. Pojedine nauke rado poriču svaku vezu s „filozofskim mitom” i stavljaju se na stajalište čisto razumskih operacija. Treba to dobro razumjeti, da se krivo ne shvati. Sve su nauke proizašle iz krila filozofije. Kako gdje izdvojile su se iz nje posebne vrste naučna zanimanja, a sve su se i dalje diferencirale i naposljetku nastao je daleko razgranjeni „globus intellectualis”. U tom razvoju svakih se posebnih studij sve više izgrađivao, postajao je samostalnjiji i samosvjesniji, a po specijaliziranju sve se više udaljavao od izvrićnoga roditeljskog ognjišta. Koliko je razdioba rada i sve dalje diferenciranje bilo potrebno i korisno, kao i u socijalnom bitu - a „globus intellectualis” je silno sinergetički organizam - takovo je raščlanjivanje funkcija zdravo i valjano samo onda, ako ne kida veze između pojedinih nastalih oragana i ako spe-

cijalne funkcije konvergiraju prema osnovnoj svrsi rada. I posebne nauke kao organi naučne težnje odgovaraju svojem zadatku samo onda, ako ne propuste odnos prema posljednjem cilju, ili drugim riječima: *samo toliko su nauke, koliko su filozofične*, koliko posredno ili neposredno surađuju na rješavanju konačnog problema ljudskoga. Filozofija je nesamo historijsko istočistište, nego i bivstveno utocište njihovo, koncentraciona točka njihova smisla. Šta više, koliko u njima ima života, koliko inicijative i duha, to je iz praroditeljske žice, koja se tako i u potomčadi javlja. Sav na logičkim potencijama izvršavani naučni rad, kaošto je sabiranje građe, opisivanje, vrstanje, tumačenje i sređivanje, samo za se, bez onoga unutrašnjega duha, čini samo *tehniku nauke*. Život i smisao daje uvijek ideja, pogled, „izumak“, koja određuje pravac rada i način vezivanja. Taj *bivstveno filozofijski momenat duša je nauke*, prema kojoj je sva logičnost samo *tehnika*, izvođenje jednoga uzbuđenja, koje kao želja i zamisao, kao hipoteza i pokušaj, kadgod dakako i kao varka i iluzija pred duhom svane. Čitav aparat racionalnih operacija služi tako provođenju rođene inicijative. Svaka nauka ima prema tome dva momenta – jedan je momenat zanesenosti, koncepcije, propozicije, a drugi je momenat logičke trijeznosti, radinosti i savjesnosti. Prvi je žila kucavica nauka i podstrek njihov; on je odjek filozofijske žice u pojedinim naukama. Filozofijska je težnja s „mitskim“ svojim elementom immanentan faktor naučne težnje – nesamo kao vječno kritički duh, koji nauke uvijek potiče na osvještavanje svojega cilja i rada u tom cilju provedena, nego i kao sintetički operator, koji upravlja pogled po razasrtom mnoštvu pojavâ nekoga područja, pa onda i taj pogled vodi do općenih problema i svrha bitka. Bez toga unutrašnjega duha nauka je neplodna, gubi se u gomilanju puste građe, u pustom detaljiranju, koje kao tehnički rad može da bude govora nekomu specijalno ograničenu interesu, a može da bude i predmetom posebnoga ljudskog zvanja, – ali je sam za se tek *naučni obrt* (zanat), koji dobiva vrijednost i smisao istom onda, kad se uvrsti u organizatornu osnovu filozofijske težnje i tako uputi na vrhovne ciljeve duha.

16. Preostaje nam, da racionalnu funkciju prosudimo još u njezinu odnošaju prema životu. Što može racionalizam da pruži za udešavanje i upravljanje života?

Po scijentifičkom određenju filozofije imao bi nazor o životu na osnovi spoznate slike o svijetu misaono razviti i u cjelini prikazati sustav svrhâ života na svê strane, dakle sastaviti osnovu (plan) života, u kojem će biti prikazane i sustavno ranžirane vrednote, što se ukazuju u umjetnosti, religiji, moralu, pravu, ekonomiji, politici, individualnim i socijalnim formama i u historijskom razvoju svojem. Ne može dakako biti svrha ovome razlaganju, da sve te strane u pojedinostima prođe. Ostavljajući to za drugu priliku, ono se ograničuje na pitanje o principijelnom značenju racionalističkoga stava prema životu. Kako se opravdano može držati, da postoji analogija sa stavom, što ga racionalizam zauzima prema spoznaji, mi ćemo i s obzirom na tako ograničeno pitanje iznijeti samo najmarkantnije momente.

Značajno je za naturalistički oblik racionalizma, da od mehaničke nužde ne vidi mjesta za slobodu, da od kauzaliteta ne vidi svrhâ i da uopće misli, da se život dade shvatiti kao skup „anonimnih odnošaja“, bez obzira na akte ocjenjivanja. Kaošto on naimne spoznavanje izvodi iz „iskustvene škole“ predodžbi izvana narinutih i mehanički složenih, tako mu se i život ukazuje kao produkt prirodnih uvjeta ili dio „prirodne organizacije“, vezan na izvanjske utjecaje, kauzalno određen do u tanci-ne, bez samostalnosti i samoodređenja. Čovjek je rezultat bezličnih odnošaja, prirode, okoline, historije i društva, naprosto križalište „procesa bez duše“. Sve lično razdrešuje se u slijepu igru atomâ bez unutrašnje organizatorne snage, agregat uvršten u velik stroj gibanja. Nesamo individualna eksistencija, ne ukazuju se kao produkti faktorâ mehanički organiziranih i nevidljivom nuždom upravljanih. U vezi je s tim pozitivistička reznagnacija, koja se ograničuje na konstatiranje faktičnosti, izbje-gavajući svako teleologiziranje, i u tom se onda sastoji njezin „realizam“, koji ne priznaje ili bar ne vidi u životu utjecaj „ideala“. Pod težinom fakta, koji se ukazuje ponajviše kao posljedak mehanički neodoljivih faktora, određuje se stajalište prema svijetu i prema životnim oblicima tako, da čovjek nastoji što više užitka i koristi izbiti iz prilika, koje ga u neku ruku fatalno okružuju ili su bar jače od njega. *Razumnost* po tako određenom odnošaju dolazi u podređen položaj, uvažava se samo kao sredstvo u službi prirodnih instinkta, kao ekonom „vo-

Ije za život", kao kontrola nesmotrenosti iracionalnih potencija – ili računđžija, koji sve svodi na „dobro shvaćen interes". Teoretski podanik prirode postaje praktičan, često brutalan i cinički „realist", koji vješto, gdjekada upravo rafiniranom promišljenošću iskorišćuje prilike. Nesumnjivo je, da se u takovu držanju može razviti velika energija, ali sav uspjeh prema vani ne može sakriti nestašicu *smisla*, t. j. unutrašnje organizatorne snage života, koji se stoga kako u vještačke metode, lukavost, varavu dijalektiku, svladavanje životnih prilika silom („macchiavelizam") i drugim načinima, koji su svojstveni „realističkomu" stavu prema životu. Koliko se tim život vodi kroz vještice krize i katalizme, a održanje njegovo stavlja na mehaničku taktiku, koja je manje ili više proračunana na kratko trajanje, na „oportunističku" prevrtljivost principa i na vještačke izlaze, u kojima se na čas izmiče neprilikama, ali se ne rješavaju problemu života – toliko se kulturni rad skreće i na izvanjsku stranu, na stvaranje materijalne, tehničke kulture i izvanjske organizacije, dok se u isti mah zanemaruje i potiskuje sadržaj i smisao života. Moderni ekonomizam i industrijalizam, koji je radom gotovo ubio čovjeka, razvoju organizacijske sile, autoritet i konvencije u vjerskom, moralnom i političkom pogledu pružaju upravo strašnih primjera, kakovu pustoš duha ostavlja upotreba i razvijanje razumnih energija prema vani. Možda je, veli *Spranger*, Protagora ipak vidio veliku istinu, koju je kasnije izrekao Seneka i Fichte, da nije svejedno, na kakovu karakternu osnovu počiva znanje, ili etički izraženo: pravomu znanju pripada i pravi karakter. A to se može reći i ovakvo: sve naše zanimanje i držanje u prirodi oko nas, u društvenim i kulturnim prilikama uopće može se samo iz unutrašnjih svrha valjanosti odrediti.

U protivnom smjeru, analognu spekulativnomu razvijanju spoznavanja, racionalizam nastoji životni materijal i zadaće bezpojmovno, iz neke ideje savladati. Prema naturalističkoj bezidejnosti i beznačajnosti ima takav raspored života svakako tu prednost, da život organizaciju provodi iznutra. Pri tom se polazi od neke misaono konstruirane ideje – s koje se može prijeći u naturalističku praksu, no ako se to i ne učini, onda se život razređuje u suslav razumnih odluka, postavlja se na misaoni rad i logički korak. No kako se u samom planu života

svi odnosi racionalno određuju, te se nužno u njem zanemaruju subjektivni momenti i individualne note, a faktori se života pojmovno izjednačuju i pretvaraju u „bežične agente", razumnjivo je, da tako nastaju rasporedi, kojima često nedostaje organska životna snaga, jer ne vode dovoljno računa o tome, da li ih i koliko emocionalni i voljni motivi mogu da slijede. Precjenjivanje odlučne važnosti razumnih faktora vodi do optimizma kao na pr. u Sokrata, da je u znanju garancija kreposti. Zanemarenje „iracionalnih potencija" vodi pak do „smišljenih rasporeda" (erdachte Ordnungen), koji su misaono izvedeni po svima pravilima logičke konsekvencije, te u njoj imadu izvjesnu unutrašnju snagu – ali oni su ili postaju „iskorenjeni nazori", ako nijesu zasadeni u aktuelnim tendencijama svijesti, nadgrađe (Ueberbau) idealne zadržljivosti kao ono „treće carstvo" bez veze ili bar bez dovoljne veze s realnošću života, t. j. sa silama, koje pokreću život. Tako nastaju vjerske zaslade, gdjekada upravo oštroumno izvedene, politički i pravni sustavi pravilno ili ljepo smišljeni, društvene i moralne obveze sustavno i harmonički složene, ali bez života, hipoteze (po Carlylu), a gdjekada i samo fraze, ako nemaju odjeka u svijesti. Napetost između logičkih konstrukcija i „iracionalnih potencija" vodi onda k rascjepu, koji se označuje kao „dvostruka kultura" (Doppelkultur) – budući da se tendencije iz jedne i druge sfere ne vežu i ne podudaraju. Nad životom razvija se intelektualni krug kao forma bez prave životne snage, pa od vremena do vremena dolazi do „krize kulture": osjeća se potreba, da se obnavljanjem klonulih tendencija nanovo ožive „objektivacioni sustavi" vjerske, političke, pravne, moralne, društvene organizacije i načini umjetničkoga zadovoljavanja – ili se na promijenjenim tendencijama izgrađuju nove organizacije ciljeva i svrha. Iako se dakle ne ospori potreba, da se životni odnosi logički izvedu, čak i dopusti, da se sustav njihov iz unutrašnjih zahtjeva logičkom dosljednošću razvije i idealno usavrši, što im podaje neku vlastitu žilavost i sposobnost us-trajanja, eksistencija je njihova vezana na puls iz dubine „srca", na dinamiku aktuelnih tendencija.

Na jednu dakle i na drugu stranu, kao naturalistički realizam i kao spekulativni idealizam, ukazuje se razum sam za se nedostatan, da bude regulatorom života. U prvom slučaju postaje on rob naturalističkih potencija, u drugom nasilnik, „no-



us hegemonikos", koji svojim smišljenim okvirima sapinje život.

No pitat će se, što će da bude od života, ako se autoritet razuma ospori. To je isti strah kao i u teoriji spoznaje, kojim se čovjek uznemiruje, strepeći od užasa, da će se smisao spoznaje razići u subjektivizam, ako se dopusti utjecaj metalogičkih faktora. Pokazalo se međutim, da je taj strah neopravdan, jer produženje pojma spoznaje do metalogičkog korijena ne znači negaciju logičkog razvijanja, nego samo odbijanje njegove nezavisnosti i isključivosti, ne znači „skok u tamu“, te bi vodilo do razlaza spoznajne funkcije u nekontrolirane mistične koncepcije, ni u bezredno razvijanje psihičke aktivnosti, ako ova nije samo „rationalis exercitatio“. *Filozofijski „eros“ ima u sebi svoj „ethos“*. Istaknuto je, kako hipotetički osnov, s kojega se dalje vodi racionalna funkcija, mora biti ma u kojem pogledu važan („menschlich-bedeutungsvoll“), kako se mora u nizu akata provesti do sustavne zaokruženosti i po sintetičkoj snazi svijesti dovesti u sklad s ostalim očitovanjima. Iako dakle izvjestan „arbitrarni“ stav čini temeljnu notu, on se prema zahtjevima bitka, izraženima u principu održanja i organske razvednosti, mora kao moguć afirmirati te u logičkom izvođenju i idealnom usavršenju do „svrhe o sebi“ kao imanentan životni momenat očitovati. Jednako je tako i na području životna držanja. Nasuprot naturalističkomu snalaženju u nekoj gotovoj zbiljnosti i kretanju na površini života s jedne strane, a s druge strane nasuprot intelektualistički bezličnomu uokvirenju života – ima se život staviti na neumorni čin, na napon volje: „Čovjek nije ništa, ako nije stvaralački“, „ako ne organizuje volju“. Ta se organizacija nema shvatiti naprosto kao izvođenje nekoga metafizički-spekulativno određena plana. Ona se voljno-teoretski izvodi iz volje same, koja živi od svoje potrebe: iz nje se očituje, iz nje se i formira. Jedno i drugo je uvjet njezina bitka. Volja se naime ne nalazi postavljena na kakav čvrst osnov, ona se izrađuje: u početku nesigurna, nije odmah određena i sredena, pa pokušava i bori se, dok svoje momente ne svede u jedan red. „Svaka volja, veli *E. Horneffer*, nastupa iznajprije u stanju prilične bezličnosti, nekoga kaosa, zbrke težnja svakojako isprekrižanih u sukobu. U tu zbrku ona hoće da unese jedinstvo, jasnoću, slijed, ona hoće da se u pojedinim očitovanjima raščlani, izgradi“. Kako se to ima provesti, veli se dalje: „Ovaj razvoj, koji se od svake volje traži, ili koji volja

sama od sebe traži, koji upravo svaka volja hoće, jest to, da ona svoje mnoštvo sažima u jedinstvo, da svoje elemente, svoja očitovanja dovodi u međusobnu vezu, da ih niže na zajedničku nit, da ih reći bi ujedinjuje u jednu melodiju, gdje prvo i posljednje zajedno spada, gdje se nijedan član, nijedna posebna težnja ne da istrnuti, gdje sve spada u nerazdruživu, postojatnu, jednomjernu cjelinu“. Dok se prema racionalističkom udešavanju traži, da život ne bude shema bez krvi, iz volje se same izvodi, da on ne bude raskidan i u pojedinostima momenta odnosno u slučajnosti položaja i zanimanja poništen. Sve nepotpuno nalazi se u stanju patnje, sve raskidano kratka je duha, sve slučajno progoni nemir i užas pred smrću. Iz volje same izvire tako zahtjev jedinstva i cjelovitosti. Za pojedinačni život znači to ponajprije nastojanje, da se u svima odnošajima života održi stalan pravac, da se život po *Euckenu* obrazuje do zadaće, da svoje bivstvo usavršimo i tim carstvo duha na površinu našem umnožimo. A onda znači i to, da sa svakoga položaja provedemo postajanje ljudsko, to jest: sa točke, na koju je pao život naš, treba da zalažući se voljom razvijemo dostojan lik čovječnosti. Ne stoji do toga, gdje se tko nalazi ni u kojem se radu kreće, nego do toga, što je htio, i što je učinio, kakvim je duhom zaduhnuo prilike života. Položaji i zvanja ljudska samo se onda otimaju propasti slučajnosti, ako se uvrste u cjelinu (totalitet) života – razvijanje čovječnosti s imanentnim smjerenjem k neizmjernosti, sa zahtjevom, da se poluči „komposibilni maksimum životnih vrednota“ (po Sprangeru), što je formalna norma ideala ličnosti. Realan je osnov njezin materijal zazbiljnosti, koji treba *činom* svladati, to jest provesti u njezinu, održati i po mogućnosti usavršiti smisao ljudskoga života. Zadatak je to, koji ne znači samo izvršavanje predodređena naloga, nego je poziv (misija) na obrazovanje života prema uznesenim, iz nas postavljenim svrhama, složenima u jedan stil života. Ličnost, što oduhovljuje prilike života, leži na kraju rada, u cilju djelovanja. Dati su prirodni uvjeti, suma „talenata“ (po evanđelju) i prilika historijskim razvojem pripravljenih. S tim kapitalom i u onim prilikama treba da se riješi problem ljudski pod odgovornošću, da se dade račun o poslovanju i o dobiti. Čovjek nije individualitet po prirodnoj poziciji ili po racionalno postavljenu formularu, nego po vlastitom činu. U momentu prilika s neformiranim mogućnostima ima on dužnost, da

izradi vidljiv lik – da se izdigne poput vala iz pučine. Antagonizam između bitka i nebitka, života i smrti, ličnoga ustajanja i izgižbanja u bezličnoj masi – onome *μη ον* po Platonu dinamičke je vrste. S obzirom na to nemamo što dodati onome, što smo već na drugom mjestu („O ideji prosvjete“) rekli: „Popusti li na čas napon duha, kao kad se snizi elevacija vala, onda se čovjek spušta u stanje bezlična elementa i gubi se u nerazlučenoj masi njegovoj. Samo onda, kada se u snažnom zamahu duševnosti, u životu očitovanju bivstva ili u misaonom dohvatanju umnosti uzdiže nad površinu mehaničkoga bitka – samo onda se on afirmira kao ličnost. Svaki je čovjek atom i mionada, masa i ličnost, sad više sad manje, koliko već kada u njemu prevlada tendencija duha. I život naroda kao i pojedinca u vječnom se njihanju samo na momente uspinje do kulminacije, i po tom uspinjanju, s obzirom na visinu i širinu pogleda, s obzirom na množinu momenata i bića, koja slijede taj zamah, i s obzirom na ustrajnost, kojom se drže u njemu, mjeri se kulturna snaga njegova, t. j. njegova afirmacija u carstvu duha.“ U tom vidu dobiva problem „rase“ značenje ishodišta kolektivne radnje, ne samo sjemena, koje sadrži u sebi gotove likove, a problem „naroda“ u odnošaju prema kulturi dobiva više no samo političko značenje kao oblikovanje ljudskoga sadržaja iz konkretno datih, aktuelno izrađenih mogućnosti, kao zadatak, koji se voljno-dinamički provodi. „Svaki narod velika je gesta čovječanstva“, i povijest se njegova razumije po Joeli samo onda, ako se shvati kao misija. I povijest svijeta ukazuje se prema tome – ne kao izvođenje gotova plana, nego kao velika drama, u kojoj se razrađuju vrednote duha i na sve više harmoniziraju svrhe ljudskoga života.

Nastojali smo evo, da u najkрупnijim crtama prikazemo organizaciju života iz volje. Kako se vidi, nema razloga bojazni, da bi se možda život u sebi srušio, ako se vlast i odluka racionalnih faktora ograniči, jer u teleologiji volje samoj leži zahtjev na sve strane za što jačim razvojem mogućnosti po obzirnu na jedinstvenost i cjelovitost. Voljna funkcija može dakle da bude osnovana os života, da sama po sebi u nj unese nužni „ethos“. „Nije htijenje zlo, nego nehtijenje“ (po Lippsu), to jest, volja, koja se nije razvila, koja nije dalje došla od pokušaja, od slučajnosti momenta, od nesređenosti hira, volja, koja nije našla ravnotežu jedinstva i cjelovitosti. Gdje tako sredene orga-

nizatorne osnove nema, tamo će sva razumnost jedva doteci, da pored vještackoga iskorisćivanja nestalnoga toka u život unese neki red. Svijesno postavljanje svrha ima životnu snagu samo onda, ako dolazi kao nastavak „metalogičkog momenta“, koji u sebi već nosi svoje opravdanje, a od misaona razvijanja traži učvršćenje, svestranu primjenu i osvješćenje do „svrhe o sebi“. Sam za se sav bi taj rad bio pusto rezoniranje, koje se ne hvata duše. Sve pojmovno razbiranje svrha i njihovo logičko vezanje i sustavno vrstanje, ako nije osnovano na primarnom aktu voljno odmjerenih („ocijenjenih“) mogućnosti, ostaje samo – „vapaj onoga, koji više u pustini“. Samo kao misaoni odjek stvaralačke žice može da bude faktor u izgradnji života. Tko hoće da radi, taj mora da se nada i da vjeruje – čak i teoretik mora da vjeruje, da je spoznavanje najviši cilj života. Na uvjerenju, na metalogičkim aktima ocjenjivanja razvija se sav racionalni rad. I misaono izvođenje slike života, filozofijsko zaokruženje i sa zauzetog stajališta da se provede obrazloženje i razjašnjenje, s retrogradnim utjecajem, koji je samo onda uspješan, ako pada na voljni osnov. Nazori o životu ne stvaraju se tako iz misli, iako izlaze u misli, niti se mogu racionalnim argumentima samima riješiti. Odluka o životnim pitanjima nije samo stvar prosvjetljenja, nego u prvome redu stvar „temperamenta“, karaktera, stvaralačkog „nagona“. I u tom je pravcu dakle filozofija zadatak, koji se ne rješava scienciistički, naučno bez lična zalaganja – nije „*interes sa katadre*“ (Kahederinteresse), nego je u neku ruku „*stvaralački program*“ po Voltaireu, nije tek *naučanje nego ispovijest* i ujedno apel (poziv) – da se slijedi.

Ovo usrdno prožimanje nazora o životu metalogički određenim aktima vodi filozofiju preko logičke revije životnih odnošaja. „Logos“ ne obuhvaća sav život. „Riječi nisu najbolje, najbolje ne postaje jasno po riječima“ – veli Goethe („Wilhelm Meister“). U misli se gubi čar neposrednosti, dojam prirodnosti, najvnost djelovnosti – a treba li, da se ova svojstva zadrže, onda se obrazovanje života ne smije otkinuti od njegova „mita“ i naprosto prepustiti „misaonomu radu, što razara misterije“. U eleuzniskim misterijama naslućena srčika života po Aristotelu je „*pathos*“, to jest proživljavanje životne snage, a ne „*mathos*“, spoznavanje. I zaradi te snage, zaradi intinosti života, njegove prirodnosti i žive djelotvornosti treba da se logi-

ka života osnuje na „iracionalnim aktima“ ocjenjivanja, – a ima i razloga tražiti, da se ovi ni prerano ni previše ne prepuste razumnosti, koja bi ih znala pretvoriti u pust „logički kalkil“.

I stvaranje životnih vrijednosti ima svoju – metafiziku. Po *Höfdingu* vodi ono k nastojanju, da se opstanak onih vrijednosti održi preko granica, unutar kojih volja ljudska može da ih nosi; po „ethosu“ ljudskoga rada došla je religija na svijet. Nazori bez „ethosa“ jesu ateistički. Ideja boga je moralno fundirana, ona proizlazi iz etike, koja iz teleologije volje – u svima oblicima ekzistencije, u stvaralačkoj zazbiljnosti izvan nas, u naponu svijesne zazbiljnosti u nama kao i trećem carstvu „spoznajne zazbiljnosti“ – puti na to, da se putovi produže do neizmjernosti, i to u dvojakom pravcu. Ponajprije priključenjem na „iskonski mit“ (*Urmythus*), gdje život ključa u nedoglednim svojim dubinama, gdje se dodiruju filozofija, umjetnost i stvaralački život, – kao okrepa iz praizvora, kao „osjećanje“ (sit vernia verbo) božanske sile u svemu bitku, po čemu duboko zamišljen mislilac, umjetnik i čovjek u radu vjeruje, da ga božanski duh hrani i iz njega progovara – a onda kao upiranje pogleda prema konačnom idealu, prema završnoj točki spoznavanja u istini, umjetničkog rada u ljepoti i životna očitovanja u dobroti, kao posvećenje u duhu, u volji božjoj, u harmoniji svega bitka. Religija je tako „poezija života“, kako veli *Höfding*, u kojoj sve nastojanje kao na izvoru crpe snagu i u koju se na visokom luku uspinjanja opet ulijeva. Religija je simetrala neizmjernosti ljudske težnje za spoznavanjem, ljepotom i dobrotom. U tom se smislu imadu shvatiti riječi pjesnikove: tko ima umjetnost i znanost, taj ima i religiju, a tko ovih nema, taj *treba* da ima religiju. To znači i misao, da je bog A i W, početak i kraj, – neizmjerna mogućnost, iz koje sve nastaje, „ništa“ u smislu mistika – i sve, to jest suma svrhâ i ciljeva, savršeno stvo svega djelovanja, što stvara zazbiljnost bitka u istini, ljepoti i dobroti. To otvara ljudskom radu nedogledne puteve, na kojima mu mogućnosti rastu u neizmjernost pozivajući čovjeka na saradnju u izgrađivanju nikad nedovršene zazbiljnosti, na dužnost, da po svojim silama izvrši zadatak, koji je u tom stvaranju njemu namijenjen, na otplatu „dugovine“, o kojoj zavisi, hoće li živjeti ili će mrtav biti u „carstvu božjem, što dolazi“.

Funkcije duha ukazuju se tako zadahnute iz neizmjernosti i upućene put neizmjernosti, međusobno se harmonizirajući ta-

ko, te čas filozofijska težnja za spoznavanjem, čas potreba za umjetničkim zadovoljenjem ili za valjanim uređenjem životnih prilika daje osnovni ton nastojanju, kroz koje se – ako obuhvaća cjelinu života – provlače ostala dva motiva, a povrh svega se nadvija duh neizmjernosti i čežnje za oslobođenjem. I tko udes svoj tim duhom ispuni, tome se ukazuje smirenje na vječno gbitvom valu bitka. Iz mita rođeno, sve nastojanje – pa i filozofijska težnja bitno utječe u mit, kao nekoć tako i svagda iznova. I kad bi čovjek u toj vječnoj težnji došao na kraj, da *uzbere* plod spoznanja dobra i zla, onda ne bi imao više što da radi. Onda bi mu bilo i – umrijeti. Ali mi smo „prognanici iz raja“, da možemo raditi, a po tom i živjeti za vječnost.

*Ivan Čehok*

## Stjepan Zimmermann

Napisavši habilitacijsku radnju *Opća noetika* i uspješno održavši nastupno predavanje na Mudroslovnome fakultetu o temi „Problem istine“ (1918), Stjepan Zimmermann se nadao postavljenju za docenta na toj ustanovi. Odmah su se, međutim, zaredali oštri prosvjedi tzv. naprednjaka (zapravo projugoslavenskih lobista) s argumentima da svećenik nije podoban predavati filozofiju na svjetovnome fakultetu, na što su opet uzvratili svećenici, braneći objektivnost svojih znanstvenih stajališta. Pomirbeno je rješenje pronađeno u ustanovljenju posebne katedre za filozofiju pri Bogoslovnome fakultetu, nosećem koje je postao Stjepan Zimmermann. Njegovo ime, međutim, cijelog je života pratilo ignoriranje, idealološko proskribiranje, pa se u njegovoj sudbini donekle ogledava i sudbina znanstvenika i filozofa kršćanskog uvjerenja i osvjeđenja na našim prostorima.

Stjepan Zimmermann rođen je 24. 12. 1884. u Virovici. Gimnaziju je polazio u Varaždinu i Zagrebu, gdje je započeo studij bogoslovije. S jednosemestralnim prekidom zbog pohadavanja filozofijskih tečajeva u Beču, završio je studij 1907., zaredivši se za svećenika. Dvojeći ipak oko temeljnih filozofijskih istina kojima ga je poučila bogoslovija, odlazi na sveučilište Gregoriana u Rim. Tri godine zatim doktorirao je filozofiju i

vratilo se natrag u Zagreb, započevši svoju nastavničku karijeru isprva kao gimnazijski profesor. Najprije je radio u Glini kao vjeroučitelj, a zatim u Zagrebu na Nadbiskupskoj gimnaziji kao profesor logike i psihologije. Habilitirao se 1918, postavši nositeljem novoustanovljene katedre za filozofiju na Bogoslovnome fakultetu. Pozornost javnosti skreće na sebe samom habilitacijom, ali i prvim kritičkim raspravama o Kantu i noetici, kojima je, naposljetku, 1921. stekao naslov akademika. Bio je rektor Sveučilišta, član Matice hrvatske, član Uredništva Hrvatske enciklopedije, član Povjerenstva za izradbu sveučilišnog zakona u vrijeme NDH itd. Potonja djelatnost bila je 1946. glavni argument optužbe za suradnju s ustaškim vlastima, što je Zimmermann dokazima opovrgao. Ipak, bio je osuđen na Sudu častiti, a zatim i umirovljen. Umro je 13. 4. 1963. godine u Zagrebu.

Odmah na početku valja ustvrditi da je Zimmermann ostao vio opsežan i, po tematici djela, raznovrstan opus. Gotovo da nema filozofske discipline koju nije obradio u sustavnome ili povijesnom prikazu. Osim toga, područje njegovih znanstvenih interesa prošireno je i na psihologiju i teologiju, i to na njihovim rubnim dijelovima, tamo gdje se mogu dovesti u svezu s filozofijom. No unatoč tome, razvoj njegova mišljenja od početka slijedi zadanu crtu – utemeljenje samosvojnoga filozofijskog sustava pod nazivom *filozofija života*, tako da su sve pojedine discipline (pa i čitave znanosti) samo sastavni dio (članci) jedinstvenoga sustava. Štoviše, njegov znanstveni razvoj, pa čak i životopisni podaci,<sup>1</sup> otkrivaju kako nastaje cjeloviti svjetonazor, izgrađen odgovaranjem na ključna pitanja povijesnofilozofijski naslijeđenih ali već obrađenih znanosti. Zimmermann pri tom ne krije, ali ne smatra ni remetećim čimbenikom utemeljenja vlastitog sustava, činjenicu da se u bitnome oslanja na novoskolastičku filozofiju, poglavito na njemačku školu oko J. Geysera. Kako se vidi iz njegova ranog članka *Savremeni razvitak skolastičke filozofije*,<sup>2</sup> on je cijelo to usmjerenje smatrao složenim ali integralnim, videći njegovu najveću vrijednost u

heterogenosti i širokom polju primjenljivosti za izvorna rješavanja problema. Stoga završna slika njegova opusa doista nije preslikana ni prema jednome uzoru, premda su neki dijelovi izrađeni u skladu s primjerima pojedinih škola unutar novoskolastike.

To se nazire već pri utemeljenju prvoga i najvažnijega članka cijeloga sustava – spoznajne teorije ili noetike, koju je Zimmermann najcjelovitije obradio u djelu *Opća noetika*. U to su vrijeme, naime, novoskolastici raspravljali treba li dodijeliti prvenstvo metafiziци kao, tradicionalno, najvišoj znanosti, ili pak spoznajnoj teoriji, kako naučava novovjekovna filozofija od Kanta. Zimmermann se priklonio potonjemu mišljenju, s time da je smatrao nužnim unutar same spoznajne teorije naznačiti most prema metafizičkoj spoznaji. Noetika treba pružiti najširi i najčvršći temelj za sve ostale filozofske discipline, baš kao i druge znanosti (napose prirodne), jer se tek nakon razmatranja istinite spoznaje može započeti sa sustavnim povezivanjem pojedinih spoznaja u jedinstvenu znanstvenu cjelinu. No, kako se određuje istinita spoznaja?

Da bi se odgovorilo na to pitanje, valja raspraviti o samoj spoznaji, a zatim o njezinoj vrijednosti (podnaslov spomenutoga djela glasi „Teorija spoznaje i kritika njezine vrijednosti”). U obzoru prve rasprave uzimaju se u obzir posljedici psihologije kao znanosti o duši, pri čemu se ne smije zaboraviti njezino predmetno i metodičko ograničenje – ona promatra „saznanje kao činjenicu u pojedinoj svijesnoj subjektu”.<sup>3</sup> Razmatra li se pak vrijednost spoznaje, postupa se kritički, dakle, ispituje se njezin formalni istinonosni element (formalnologički vid), ali i podudaranje onoga što je spoznato s onime što je zbiljsko (noetički vid). Noetika nadomješćuje ograničenosti psihologije i logike, odnosno, ona premošćuje tradicionalnu odvijenost nauka o duši od nauka o oblicima valjane misli. U tome Zimmermann nalazi izvornu značajku novoskolastičke filozofije, njezin otklon od aristotelovsko-skolastičke tradicije.

Takav se otklon, međutim, ne postiže tumačenjem i kritikom izvorne aristotelovsko-tomističke logike, ili pak psihologije, nego sučeljavanjem s Kantovim mišljenjem. Ono nije samo

<sup>1</sup> Filozofski životopis pruža nam njegova autobiografija pod metaforičkim naslovom *Tragom života*.

<sup>2</sup> *Bogoslovská smotra*, 11/1923, Zagreb, 129-150.

<sup>3</sup> Zimmermann, *Opća noetika*, str. 5.

jedna od mogućih postaja u kritičkom propitivanju cijele povijesti filozofije, nego ključno prijelomno mjesto: oboriti Kanta (što su mnogi novoskolastici pokušavali) značilo je iskoristiti njegovo prevladavanje empirizma engleske škole i racionalizma Leibniz-Wolffovske škole, da bi se onda moglo upozoriti na izvorno učenje skolastika oslobođeno ozbiljnih prigovora koje im je nametnula prva škola. Nasuprot tomu, kritika Kanta trebala je ponovno rehabilitirati metafiziku kao filozofijsku znanost, dakle, dokazati mogućnost opravdanja metafizičke spoznaje: „Je li moguća metafizika objektivistička, realistička? Immanuel Kant! To je ime opet osvanulo, označujući diva, koji je 'smrtno' metafiziku. Do nje se više ne može, osim – preko Kanta”.<sup>4</sup> Premda je Zimmermann, već od prvih svojih sustavnih radova o toj problematici, pokušao nadići Kanta, poglavito pak u dvo-svečanom djelu *Kant i neoskolastika*, gotovo da ne postoji ni jedan njegov rad u kojem se, barem usput, ne dotiče tumačenja i osporavanja Kantovih stavova. Ipak, kritika je nešto blaža kada je riječ o djelima koja ne razmatraju spoznajna pitanja, napose prilikom tumačenja *Kritike praktičkog uma* i *Religije unutar granica čistog uma*, odnosno prilikom razvijanja vlastite filozofije religije i filozofije kulture. Naposljetku, Zimmermannu nije Kantova filozofija poslužila samo kao prikladan primjer za dokazivanje vlastitih postavki *via negationis*, jer je on preuzeo početno problemsko postavljanje spoznajne teorije, a djelomice i metodičke postupke. Premda je on zazirao od psihologizma u noetici, ipak je za početnu točku dokaznog postupka u noetici odabrao „psihološku” činjenicu jedinstva svijesti kao jastva: „U koliko subjektivnu stranu svijesnog zbiranja shvaćamo kao trajno (konstantno) sobom istovetno jastvo, kojemu pripadaju svijesne pojave kao svom subjektu, zovemo ovo svijesno znanje o jastvu: 'jastvenost' (Ichheit, Ichbewusstsein).”<sup>5</sup> Iz daljnjeg je izlaganja jasno da jedinstvo svijesti kao pripadnosti svih pojava jastvu odgovara Kantovu pojmu jedinstva apercepcije, jer je upravo ključni argument za narečeno jedinstvo istovjetnost spoznajućeg subjekta u svojoj vremensko-prostornoj mnogoobličnosti pojava, kao onoga što je spoznatljivo.

<sup>4</sup> Zimmermann, *Tragom života*, str. 150.

<sup>5</sup> Zimmermann, *Temelji psihologije*, str. 51.

Noetičko izlaganje, dakle, valja započeti od ove točke da bi se izbjeglo najprije pretjerani „logicizam” spoznaje (razmatranje oblika mišljenja neovisno o spoznajnim izvorima i genezi spoznaje), ali i da bi se utvrdilo u koje se spoznajne moći mogu smjestiti kriteriji istinite spoznaje. Zimmermann se već ovdje sućeljuje s Kantovim analizama spoznajne geneze, upućujući opet na aristotelovsko-skolastičku tradiciju, točnije, na jezicinu nauku o apstrakciji. U psihološkim će spisima tako razlikovati psihološku i logičku apstrakciju (pri razmatranju prve se napose oslanja na posjetke istraživanja eksperimentalne psihologije), što će mu pružiti prijelaz prema noetičkom ispitivanju funkcije suđenja i uporabe općenitih pojmova u sudu. Na ovoj se točki noetičkog izlaganja skreće pozornost na istinosni vidik spoznaje, tj. na njezino vrijednosno obilježje. Za primjer najprijeopornijeg prijelaza u redu spoznajnih moći – onoga između osjetitosti i razumnosti –, a za koji je zadužena upravo moć apstrakcije, Zimmermann uzima relaciju različnosti. Psihološka apstrakcija shvaća različnost u svakome pojedinom spoznajućem činu, ne gledajući dakle na tu odredbu kao na zajedničko obilježje mnogih stvarnih odnosa. Logička apstrakcija, naprotiv, uzet će u obzir različnost kao takvu – „ono što je zajedničko svim individualnim snošajima različnosti, a to je različnost kao takova”.<sup>6</sup> Rastavljajući i odijeljujući individualne osobine pojedinih svijesnih akata, odnosno, onoga što je spoznato ili osviješteno u njima, apstrakcija, u navlastitome smislu te riječi, stvara općenite pojmove – univerzalije, pomoću kojih onda djeluje suđenje kao pripisivanje stvarnosti određenome po-mišljenom ili spoznatom predmetu.

Ma koliko da se pri analizi moći apstrakcije oslanja na tradicionalno skolastičko učenje (pri čemu se ne veže ni uz jednog filozofa posebno nego navodi ravnopravno Tomu Akvinskoga, Dunsu Scota i druge), pri razmatranju moći suđenja Zimmermann se služi postavkama novije spoznajne teorije, napose novoskolastičke i fenomenološke. Upravo poznavanje i tumačenje tih dviju struja pridonat će analizi logičkog vidika moći suđenja traženje i nalaganje kriterija istinite spoznaje u sudu. Zimmermann je, doduše, preuzeo tradicionalnu odredbu istine

<sup>6</sup> Isto, str. 161.



*aedquatio rei et intellectus* (u njegovu prijevodu „snošaj usklađenosti suda s predmetom”),<sup>7</sup> ali uvijek i iznova naglašuje da vrijednost spoznaje ne ovisi o toj usklađenosti prema uvjetima naših spoznajnih moći (poznata Aristotelova tvrdnja da su istinitost i neistinitost u mišljenju, a ne u stvari), nego o „stvarnom stanju”, dakle o samom predmetu spoznaje: „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 mišaoenom subjektu”.<sup>8</sup>

Smatrajući da je potonje točno, Zimmermann nastavlja izlaganje razmatranjem intencionalnog mišljenja, dakle spoznaje kojom se zahvaćaju objekti neposredno i posredno. Intencionalni odnos suda i predmeta o kojemu se sudi (prijevoda mu se određena stvarnost ili predmetnost), ako se on ostvaruje u samom aktu neposredne spoznaje-opažanja (riječ je o opažajnome sudu), isključuje pitanje o istinitosti onoga što je opaženo ili spoznato: „Jer u takovom slučaju i ne postoji misaona stvarnost, koju bismo tek predmnijevom izicali o objektivnoj stvarnosti, nego je sama ova objektivna stvarnost neposredno data našem opažanju. Akt suđenja kojim intendiramo objektivnu stvarnost, neposredno u samom objektu shvaća i njegovu stvarnost, te je tako shvaćena stvarnost (= sadržaj suda) *eo ipso* istinita”.<sup>9</sup> Ovo je temeljna postavka Zimmermannove *objektivističke noetike*: njome se izbjegava zamka subjektivizacije istinite spoznaje (što je krajnji doseg Kantova transcendentalizma), jer se udovoljava strogim zahtjevima empirizma glede tvorbe općih pojmova pomoću kojih se sudi. Tomu nasuprot, objektivnost se spoznaje ne zadobiva izvan ili prije samoga spoznajnog akta, dakle nije zajamčena kriterijem koji ne djeluje tijekom same spoznaje. Jedini kriterij pak koji može pratiti samo opažanje intencionalnog odnosa misli i predmeta jest očitovanje ili evidencija. Ono se kao kriterij uopće ne razlikuje od samoga izvora spoznaje, dakle, djeluje i u opažanju kod opažajnih sudova, i u indirektnom shvaćanju intencionalnih odnosa kod indirektnih sudova,

<sup>7</sup> Zimmermann, *Opća noetika*, str. 50.

<sup>8</sup> Isto, str. 67.

<sup>9</sup> Isto, str. 79.

ali i u shvaćanju logičkih načela u kojima mišljenje ne intendira ni jednu predmetnu stvarnost nego svoj najopćenitiji predmet – bitak.

Zimmermann se pri razmatranju evidencije kao kriterija spoznaje bjelodano koristi posljeticima Husserlove fenomenologije, odnosno, Geysеровим shvaćanjem i protumačenjem Husserla.<sup>10</sup> Razlika je, međutim, u tome što Husserl evidentnu spoznaju smatra konstitutivnom za istinitu spoznaju tek na temelju provedene „fenomenološke redukcije”, dok su novoskolastičci svoju „eidologiju” (Geysеров израз) zasnivali na neposrednom duhovnom zrenju „biti”. Zimmermann je tako dokazao istinitost neposrednih opažajnih sudova, protežući kriterij evidencije na sve sudove do logičkih načela, ali je pritom ostalo neobjašnjeno kako je svu posrednu, apstraktivnom funkcijom razuma posredovanu spoznaju moguće svesti ili čak zasnovati na sudovima čija je istinitost dokazana u samoj spoznaji. Sam je Zimmermann naslutio da ovome pitanju mora posvetiti više pozornosti, pa je kasnije dopunio svoje rane noetičke stavove ponovnim izlaganjem apstrakcije u djelu *Nauka o spoznaji*. No, ključna poglavlja toga djela kasnije je opet dotjerivao, pa čak i posve mijenjao, tako da i ovdje ne nalazimo dovršenu raspravu.

Služeći se ipak ključnim dokazom objektivističke noetike – neposrednim očitovanjem intendirane stvarnosti u sudu, Zimmermann proširuje mogućnost istinite spoznaje i izvan svijeta pojava, dakle, na noumenalno područje. Nije li istina presudno određena pojavama danim našim transcendentalnim spoznajnim moćima (kao kod Kanta), nego samom stvarnošću, onda je nije potrebno ni smisljeno ograničavati na pojavno područje. Kategorijalna spoznaja (kao pridavanje najopćenitijih značajki spoznatom predmetu) proširit će krug predmetnosti upravo ondje gdje kategorije postaju konstitutivne za oblikovanje analitičkih sudova, koji se pak, prema Zimmermannovu mišljenju, temelje na načelu protuslovlja. On posebno razmatra kategoriju uzročnosti, jer nas ona u redu uzročno-učinskih sveza vodi do noumenalnog područja, do prvog uzroka. U kratkom članku pišao sam kao dio polemike s Geysером о načelu uzročnosti (*Das*

<sup>10</sup> U najranijim radovima koristi se Geysеровим postavkama iz djela *Über die Wahrheit und Evidenz*, Freiburg, 1918.

*Kausalproblem*)<sup>11</sup> Zimmermann dokazuje da se uzročno-účinska sveza ne zasniva na sintezi subjekta i predikata (dakle, nije ovisna o empirijskim uvjetima), nego na analizi protuslovlja u nijekanju pripadnosti predikata subjektu. U tome slučaju na čelo uzročnosti nije izvedeno, pa ni ograničeno na empirijsko područje (vremensko-prostorni poredak), već se može pretpostaviti postojanje metaempirijskog uzroka. Iz te se činjenice, zaključno, izvodi nužnost opstojnosti prvog uzročnika, onako kako ga je opisivala aristotelovsko-skolastička tradicija.

Noetika je tako postala pretpostavkom metafizike u njezinoj onto-teološkoj vidu. Zato Zimmermann u daljnjoj izgradnji sustava smatra nužnim filozofijsko-teološkim raspravom utvrditi uklopljivost ovih argumenata u cijelo religiozno iskustvo. Tome će posvetiti svoje dvosveščano djelo *Filozofija i religija*. Premda je, dakle, pozitivan posljedak noetičkih istraživanja mogao poslužiti kao najneposredniji začetak filozofije religije, Zimmermann ipak smatra da je, zbog metodičkih razloga, bolje započeti izlaganje ove mlade filozofijske discipline antropološkim istraživanjem fakta religijske svijesti. On uvjeda da nerazumijevanje motiva izgradnje ove discipline potječe iz prejeranog kritizma odnosno dogmatizma: prvi odbacuje samu činjenicu religijskog odnosa njezinim radikalnim antropologiziranjem (Feuerbach, Marx), dok je drugi tobože potvrđuje pozivom na auktoritet (nefilozofijska teologija). Zimmermann najprije pruža metodičke naznake razvijanja filozofije religije: ona započinje od psihološke (ili fenomenološke) analize religijske svijesti, na koju se neposredno nadovezuje historijsko istraživanje religije u svim njezinim manifestnim oblicima kroz povijest (da bi se izbjeglo prethodno opravdanje samo jedne religije).

Neposrednija je zadaća filozofije religije utvrđivanje smislenosti, ako ne i istinitosti, spoznaje i doživljavanja najvišeg bića, a razdvaja se na dva dijela – antropološki i teološki: „Antropološki dio filozofije religije mora 1) da kritički obrani definiciju religije (kako ju je stekla psihologija i historija) proći različitim filozofskim nazorima, a 2) mora da *metafizički psihološki* protumači kako se religija osniva na svjesnom subjektu.

<sup>11</sup> Članak je objavljen u časopisu *Philosophisches Jahrbuch*, 1938, str. 107-128.

tu. [...] Teološki dio u (teodiceji) odgovara na pitanje: na čemu je opravdana realna istinitost religijskog (upravo teističkog objekta)?<sup>12</sup>

Premda je metodički jasno određen postupak i redosljed razlaganja čitave discipline, Zimmermann ga neće dosljedno slijediti kroz cijelo djelo. Razlog je tome ponajprije činjenica da antropološki dio, koji je ovdje najavljen, već ima pripremljen u drugim svojim djelima, odnosno, da podlogu za nj nalazi već u metafizičkoj psihologiji, kako je on zapravo i shvaćao cijeli svoj psihološki opus (dakle djela *Duševni život* i *Temelji psihologije*). Ključna je njegova postavka razdvajanje empirijskog jastva od supstancijalnog: prvo je svjesni nositelj svih psihičkih pojava (narečeno jedinstvo svijesti), dok je drugo ustanovilo aristotelovski „krug krugova“ našeg svjesnoga života – duhovnost kao trajnost spoznajueg i doživljueg subjekta u svim pojedinačnim psihičkim aktima: „Da je čovjeka duša ne samo animalna, nego i spiritalna [...] proizlazi dakle otuda, što imade sposobnost (moć misaonog spoznanja [...] zatim sposobnost slobodnog, na umnoj motivaciji osnovanog hlijenja [...] i napokon sposobnost (u vezi s mišljenjem i hlijenjem) viših čuvstava [...]“<sup>13</sup> Ovaj će zaključak postati temelj antropološke rasprave, u kojoj se Zimmermann u dokaznom postupku oslanja na Kantove postavke o ćudorednoj svijesti (napose u djelu *Religija unutar granica čistog uma*), a u izricanju završnih misli na to-mističku nauku o dobrome djelovanju. U ovome kontekstu na Kantovo se ime poziva kod ključnih odredaba slobodne volje kao zakonodavca u praktičkom području. Jedino je dobra volja, kao načelo djelovanja čovjeka spram drugoga čovjeka, kadra zajamčiti autonomiju pojedinca u području prirodne nužnosti i društvenopovijesne uvjetovanosti opstanka. Razvoj ljudskog roda stoga je presudno određen poviješću ideja koje su pokretale životne silnice, bilo prema naturalističkim bilo prema humanističkim vrijednostima. Potonje Zimmermann naziva idealnokulturnim, dodajući da ljudsku orijentaciju prema njima ne obilježuje samo razumska spoznaja nego i ćuvstveni i voljni „aktivitet“. Pokušava li se prodrjeti do onoga što zajamčuje

<sup>12</sup> Zimmermann, *Filozofija i religija* II, str. 197.

<sup>13</sup> Zimmermann, *Temelji psihologije*, str. 211.

vrijednost (ogoljeti je od suda u kojemu se konstituira, primjere estetskog ili znanstvenog), onda je nužno prihvatiti novokantovsko aksiološko razmatranje, ali ne u zasebnoj sferi vrijednosti, već u kontekstu njihova odnosa spram bitka. U tome smislu Zimmermann, baš kao i Kant, povezuje etičko traganje za najvišim dobrom kao vrijednošću s religijom kao spoznajom najvišeg dobra u osobnome biću. S jedne strane, empirijski se motivi djelovanja prevode općom i bezuvjetnom dužnošću djelovanja u kategorički imperativ (Zimmermann ga naziva naravnim, usađenim u ljudsku razumnu i duhovnu narav). S druge pak strane, njegova bezuvjetnost potvrđuje opstojnost najvišeg bića – Boga: „Vrijednost dužnosti nije uvjetovana po religiji tj. dužnosti ne obvezuju nas zato, jer su božje zapovjedi – obratno: jerbo moralna obveza imade svoju neovisnu vrijednost, zato joj možemo dati i vrijednost božje zapovjedi”.<sup>14</sup> Ovo je svačako izvorna postavka u novoskolastičkoj školi, jer se najviše biće proglašuje postularanom idejom ćudoredne spoznaje, što ne protuslovi njegovoj razumskoj (metafizičkoj) spoznaji.

Zimmermann zapravo pokušava povezati dva dokaza za opstojnost Božju, naime deontološki i ontološki, dakle onaj koji se zasniva na pojmu dužnosti kao naravnog zakona i onaj koji se zasniva na opstojnosti prvoga uzroka i razloga svemu biću. To je ujedno krajnji zaključak izlaganja filozofije religije, točka u kojoj se spajaju antropološki i teološki nauk. Pritom se još posebna pozornost pridaje deontološkom dokazu, jer se on smatra drugorazrednim u odnosu prema ontološkom, premda u redu spoznaje valja započeti od subjektivnih motiva djelovanja, odnosno „subjektivnog fakta obligacije”,<sup>15</sup> dakle od naravne razine religioznosti, da bi se dospjelo do apsolutnog zakonodavca na nadnaravnoj razini religije.

Etički (odnosno, šire: antropološki) nauk, ispitujući norme praktičkog djelovanja, podudara se s religijskim naukom (koji ispituje primjerenost norme zapovijedima najvišega bića) u apsolutnom zakonu ljubavi: „Onaj prije spomenuti idealni svijet bez ikoje zloće jest život ljubavi Kristove. Kršćanski dakle moral (a to nije istovjetno s moralnim životom pojedinih kršćana)

<sup>14</sup> Zimmermann, *Kant i neoskolastika I*, str. 169.

<sup>15</sup> Zimmermann, *Filozofija i religija I*, str. 320.

predstavlja maksimum moralne kulture”.<sup>16</sup> Ljubav nije dakle samo subjektivna maksima djelovanja, ona je kao moralni zakon vrhovna idealnokulturna vrijednost, koju je nužno ozbiljiti u kulturnom oblikovanju ljudskih zajednica. Pitanje ima li ona kulturnotvornu snagu u uvjetima suvremenog društva, za pravo smjera na propitivanje kulturnog značenja religije, odnosno kršćanskoga ćudoređa. Na ta pitanja Zimmermann pokušava odgovoriti u dva svoja kasna djela, *Križa kulture* i *Smisao života*.

Podnaslov prvoga djela glasi „Kulturno-filozofijske studije iz suvremene socialne filozofije” čime se izravno upućuje na dvije mlade i još nedovoljno razvijene filozofijske discipline. U cijelom se djelu, međutim, rabi sinkretički diskurs (između filozofije i sociologije), kojim se nastoji prosuditi konkretne političke i kulturne događaje u njihovoj društveno-povijesnoj uvjetovanosti. Zimmermann smatra, i to posebno ističe, da se toj problematici može pristupiti samo s najbližeg vidika – razmatranja događaja presudnih za povijesni opstanak vlastitog naroda, odnosno vlastite političke zajednice. Tek je na temelju toga moguće proširiti raspravu na ukorijenjenost narodnoga života u kulturni krug kojemu pripada, te prosuđivati obje činjenice prema proglašenim idealnokulturnim vrijednostima. Na taj način on prepleće tri različita predmetna vidika: ispitivanja povijesnih zbivanja u vlastitome narodu, njihovo ogledavanje u djelima objektivirane kulture (povijest nacionalne filozofije i književnosti uopće), te, naposljetku, osvješćivanje vlastita životopisa u razvojnoj paraleli s narodnom poviješću.

Napose su pritom zanimljive njegove analize suvremene europske kulture i položaja hrvatskog naroda u zajednici s ostalim europskim narodima. On ponajprije shvaća narod kao „ličnost”, dakle pridaje zajednici ljudi antropološke značajke koje je moguće pripisati pojedincu. Kao što je pojedinac ličnost ako je, s jedne strane, svjesni nositelj svih svojih psihičkih čina (jastvo u psihološkom pogledu), a s druge strane nositelj svih voljno-razumskih čina usmjerenih na duhovne vrednote (jastvo u antropološkom pogledu), tako i narod zavrijeđuje svoju opstojnost ako je njegovim povijesnim razvojem zajamčeno i utvr-

<sup>16</sup> Zimmermann, *Religija i život*, str. 343.

đeno "trajanje istoga duhovnog subjekta".<sup>17</sup> Ona se ne potvrđuje samo pukim sjećanjem na proživjele ("minule") oblike kulturne tradicije, nego "povjesnicom", kao suvislim povezivanjem vremenjskih protjega prošlosti i sadašnjosti, te njihovom prosudbom prema načelima općeočovječanskog poretka.

Stoga se on usuduje prosuditi i kulturno oblikovanje zajednice Hrvata u trenutku nastanka Nezavisne Države Hrvatske, odnosno europskoga kulturnog kruga u trenutku najžešćih ratnih sukoba i stvaranja novog političkog poretka. Gorke iskustvo i veliko razočaranje raskorakom proglašanih vrijednosti i njihova ozbiljenja daju temeljni ton ovome dijelu njegova opusa: "[...] i tako je (uza sve socialne teorije) *nemoralna praksa odlučivala poviestnim razvojem, u kome je prevladavana bila moralna ljubav kao poviestni činbenik*".<sup>18</sup> Napose valja istaknuti da Zimmermann narocito oštro kritizira deklamacije o tzv. kršćanskoj moralu Europe, kojima se, zapravo prikrivajući stvarna načela društveno-ekonomskog razvoja Europe: pravo jačega i moćnijeg, ugnjetavanje malih naroda (kojima pripada i hrvatski), ekonomsko izrabljivanje i potlačivanje. Zanimljivo je da se ovdje Zimmermann poziva na Platonovo političko mišljenje, uviđajući da je tzv. europska demokracija, postigla političko i socijalno raslojavanje, jer izabrani predstavnici naroda nisu ni po kojim kriterijima vrijednosne prosudbe predodređeni za vodstvo zajednica. Premda to otkoreno ne priznaje, on zapravo upućuje na vladavinu najboljih, dakle, onih koji po antropološkim kriterijima zaslužuju da budu nositelji političkog vida praktičkog djelovanja.

Pozivajući i ovdje na ostvarenje sveočovjeanske pravde prema načelu ljubavi, Zimmermann ipak sve više dvoji oko mogućnosti za postizanje vječnoga mira, kakvog je zahtijevao još Kant u svojim političkim spisima. Europska je znanost i filozofija, zastupajući naturalizam još od osamostaljenja prirodnih znanosti u renesansi, snažno poljuljala čvrsto postavljene duhovne vrijednosti, pa je tako naposljetku postala robom demistifikacije vrijednosti, na koju se pozivala. U suvremenim se raspravama više ne mogu jednoznačno odrediti osnovni pojmovi

praktičke filozofije (dobro, ljubav, demokracija, društvo), upravo stoga što je filozofija postala najjače oružje u ideologizaciji stvarnosti u nasilnim ideološkim sukobima (primjerice, Marxovo mišljenje u boljševizmu, ili teorija elita u nacizmu). Zadaća je filozofije kulture da, ako je to uopće još moguće, otvori izvan no značenje narećenih pojmova, te tako kroz sukobe mišljenja uspostavi hijerarhiju novih, a zapravo starih i narušenih, vrijednosti društvenog života. Tek tada će opravdati svoj iskonski poziv: "Pa kako je i filozofiranje izraz čovjekova duha, koji tvarno utječe na život i time ga 'kultivira', ono je kao spoznajni osvrst (refleksija) na proces kultiviranja najviši stupanj naše duhovne samosvjesti".<sup>19</sup> Ona će tako postati hermeneutika povijesnog svijeta, kulturna refleksija kao razumijevanje i usmjerenje života. Njome se onda, kao završnim člankom, dograđuje i zaključuje sustav *filozofije života*.

U ovome obzoru svoj smisao dobiva i znatan dio Zimmermannova opusa posvećenog proučavanju hrvatske filozofije kao jedne od povijesnih objektivacija "narodne ličnosti". Krajem prošlog i početkom ovoga stoljeća, naime, na poticaje Franje Markovića započinje, usporedo s političkim samoosvješćivanjem Hrvata, i njihovo filozofijsko osvješćivanje, izraženo ponajprije u ideji nacionalne filozofije te u prvim historiografskim prikazima njezina razvoja. Zimmermann je oba ova vida utemeljenja nacionalne filozofije uklopio u čitav svoj sustav. Ideju hrvatske filozofije izlaže u djelima *Historijski razvitak filozofije u Hrvata* i *Kriza kulture* (ovdje samo uzgred), dok historijsko dokumentarne rasprave obuhvaćaju manje članke, govore, predavanja itd. U svojem dugogodišnjem radu uspio je gotovo potpuno obuhvatiti sve faze razvoja hrvatske filozofije, navesti sve važnije škole (pretežito iz svećeničkog reda) te dokumentirati naslove i nastanak najvažnijih djela. Osim toga, najznačajnija imena u povijesti hrvatske filozofijske misli (R. Boškovića, J. Dragišića, A. Bauera itd.) obradio je u posebnim kratkim monografijama. Upravo život i djelovanje "značajnika" u povijesti hrvatskog naroda najbolji su dokaz opstojnosti narodne ličnosti, pa je stoga potrebno isticati njihovo podrijetlo i proučavati njihova djela u obzoru razvoja europske misli. To je, nadalje,

<sup>17</sup> Zimmermann, *Kriza kulture*, str. 102.

<sup>18</sup> Zimmermann, *Smisao života*, str. 77.

<sup>19</sup> Zimmermann, *Kriza kulture*, str. 26.

tim više potrebno što i drugi nastoje prisvojiti te velikane, pa Zimmermann prikazujući Boškovićovo djelo posredno. diže glas protiv omalovažavanja narodne tradicije ignoriranjem kršćanske filozofije i svećeničkoga znanstvenoga i prosvjetnog djelovanja.

Na kraju valja spomenuti i druga Zimmermannova filozofska djela koja ovdje nismo uzeli u obzir, jer nisu od velike važnosti za razvoj njegove sustavne filozofije. Prije svega, to su djela udžbeničkog karaktera *Uvod u filozofiju*, *Temelji filozofije*, *Duševni život* itd. Njima je nastojao, pišući razumljivim, čestito ne strogo filozofskim jezikom, popuniti praznine u našoj znanstvenoj literaturi. Osim toga, njegovoj znanstvenoj djelatnosti valja pridodati i dugogodišnje djelovanje u Matici hrvatskoj i JAZU, uredništvo u *Hrvatskoj enciklopediji*, te mnoge članke, rasprave, polemike, prigodne govore te izlaganja na međunarodnim tečajevima filozofije. Uz ostala njegova djela, ova ga potvrđuje kao znanstveno i društveno najangažiranijega hrvatskog filozofa 20. stoljeća, koji je, naposljetku i praktički ozbiljavao temeljne postavke svoje filozofije života.

#### Bibliografski dodatak

- I. Djela Stjepana Zimmermanna
1. Objavljena djela
  - Opća noetika*, Zagreb, 1918; Beograd, 1926.
  - Ontološko-noetički problem u evoluciji filozofije*, Zagreb, 1919.
  - Kant i neoskolastika*, Zagreb, 1920-21.
  - Uvod u filozofiju*, Zagreb, 1922.
  - Temelji psihologije*, Zagreb, 1923.
  - Juraj Dragišić kao filozof humanizma*, Zagreb, 1923.
  - Kantov kriticism u svjetlu savremene noetike*, Zagreb, 1924.
  - Psihologija za srednja učilišta*, Zagreb, 1927; 1928; 1941.
  - Historijski razvitak filozofije u Hrvatskoj*, Zagreb, 1929.
  - Filozofija kršćanstva*, Zagreb, 1930.
  - Duševni život*, Zagreb, 1932.
  - Wundt u savremenoj psihologiji*, Zagreb, 1932.
  - Temelji filozofije*, Zagreb, 1934.

*Od materijalizma k religiji*, Zagreb, 1935.

*Filozofija i religija*, Zagreb, 1936-37.

*Religija i život*, Zagreb, 1938.

*Bauer kao filozof*, Zagreb, 1939.

*Joseph Geysler et Philosophia perennis*, Zagreb, 1940.

*De religione naturali et supernaturali*, Zagreb, 1940.

*Zur Begründung der Wahrheitserkenntnis*, Zagreb, 1940.

*Spoznaja istine*, Zagreb, 1941.

*Filozofija života*, Zagreb, 1941.

*Nauka o spoznaji*, Zagreb, 1942.

*Kriza kulture*, Zagreb, 1943.

*Smisao života*, Zagreb, 1944.

*Putem života*, Zagreb, 1945.

#### 2. U rukopisu

*Filozofijske studije*

*Jaspersov egzistencijalizam* (dva sveska)

*Putem filozofiranja*

*Smisao kršćanske religije*

*Temelji religije*

*Uvod u filozofiju*

*Znanost i vjera*

#### II. Literatura o Stjepanu Zimmermannu

Čehok, I., *Filozofija Stjepana Zimmermanna*, Zagreb, 1993. (Djelo sadrži opsežnu bibliografiju.)

Kusić, A., *Stjepan Zimmermann kao filozof*. (Habilitacijska radnja u Arhivu Katoličkog i bogoslovnog fakulteta).

Kržanić, K., Sjećanje na dra Stjepana Zimmermanna, Dobri Pas-tir, XIII-XIV/1964, 1-4, 364-373.

---

**STJEPAN ZIMMERMANN**

**Izbor iz djela**



Iz djela *Opća noetika*,  
Zagreb, 1918.

## I. Dio

# MOGUĆNOST NEDVOJBENO ISTINITE SPOZNAJE

## 1. Poglavlje

### Spoznaja kao materijalni objekat noetike

#### Čl. 1. Pogled na nauku o spoznaji

1. *Metoda definiranja spoznaje.* Nauka o spoznaji treba po-  
najprije da opiše samu „spoznaju”. Kako će je opisati?

Kadgod čovjek nešto spoznaje, u svakom tom slučaju *svije-  
sno doživljuje*. Mi naše doživljaje neposredno (usebno, usvije-  
sno) zovemo *unutarnje iskustvo* (za razliku od „izvanjskog is-  
kustva” t.j. sjetilnog opažanja tjelesnih predmeta). Prema tome  
mogli bismo opisivati „spoznaju” kao pojedino iskustveno do-  
gadjanje (zbivanje); to će reći: onako, kako ja i drugi pojedini-  
nac u ovoj ili onoj zgodi faktično nešto spoznaje. To bi bila em-  
pirička (iskustvena) deskripcija. – Ali mi hoćemo znati: šta je  
spoznaja sama po sebi (= po svojoj biti), t.j. bez obzira na po-  
jedine doživljene slučajeve, nego po najopćenitijim njezinim obi-  
lježjima, koja se moraju naći u svakom empiričkom slučaju. Za-  
pravo dakle hoćemo, da se od empiričkih (pojedinačno doživ-  
ljenih) spoznaja pomaknemo do metempiričke strukture spo-  
znajne, do njezine biti. Takova se promatralačka metoda zova  
*fenomenološka*. Ona polazi od empirički opaženih momenata na  
spoznajnim doživljajima (a ne zaustavlja se kod njih kao jednos-

tavno empirička deskripcija) i traži ono, što je iznad („meta“) empiričkih pojedinosti, t.j. što je zajedničko svakoj zbiljski (faktično) doživljenoj spoznaji kao općenita pretpostavka, koja konstituirala svaki pojedini spoznajni doživljaj.

2. *Bit spoznaje.* Kod svake smo si spoznaje svijesni, da ona nije neka samovoljna proizvodnja, nego da je na nešto vezana. Kad kažem „okrugli četverokut“, onda je to jedna umisljica, kojom ne shvaćam nešto određeno, što bi se samo po sebi razlikovalo od nečega drugoga, nego samo kažem kao da je nešto, a po (u) sebi je ništa (non-ens). S toga i ne kažemo, da to spoznajemo. – Tko kaže „zlatno brdo“, *shvatio je nešto određeno* tj. on je to već „spoznao“ u toliko, što mu je svijesno metnuto nešto (kao takovoj) pred shvaćanje, ili što mu je „dato“ nešto određeno. „Zlatno brdo“ ne vidimo (ne opažamo), niti smo ga opazili; ono nije opaženo ili zbiljski eksistentno, nego „samo pomišljeno“ (idealno). Ja mogu „pomisliti“ (predstaviti si) i nešto već opaženo (npr. svoju rodu kuću), pa sad kažem, da pomišljam nešto zbiljsko, a ne „samo-pomišljeno“. Pomišljati dakle mogu nešto idealno i nešto zbiljsko (u koliko je nekoć bilo opažanju nazočno). U oba slučaja nešto je shvaćanju *dato* („zlatno brdo“ i „rodna kuća“), ali u prvom slučaju ono nije eksistentno, a u potonjem je zbiljsko ili (bez pomišljanja) eksistentno.

Datost ili predmetnost (Gegebensein, Gegebenheit, Gegenstandsein) nije dakle istoznačna sa zbiljnošću; zbiljnost nije jedino što nam je dato. Idealne znanosti (npr. matematika) izriču mnoge istine o svojim objektima (= o nečem datom!) i bez obzira na njihovu zbiljnost (Wirklichkeit). I umisljice su nešto dato, ali nakon što su proizvedene, tako te je shvaćanje na njih vezano kao da su nešto (one su dakle „date“ tek za opetovano ili ponovno shvaćanje).

I „suditi“ znači shvaćati nešto dato. Jer tko bi kazao, da je  $7+5=13$ , nije shvatio ono što je sa  $7+5$  već dato. Tek kad smo si svjesni broja 12, u koliko je dat po ovome  $7+5$ , tek smo sada došli do spoznaje. Uvijek se dakle kod spoznaje radi o nečem datom ili predmetnom. I broj 13 sam za sebe uzet, koliko je usvijesno nazočan, znači nešto dato; ali u vezi sa  $7+5$  nije dat, i po tom ta veza nije spoznata. „Datost“ kod sudjenja znači dakle vezu ili odnos datih relata. Po ovoj vezi posta-

je nešto „dato“ za naše shvaćanje određeno. I ovakovo „spoznajno određivanje nečega datog“ zovemo sudjenje; a predmetno određivanje (predmetni ili stvarni snošaj, Sachverhalt) jest čitavi predmet suda. Ako sa predmetom ( $7+5$ ) vezano određuje (12) nije u sudu sadržano (tj. kad bismo rekli npr.  $7+5=13$ ), onda nije predmet spoznat, i eo ipso kažemo da sud nije istinit. Dakle je sud *istinit*, kad sadržano izriče predmetno određenje.

Netko može da izričke istinite sudove, a netko neistinite; ali uvijek jest *netko* (= spoznajni subjekt), koji ih izriče. „Spoznavanje“ je dakle takav svijesni događaj (doživljaj), kojim subjekat shvaća nešto dato (= predmet).

Čovjek (kao i druga koja životinja) imade razna sjetila, kojima spoznaje. Taj način spoznavanja zovemo „sjetilno opažanje“; tako n. pr. vidim ovaj nazočni stol. Kad opaženi predmet više nije nazočan dotičnom sjetilu (t.j. kad fiziološki ne afficira sjetilni organ), ipak možemo taj predmet shvatiti, i takav način shvaćanja zovemo „predočavanje“. – Mi možemo (na temelju predodečenih elemenata) shvaćati nešto i na sasvim drugi način, nego kad si nešto predočujemo. Ovaj novi način spoznavanja zovemo „poimanje“. Sa pojmovnim sadržajima možemo nadalje shvaćati neki predmet s obzirom na stanovita određene t.j. možemo izricati o nečemu „sudove“: u tom slučaju kažemo da čovjek „misli“.

Iz ovih empiričkih doživljaja vidjeti je, da svaka spoznajna znači *uzajamni snošaj* (uzajmicu, korelaciju) između spoznavajućeg subjekta i objekta. „Subjektat“ shvaća, a „objekat“ je shvaćen ili bar shvatljiv (erfassbar). Subjektat dakle prehvata u nešto, što je izvan njega, što je za njega „transcendentno“. A objekat postaje usvijestan t.j. određuje svijesni subjekat tako, da subjekat nalazi taj objekat kao nešto gotovo ili kao „dato“ (gegeben), i u toliko zasebno (= nezavisno od spoznavajućeg subjekta). Shvaćeni ili spoznani sadržaj, određen po svom objektu, podudara se s njim ili uskladen je s tim objektom. To je „objektivna“ strana spoznajnog sadržaja; čime je dakako još uvijek ostala razlika između „objekta“ i svijesne njegove određenosti ili spoznajne objektivnosti.

„Spoznaja“ znači dakle *određivanje subjekta po objektu*. U koliko subjekat biva određivan po objektu, kažemo da je „receptivan“, a to ne znači „pasivan“, jer subjekat je pri tom ak-

tivan ili tvorani, što više i samotvoran ili spontan, te može i na ovakav način shvaćati neki objekt. (Za izraz „shvaćanje” objekta upotrebljuje se u najopćenitijem smislu i „pomisljanje” objekta – Objektvorstellung – tako n. pr. i onda, kad pojmovno shvaćamo objekt i kad o njemu sudimo).

Budući da je shvaćanje objekta od njega samoga različito, zato upravo i kažemo, da je objekt nezavisan od subjekta, da mu je „transcendentan”. Spoznanje je dakle upravljeno prema nekom o subjektu nezavisnom „bitku” (das Sein; to esse) t. j. ono ga „intendira” s namjerom, da ga shvati. I ako kažemo za objekt, da je nezavisan od subjekta, nije time prestala njihova korelacija (nerazriješiva međusobna veza). Jer „objekat” može da postoji zasebno (an sich) kao i „subjekat”; samo što objekt izvan korelacije prestaje biti „objekat” za dotični spoznavajući subjekat, a „subjekat” i izvan spoznajne korelacije ostaje „subjekat” raznih nespoznajnih doživljaja n. pr. htijenja. A da je i objekt zaista nešto (= biće) zasebno (An-sich-Seiendes), vidjeti je po tom, što možemo razlikovati spoznatu stranu na objektu od onoga, što je na tom objektu još spoznatljivo, a nije spoznato. I na toj granici upravo izbija pitanje i težnja za daljnjim spoznavanjem resp. poticaj za spontanu aktivnost spoznavajućeg subjekta. Tako se od nepotpune spoznaje o objektu dolazi do adekvatne. Ali i nepotpuna spoznaja može također da je istinita, ako se sa objektom slaže (podudara, übereinstimmt).

Za svaku spoznaju, rekospo, da je različna od svog objekta, t. j. svako spoznanje ide za tim, da shvati objekt kako je sam u sebi, nezavisno od spoznanja. Ova zasebnost (An-sich-sein, u noetičkom smislu) vlastita je svima spoznajnim objektima, i onda kad je spoznaja o njima potpuno (adekvatno) istinita; jer ako bi spoznanje izmijenjivalo objekta, eo ipso ne bismo došli do prave ili istinite spoznaje, koja se ima da ravna prema objektu. Jedino, čini se, da ne možemo „zasebnost” pripisati *idealnim* objektima (= samo misaonim, nezbiljskim), koji su proizvod mišljenja. Ali i tu treba uzeti u obzir spoznaju takovih objekata, a ne koliko su oni izmišljeni (jer „spoznaja” i „izmišljanje” različite su funkcije). Kad mnogo učenika shaća (spoznaje) n. pr. Pitagorin poučak, onda je to jedan „objekat”, koji se razlikuje od svih pojedinačnih shvaćanja, u kojima je sadržan. I nezbiljski (idealni) dakle objekt razliku-

je se od zbiljske spoznaje.<sup>1</sup> O svemu treba da sada slijedi po bliže tumačenje.

3. *Psihološko i logičko promatranje spoznaje.* Radi terminološkog objašnjenja treba spomenuti, da „spoznaja” (die Erkenntnis) može označivati samo zbivanje ili onaj put, kojim se dolazi do rezultata – i može da označuje sam taj rezultat; tako se primjerice ja mogu i više godina baviti nekim filozofijskim pitanjem, pratiti literaturu, dakle mnogo šta o tom pitanju spoznavati, a tek iza ovog naučnog rada dolazim do gotovog odgovora na dotično pitanje, t. j. do gotove „spoznaje”. Ili na pr. i onaj, koji nešto krivo i neistinito sudi, također imade spoznajne doživljaje, premda nije „spoznao” u tom smislu, da zna de ono, kako je zaista u stvari, t. j. rezultat njegovog spoznaja nije istinit. U prvom smislu uzima se „spoznaja” kao psihička (jastvena) funkcija ili događanje; zato je ispravnije, da se upotrijebi izraz „saznanje” ili spoznavanje (das Erkennen), a „spoznaja” je po tom cilj ili završetak saznanja. Nauka o spoznanju kao psihičkoj funkciji sastavni je dio psihologije. Ona promatra saznanje kao *činjenicu u pojedinoj svijesnoj subjektu*; pa zato na kompetenciju psihologije ne spada pitanje o vrijednosti spoznaje, tj. o tom, je li spoznaja istinita ili nije (ovakvu kompetenciju brani samo „psihologist”).

Uzmemo li rezultat saznanja bez obzira (apstrahirajući) na pojedinačni spoznavajući subjekat, koji ga doživljuje, a gledamo (reflektiramo) samo ono, što spoznajemo, resp. što se nalazi u spoznanju sadržano, to nam ovaj „sadržaj” ili *smisao (značenje) spoznaje daje logički aspekt*. Logičar dakle ne uzima u obzir činjenično stanje saznavanja, ni usvijesnu vezu sa spoznavocem, nego promatra samo neke spoznajne načine ili oblike – i to misaone načine t. j. sudove i njihove elemente (pojmove), kao i komplekse (zaključke, dokaze) – s obzirom na sadržaj ili smisao, određujući njihove međusobne veze i uvjete za njihovu *ispravnost* (Richtigkeit); n. pr. nije ispravan sud, koji bi pro-

<sup>1</sup> Za ovu fenomenološku analizu isp. *Nicolai Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Brln. u. Lpzg. 1925. p. 43 sq; *J. Hessen, Erkenntnistheorie*, Brln. u. Bonn 1926 („Leitfaden der Philosophie”) p. 21 sq. *J. Geysler, Erkenntnistheorie*, Münster 1922. p. 2, id. *Abriss der allg. Psychologie*. Mün. 1922. p. 111.

tivurječan bio (a tako i dokazivanje i zaključivanje imade svojih uvjeta za ispravnost). Ovakove uvjete postavlja kao pravila pojedinom mišljenju normativna ili primijenjena logika.

Ali dok logika (promatrajući ispravnost spoznajne strukture) apstrahira od psihičkog spoznajnog procesa, ona ujedno apstrahira i od drugog jednog bitnog momenta kod spoznaje, a to je svera spoznaje s nečim, što je kao pred nju metnuto, i što zato zovemo „predmet“ (objekat). Kod svake naimne spoznaje shvaćamo nešto, pretpostavljajući da je to „nešto“ *nezavisno od samog spoznanja*. Po toj „nezavisnosti“ razlikuje se upravo spoznaja od umišljanja, kojim fantazija (uobrazilja) nešto proizvođa ili konstruktivno iznalazi (erfinden). Napremnicu spoznajnih sadržaja s objektima zovemo objektivna strana spoznaje – i upravo s te strane dobiva spoznaja svoju vrijednost. Tko npr. o četverouglastom stolu (= predmet) izriče sud, da je stol okrugao, ne sudi o tom predmetu istinito, i eo ipso mu ta spoznaja ne vrijedi. Pitanje o *vrijednosti* (istinitosti) spoznaje ne spada dakle na čistu (formalnu) logiku; ona, rekosmo, promatra ispravnost misaonih sadržaja, dakle takav momenat (formalni objekat), koji je samom mišljenju imanentan, dočim istinitost (= podudaranje misaonih sadržaja s objektima) prelazi ili prehvata (transcendira) misaono-sadržajnu ili logičku sferu. Zato se time bavi nauka o spoznaji ili *noetika*.

#### Čl. 2. Razni načini spoznanja i sastavni momenti spoznaje.

4. *Objekat noetike*. Objekat noetike (= ono čime se ona bavi) možemo upoznati iz deskripcije jednog fakta, koji svi doživljujemo.

Kad bih izrekao: ova školska ploča jest okrugla; ovaj stol je u tekućem stanju; ovaj šešir je živo sjetalno biće; u ovoj sobi pada snijeg..... – svatko bi znao (svijesno doživio), da je sve to neistina. Protivno svemu tome bilo bi *istinito*, da je ploča četverouglasta, stol da je u krutom stanju, šešir nije živo biće, a u sobi ne pada snijeg. Razlikom između istine i neistine bavi se noetičar.

Sa svakim ovim izrijeком (Aussagesatz) o *nečemu* (ploči, stolu....) *izričeno nešto* (četverouglast, tekuc....) ili *nečemu nešto* priručeno (prediciramo t. j. kao P izričemo). Ono „o čemu“ nešto izričemo, zovemo *predmet*, jer je kao „metnut pred“ (ob-

jectum) ono, što o tom predmetu izričemo i čime ga *određujemo*. Predikativno određivanje predmeta zovemo *sud*. O predmetima dakle izričemo istinite ili neistinite sudove: prema tome, da li te predmete određujemo (s predikatom) kako treba, tj. prema tome, kakova im određivanja priručemo. *Ako sudom izričemo predmet s obzirom na to, kako je on sam po sebi određen, onda smatramo da je takav sud istinit*; u protivnom je slučajju neistinit sud. U potonjem slučaju nijesmo predmet spoznali (shvatili) onako kakav on zaista jest, nego smo u zabluđi; a zapravo smo ga *spoznali* tek onda, kad o njemu istinito sudimo. Noetika se dakle bavi spoznajom (= materijalni objekat), i to upravo gledom na njezin karakter istine (= formalni objekat). Samo istinita spoznaja ima vrijednost, a neistinita i ne vrijedi; pa ćemo zato reći, da noetika ispituje *vrijednost spoznaje*.

Ogledati nam je sada poblize samu „spoznajnu“, a zatim njezinu „vrijednost“.

5. *Deskriptivno-psihološki pregled spoznaje*. „Spoznaja“ u širem smislu obuhvata sve ono svijesno doživljavanje, kojim nešto „shvaćamo“. Sve usvijesne ili psihičke događaje (jasvene doživljaje) promatra ili pažljivo opaža (neposrednim ili usebnim opažanjem) psiholog. Među svima ovim doživljajima (čuvstva ugone, žalosti, kajanja, zatim odlučivanje, sjećanje....) nalazimo i *razne načine shvaćanja ili spoznavanja*. Kadgod sudimo, onda shvaćamo neki predmet tako, da o njemu ustvrdimo ili zadržujemo neko određenje. Pri tom smo si (sa sigurnošću ili dvojbeno) svijesni, da je u istini tako, kao što sudimo. Ali „sudjenje“ je već vrlo sastavljeno (kompleksno) shvaćanje; pa zato treba da ga psiholog opiše prema njegovim sastavnim elementima. Tako upoznajemo i one načine shvaćanja, koji su jednos-tavniji od sudjenja. Koji su to načini spoznaje (u najširem smislu)?

Sam predmet o kome sudimo, možemo shvatiti tako, da ga a) *sjetalno opažamo*. Sjetilnim opažanjem (sinuliche Wahrnehmung; perceptio, simplex apprehensio; ja vidim, čujem, kušam....) shvaćam npr. ovu ploču, ovaj stol, ovaj štropot ili ovaj kuceaj ure itd. To znači, da je u svakom opažanju nešto „metnuto pred“ moje sjetilno opažanje i eo ipso kažemo, da sjetilno opažamo ovaj ili onaj predmet (objekat). U toliko ga pak „sje-

tilno" opažamo, što je za pojedino sjetilno (vidno, slušno...) dotični predmet *zbijski nazočan*, time da „podražuje“ (aficira) sjetilni organ. Kad ne bi postojao fizički kontakt između sjetilnog organa i sjetilnog (izvanjskog, tjelesnog) predmeta, ne bi ni bilo dotičnog sjetilnog (izvanjskog) opažanja. (Kad sjetilni objekt nije *zbijski nazočan*, može da nastane pseudoopažaj ili halucinacija.)

Sjetilno opažanje nekog objekta već je sastavljeni (*kompleksni*) doživljaj, jer na pojedinom objektu koješta opažamo; n. pr. na ploči da je crna, velika, tvrda, četverouglasta i t. d. To su svojstva ili „odredjenja“ ovog predmeta. Shvaćanje pojedinog ovog svojstva zovemo *zamjetba*. – U koliko ono što zamjećujemo, ne bismo objektivirali (na sam objekt projicirali, lokalizirali), takav elemenat sjetilnog opažanja zovemo *osjet* (oćut, Empfindung).

Osim što sjetilima ili posredstvom sjetilá opažamo (zato kažemo „posredno“ opažanje) sjetilne objekte, mi možemo opažati i bez sjetilnog posredovanja t. j. *neposredno*, i to sami u sebi, t. j. *u sebi* (introspektivno) sve ono što doživljujemo: da sada nešto vidim, da se nečesa sjećam, da nešto odlučujem, da se nečemu radujem i t. d. Ovo neposredno opažanje (unmittelbare ili innerliche Wahrnehmung) zovemo „svijesnost“.

Ako je opažanje jasno i razgovijetno, zovemo ga *zor* (Anschauung). Dotuda je naše shvaćanje na prvom (primarnom) stadiju.

b) Mi možemo znati (shvatiti) i onaj objekt, koji više ne opažamo (sjetilno odnosno neposredno) tj. koji nam *nije zbijski nazočan* (prezentan) Mi ga možemo reprezentirati ili usvijesno reproducirati; takav spoznajni doživljaj zovemo *predodžba* (pretstava, Vorstellung). Ona je kompleksna kao i opažaj. Pojedini njezin sastavni dio (= reproducirana zamjetba) zovemo *promisao*.

Predočavanje nalazimo u svijesti sadržano kao sasvim drukčiji način shvaćanja nego što je opažanje (jer nije objekt *zbijski nazočan*), pa je zato ovo drugi (sekundarni) stadij saznanja.

Objekat, koji si predočujem (ili pomišljam) isti je kao i onaj, koji sam opazio (zamijetio), pa zato se *objektivno* ne razlikuje predodžba od opažaja. Zato logičar, koji promatra spoznajne doživljaje upravo samo objektivno, može da promiscue upotrijebi izraze „predodžba“ i „opažaj“: objektivno nema ra-

zlike (opažajan ili zoran, anschaulich, ili – može se reći, ali samo logički – predodžben; tako se ima razumijevati u mojim „Temeljima psihologije“.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Opažaji i predodžbe opetovano se u svijesti vraćaju (reproduciraju) i međusobno udružuju (asociiraju). Ovim se udruživanjem (na temelju prostorno-vremenskog poretka, na temelju sličnosti, različnosti...) pojedini opažaji i predodžbe spoznajno upotpunjuju. Takvim pridrivanjem upotpunjeno *zajedničko* shvaćanje (upoznavanje) pojedinih opažaja resp. predodžbi zovemo asocijativna (predodžbena ili pomišljajna, mehanička) apercepcija – za razliku od „misaone apercepcije“ ili relativnog opažanja.

Zajedničko shvaćanje (= apercepcija) percipiranih (= opažanih i predodžbenih) elemenata čini, da nam perceptivni elementi postaju jasno i *razgovijetno* određeni (s obzirom na prostor i vrijeme, međusobnu sličnost i različenosti...). Tako određene opažene i predodžbene sadržaje zovemo *zor* (Anschauung; u mojim „Temeljima psihologije“ nazvao sam to „predodžba“, isp. 108; ali je ispravno, da izraz „predodžba“ označuje samo reproducirani opaženi sadržaj).

Ni njemačka filoz. terminologija nije definitivno precizirana. Za „osjet“ (Empfindung) hoće neki (upr. Ewald Hering, Grundzüge der Lehre vom Lichtsinn, Berlin 1920) da označuje samo one afekcije, koje tjelesno oćutimo. A pojedinu boju, glas... doživljujemo „opažajući“ (wahrnehmend). – Ipak je u glavnome usvojeno, da osjet, opažaj i pomišljaj zajednički znače „imati nešto usvijesno“ (Bewusstsein haben von etwas). Kad je nešto usvijesno samo toliko, da je jasno prezentno (npr. crveno), zove se „osjet“. Kod opažanja i pomišljanja imademo (osim osjećanog crvenog) još jedan doživljajni akt: u slućaju opažanja shvaćamo nešto kao *zbijsko* (Wirklichkeitssetzung); a kod pomišljanja kao *nezbijsko* (Unwirklichkeitssetzung). Isp. Geyser, Abriss. d. allg. Psych. p. 41, 44. – Opažanju je sinonimno „zrenje“ (zor, Schauen), koje označuje usvijesnost nečega što je samo po sebi dato (das in seinem Selbst Gegebene), a to mogu da budu ne samo sjetilno opaženi, nego i idealni (nezbijski) objekti.

Što je *samo* pomišljena i misaona tvorina (= mišljevina), kažemo da nije *zbijsko*. A ono što je „shvatljivo kako je samo po sebi“ (in seinem Selbst), zovemo *zbijsko* ili realno. Prema tome je „zbijsko“ sve ono, što nam je u svijesti neposredno (= kako je samo po sebi dato. A tako nam je dato u prvom redu sve što je opažajno shvaćeno, pa i ono što je apstraktivno shvaćeno (jer apstrahirano = u opaženom datome shvaćeno). Sve je dakle „zbijsko“, koliko je od mišljenja kao takovog *nezavisno*. Ako se ipak u svijesti nalazi, nazivamo ga usvijesno (imanentno) *zbijsko*. Ako je i o svijesti nezavisno (s obzirom na svijest transcendentno), zovemo ga transcendentno (izvansvijesno) – *zbijsko* ili naprosto realno.

c) Opažati možemo dva i više objekata u međusobnom snošaju (relaciji), kako su jedan naprama drugome (u napremici), npr. opažam snošaj različitosti između ovog (sjetilno opaženog) stola i ovog šešira, između ove moje (neposredno opažane) odluke i mojeg sjećanja i t. d. Takovo je *opažanje relativno* (napremično<sup>3</sup>).

Opaženi (percipirani) objekti (koji su u međusobnom snošaju) zbiljski su nam „dati“, a isto tako i sam snošaj, koji također opažamo zajedno (= konkretno) s ovim objektima.

Ali, *mi shvaćamo gđješto* (= objekte) i *dručkije nego nam je po opažanju zbiljski dato*. I tim dolazimo do trećeg stadija u našem saznavanju, do *mišljenja* (isp. „Temelji psihologije“, 120 i 159 sl.). Zadaća je deskriptivne psihologije, da prikaže postanak ili tvorbu misaone spoznaje. Mi čemo u kratko.

„Snošaj (relaciju) različitosti“ možemo *sam za sebe shvatiti, tj. bez obzira (ne gledajući) na percipirane objekte* (= termine ili relatae u ovoj relaciji različitosti).

Relativno opažanje, rekospno, *vezano je uz percipirane objekte*, koji su međusobno različiti (n. pr. ovaj stol i ovaj šešir, ova zelena i ova crna boja itd.). Relativno je opažanje, kažemo, konkretno (con-crescere, kao „srašteno“ s percipiranim objektima). Percipirani su pak objekti međusobno različiti po nečemu određenom; npr. mi možemo pitati: *po čemu ili u koliko se razlikuje percipirani trokut od četverokuta, a po čemu ovaj četverokut od kruga?* Pojedina dva objekta razlikuju se uvijek *po jedinačno (individualno)*. Prema tomu je i *relativno opažanje* (različitosti između ova dva objekta) *individualno* (eo ipso jer

3 Eksperimentalna psihologija (Grünbaum i neoskolastici Gemelli, Lindworsky) utvrdila je, da usvijijsni doživljaj napremičnog opažanja nije istovetan sa sjetilnim opažanjem (percipiranjem). Da uzmognemo shvatiti relaciju (odnos, napremicu) jednakosti, sličnosti, različitosti... iziskuje se osim ili povrh percipiranja još posebni psihički akt (funkcija), koji nije psiko-fiziološke naravi (kao što je percipiranje), nego samo psihički (= duhovni tj. nezavisan od organsko - ili sjetilno - fiziološke funkcije): jer i relativni usvijesni sadržaji nijesu ništa sjetilno. Dakle se *specifično razlikuje relativno opažirani sadržaj od percipiranih relata* (isp. Geysler, Lehbuch der Psychologie<sup>3</sup>, p. 292 sq i Fröbes, Lehrb. d. exper. Psychol. I, 400 sq; II, 190.). - O tome ćemo raspraviti kasnije, proti senzualizmu.

je opažena različitost vezana uz pojedinačna dva percipirana objekta ili relata). I sada: prije nego znademo odgovoriti (na stavljeno pitanje) „u čemu je ta različitost“? - tj. prije nego znademo odrediti individualne momente u opaženoj relaciji različitosti, mi možemo intendirati (objektivirati) samu različitost *oduzimajući* ju (abziehen, ablösen) od individualnosti, *bez obzira* (ne gledajući) na individualnost. Ovakovo shvaćanje sasvim je dakle suprotno (= specifički različno) od relativnog opažanja, te ga zovemo *apstraktivno* (odmislijajno), a samo shvaćanje *poimarnje*. Pojam (misao, Begriff, conceptus, notio, idea) je dakle apstrahirani spoznajni sadržaj.

Pojmове možemo priricati (predicirati) o pojedinim predmetima, te ih „predikativno odrediti“. Ovakovo intendiranje objekta s predikativnim određenjem (Bestimmung) zovemo *sud*. Mišljenje (razumska spoznaja; jer sposobnost mišljenja = razum, intellectus, ratio, Verstand, Vernunft) obuhvata pojmove i sudove.

6. *Apstrakcija*. Apstrakcija je „oduzetno“ shvaćanje tj. takovo, gdje izravno (direktno) iz opažanja oduzimamo nešto samo za sebe ili ne gledajući (negativno!) na pojedinačnost (individualnost), koja je data u opaženoj zbiljnosti. Takovu apstrakciju zovemo *izravna, negatívna ili psihološka* (jer nam još nije poznat individualno određeni sadržaj pojma npr. o navodenoj različitosti); a pojam zovemo *psihološki ili neposredni*.

Ali mi možemo i upoznati one individualne momente, koji se nalaze u opaženoj relaciji (različitosti) između individualna (pojedinačna) dva objekta. Kad već poznajemo individualne momente u relaciji različitosti, mi možemo ne samo terminine relacije (oba geometrička lika) apstrahirati, nego sad još povrh toga možemo *apstrahirati i samu individualciju ove različitosti* između konkretna dva predmeta. To će reći, mi možemo individualni snošaj različitosti dovesti u *poredbu* s drugim nekim snošajima različitosti (n. pr. dvije različne boje i dva različna glasa), i opaziti da svi ti snošaji ostaju isti, ako se ne obaziremo na individualne momente. Takova „različitost“ nastala je nakon već poznatoga konkretnog pojma različitosti time, da smo taj pojam uporedili s drugim konkretnim pojmovima „različitosti“ - i *oduzeli* ili apstrahirali sve poznate konkretne *individualacije*. Ova se *apstrakcija* zove *refleksna, pozitivna ili lo-gička* (distinctio rationis). Njome nastaje pojam, kod kojeg ne



samo da ne poznajemo, nego naprotiv: poznajemo, ali *isključujemo, rastavljamo, odjeljujemo* (sondernde Betrachtung) individualne osobine, te zadržavamo u vidu ili pozitivno fiksiramo samo ono, što je zajedničko svim individualnim snošajima različnosti – a to je različnost kao takova. Tek ovo je *općeniti* pojam, koji izriče *bit* ili samo ono „što jest” nešto, bez pojedinačnih određenja. Bitna karakteristika (određenje) pojmovnog objekta – nasuprot promjenljivih i prema tome nenužnih određenja (svojtava) – znači ono nešto nepromjenljivo i nužno, po čem i pojam kao objektivna spoznajna tvorina dobiva *apsolutni* (individualno neodređeni) karakter. Takav „*logički*” pojam određuje logička definicija. Kad logičke pojmove intendiramo o predmetima, nastaju logički sudovi *općenite i nužne vrijednosti*.

7. *Razdioba pojmova*. Kad smo spomenuli razliku između psiholoških ili neposrednih i logičkih pojmova, treba da to na pose još objasnimo.

S obzirom na *postanak* razlikujemo pojmove u *neposredne* (*ideae primitivae*) i *izvedene* (*ideae factitiae*).

Neposredni pojmovi nastaju u neposrednom oslonu na sjetilno opažanje, pa zato i jesu individualni, t. j. premda su po svojoj naravi različni od sjetilno-opaženog sadržaja, ipak još kod njih logički ne rastavljamo (distingviramo) individualne (nebitne) momente od bitnih. Upravo s obzirom na takav sadržaj nazivamo ove pojmove „psihološki” ili „konkretni”.

Na ove se pojmove sad nadovezuje misaona refleksija, koja *analizom* i *sintezom* izvodi iz neposrednih pojmova t. zv. izvedene pojmove. Analitička (rastavljena) metoda rastavlja izvorni pojam u pojedine njegove oznake i tako nastaju pojmovi s manjim sadržajem a širim opsegom. Zatim možemo hotimičnom (logičkom) apstrakcijom isključiti pojedine nebitne oznake, a istaknuti i promotriti samo one, koje smatramo prema cilju spoznaje glavnima ili bitnima. Na taj se dakle način od sadržajno bogatih individualnih pojmova dobivaju sadržajno manji, ali sve više opsežni pojmovi. – Protivno analitičnom postupku možemo namjerno (logički) proizvoditi nove pojmove sintezom (sastavom). Ona sastoji u tom, da isporodimo više (izvornih ili već izvedenih) pojmova, te ih sastavimo (u koliko nijesu po sebi protivuriječni, kao na pr. okrugli četverokut), i time dobijemo novi pojam većeg sadržaja, a užeg opsega.

Još možemo pojmove razlikovati po njihovom sadržaju, međusobnom snošaju i opsegu.

S obzirom na *sadržaj* razlikujemo pojmove *konkretne* i *apstraktne*. Konkretni pojam (na pr. čovjek) izričke neki subjekat s njegovim određenjem. Ako ovo određenje znači bit (narav) tog subjekta ili barem bitni dio, zovemo takav pojam „metafizički konkretan” (npr. čovjek kao subjekat animalno-racionalne naravi). Ako određenje nije bitno ili nužno (na pr. velik čovjek), zovemo pojam „fizički konkretan”, a „logički konkretan” je pojam, kad određujemo subjekat po nekom njegovom snošaju s drugim bitima (npr. hvaljeni čovjek). – Apstraktni pojam izriče samo određenje *bez subjekta*. I takav pojam može da bude metafizički apstraktan (na pr. čovječanstvo = čovječja narav), fizički (npr. veličina) i logički apstraktan (npr. ugled).

Sve ostale razdiobe pojmova spadaju u logiku. Samo da još ovdje poradi njihove osobite važnosti spomenemo nešto o *predređenosti* i *nadređenosti* pojmova.

Promatrati možemo pojmove s obzirom na njihov *sadržaj*, te s obzirom na onaj *način*, kojim se izriče pojamni sadržaj. Po svom sadržaju pojmovi intendiraju objektivna određenja (Sachverhalte) tj. oni izriču nešto o predmetima. Budući da pojmove ne sadržaje priručimo (prediciramo) predmetima, zato ih zovemo *kategorije* (praedicamenta). – Promotrimo li način, kojim su pojmovni sadržaji objektivni, tj. način pojmovnog pricanja predmetima, dobivamo time tzv. praedicabilia, tj. *refleksne* ili *samske* pojmove (bića uma, entia rationis, koja eksistiraju samo u spoznajnom subjektu).

Premda se svaki pojam po svom sadržaju može kao predikat izricati o nekom predmetu, te je po tom svaki predikat kategorijalan, ipak se izrazom „kategorije” označuju samo *najopćenitiji* pojmovi, koji svojim opsegom obuhvataju sve ostale predikate; tako pojam supstancije (= bića, koje eksistira u sebi, a ne u drugom) možemo predicirati o čovjeku, životinji, kamenu, stolu, itd. Aristotel nabraja 10 takovih kategorija; opravdanost ovog broja raspravlja se u ontologiji, a spoznajnu vrijednost kategorija ispituje noetika. – Dok „praedicamentum” znači pojamni sadržaj kao reprezentacija stvarnog određenja u funkciji predikata, – „praedicabile” jest način, kojim se taj sadržaj može predicirati (kao predikat izricati) o nekoj stvari. Načini tih izricanja jesu petorostruki; jer ili se može izricati neki pojamni



sadržaj o predmetu kao njegovo *bitno* određjenje, ili samo kao *svojstveno*. Ako predikat znači bitnost onog subjekta, o kome izričemo taj predikat, opet su tri slučaja moguća: ili predikat izriče čitavu bit subjekta (npr. čovjek jest razumna životinja), i takav predikat zovemo *vrсни* (specifički) pojam; ili on izriče samo dio biti, pa ako je taj dio glavni i zajednički dotičnom subjektu s drugim nekim bićima (npr. životinja), zovemo ga *rodni* (genericni) pojam; a bitni momenat, kojim se rodni pojam određuje za razliku prema ostalim bićima (na pr. razumnost za čovjeka), zovemo *vrzlika* (specifička diferencijal). – Svojestvo subjekta može opet da bude *nužno* (npr. smrtnost kod čovjeka) i *neuznu* (npr. pravedan). Time smo već ušli u logiku.

8. *Pojam empirije*. Sjetilno-zorna (sinnlich anschauliche) svijest o opaženim predmetima (Wahrnehmungsobjekte) ne znači još pravu spoznaju. Mi možemo svijesno doživjeti neku boju, glas..., ali uza svu zornost (neposrednu nazočnost jasno određenih) ovih opaženih objekata, ipak naše znanje o njima *nije potpuno određeno*, tako te bismo po samom opažanju razlikovali dotične objekte od svih ostalih. A pravu spoznaju posjedujemo tek onda, kad je ona *potpuno* jasna i razgovijetna tj. kad nam je predmet sam po sebi (po svojim vlastitostima) određen, i kad ga u relacijama sa ostalim predmetima upoznamo. Tako-va se spoznaja postizava samo sudjenjem, kojemu pripada i karakter istinitosti. *Sjetilno nam dakele opažanje ne daje potpune spoznaje o prirodi, nego se iziskuje i mišljenje*.

Za znanstvenu spoznaju prirode nije ni dovoljno samo pojedinačno opažanje neke pojave ili događaja. Tek opetovanim opažanjem saznajemo, da u prirodnom zbijvanju postoji i stanovitva *pravilnost ili redovnost*. Kad toga ne bismo u prirodi naznali, ne bi ni moguća bila ikoja znanstvena spoznaja o njoj. Opažanjem stečeno znanje o prilikama i odnosima, po kojima nam se (opažajno) očituju prirodne stvari i događaji u konstantnoj poredanosti, zovemo *iskustvo* (empirijs). Na sjetilno se opažanje nadovezuje sjetilno iskustvo, a na usebno (introspektivno, neposredno, unutarrije) opažanje „usebno iskustvo“ (svijest). Iskustvo je dakle ono područje, na kome mišljenje svoje predmete pronalazi (vorfinden) tj. iskustvo je gotova činjenica, koja je s obzirom na mišljenje determinirajuća („gebend“), tako da se mišljenje mora prilagoditi empiričkoj zbiljnosti, a ne

obratno. Opaženi su sadržaji „dati“ našoj spoznajnoj *receptivnosti*, a nijesu od mišljenja postavljeni (gesetzt) ili prosto konstruirani. Ako dakele i jest mišljenje znatan faktor u znanstvenoj spoznaji prirode, nije ono isključivi tvorni činilac, nego do svojih predmeta dolazi putem empiričke datosti (= receptivno). Prema tome nije bitak produkt mišljenja, niti je eo ipso spoznajna objektivnog bitka identična s mišljenjem, nego su spoznati objekti izvanjskog svijeta (prirode) *zavisni od empirije*.

Ovakovim tumačenjem empirije s obzirom na odnos između (misaone) spoznaje i njezinih objekata postaje neodrživo idealističko shvaćanje (marburške škole), po kome je empirijska tek misaona konstrukcija. Ali o idealizmu biti će još napose rasprave, a ovdje nam „empirijsa“ služi samo kao fakat, koji *određuje sadržaj sudova*.

9. *Razlika sudova*. Prvotni ili neposredni naši pojmovi nastaju psihološkom (izravnom, spontanom) apstrakcijom od sjetilno opažene gradje, pa zato i prvi naši sudovi obuhvataju sjetilne predmete. Na *iskustveno znanje* nadovezuju se neposredno prvi sudovi tako, da iskustveni neki pojam analitički promotrimo u sastavnim elementima, a zatim sintetički ove elemente pričeemo subjektu kao jedinstvenoj cjelini. Tako npr. kad na predmetu apstrahiramo samo njegovu eksistenciju, izričemo *ek-sistencijalni* sud o dotičnom predmetu; promatramo li predmet kao supstancijalni subjekat njegovih vlastitosti, nastaje *supstancijalni* ili esencijalni sud, koji o predmetu izriče njegovu bitnost (fizičku ili metafizičku); napokon možemo uočiti nebitna svojstva (određenja) na predmetu, i tako nastaju *akcidentalni sudovi*, koji o predmetu izriču neko njegovo djelovanje, prostorni snošaj, stanje, položaj...

Ali ne samo da mi elemente sudova dobivamo analitičkom apstrakcijom iz iskustvenih pojmova, nego mi možemo P stavljati u snošaj sa S i na osnovu samih pojmova s obzirom na njihov već gotovi sadržaj. Premda ove pojmove dobivamo iz iskustva (te su po tom empirijski), ipak možemo i *neovisno o iskustvenom opažanju*, a samo gledajući na sastavne momente samih pojmova, izreći sud. Takav se sud zove *apriorni* (= o iskustvu neovisni) ili *analitički* sud (jer ga proizvodimo na osnovu analize P i S po njihovom *medjusobnom snošaju*). Ako je spojidba S i P osnovana ili obrazložena u samom iskustvenom

znajući, imademo *iskustveni*, *aposteriorni* ili *sintetički* sud. Dok su ovi potonji promjenjivi ili nenužni i pojedinačni, kao što je i samo iskustvo, analitički su sudovi nužni i općeniti, jer u samim pojmovnim sadržajima osnovani.

Prema rečenome moći ćemo razlikovati sudove ponajprije u *opažajne*, *iskustvene* i samo *idealne*. Opažajni se sudovi neposredno oslanjaju na sjetilno opažanje, te izriču eksistenciju i vlastitosti tjelesa (npr. drvo je zeleno, sunce grije). – Iskustveni (empirički) su oni sudovi, koji se također osnivaju na opažanju, ali opažajne predmete određuju po njihovim raznim svojstvima (npr. uzročnosti), kao što biva u prirodnim naukama. – Idealni su oni sudovi, kojima se predmet ne nalazi u iskustvu (npr. matematički sudovi i razne duhovne vrednote).

Razlikovati treba još *neposredne* (direktne) sudove od *posrednih*. Dok one prve dobivamo apstraktivnom analizom iz empiričkih pojmova, potonji nastaju posredovanjem već gotovog nekog pojma. Kad opažamo neki predmet, te ga apstraktno odredimo i tako stečeni pojam izrekneemo o predmetu kao P, onda je takav sud neposredno iz iskustva stečen; P je u tom slučaju istovetan sa S, pa zato i zovemo takav sud „po istovjetnosti”. Imamo li P već od prije stečen, pa ga primijenimo na kom novo opaženom predmetu, zovemo taj sud „posredni”; a jer predmet podređujemo predikatu, sud se zove opsegovni ili poredbeni (supsumcioni) sud (Subsumtions-Umfangsurteil). Iz svega proizlazi, da naše sudove izvorno dobivamo iz iskustva, kojemu se pridružuje misaona analiza i sinteza.

Intencija pojma kao predikata o nekom predmetu znači *upoređivanje* tog predikata sa predmetom, koliko je dotični predmet reprezentiran u subjektu suda. Ovo upoređivanje ide za tim, da ustanovi spojivost odnosno odvojivost S i P-a. Pitajmo se sad najprije: *kako* upoređujemo S i P, ili na čemu se osniva upoređivanje S i P-a?

Poredba može da bude *neposredna* ili izravna, kad sa samim subjektom neposredno (bez refleksnog čina) shvatimo i njegov snošaj prema predikatu. To biva kod *opažajnih* (iskustvenih) sudova, kod kojih neposredno upoznajemo S i P, te kod *analitičkih* sudova, kod kojih P izriče neko bitno određenje S-a (npr. 7+5=12, trokut jest geometrički lik). Osim tih slučajeva dešava se još, da upoređujemo S i P tek *posredovanjem* nekog trećeg pojma. U takovom se slučaju poredbeni čin real-

no razlikuje od shvaćanja S i P-a. Kadgod nam dakle sveza S i P-a nije neposredno poznata iz njihovih sadržaja, upućeni smo na neko posredovanje izvan njih, a to rekospo, može da bude treći neki pojam, ili svjedočanstvo (auktoritet) ili volja. U svim su ovim slučajevima naši sudovi posredno sigurni (očevidni), dočim su iskustveno-opažajni i analitički sudovi neposredno očevidni i sigurni. O evidenciji (očevidnosti) kao kriteriju istinitih (sigurnih) sudova raspravlja noetika nadalje.

10. *Sadržaj spoznaje. (Materijalni objekt noetike).* A sada treba pripaziti na dva momenta, koja možemo razlikovati kod spoznaje. Jedan je *subjektivni* ili jastveni, koji upravo promatra psiholog; a drugi je *objektivno-sadržajni*. Što to znači?

Sjetilno opažam, npr. stol. šesir, peč... Svaki put sjetilno opažam, t. j. imam jednaki doživljaj, a u svakom slučaju nešto drugo opažam, tj. svaki put je nešto drugo „metnuto pred” samom opažanje (= predmet opažanja). I taj predmet opažanja, u koliko ga upravo ja opažam, nalazi se u mome opažanju, sadržan je u njemu, pa zato i kažemo, da je to *sadržaj* opažanja. – Tako je i kod ostalog shvaćanja, pa i kod sudjenja. Ja mogu izreći više sudova, i to svaki put o raznim predmetima, a ono što o stanovitom predmetu sudim, sadržano je u sudu – to je „sadržaj” suda. Sam sadržaj suda pretstavlja objekt (o kome sudim = S u sudu) s obzirom na njegovo (objektivno) određenje (= P suda). (Tu relaciju objekta sa njegovim određenjem zovemo stvarni snošaj, stvarnost, Sachverhalt, ontološka istina). Sudjenje kao doživljajno zbivanje u svijesti nekog jastva (subjekta) proučava (sa svim ostalim psihičkim ili subjektivnim doživljajima) psiholog. A sudove (za razliku od samog doživljaja „sudjenja”) gledom na njihov sadržajno objektivni momenat promatra *logičar*. I to kad se logičar pita: u kome snošaju stoji sadržaj suda sa objektom i njegovim određenjem, t. j. je li je u snošaju istine ili neistine? – onda je logičar za pravo noetičar. Po ovome se svojem gledištu razlikuju noetički logičar od logičara u užem (i običajno upotrebljenom) smislu. Budući naime, da sadržaj suda može da bude istinit ili ne, očito da treba sudjenje upravljati prema polučenu istine. Pa kako sudovi sastoje od pojmova, treba da sveukupno „mišljenje” (= pojmove i sudove) svrsishodno sastavljamo. Pravila (= formalnu stranu mišljenja) za svrsishodno udešavanje mišljenja da-

je nam *formalna logika* (= logika u užem, strogom ili običajno upotrebljenom smislu). A budući da sadržaje mišljenja zovemo „materija“ (gradja) spoznaje, zato se noetika kao nauka o vrijednosti spoznaje, i to s obzirom na njezinu sadržajnu stranu, zove i *materijalna logika*.

Iz rečenog proizlazi, da je zadatak noetike: ispitivati spoznavaju. I to ne „spoznavaju“ u subjektivnom smislu t. j. kao jas-tveni doživljaj, jer u tome smislu proučava spoznavaju (zapravo „saznavanje“ ili „spoznavanje“) zajedno i sa ostalim doživljajima – psiholog. U noetici se uzima „spoznavaja“ gledajući na njezin sadržajni moment; jer upravo po svome sadržaju postaje spoznavaja istinita, resp. neistinita. A noetičar se i pita za istinitu vrijednost spoznaje, zapravo sudova (dakle „spoznavaje“ u najužem smislu).

11. *Predmet spoznaje*. Za onog čovjeka rekospo da nešto spoznaje, koji to „nešto“ shvaća, napose koji ima o tome svoj sud. A „suditi“ znači nešto izricati (predicirati) o nečemu. Budući da se o kojećemu može suditi, zato sve o čemu se može izricati sudove, zovemo „nešto metnuto pred“ spoznavaju ili *predmet* spoznaje. Spoznavaja uopće (a u užem smislu = sud) znači dakle: *shvaćanje objehta*. Očito je po tom, da je spoznavaja uvijek upravljena na neki predmet, da spoznavalac stoji naprama nečemu s namjerom, da to shvati ili usvoji; a taj snošaj spoznavanja prema njegovom objektu zovemo *intencionalni* karakter spoznaje. To znači, da kod svake spoznaje treba razlikovanje dvostruki konstitutivni moment: svjesno-doživljeno spoznavanje kao duševno događanje ili zbiivanje i spoznavni predmet. Poblize ćemo oba momenta upoznati.

Kao svijesni *doživljaji* svaka je spoznavaja individualna, t. j. egzistira u pojedinačnom spoznavnom *subjektu*, egzistira u stanovit *vrijeme* i zajedno s ostalim usvijesnim sadržajima, a eo ipso egzistira i na posve individualni način. Jedan čovjek može o raznim predmetima suditi, a mnogi ljudi mogu također o raznim, ali i o jednom istom predmetu imati svoje sudove. Svaki čovjek kao spoznavajući subjekat (spoznavalac) svijesno doživljaje svoju spoznavaju, dočim predmet spoznaje može da bude i nezavisan o spoznavnom doživljavanju individualnog subjekta. To pako znači, da treba razlikovati spoznavaju kao doživljaj (usvijesni događaj) od njezinog predmeta. Još dalje, upravo s razloga što

o istom predmetu mogu razni ljudi imati različite sudove, znači da kod samih tih sudova možemo razlikovati „sudjenje“ kao psihicku činidbu i ono, što je u sudovima *sadržano*, te što u svijesti reprezentira stanoviti izričaj (Aussage) o predmetu. Takav sadržaj egzistira dakako samo u individualnoj svijesti spoznavavaca; ali okolnost, da mnogi ljudi mogu o istom predmetu da imaju i *svim jednaki sadržaj*, dočim je sudjenje kao psihicko zbiivanje upravo tolikostruko, koliko su brojni spoznavavaci – možemo s pravom reći, da spoznavni sadržaji (po svom smislu ili značenju) nijesu vezani niti na individualni subjekat, ni o stanovito vrijeme, tj. oni su *nevremenski i neindividualni*. I opet kažemo, ne pripada spoznavnim sadržajima nevremenska i neindividualna *egzistencija*, nego mi u samoj spoznavi imamo oslonca, da u njoj razlikujemo individualno doživljavanje od sadržaja.

Predmet spoznaje jest „nešto“ ili *bitak* (to esse, das Sein). *Ovo* „nešto“, t. j. sve ono što god je nešto, zovemo *biće* (ens, das Seiende).<sup>4</sup> Biće može da bude različito određeno; i mi zovemo stanovite momente na jednom bitku kojima se on određeno razlikuje od drugog „nečesa“ – *bit* (narav, essentia, die Wahrheit, das Wesen) dotičnog bića. Koliko mi neko biće (sjetljivo ili neosjetno) opažamo ili barem koliko je ono opažljivo, kažemo da *neposredno egzistira* (bivstvuje, postoji).

Egzistencijalni način može da bude *realan* i *idealan*.

Ako nešto određeno (stanovito „ovo“, a ne drugo nešto) nalazimo (vorfinden) ili opažamo (= iskustveno shvaćamo), kažemo da to *realno egzistira*; realni su predmeti tjelesa (kao sjetljivo opaženi objekti) i sve što god nam je u neposrednom iskustvu (= svijesnosti) dato t. j. svi jasveni (svijesni) doživljaji. – Posebno je pitanje, da li osim opaženih i u toliko realnih predmeta egzistiraju i predmeti neopaženi, tj. koliko prehrvataju (transcendiraju) svijesni bitak. Ovakovu svijest-transcendiraju

<sup>4</sup> Izrazom „predmet“ označuju se ne samo bićni predmeti (seiende Gegenstände), nego i vrednote; tako i sudove razlikujemo na bićne i vrednosne (Seins-, Werturteile). Jedni izriču stvarne snošaje, a drugi vrednosne (Sach-, Wertverhalt). – Po ovoj se razlici predmetâ podijeljuje i sva filozofija na tri glavna dijela: opća nauka o bitku (ontologija ili opća metafizika; a posebna metafizika radi napose o zbiljskom ili realnom bitku), za tim opća nauka o vrednotama, i napokon nauka o spoznavi (svih predmeta, bićnih i vrednosnih).

juću (ekstrakonscijencijalnu) egzistenciju zovemo u strogom (užem) smislu *realna*. – Empirička se realnost razlikuje od *idealne* egzistencije, t. j. svega onoga što postoji zavisno od nekog misaonog subjekta u samom činu mišljenja. Idealni predmeti (n. pr. brojevi, geometrički likovi: trokut, krug...), koliko o njima izričemo sudove, nijesu vezani na izvjesni prostor ili vrijeme (kao realni predmeti), niti dolazi u obzir njihov (simbolička) egzistencija u fantaziji, nego je svaki izriječ s idealnim sadržajem nešto iznad vremenskog i svakog individualnog određenja. Tako primjerice kad kažemo, da je zbroj kuteva u trokutu = 180°, da je  $2 \times 2 = 4$ , da je cijelo veće nego šest itd. Koliko si je pojedini spoznavalac svijestan takovih sudova, daka-ko da oni realno i vremenski egzistiraju, ali o doživljavanju mnogih spoznavaoca nezavisan je *smisao* ili značenje idealno spoznajnih sadržaja. Otuda slijedi, da je idealni bitak jednako kao i realni „metnut pred“ spoznaju *određujući* njezin individualno doživljeni sadržaj.

Spoznavajući koješta, ovo ili ono, rekoso, da spoznajemo razne „predmete“. To pako znači, da se predmeti naše spoznaje međusobno razlikuju; o trokutu, četverokutu, brojevima, bojana, glasovima itd. možemo izricati sudove tj. sve ove i druge predmete možemo spoznavati. Očito da su pojedini predmeti nekako određeni ili pojedinačno karakterizirani za razliku od ostalih predmeta, jer inače ih ne bismo kao različite ni spoznavali. U najopćenitijem smislu izraz „bit“ i ne znači drugo nego ovo *predmetno* (objektivno) *određenje* (Bestimmung, Bestschaffenheit = ono što dotični predmet određuje, da je upravo taj predmet). Kao god što je sastavni momenat spoznaje njezin intencionalni karakter tj. upravljenost na objekat (= nešto, bitak), jednako je činjenica, da uvijek spoznajemo nešto određeno ili upravo stanovito nešto. Koliko nešto određeno spoznajemo, nije taj spoznajni predmet – u koliko je spoznan kao taj i takav – ujedno ne taj predmet, nego neki drugi: jer bi eo ipso bila nemoguća svaka spoznaja. Predmet spoznaje kao takav po-dvrgnut je dakle *istovetnosti* sa samim sobom.

U činjenicu, da je svaki spoznajni predmet nekako određen, za razliku od drugih predmeta, isto je tako sigurna činjenica, da imade višebrojnih predmeta, koji su *jednako* određeni. A kako je moguće, da su jednako određena bića ipak brojno mnogostruka? Jedini je odgovor, da se i mnoga bića s

jednakim određenjem ipak međusobno nekako razlikuju, te po ovim diferencijalnim momentima omogućuju mnoštvo jednakih bića. Diferencijalni momenti pridolaze objektivnom određenju, te se jedino u *njemu* nalaze i na taj način ga egzistencijalno pretpostavljaju kao svoj supstrat. Tako n. pr. boje mogu egzistirati samo u protežnim predmetima (tjelesima), te nemaju samostalnu (subsistentnu) egzistenciju, nego *inheriraju* svom sub-stratu (nosiocu njihove egzistencije). Po ovom inherentnom načinu bivstvovanja zovemo bitak *akcidentalan*, a subsistentni način bitka zovemo *substancijalan*. O supstancijalnom predmetu izričemo predikativno sva određenja, dočim sâm supstancijalni bitak ne prediaramo kao određenje ni o čemu drugomu.

12. *Bit kao predmet pojma*. Svaki supstancijalni i akcidentalni bitak nekako je određen, i s obzirom na ovo određenje kažemo, da svaki predmet ima svoju stanovitu *bit*. Zagledamo li pak u snošaj pripadnosti akcidentalnog (pripadnog) bitka s obzirom na supstancijalni, vidjeti je, da nešto može pripadati nekom predmetu kao sasvim sporedno i izvanjsko određenje dotične supstancije, a nešto mu opet pripada kao vlastito svojstvo, koje nužno proizlazi iz same supstancijalne biti. Tako je primjerice razlika između mjesnog i vremenskog određenja nekog tijela, njegove veličine, oblika, boje... između svih ovih navedenih svojstava i svojstva tjelesne djelivosti, koja se nužno osniva na samoj biti protežnog predmeta (tijela). Bio pripadni bitak jedne ili druge vrste, on nekako određuje samu *supstancijalnu bit*, i tek kad nju upoznamo, potpuno smo upoznali dotični predmet. Supstancijalno određenje znači bit u pravom i potpunom smislu, te je ona i cilj našeg spoznavanja.

Sav je dakle bitak, kao predmet spoznaje, realnog ili idealnog reda. Po načinu egzistencije može da bude supstancijalan i akcidentalan, a površ toga još i relativan bitak, koji je osnovan u svojim nosiocima (relatima) kao apsolutnom bitku (n. pr. razne relacije sličnosti, različnosti...). Akcidentalni i relativni je bitak zavisan o svom supstancijalnom nosiocu, pa je zato njegova bit osnovni predmet spoznaje. Svakako je supstancijalna bit pobliže određena akcidentalnim i relativnim bitkom, pa sva ona određenja sačinjavaju potpuni (adekvatni) predmet spoznaje. (Supstancijalnu bit zovu „noema“, jer je ona predmet za spoznaju (noesis); a sva predmetna (ontološka, bićna) odre-

djenja (narocito sve objektivne relacije) zovu se stvarni snošaji (Sachverhalte)).<sup>5</sup>

Mi spoznajemo sudeći; a sudimo u toliko, što shvaćamo stvarne snošaje nekog objekta. „Sud“ znači takovu misaonu tvorbu, kojoj je intencija, da shvati stvarni (predmetni) snošaj, tj. stanoviti predmet i njegovo određenje. Istinit je sud, kad izriče stvarno određenje, koje je doista u predmetu, o kome sud dotičnu stvarnost stvarno određenje) predcira; a neistinit je u protivnom slučaju. Drugim riječima, istinit je sud, kad je misaona (idealna, subjektivna) stvarnost identična s intendiranim ili objektivnim stvarnim snošajima. Dakako da se stvarni snošaji mogu nalaziti u misaonim objektima s obzirom na bitak i nebitak tj. mi možemo izricati o predmetima, da nešto jesu ili nijesu, te u oba slučaja može da bude sud istinit i neistinit.

Zagledamo li pobliže u narav suda, vidjeti je, da mišljenje dolazi do suda sastavljenom tvorbom (činitbom). Kad u sudu izričemo predikat o subjektu, to znači, da ustanovljujemo neke stvarne snošaje o izvjesnom predmetu (kao S suda). Taj predmet očito ne može da bude sasvim „nešto“ neodređeno, jer u tom slučaju ne bi sud mogao da bude istinit ili neistinit, nego možda jedno i drugo. Subjekt suda treba dakle da izriče manje ili više već *određeni predmet*. A opet i P znači takav misaoni sadržaj, koji izriče stalni i određeni stvarni snošaj, pa nam zato i P mora da bude poznat prije nego li uzmognemo njime intendirati predmet, koga izriče misaoni sadržaj subjekta. Otvuda izlazi, da pobliže određenje predmeta kao i spoznavanje stvarnog snošaja prethodi u našem mišljenju samoj tvorini suda. Misaoni sadržaj, kojim se „nešto“ tj. *neodređeni predmet (kao i stvarni snošaj) pobliže određuje, zovemo pojmom* – za razliku od suda, koji već određeni predmet intendira poznatim stvarnim snošajem, da ga s njime stavi u svezu.

Kod određivanja predmeta (= pojmovnog mišljenja) treba opet pripaziti i na razne načine, kako je pojedini predmet odre-

<sup>5</sup> Isp. *Geyser*, *Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie* (Münster 1919), 18., 32.; *Lindworsky*, *Exper. Psychol.* 1922., p. 180-200. (Ontološko određenje ili stvarni snošaj = konstitutivni momenti u objektivnoj biti; i povrh toga još = međusobni snošaji pojedinih objekata).

djen. Ako u predmetu uočimo njegove vlastitosti (akcidencije) i relacije, očito je da još time nijesmo potpuno odredili sam onaj predmet, kome pripadaju njegove vlastitosti (svojstva) i koji je u raznim relacijama. Tek smo onda sasvim odredili predmet, kad nam je poznato šta je on sam po sebi tj. kad mu spoznajemo bit. Zato se pojmovi mogu definirati (u užem smislu) kao takovi misaoni sadržaji, kojima *shvaćamo objektivne biti*.

Predmeti bitnih pojmova mogu da budu supstancije, akcidenti i relacije, jer svaki bitak (supstancijalni, akcidentalni i relativni) imade svoju bit. Osim bitnog određenja imade još svaki predmet i nebitnih ili (u tom smislu) akcidentalnih određenja. Pa kao što su sva nebitna određenja osnovana u bitnima, a ova opet u supstancijalnoj biti, možemo reći, da su pojmovi misaoni sadržaji kojima je cilj u intenciji *supstancijalnih biti*.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Isp. *Geyser*, *Grundlegung der Logik u. Erkenntnistheorie*. Münster 1919, p. 1-70.; ovo djelo isp. i kod Čl. 3.

## KAKO SE ZNANSTVENO IZGRADUJE FILOZOFIJA RELIGIJE\*

74.) Otkuda polazi filozofija religije, i kako sistematski rješava svoju zadaću?

Od odgovora na to pitanje zavisi znanstveni karakter filozofiranja o religiji; jer bez određene metodike ne može religija postati predmet znanstvenog izučavanja.

*Fakat religije* neka bude naša polazna točka. Gdje je taj fakat? Da li je neprijeporno da ga svi ljudi priznaju? Kad bi moguća bila opravdana negacija toga fakta, onda bi time nestao i sam predmet filozofiranja: nema li religije, nema li filozofije o njoj. Moramo dakle najprije ustanoviti: koji je taj općenito priznati fakat, nazvan „religija”? Pošto nas interesira metodičko pitanje u filozofskom izučavanju religije, zato moramo najprije sam predmet izučavanja fiksirati ili „lokalizirati” na nekom zbiljskom terenu, gdje ćemo taj predmet prepoznati. U svrhu raspravljanja moramo kao ishodište imati *empirički* pojam religije, a zadaća je filozofskog izučavanja da definira religiju *objektivno* ili bez obzira na njezino empiričko (pojavno, subjektivno) očitovanje. Nema sumnje, naime, da se religija – bila ona što mu drago – nalazi u *čovjeku kao svjesnom subjektu*, koji ima svoju historiju i sadašnjost, a jedno i drugo može da bude predmetom (posredne i neposredne) empirije. Prema tome ćemo otpočeti s pitanjem: da li se zaista očituje i kako se u ljud-

\* Ova se rasprava latinski štampa u Aktima drugog tomističkog kongresa (1936).

skom životu očituje religija? Pitanje se odnosi na sam fakat životne pojave, koju zovemo „religija”.

Ne bi sretan bio, čini se, početak da kažemo: svaki „bolji čovjek” (Schleiermacher) zna šta znači izraz „religija”, jer je religiozan ili jer živi po nekoj religiji. Ima naime ljudi koji bi se proti tome ogradili izjavom da nisu religiozni. Ali dok bi pojedinac tom izjavom u jednu ruku isključio kod sebe religiozni život, u drugu bi ruku istom izjavom priznao da razumije što znači „religija”: jer inače ne bi mogao ni poricati da živi religiozno. Svaki čovjek nema, doduše, jasno određenog znanja o tome što je „religija”, pa nam i neće dati potpune definicije, ali toga sad i ne tražimo, nego ćemo se zadovoljiti empiričkim pojmom onoga što faktično negdje pronalazimo. Gdje dakle pronalazimo religiju?

U *historiji* čovječanstva. Nitko nije kadar osporiti činjenicu da je bilo različitih religija. Ne samo historijska, nego je i *psihološka* činjenica da su pojedini ljudi religiozni ili da religija postoji u individualnom svijesnom (psihičkom) životu.

Šta na tom terenu – historijskom i psihološkom – nazivamo „religija”?

Psiholog i historičar – da dođu do empiričkog pojma o religiji (a taj će pojam biti baza filozofiranja) – moraju, dakako, najprije riješiti pitanje naučne svoje *metode*. Psiholog je stavljen pred zadatak: koji akti (= intencionalni događaji svijesti) konstituiraju religiju, ili šta nazivamo „religija”?

U odgovoru na to pitanje treba kritički ogledati dosad poznate psihologijske nazore. U tom će pravcu raspravljanje nailići na pitanje: da li religiju konstituiraju samo iracionalni akti (fantazije, emocije...) ili također *racionalni*? Da li je religijski život moguć bez ikogjeg razumskog „uvjerenja” (spoznajne sigurnosti), ili je on samo iracionalno izgrađen?

Prema današnjoj psihologiji i historiji možemo reći: religija je *priznanje ili uvjerenje da egzistira nešto osim pojavnog (empiričkog) svijeta, i to „nešto” da je „iznad” pojavnog svijeta ukoliko je svijet i napose ljudski život o tome nekako ovisan*. Ovo nejasno određeno „nešto iznadsvjetsko” nazovimo *božanstvo*, pa ćemo sad reći da je „religija” uvjerenje da postoji božanstvo. U religiji se, dakle, nalazi neki pojam o božanstvu, i taj pojam čini racionalnu komponentu religije. Dakako, ovo



pojmovno shvaćanje božanstva ne mora biti refleksno, kritičko ili filozofsko, diskurzivno, izvedeno u logičkoj, silogističkoj formi dokazivanja, nego je spontano, bez obrazlaganja ili opravdanja na empiričkim činjenicama osnovano.

Racionalna i sva druga psihika aktivnost koja konstituira empiričku religiju, jasno nam pokazuje da „religija“ znači *odnošaj* (relaciju) između čovjeka kao religijskog *subjekta* (= terminus a quo religijske relacije) i božanstva kao *objekta* (= terminus ad quem).

Čim smo to sada na empiričkom fakturu religije konstatirali, odmah će nam se na tako projiciranom predmetu ukazati konTURE za razgraničenje psihologije i historije prema *filozofiji*. Religija naimе – u aspektu psihologije i historije – kao empirički (psihički, subjektivni, pojavni) fakat znači svjesnu upravljenu subjekta prema božanstvu (intendiranje božanstva). U svjesnim subjektima može to intendiranje da se očituje na razne načine; ove subjektivne forme religijske svjesti zovemo religioznost, a *samnu relaciju za sebe*, bez obzira na pojedine njezine subjektivne formacije, zovemo religija. Religioznost (= religija u subjektivnom smislu) jest predmet psihologijskog izučavanja, a religija (u objektivnom smislu) filozofijskog.

Kako postaje religija objekt filozofskog promatranja?

Čini se da odgovor na to pitanje nije ništa komplikiran, jer znamo da je religija relacija, kojoj su termini: čovjek kao empirički svjesni subjekt i božanstvo (objekt); prema tome će se psihologija (s historijom) zanimati za religiju s obzirom na čovjeka, a filozofija s obzirom na božanstvo. Ali kad gledamo na božanstvo kao predmet izučavanja, odmah će nam se otvoriti dvostruki vidik: božanstvo *ukoliko je ovisno od religioznog subjekta* i *ukoliko je od njega neovisno*. Kad bi „božanstvo“ bilo samo produkt fantazije, moralni postulat..., jednom riječi subjektivna konstrukcija, onda bi filozofija promatrala objekt religije samo u čovjeku, tj. bila bi *antropološka*. Pretpostavimo li, nasuprot, i u mogućnost da božanstvo znači objekt religije koji je od subjekta neovisan ili nepojavno (metafizički) realan, onda će filozofija religije biti *teološka*, tj. gledati će na božanstvo bez obzira na (empirički) subjekt religioznosti. Budući pak da je bilo i danas ima filozofskih nazora u jednom i u drugom smjeru, zato će filozofija religije obuhvatiti dva dijela: antropo-

loški i teološki. Prvi će kritički raspraviti pitanje o subjektu kao fundamentu religije, a drugi će izviditi da li realno egzistira božanstvo i koja mu je bit.

Drugi (teološki) dio oslanja se na *noetiku*, koja ima da odluči da li smo sposobni za metafizičku spoznajnu o egzistenciji i biti božanstva. Pretpostavimo ovdje da je noetika tu sposobnost dokazala, onda je time stvorena baza za teološki dio filozofije o religiji. Taj dio zovemo *teodiceja* (racionalna ili naravna teologija, metafizika o Bogu), koja dokazuje da egzistira osobno božanstvo, neograničeno savršeno, realno od svijeta različno, a zovemo ga *Bog*. – Nakon toga se taj teološki dio raspada u dva dijela: na teodiceju se nadovezuje *metafizika religije*. Kad se naime u teodiceji ispostavilo da je objekt religije Bog, onda otuda (deduktivno) slijedi da relano postoji relacija između Boga i čovjeka ili „metafizička religija“. Ona postaje zasebnim predmetom metafizike, koja pokazuje kako se u Bogu nalazi fundament religije.

Kad nam je tako postala poznata fundiranost religije u njezinom objektu i subjektu, možemo ju napokon objektivno definirati. S obzirom na filozofsku spoznajnu Boga (teistički nazor), kao rezultat teodiceje, možemo sad reći da je u objektivnom smislu samo ona relacija „religija“, koja sastoji u *osobnom ili razumno-voljnom saobraćaju između čovjeka i Boga*.

Tko hoće da proučava fakat religije, svakako pronalazi taj fakat kod drugih ljudi, a možda i kod sebe. S izrazom „religija“ razumijevamo fakat čovjekova svjesna saobraćaja s „božanskim ili najvišim“ bićem. Religija je pojava svjesnog života, koja sastoji u kultu Božanstva. To je *neznanstveno empirički* pojam religije. Fakat religije nije pri tom pobliže određen i ne znamo ga znanstveno definirati. Dvije su znanosti, psihologija i kulturna historija, koje idu za tim da pronađu što je kod religije bitno, ili da fiksiraju konstitutivne elemente bez kojih ne može da bude nikoje religije: one idu za *znanstveno empiričkim* (ili empirički objektivnim) pojmom religije.

Psihologijskom aspektu pristupačna je religija na dva načina: 1.) po introspektivnom opažanju (samopažanju), 2.) po manifestaciji religije kod drugih ljudi; i to ukoliko oni spontano manifestiraju religiju ili ukoliko se izražavaju o svojoj religiji prema namjernom samopažanju. – Historijskom aspektu pris-



tupačna je religija samo prema onome kako su ju ljudi nekoć manifestirali. Kao religijske manifestacije dolaze u obzir: 1.) različita shvaćanja ili nazori o božanskom biću, 2.) različite moralne norme na temelju božanskog zakona, 3.) izvanjski, obredni kult (u molitvama i žrtvama). Sve što je u ove tri sfere sadržano, zovemo *historijski objektivna* religija ili manifestacija religijskog života kod (individualnih i socijalnih) religioznih subjekata. Samu tu religijsku aktivnost zovemo *religioznost ili religija u subjektivnom smislu*. Historičar će prema objektivnoj religiji upoznavati subjektivnu njezinu stranu.

Psiholog i historičar imade zajedničku polaznu tačku izučavanja, a to je neznatveno empirički pojam religije. Ona po svojoj strukturi znači, rekospo, svijesno stavljanje u odnošaj s nekim Božanstvom kao objektom nekih religijskih akata. Religija, dakle, obuhvata religiozni subjekt i religijski objekt. Koji su ti akti u religioznom subjektu i kakav je objekt religije? Na ova dva pitanja ima da odgovori jedan i drugi, psiholog i historičar. Ovaj posljednji će na historijski objektivnoj religiji promatrati objekt religije i religiozne akte, a psiholog će to oboje promatrati u samom sebi i kod drugih ljudi. Imajući u vidu religijske akte i njihov objekt, historičar će najprije sakupiti razne historijske forme, u kojima dolazi do izražaja religijski objekt i religiozni (aktivni) subjekt. Psiholog će pako razmotriti razne individualne forme, koje konstituiraju aktivnu i objektivnu stranu religije. Historičar će napr. ustanoviti da su o Božanstvu postojali razni nazori: panteisti smatraju Božanstvo kozmičkim i neosobnim bićem, a teisti ekstramundanim i osobnim; u širem smislu spadaju među teiste također politeisti i deisti, dok su u eminentnom (strogom) smislu teisti samo oni koji priznaju Boga, tj. koji Božanstvu prediciraju ove atribute: po realnoj egzistenciji neovisno (apsolutno) biće, ekstramundanost, uzrok svijeta, jedno, osobno (razumno-voljno), zakonodavac i svrha našem životu. Da je religija s takvim određenim (teističkim) pojmom o Bogu oduvijek postojala, to dokazuje kulturna historija; a ovu ideju Boga pronalazi i psihologija u strukturi religije. Taj rezultat obara, u jednu ruku, evolucionističke hipoteze o postanku religije, a osim toga dokazuje da religiju konstituiraju također *racionalni* element. U svakoj je, naime, religiji, izvjesno shvaćanje Božanstva, a na višem stepenu

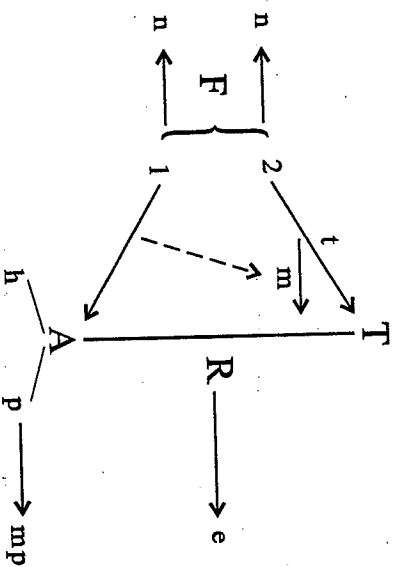
religije nalazi se teističko shvaćanje religijskog objekta. Osim racionalnog elementa, pronalazi psiholog i historičar također *volitivni* element, tj. voljnu dispoziciju za praktični život na osnovu znanja vlastite ovisnosti o Bogu. Osim ovih dvaju, pronalazi psihologija i historija još i *emocionalne* elemente u religiji.

Kad su *analitičkim* (induktivnim) putem upoznale razne konkretne (historijske i individualne) religijske forme, obje empiričke ili pozitivne znanosti o religiji – psihologija i historija – prelaze na *sintetički* svoj zadatak: u prvom redu odrediti (apstraktivno) bit religije s obzirom na akte religioznog subjekta i s obzirom na religiozni objekt. Prema ovako stečenoj znanstvenoj definiciji (objektivnom pojmu) religije, konstituiraju religiju racionalni, volitivni i emocionalni akti, kojima čovjek izražava kult prema Božanstvu, napose prema Bogu. Tu će psihologija nadovezivati i genetičku eksplikaciju religije, kao i druga pitanja.

Sad nastupa *filozof* sa dvostrukim zadatkom: antropološkim i teološkim; u prvom se obazire na religiozni subjekt, u drugom na objekt.

Antropološki dio filozofije o religiji mora 1.) da *kritički* obrani definiciju religije (kako ju je stekla psihologija i historija) proti raznim filozofskim nazorima, a 2.) mora da *metafizički psihologijski* protumači kako se religija osniva u svijesnom subjektu. Kod posljednjeg zadatka pokazati će, da religija sadržaje nazore o Božanstvu zato, jer čovjek razumno teži za spoznajom istine o izvoru svijeta i života; a moralne nazore i težnju za Bogom da uključuje religija zato jer čovjek teži za srećom u neograničenom dobru. – Teološki dio (u teodiceji) odgovara na pitanje: na čemu je opravdana realna istinitost religijskog (upravo teističkog) objekta? Kad je *teodiceja* dokazala egzistenciju i narav Boga, polazi otuda (deduktivno) *metafizička religije* i daje nam metafizičku realnu (objektivnu) definiciju religije. Filozofska znanost religije može, dakle, da i neovisno od empiričkih znanosti (psihologije i historije) dokaže metafizičku relaciju između čovjeka i Boga (= metafizički ili filozofijski objektivnu religiju); a može da sistematski slijedi (antropološkim svojim dijelom) iza empiričkih znanosti.

Grafički ćemo dosadašnji raspored ovako prikazati:



Religija (R) jest relacija između čovjeka (A, anthropos) i Boga (T, theos). Filozofija (F) u prvom dijelu (antropološkom) oslanja se na historiju (h) i psihologiju (p), a raspravlja pitanje objektivne nužnosti religije s obzirom na čovjeka. Drugi dio (teološki) obuhvata teodiceju (t) i metafiziku (m) religije. Taj se dio oslanja na noetiku (n). Na empiričkoj se psihologiji osniva metafizička (mp), a na filozofiji religije etika (e). Tako je filozofija religije organski postavljena u cjelokupnom sistemu filozofije.

75.) Kako se izgrađuje *antropološki* dio filozofije o religiji? Metodičko mu je obilježje da gleda na religiju „odozdo“, od čovjeka, tj. polazeći od empiričke činjenice, dok teološki dio gleda na religiju „odozgo“, od Boga, tj. na religiju ukoliko je po svom objektu neovisna od empiričkih subjekata. Neki filozofi drže da jedino antropološki dio sačinjava svu filozofiju religije, a eo ipso zabacuju teološki dio, jer su protivnici svake metafizike. Zato mora teološki dio da svoju mogućnost najprije opravda (noetički). Već poradi tih filozofa koji kao antimetafizičari priznaju fakat religije, mora filozofija religije da se otpočne sistematski izgrađivati na antropološkom području.

Najprije će filozof razgraničiti svoje vlastito područje s obzirom na psihologiju (i historiju) religije. Da pokaže rezon svog opstanaka, filozof mora dokazati neodrživost *psihologizma*. Psihologisti (Simmel i dr.) gledaju samo na funkcionalnu i gene-

tičku stranu religije, pa zato će filozof protiv njima ukazati na objektivnu („apriornu“) stranu religije. Dok naime psiholog objašnjava i tumači empiričke pojave religioznosti, filozof mora definirati religiju ukoliko je ona objektivna forma duhovne kulture. Kad kažemo „definirati“, to znači da filozofija mora otkriti specifičnu (bitnu) karakteristiku religije, po kojoj će se ona razgraničiti prema drugim objektivno kulturnim formama, napr. prema znanosti, umjetnosti, a napose prema samoj filozofiji. Filozof će naime pokazati, šta konstituira religiju za razliku od filozofskih nazora o svijetu i životu, kao i od drugih duhovnih sfera.

Prije nego filozof pristupi rješavanju toga zadatka, nailazi na ekstremnog svoga protivnika, a to je *materijalizam*. Materijalisti, iluzionisti i slični filozofi (Häckel, Lange, Valinger...) uče da religioznost nije objektivno fundirana, jer poriču da postoji neovisnost duha od materije. Ovi filozofi predstavljaju radikalnu negaciju svake filozofije o duhovnoj kulturi čovjeka. Proti njima treba dokazati da duhovna zbiljnost objektivno postoji (bez obzira na stanovište u pitanju o postanku čovjeka; ka-o što možemo funkcionalnu narav jednog stroja promatrati ne pitajući za njegov postanak, i kao što znanost ima logičke svoje veze neovisno od njezinog historijskog razvoja).

Rasprava o pitanju *kako* je religioznost objektivno fundirana, nailazi na razne *idealističke* nazore, koji konstruiraju objektivnu religiju na temelju metafizičkih pretpostavki (Leibniz, Hegel...), ili na temelju etičke i kulturne filozofije (Kantovci) itd.

Protiv svima će antropološka filozofija pokazati (1.) da je *očitovanje transcendentnog i apsolutnog bica* (= božanstva) objektivna determinanta religijske aktivnosti, i (2.) da religioznost konstituiraju neki akti *znanja* o božanstvu, (jer bez ikog znanja ne bi bili mogući volitivni i emocionalni akti). „Božanstvo“ *nadvisuje* svijet i napose čovjeka, koji je o božanstvu *ovisna*. Na temelju spoznane ovisnosti nastaju volitivni akti priznanja, poćtanja, ljubavi, i emocionalni akti odanosti, straha, nade itd. U tima je aktima bitna karakteristika religioznosti.

Antropološki dio, rekospo, hoće da ustanovi ono *bez čega ne može da bude* religijske relacije, koje objekt religije izvode *iz subjekta*. Zato se već i taj prvi dio oslanja na noetiku. Svak teorija o religiji zavisi od toga kakovo je njezino tumačenje

o religijskom objektu. Napr. Kant kaže da je religiozan onaj čovjek, koji vrši moralne dužnosti imajući u vidu Boga; ali kod te definicije odlučno je pitanje: šta Kant uči o Bogu kao objektu religije. Pošto je za Kanta „Bog“ iracionalni (volitivni) objekt, zato ga moralni čovjek ima u vidu samo kao praktični postulat (ideju). I Kant, kao svaki filozof religije, hoće da religiju – sastavni dio duhovne zbiljnosti – objektivno fundira; ali njegova je (metafizička) teorija subjektivistička.

Kritičku raspravu s raznim teorijama antropološki dio rješava psihološkom *fenomenologijom*, koju su idealistički teoretičari zanemarili. Treba naime na samom empiričkom faktoru religije ustanoviti konstitutivne momente u subjektu i objektu religijske relacije. – Pošto je pak jedan od tih momenata i taj, da objekt religije *egzistira nezavisno od subjekta* (= metafizički realno), zato nas antropološki dio upućuje na teološki, koji će iznijeti realističku metafiziku o Bogu.

76.) Religija postaje, rekospo, predmet proučavanja samo ukoliko ju pretpostavimo kao *činjenicu*, tj. religija mora prije da bude neki fakat koji pronalazimo ili koji nam je *iskustveno* dan (gegeben), da uzmognemo nešto *pitati* o tom faktoru ili da nam postane nešto zadano (aufgegeben). Šta je to „religija“ ili u čemu ona sastoji? Kako do nje dolazi? Na čemu se osniva? Da li je ona samo fantazija ili samo čuvstvovanje ili samo moralna svijest? Da li nam religija treba za život ili ne? Ova i druga pitanja postaju zadatak naučnog istraživanja – na temelju empiričkog fakta religije (religioznosti). Pošto je pak nesumnjivo da taj fakat imamo potražiti na području svijesnog (psihičkog) života, zato je također nesumnjivo da se polazna točka nauke o religiji nalazi na području *psihologije*. Ovu prvu konstataciju treba odmah nadopuniti drugom: religija je historijski fakat, koji pronalazimo u različitim formama ili pojavama kod raznih historijskih kolektiva. Nije li taj historijski fakat ishodiste nauke o religiji? Svakako moramo sad odmah razgraničiti historijsko stajalište prema filozofijskom. Kao što se historijski fakat religije razlikuje od psihičkog (nazočno empiričkog, fenomenologičkog) fakta, tako će oba postati različitim predmetom izučavanja: historijskog i psihologičkog. I opet sad moramo ovu (drugu) konstataciju nadopuniti trećom: o empiričkom (psihičkom) faktoru religije možemo postavljati pitanja koja su *filozofijska*, ukoliko želimo doznati ne samo što je kod reli-

gije faktično, nego što je kod nje nužno (bitno), i da li je ovo „nužno“ samo subjektivno, samo u doživljavanju (svijesnom do- gađanju) psihičkog subjekta osnovano, ili je i od toga nezavisno (objektivno). Filozofijsko izučavanje ide najprije za tim da upozna *bitnu karakteristiku religije* ili da upozna onaj *kriterij*, po kome će odrediti *specifične momente* u religiji. I upravo za taj filozofijski zadatak nesumnjivo je, rekospo, da izučavanje religije polazi od psihologičkog stajališta. Jer historijske forme raznih religija također su psihički fakat, pa kad osim njega postoji još individualno psihički fakat religije, onda nam ovaj posljednji fakat daje uporište da u njemu potražimo ono što ga bitno konstituira ili bez čega je nemoguće psihički fakat religije. Za eruiranje toga „bitnoga“ (što je, rekospo, prvi zadatak filozofiranja o religiji) mora se dakle filozofija osloniti na psihologiju. Ova će nam reći koje događaje u svijesti smatramo religijskima, koji akti dolaze u obzir, kako se očituje religija i kako do nje dolazi: u religijskom pojedincu koji kao psiholog (u sebi) promatra religijski život, za tim kod drugih ljudi. Kad bismo samo one objekte smatrali religijskima, za koje nam to kaže nadnaravna objava, onda bi se takvo ograničenje protivilo činjenici religije koja nije nadnaravna. Psihologija može da promatra također nadnaravno religijski život, a može i samo njega da promatra, ali ne ukoliko bi objava bila kriterij da jedino ovakove akte priznamo religijskima, nego samo ukoliko su oni empirički fakat ili jedina forma religijskih doživljaja, dakle samo subjektivno, bez obzira na objavu kao objektivni kriterij za specificiranje religije.

Promatrajući vlastite i tuđe religijske doživljaje, pristupa im filozof (svojom refleksijom i analizom) s intencijom da uoči ono što je bitno. Utoliko kažemo da je njegov postupak *fenomenologički*: na sumarnom rezultatu empirije želi filozof da upozna bit religije. Izrazom „empirija“ označujemo i pojedine akte, koji se po nekim obilježjima kao religijski akti razlikuju od nereligijskih. Zato je za određivanje biti dostatno da se obazremo i na pojedinačni fakat religije, a nije nam potrebno komparativno promatranje. Možemo da se obazremo najprije na kršćansku religiju ili samo na teističku, i da u njoj potražimo bitnu strukturu religije, ali pošto je teističko shvaćanje Boga kao objekta religije već njezin savršeni oblik, a u drugu ruku historija uči da je bilo i neteističkih religija, zato moramo potra-

žiti onaj *minimum*, kojim je religija obilježena za razliku od drugih, nereligijskih doživljaja. Možda ćemo naći da objekt religije nije uvijek tako izrazito ili potpuno (adekvatno) određen kako ga određuje teistička religija; možda ne mora da religiju konstituiraju „Bog“, nego samo „božanstvo“, tj. ono što nije tačnim atributima određeno kao što je „Bog“ u teističkoj religiji. Ali ne može ni ovo „božanstvo“ da bude sasvim neodređeno, jer ne bi u tom slučaju moglo da bude specifični predmet religijskih akata. Zato se pita: šta znači „božanstvo“ – ako name u okviru religijskih akata pronađemo specifični objekt koji s tim nazivom obilježujemo – i koji su akti upravljani na božanstvo.

Imade doživljaja – tako otpočima konstatacija religijskog fakta – kod kojih čovjek priznaje nešto transcendentno; a ovo „transcendentno“ znači od ukupnoga prostorno-vremenskog (povijesnog, empiričkog) svijeta različno i njemu vrijednosno nadređeno. Nazvali smo taj objekt „božanstvo“. U njegovoj definiciji nije izraženo da egzistira izvan svijeta ili u svijetu, ni da je višebrojno ili samo jedno, pa zato priznanje božanstva da bude različito (politeizam, panteizam...). Akti priznanja toga objekta specifično se razlikuju od nereligijskih doživljaja – i time je stečeno prvo pojmovno određenje „religije“. To znači da religija ima svoju *subjektivnu* i *objektivnu* stranu: akti priznanja na jednoj, a božanstvo na drugoj strani. Time još nije filozofski sigurna *realnost* objekta: ona će biti najvažnije pitanje filozofiranja o religiji. Božanstvo kao objekt religije – nota bene, koliko ju sada u početku filozofiranja gledamo samo kao empirički fakat ili svijesni fenomen – nalazi se u imanentnoj relaciji s religijskim aktima.

Kako smo pronašli specifično religijsku sferu (subjekt-objekt)? Na temelju *empirije* (sadašnje i historijske). To je važno naglasiti proti racionalističkim, napose kantovskim konstrukcijama religije. Naime, historija nas uči da je bilo raznih koncepcija o božanstvu, i da su ga ljudi na razne načine poštivali, da su prema njemu različito shvaćali čudoređe, da su na razne načine prikazivali žrtve, da su imali svoje molitve, itd. Osim toga nam iskustvo kaže da jedan religiozni čovjek ovako a drugi onako poštuje Boga, vjeruje u njega, klanja mu se, moli i žrtvuje. Na temelju empirije okupili smo, dakle, religijski materijal ili sve one akte koji znače svijesnu *intenciju božanstva*.

Ta je intencija upravo ono glavno, bitno ili zajedničko u svima mnogostрукim aktima. *Mnogostрукina* zato, jer nas empirija upućuje da molitva, žrtva i drugi akti sačinjavaju religiju; a baš taj fakat ignoriraju racionalistički filozofi, kad – bez obzira na taj fakat mnogostрукnih religijskih akata – hoće da bit religije konstruiraju samo na temelju razuma. Nakon engleskih i francuskih „prosvjetitelja“ učio je tako i *Kant*. Ideja Boga (po Kantu) leži u praktičnom umu, ona je nužni uvjet za sintezu sreće i moralne dobrote. Zato religijski akti obuhvataju samo moralna dobra djela ili moralne dužnosti, a još nekih religijskih dužnosti (molitve, poštivanja Boga...) i nema. Ovaj „nema“, kritički je odlučan: jer ih ima, kako nas empirija i historija uči, ali tu se evo Kant ne obazire na to, i njegov „nema“ znači zapravo „ne treba da ih ima“ (naravno, po njegovoj nauci, a ne prema *faktičnosti*). – Rasprava o biti religije mora da se kritički obazre i na druge nazore, napr. da religijska svijest ne znači drugo nego shvaćanje etičkih, noetičkih i estetskih vrednota kao nešto zbiljsko (Windelband), ili da religija nije drugo nego pučka metafizika (Schopenhauer, E. v. Hartmann) i prelaz u metafiziku (Spinoza). Svi ti nazori ne vode računa (kako je već Schleiermacher isticao) o tome, da religija nije tek racionalna invencija, nego da ju sačinjava i kompleks *neracionalnih* akata. Specificirani su ovi akti upravo po božanstvu kao svom objektu, a ne po nekim drugim objektima, napr. po relaciji sa čovječanstvom (Comte), sa svemirnom (Schleiermacher), sa moralnim idealom (Kant), itd. – Pojmovno određivanje biti ukloniti će i one nazore, koji drže da religijske akte sačinjava samo fantazija (Spencer, Feuerbach) ili samo čuvstvo straha, ovisnosti itd. Tako će se doći do rezultata da religija obuhvata kompleks *racionalnih* i *neracionalnih* akata kojima je *subjekt upravljani na božanstvo*.

Kad ovako svoju definiciju opravda, filozofija religije zadržat će se još kod fenomenologije religijskog subjekta, te će (u vezi sa deskriptivnom psihologijom) analizirati bit *pojedinih* akata. Za tim će (u vezi s općom eksplikativnom psihologijom) nastojati da *genetički* protumači religiju – i opet u raspravi s raznim nazorima. Kao rezultat će se ispostaviti, da se religija *genetički* osniva na razumnoj naravi čovjeka. Što ga motivira k božanstvu? S ovim će pitanjem filozof začeti u metafizicku psihologiju religije.

Na koji način religijski čovjek *shvaća* božanstvo? Sad je došlo da najvažnijeg pitanja: o *religijskom* i *nereligijskom* (filozofskom) shvaćanju božanstva. Nerelezijsko je u teodiceji, koja dokaznim ili posrednim putem (kauzalnosti) spoznaje Boga. Da li je i religijsko spoznanje posredno-racionalno ili je neposredno (empiričko, intuitivno)? I oni filozofi (napr. Scheler) koji priznaju racionalni (metafizički) put spoznaje Boga, isključuju taj put ili način spoznanje kod religije. U religijskim aktima kojim zapažamo empirički svijet i moralni zakon, *neposredno* znamo za Boga. Rješavanje toga pitanja zavisno je od noetike. U njoj je također temelj teodiceje, koja je jedina pozvana da riješi skepsu o *egzistenciji* Boga i da pojmovno odredi *tribute* Boga (apsolutnost egzistencije, neograničenosti, osobnost, ekstramundanost...). Tek iza što je teodiceja utvrdila potpunu spoznaju Boga, postaje otuda moguće da – bez obzira na religijske subjekte ili bez obzira na empiričku religiju – odredimo *metafizičku* bit religije. Kad pristupamo Bogu nadnaravne, historijske *objave*, onda nam se otvara pogled na novu relaciju čovjeka s Bogom, koja – kao „nadnaravna religija” – nadopunjuje naravnu religiju. Metodčki se dakle mora znanstveni aspekt uspinjati od naravne religije k nadnaravnoj.

77.) Gdje nam je prelaz na *teološki* dio filozofije o religiji? Filozof hoće da znade kako je religioznost (religijska svijest) fundirana, tj. hoće *da obrazloži ili opravda fakat religije*. Pošto smo doznali da taj fakat sačinjavaju kognoscitivni, volitivni i emocionalni akti, i pošto je psihološki nesumnjivo da se volitivni i emocionalni akti oslanjaju na kognoscitivne, dobiva problem filozofije religije ovu formu: *koji su kognoscitivni akti fundament religijske svijesti? Bez dvojbe oni, kojima shvaćamo objekt religije. Kako shvaćamo?* Ovo pitanje o načinu shvaćanja (nota bene, ukoliko je ovo shvaćanje konstitutivni element religijske sfere) postaje najodlučnije za daljnju izgradnju filozofije o religiji.

Na postavljeno pitanje mogući su različni odgovori, – i po njima se razilaze smjerovi i nazori u filozofiji religije. U pitanju je, rekospo, način *religijskog* shvaćanja, jer samo po sebi nije isključena mogućnost da religijski objekt shvaćamo i drukčije, ne tek u jedinstvenoj cjelini s drugim – volitivnim i emocionalnim – religijskim aktima. Teodiceja će pokazati kako zna-

nje o Bogu, objektu religije, može da postoji bez volitivnih akata. Ostanimo dakle, u sferi religijske svijesti, koja akte shvaćanja ujedinijuje s drugim aktima, pak se pitajmo: jesu li akti shvaćanja *ovisni* o volitivnim i emocionalnim aktima? Ako i jesu ovisni, da li tako ovisni da su akti shvaćanja *nemogući bez volitivnih akata*? Nemogući utoliko da *izviru* u volitivnim aktima i da su u njima fundirani? Afirmativno odgovara *iracionalizam* (voluntarizam i emocionalizam), koji u svima kognoscitivnim aktima vidi volitivnu i emocionalnu provenijenciju. Šta to pobliže znači gledom na shvaćanje religijskog objekta?

Ako mi, po iracionalističkoj pretpostavci, dolazimo u spoznajni kontakt s religijskim objektom na osnovu volitivnih i emocionalnih akata, to znači da se objekt nama upravo po ovim aktima mora očitovati ili objavit; a to opet znači da je religijski objekt i s obzirom na kognoscitivne akte samo *objekt uređivanja*: on je najvišeg počitanja vrijedan, najdostojniji, najsvetiji („osoba”) i utoliko „Bog”. *Kako nam se očituje Bog?* To je odlučno pitanje za voluntariste i emocionaliste. Jedni i drugi (Gratry, Scheler, Bergson, Otto i dr.) nemaju drugog izlaza nego da apeliraju na osjećanje Boga („sens divin”), na mističku intuiciju ili neposredno iskustvo, kojim doduše adekvatno ne upoznajemo Boga (u ontologističkom smislu), nego samo sa neposrednom sigurnošću i evidencijom znademo za Boga kao najviše biće. Upravo ovim predikatom „najviše biće” neposredno se „objavljuje” Bog. On nam se objavljuje i kao apsolutno biće (ens a se) i kao uzročnik svijeta. Kako nam se objavljuje? U samom opažanju svijeta (dakle opet u neposrednom shvaćanju!) „simbolički” nam se očituje božanstvo (Scheler). Kaošto se u jednoj umjetnini neposredno odražuje njezin umjetnik, ili kako nam opažajna nazočnost stola neposrednom sigurnošću prokazuje stolara, tako u svakoj stvari „opažamo” opreku njezine ograničenosti, nesamostalnosti i prolaznosti. A ta je opreka upravo neograničeno i apsolutno biće, Bog. Kaošto dakle, unutrašnje iskustvo, tako i naše izvanjsko iskustvo neposredno otkriva našem znanju Boga. K Bogu je neposredan „uzlet” (elan, Aufschwung; Gratry, Scheler, Bergson).

Na ovu voluntarističko-emocionalnu filozofiju o religijskom shvaćanju Boga nadovezuju se različni pokušaji opravdanja ili obrazlaganja ove filozofije. Bergson se napr. poziva na kršćansku mistiku, u kojoj da se do savršenstva razvila religijska svijest, a u njoj da je shvaćanje Boga intuitivno.

Scheler se oslanja na fenomenološku metodu (Husserlovu), pa uzima religijsku svijest kao iskustvenu pojavu, u kojoj traži bitnost religije: objekt njezin i akte. Kakogod se, međutim, razilaze, zajednički im je stav prema religiji, da *religijsko znanje* o Bogu interpretiraju kao neposredno znanje, kao empiriju, u kojoj (a ne samo posredovanjem koje!) pronalazimo Boga kao pračinjenicu. S ovom se tezom podudara i ova polemika: ne treba, pa i ne može se dokazivati, tj. posrednim putem doznati da Bog egzistira; spoznaja Njegove egzistencije i naravi nije rezultat posredno racionalnog mišljenja.

Ova posljednja negacija upravljena je izravno na *skolastičku filozofiju*, koja (s Aristotelom) traži spoznaju istine o Božjoj egzistenciji i naravi – i to na osnovi iskustva o realnom izvanjskom svijetu, tako da nam ovo iskustvo zajedno s načelnom spoznajom (s načelom uzročnosti) kao spoznajno sredstvo omogućuje *izvođenje* ili zaključivanje o Bogu. Ako *teodiceja* može takav put spoznavanja opravdati, onda je samo ona filozofija religije kritički održiva, koja i samu religijsku spoznaju Boga, tj. shvaćanje Boga kao *religijski akt* interpretira u smislu *posredno-razumnskog* znanja. Ako taj akt i nije u formi posrednog (sistoličkog) shvaćanja kod svakog religijskog doživljaja, ali on se od filozofske spoznaje bitno ne razlikuje, tj. nije neposredno spoznajni akt. To je stanovište skolastičke filozofije religije.

Sudbina toga stajališta zavisi od pitanja, da li mi egzistenciju i narav Boga upoznajemo *neposredno* ili *posredno*. To se pak pitanje rješava ponajprije na području *noetike*, koja utvrđuje načine spoznavanja istine. Mi možemo upoznati istinu na dva načina: ili tako da nam se ona sama po sebi očituje, tj. da je neposredno evidentna, ili tako da ju upoznajemo po nekoj već poznatoj istini. Neposredno se opet može očitovati ili neki opažajni fakat, ili takva istina koja je poznata po neposrednoj nužnosti. Posredno sigurna je ona istina, koja je zajamčena posredno stečenom evidencijom, tj. takva istina koja je obrazložena u drugoj istini iz koje ju izvodimo. Takva je također istina suda: „Egzistira biće nužno, o sebi, apsolutno.” Mi smo sigurni da je to istina, jer je ona posredno očevitna, tj. jer nam se očituje na osnovu premisâ: u svijetu postoje kontingentna (nenužna) bića, a nemoguće je da samo takva egzistiraju; dakle egzistira i nužno biće. Zasto je nemoguće? Jer kontingentna su bića od drugoga, ne egzistiraju sama po sebi,

ona su po sebi bez ikojega uzroka = 0; kad bi pak samo takva bića egzistirala, to bi značilo same nule: dakle mora (sad je evidentno izvedena istina!) egzistirati biće o sebi, nezavisno od ikojeg uzroka ili apsolutno. Ono je uzrok svih kontingentnih bića. Šta još o njemu znademo osim ove kauzalne relacije? Putem negacije možemo doznati, koje stvarnosti ne spadaju na bit apsolutnog uzroka. Analogiziranjem prema kontingentnim bićima (upravo prema nama ljudima koliko smo osobe) znademo da je osobno ili razumno-vojnno biće; to znademo također iz teleološkog i moralnog dokaza za egzistenciju Boga. Napokon na osnovi idealiziranja (via eminentiae) znamo da je to biće *neograničeno savršeno*, dakle: Bog.

Nakon što nam je noetika pokazala spoznajne načine (puteve) za sve predmete, teodiceja je to pokazala s obzirom na Boga. Time što je ovaj metafizički put osiguran, postaje opravdana skolastička filozofija religije, koja *posrednu spoznaju Boga* (iako nefilozofski formiranu) smatra kao *religijski akt*, s kojim su povezani religijski doživljaji. Drugim riječima, tko priznaje ili usvaja racionalno metafizičku filozofiju Boga i religije, za toga je eo ipso sigurno da se empirička (subjektivna) religija ontološki osniva na metafizičkoj religiji, a psihološki da se osniva na racionalnoj spoznaji Boga. Filozofsko fundiranje (empiričke) religije stoji u tom slučaju na stajalištu, da objekt religije (Bog) ukoliko je *racionalno* spoznan, primarno konstituiraju religijsku svijest. Ali, i onda kad netko usvaja teološku filozofiju religije, može da metodički od nje apstrahira kad priznaje proučavanju empiričkog fakta religije. Ne samo da može, to čak i mora, jer mora već zbog agnostičkih filozofa pretpostaviti, da sa priznanjem fakta religije nije inkompatibilna negacija metafizike.

Važno je da pri tom nešto napomenemo. Znanstveno-racionalno znanje o Bogu (u teodiceji) razlikuje se od neznanstvenog znanja u (naravnoj) religiji; jer ne možemo reći da je svaki religiozni čovjek filozof, koji o Bogu ima u logičkoj formi (refleksno) izgrađeno znanje. Kaošto fakat (empirički realnih) religija postoji neovisno od filozofskih izučavanja, tako je i fakat znanja o Bogu fundiran u razumnoj naravi čovjeka i bez filozofske refleksije (isp. S. th. I q. 2 a. 1 ad 1; ib. q. 93 a. 4 c; S. c. G. III 25, 38). I ovo neznanstveno znanje jest racionalno, ukoliko na temelju ograničenosti svijeta i napose čovjeka



uočujemo kauzalnu ovisnost o Bogu (I q. 12 a. 1 c), ili ukoliko nas naravni habitus upućuje na Boga (de Verit. q. 16 a 1 c). Dakako, ovo je racionalno znanje povezano s iracionalnim (alogičkim) motivima subjektivne (volitivno-emocionalne) sfere, u kojoj izvire težnja za „spasenjem“ (Scheler) ili za srećom (I q. 2 a. 1 ad 1). Zato neki kažu da je neznanstveno znanje „intuitivno“ ili da o Bogu imademo neposredno (ne iz svijeta izvedeno) religijsko „iskustvo“. Protivno tome nazoru dodaje se u teodiceji, da religijsko iskustvo nije doduše diskurzivno (refleksno-metafizičko), ali mu Bog nije neposredno naznačen, pa je zato ovo iskustvo fundirano u stvorenju (= svijetu i naravi čovjeka), a kao misaono iskustvo vezano je na iste misaone (racionalne) principe i kategorije, kojima se služi znanstveno znanje o Bogu.

#### 78.) O čemu raspravlja metafizička filozofija religije?

Njezino je polazno stajalište predmet teodiceje: Bog; i to s obzirom na to da je Bog Stvoritelj čovjeka, tj. da je u relaciji s čovjekom kao svojim stvorom. Polazeći iz teodiceje metafizička filozofija religije interesira se baš za samog čovjeka, tj. pitanje: koje istine nužno proizlaze iz metafizički utvrđene relacije između Boga i čovjeka – s obzirom na čovjeka i njegov život?

Imajući u vidu da je Bog stvorio čovjeka, koji je razumno-voljni (osobni) stvor, metafizička filozofija religije vidi u tome faktu uključenu istinu da između Boga i čovjeka postoji uzajamna osobna relacija: Bog je dao čovjeku razum da i Njega spozna, dao mu je volju, da i Njega hoće. Tj. Bog je sebe postavio čovjeku kao predmet njegova spoznanja i težnja. Na taj je način Bog čovjeka sebi „privezao“ – i baš taj odnošaj zove-mo „metafizička religija“. Sta to znači s obzirom na čovjekovo spoznanje Boga kao i s obzirom na teženje? Time što je Bog namijenio čovjeku da Ga spozna, eo ipso daje svakome priliku da ga bilo kojim načinom i prema svojoj sposobnosti „pronađe“. Čovjek naime ne može da s Bogom stupi u osobni kontakt drukčije nego na taj način, da znađe za Boga. Kažem „nekako“, jer deduktivno (iz same istine, da čovjek mora doći s Bogom u osobni kontakt) ne možemo biti još načistu, da li čovjek mora upoznati Boga baš na ovaj ili onaj način: da li će Ga upoznati svaki čovjek jednako kao da znađe svu teodiceju, ili će Ga upoznati ne doduše filozofski (potpuno i kritički kao

u teodiceji), ali ipak posrednim putem, na osnovi razumskog izvođenja iz empirije, ili možda uopće ne pomoću razuma, nego neposrednim (intuitivnim) znanjem, osjećajem i teženjem. To pitanje zavisi od toga, na koji je način strukturirana naša sposobnost spoznaje: o našoj duševnoj organizaciji zavisi na koji ćemo način Boga upoznati. Ali upoznati Ga moramo (dok smo s Njime u osobnoj relaciji). – Moramo također da za Boga imademo težnju, tj. Bog mora da bude mjerodavan u našim voljnim činima. Ovo se „moranje“ logički osniva na metafizičkoj istini, da Bogu ne može biti – s obzirom na čovjekovu narav – sasvim indiferentno na koji će način čovjek sebi slobodno-voljno udesiti svoj život. Moraju, dakle, da budu postavljene od Boga izvjesne granice u voljnom našem djelovanju; ovdje izvršiti potreba moralnog reda. On je prema tome uključen u metafizičkoj religiji. Time dobiva metafizička religija puni svoj sadržaj: čovjeku je od Boga namijenjeno, da volitivno adherira Bogu.

U ovim općim crtama prikazana metafizička filozofija religije nije drugo nego teodiceja u aplikaciji na čovjeka, ukoliko gledamo na njegovu osobnu narav. Baš s obzirom na ovu i ovakovu, a od Boga stvorenu narav, nastaje „religijski“ odnošaj između čovjeka i Boga tj. odnošaj koji je fundiran u Bogu kao osobnom Stvoritelju i u čovjeku kao osobnom stvoru. Kako, dakle gleda metafizička filozofija religije na svoj predmet, samu religiju? Take da gleda na metafizički poznatog Boga, a s obzirom na Boga da gleda osobnu narav čovjeka – i otuda se otvara vidik na njihov međusobni odnošaj: religiju. Ako netko hoće da ovo gleda metafizičke filozofije „lokalizira“, slobodno mu je da ga nazove „odozgo“; to je naime utoliko gleda odozgo, što u svom promatranju polazi od metafizičke spoznaje Boga, a ne gledajući na ljude koliko se u njima svijesno pojavljuje religija. Taj fakat religijske svijesti upravo je predmet antropološke filozofije, koja na religiju gleda „odozdo“ tj. kako se ona očituje u čovjeku, – ne gledajući na metafiziku Boga i religije.

Metafizika religije omogućila nam je objektivni pojam religije (= metafizički, ne samo empirički realne). Ona znači slobodnu podatnost (Hingabe) ljudskog duha Bogu kao izvoru i svrsi: ordo hominis ad Deum (S. th. II q. 81 a. 1). Na toj se definiciji – rezultatu metafizičke filozofije – temelji religij-



ska dužnost (= religija kao specijalna krepost) njegovati taj odnošaj *poštivanjem* Boga (ukoliko je naš uzrok i svrha). Kojim aktima? Nabožnost (devotio), molitva i žrtva poglaviti su akti, kojima se iskazuje Bogu reverencija i počast (honor). Kad upoznamo da je Bog naš Stvoritelj i neograničeno Dobro, onda (s obzirom na tu našu relaciju) nastaje priznanje da Boga moramo poštivati ili da moramo iskazati našu potčinjenost. U toj relaciji leži razlog da moramo preuzeti na sebe sve dužnosti čitavog moralnog zakona (= religija kao generalna krepost). Tako je religija temelj moralnog usavršenja do skladnog osobnog saobraćaja s Bogom, do „priateljstva” s Bogom ili do ljubavi k Bogu (isp. II II q. 23-27; ib. q. 80 sl.). Kako je vidjeti, metafizika religije – nakon što je pošla od antropologije – ovdje opet nastupa mjesto antropološkom djelu, koji će raspravljati o religijskoj aktivnosti napose. Tu se nadovezuje i askeza ili naputak za usavršavanje religijskog života do svetosti, kojoj je osnova ljubav k bogu (mistika).

Time se razbistriilo pitanje predmeta i metode u filozofiji religije. Njezin „materijalni predmet” jest religija kao psihološko-historijski fakat. Ukoliko je filozofija religije upućena na psihologiju i historiju religije; na tom se području filozof mora najprije orijentirati. Sakupljena data u sferi religijskog života filozof promatra sa specifično svojim zadatkom: pronaći u religijskim pojavama bitno, ono što nužno konstitira religijsku relaciju. Iza toga se nameće drugi zadatak: na kakav se objekt odnosi religijska aktivnost? Najprije će, dakle, filozof uzeti u obzir religijski subjekt, a onda religijski objekt. Jedan i drugi aspekt vodi kritičkom ocjenjivanju različitih nazora. Metodički će se i ova kritika ravnati prema pitanju: da li je moguće znati za Boga (= objekt religije) iracionalno (= bez diskurzivne spoznaje), i da li je diskurzivno znanje nemoguće? Kod odgovora na to pitanje vidjeti će se da je opravdano da se filozofija religije osloni na metafiziku; svoj pogled „odozdo” (na empiriju religije) pomaknuti će na gledište „odozgo” (na metafiziku religije).

Metafizička filozofija religije (kao dedukcija iz teodiceje) ima, rekostno, za svoj predmet metafizičku religiju, kojoj je Bog terminus a quo, a čovjek terminus ad quem (= stajalište „odozgo”). Antropološka filozofija religije ima za svoj predmet empirički fakat religije, kod koje je čovjek terminus a quo, a Bog

terminus ad quem (= stajalište „odozdo”). Tamo je Bog ishodna tačka promatranja, a ovdje je čovjek. Precizirali smo prvotni zadatak antropološke filozofije o religiji: ona određuje bit religije kao doživljajne (svijesne) pojave. Konstitutivne elemente u religiji određuje psiholojskim putem (i historijskim), tj. empirijska filozofija religije otpočima kao psihologija, koja hoće da eruiru sve aktivne komponente u religijskom kompleksu, i da pokaze njihovu psihogenetsku povezanost. Na ovaj se psiholojski zadatak nadovezuje noetičko-metafizički aspekt utoliko, što uzima zasebno kognoscitivnu intenciju, i hoće da ispita njezinu objektivnu opravdanost. Ovaj aspekt stoji pred pitanjem: da li je objekt religije („Bog”) realno egzistentan, i šta je on po realnoj svojoj biti? Ovo promatranje ima da upotpuni psihološki nalaz o samoj naravi kognoscitivne intencije – i na tome se mjestu sintetizira antropološka filozofija religije s metafizičkom.

U ovom problemskom kompleksu obuhvata filozofija fakat religije gledom na njegovu bitnost; a pošto bitnost konstituiru relacija s Bogom kao specifično doživljajnim objektom, zato treba da filozofija (u teodiceji) ispita realnu istinitost tog objekta, tj. njegovu egzistenciju i bit. Tako će se ispostaviti metafizička fundiranost religioznog fakta. – Na ova se sistematsku logički nadovezuje daljnja problemska kompozicija. U obzir će doći religioznost ukoliko je *individualno* diferencirana. Fakat religiozne mnogostručnosti postaje tako jedan novi problem za filozofiju. Čini se da fakat religijske individualacije oduzima religiji objektivnu istinitost; ali taj privid oboren je već u metafizičci religije. Religioznost se očituje kao individualno shvaćanje dužnosti prema Bogu, a ovaj individualni aspekt („odozdo”) dobiva svoj objektivni korelativ utoliko, što nas metafizika religije upoznaje s naravnim zakonom religijski moralnog reda („odozgo”). Tu se ponovno pokazuje sinteza antropološke i teološke filozofije o religiji.

## FILOZOFIJA I KRŠĆANSTVO

Izvor je kršćanstva u historijskom licu Kristovu. Kako je poznato iz historijskih dokumenata (evanđelja), Krist je poučavao ljude o religijskom životu tražeći vjersko pristajanje uz tu nauku kao Bogom objavljenu. Da opravda svoj ugled Božjeg Objavitelja, Krist je činio djela, na koja se pozivao kao legitimaciju svoje objaviteljske misije. Pred historijom stoji Isus Krist kao poslanik Božji, kao pravi Sin Božji, — prema vlastitim njegovim izjavama, u kojim je potvrdio upravo činio djela, što ih je sam nazivao Božjima.

Da li su ta djela uistinu Božja (tj. čudesa) ili to ona nisu (iz bilo kojega razloga), — kritičko rješavanje toga pitanja zadatak je *apologetike*. Objavljenu Kristovu nauku objašnjavati i tumačiti zadatak je *dogmatike* i teološke moralke. Ali ispred sistematskog izučavanja o Kristu i njegovoj objavi stoji sam Krist kao historijska pojava, koja po svojoj misiji nema nikoje veze sa filozofijom: Krist nije filozof u tom smislu, kako su prije i poslije njega nastupali filozofi s namjerom, da *logički opravdaju izvjesne nazore o životu i svijetu*. Krist se poziva na *svoj Božanski auktoritet*, kad poučava ljude onome, što je potrebno, da njemu *vjeruju*. Osim toga Krist nije samo učitelj, nego on stupa pred čovječanstvo kao njegov spasitelj, izbavitelj od moralnog zla — ne samo teoretski tražeći od ljudi, da usvoje njegovu spasonosnu nauku, nego osnivajući društvenu organizaciju, koja kao njegova *Crkva u duševnoj zajednici s Kristom provodi religiozan život*. To je pak sasvim drugo područje života nego filozofiranja i osnivanje filozofskih „škola“.

Ta historijska činjenica (i ne ulazeći u pitanje o njezinu opravdanju) u prvom je redu mjerodavna za prosuđivanje odnosa između kršćanstva i onodobne filozofije. U prvim danima historijskog svog života kršćanstvo je jednako kao danas *religija* Kristova, a ne filozofija; ona ne znači samo skup istina, koje su stavljene pred razumsku uviđavnost, nego *uspostavlja posebnu vezu s Bogom*, vezu između čovjeka (po njegovu čitavom duševnom životu) i Boga, koji u specifičnom kršćanskom smislu znači izvor očinske ljubavi i milostivog podavanja života — određena za svrhu, koja nadilazi sve ljudske želje, potrebe i naravne sposobnosti. To je ideja kršćanske religije (ne po volji konstruirana, nego historijski fundirana ideja), i jedino u vidu te ideje opravdano je prosuđivati ulogu filozofije u prvo doba kršćanstva. To će reći, kakogod su se prvi propovjednici kršćanstva filozofski orijentirali, na kojigod su se način poslužili nekom filozofijom, nije to moglo da bude u drugom kome cilju osim jedino zato, da propovijedaju *religiju*.

U prvom stoljeću kršćanstva (kako je očito već po Evanđelju) nisu učitelji kršćanstva ni dolazili u dotič s filozofijom. Na filozofiju su upućivale tek *apologetske* potrebe: *opravdati misao kršćanske religije*. Njezinu *historijsku* opravdanost nije ni mogla osigurati ikoja filozofija; propovijedati Krista kao historijsku ličnost nije se moglo po nikojem filozofskom sistemu. Jer ne smijemo izgubiti iz vida činjenicu, da ono, što je Krist naučavao (ne samo da u originalnom obliku nije sistematski izraženo, nego), ne znači ili ne obuhvata sve, što sačinjava Kristovu religiju: ona je puno više nego sam skup (sistem) nauke ili vjerskih istina, ona je *izvor života za preporod u Kristu*. U toj religiji, Kristova je nauka samo jedna komponenta, a ni za nju nije mjerodavan kriterij razumskog shvaćanja (i po tom filozofiranja), nego vjerskog pristajanja po Kristovu auktoritetu.

Apologetika je od prvoga svoga časa imala zadaću, da opravdava Kristom objavljeni smisao života. Ta je zadaća zapravo dvostruka, *historijska i filozofijska*: dok je apologetika u jedinu ruku propovijedala historijskog Krista opravdavajući njegovo objaviteljsko Božanstvo, u drugu je ruku nastojala utvrditi one *razumske temelje, koji se logički pretpostavljaju za sadržaj objave* (za objavljene istine). Teoretski skepticizam i etički senzizam suprotni su nazori kršćanskoj objavi, pa će zato širitelji kršćanstva (kao apologetičari) nastojati da suzbiju te filozofske

nazore. Tim negativnim zadatkom dolazi kršćansko učiteljstvo u prvi kontakt s filozofijom. Ne samo dakako glede tih držaju navedenih nazora, nego će se kritički posao apologetičara sukobiti s različitim naukama, koje suvremeni filozofi (i krivovjerci) iznose protiv kršćanske nauke. Pozitivni je zadatak apologetike da uoči logičku vezu između objave i onih istina, koje su *filozofijska osnovica objave*. U obzir dolazi filozofija o Bogu (teodiceja) i o čovjeku gledom na njegovu životnu svrhu (eti-ka) i duševnu konstituciju (psihologija). Konkretno rečeno: objava (kompleks kršćanskih istina o Kristovu Božanstvu i njegovoj nauci) pretpostavlja, da ima Bog ili da postoji Bog; tu logičku pretpostavku vjere u objavu mogu ljudi usvajati bez filozofijskog opravdavanja ili bez logički (kritički) provedenog umovanja (dokazivanja), a osim toga se ta pretpostavka može upravo filozofski utvrđivati. Taj filozofski posao bit će predrađnja ili priprava na putu vjerovanja, tj. *filozofski osigurane istine o Bogu* bit će razumska osnovica, koja dopušta mogućnost Božje objave i prema tome osigurava neproturazumnost vjere u objavu. Istine o Bogu ne tiču se samo Njegove eksistencije, nego i Božje naravi (životnih svojstava) kao i odnosa prema svijetu; zato će filozofija raspravljati na pr. o Božjem znanju (mudrosti), o volji, o providnosti itd. Pa ne samo o Bogu, filozofija će rješavati također pitanja *životne naše svrhe (smisla)* i *moralnog zakona*: jer istiniti odgovori na ta pitanja također su pretpostavke, koje omogućuju propovjedniku Kristove religije da govori o nadnaravnoj svrši i zakonu po Kristovoj objavi. Budući da je ta svrha u besmrtnom sjedinjenju čovjeka s Božjim životom, pretpostavlja se također filozofijska istina, da je čovjek duševnom svojom naravi osposobljen za takav život.

Sve te (i druge) istine čine *praeambula fidei*, pripravne putove razuma, kad čovjek hoće da ukloni one filozofske nazore (na pr. ateizma), koji bi onemogućili sam opstanak Božje objave, odn. kad hoće da razmislijanjem vidi, da li uistinu postoji sve ono (Bog, naravni moralni zakon sa životnom svrhom u Bogu, besmrtnost duše, sloboda volje...), bez čega se ne bi moglo vjerovati u istinitost Kristove objave na osnovu Božjeg autoriteta. Dakako ova logička veza između sistema filozofije i „sistema“ religije nije prvim apologetičarima ni morala biti potpuno očita, niti su oni izgrađivali apologetiku tako, da su u sistematsoj cjelini stvarali njezine filozofijske temelje: kontakt s

filozofijom nadolazio je prigodno, fragmentarno, ali navedeni okvir religije pokazuje nam, kako je došlo do toga, da je unutar toga okvira bilo smješteno filozofiranje. Mjerodavan je pri tome *apologetski* interes; a zatim također *dogmatiko-moralni*, ukoliko se išlo za tim, da pojedine objavljene istine budu, koliko je moguće, dokazane i razumljive: jer se kršćanska dogmatika i moralna službe filozofskim pojmovima i metodama izučavaju. Tako su naučne potrebe u izgrađivanju teologije svestrano iziskivale vezu s filozofijom.

Kod sv. *Augustina* je ta veza sustavno provedena s filozofskim genijem, kome veličine ne umanjuje historijska ovisnost o grčkoj filozofiji. Upravo svojom filozofijom Augustin je utjecao još i na novovjekovni razvoj filozofije. Prema rečenome se razbira, kako bi krivo bilo rečeno, da je Augustin ili tko ispred njega na osnovu pretkršćanske i nekršćanske filozofije stvarao teologiju; filozofija je uvijek ostala zasebna sfera izvan teoloških istina, koje su naučno bile izgrađivane u okviru objektivno objavljenog sadržaja. Kad je *Justin Martir* i Sokrata hito proglasiti kršćaninom zato, što je Krist „Logos“, Mudrost Božja rođena kao Sin Božji, a ta je Mudrost izvor svih istina, dakle i onih, koje su spoznali Sokrat i drugi neki filozofi, onda se takvo obratloženje ne može smatrati naprosto recepcijom grčke filozofije o logosu: Justin propovijeda Krista, hoće, da ljudi budu kršćani, pa da to postigne i da objasni, u čemu sastoji Kristova veza s čovjekom, nadovezuje (aperceptivno) na poznati i od mnogih pogana već usvojeni nazor o logosu. Nije sad u pitanju, da li je pri tom Justin pogodio pravu apologetsku metodu ili je izvrtao pogubljeni nadnaravni karakter objave (koji je isticao Tertulijan); radi se samo o tome, da uvidimo neosnovanost predmnjeve, da se misaoni sadržaj kršćanstva dađe protumčiti kao plod filozofskih nazora. Nalaze se, vidjeli smo, i u *aleksandrijskoj* filozofiji neki pojmovi, koji bi mogli upućivati na srodnost s kršćanskim nazorom, ali je razlika u tome, što su oni pojmovi ugrađeni u filozofsku spekulaciju, dok kršćanski nazor ima svoje pravo na opstanak isključivo na *historijskom osnovu Kristovih izjava i svjedocanstva o njihovou Božanskom podrijetlu*, u kome je *uključena motivacija kršćansko-me vjerovanja*. Ta je činjenica mjerodavna i za razumijevanje Ivanova evanđelja, kad se u njemu spominje „Logos“: tim se izrazom označuje Božja osoba kao znanje, pa je već samim tim

pojmom izrađeno sasvim drugo značenje izraza „logos“, nego što ga nalazimo u grčkoj filozofiji; ali je pri tom još najvažnije to, da nije recipirani filozofski pojam bio izvorom kršćanskoga nazora, nego je taj nazor istovetan s Kristovom objavom, koja je kod kršćanskih pisaca dolazila u dodir s filozofijom.

Na taj se način stala razvijati *kršćanska filozofija*; u prvome svome početku niti sustavno izgrađivana ni originalna. Smatramo li njezinim historijskim početkom filozofiju sv. Augustina, ne ćemo joj ipak sasvim odreći ni jedno ni drugo obilježje, premda su njezini elementi iz grčke filozofije. Već po svome nazivu ta je filozofija bila u službi kršćanstva; ona je bila „ancilla theologiae“ – ne u često puta iskrivljenom smislu, kao da je ropski služila teologiji ili kao da je upravo prestala biti filozofijom zbog podložnosti objaviteljskom auktoritetu. Ona je bila pomoćnica teologiji, i u tome njezinu odnosu nalazimo vanjski razlog nazivu „kršćanska“. Unutarnji bi razlog značilo to, da je kršćanska ideologija sama iz sebe utjecala na razvoj filozofije, – a to i jest historijska činjenica. Jer ne samo što je teologija sadržajno (s obzirom na objavljenu nauku) upućivala na filozofsko traženje izvjesnih istina, nego je upravo pod uplivom kršćanski objavljenog inventara dolazilo do pojmovnih objašnjavanja i u kasnijem razvoju do kritičkog produbljivanja onih spoznaja, koje se nalaze i u pretkršćanskoj filozofiji, dok su neke od njih kršćanskom filozofiranju vlastite. Za potpunu definiciju kršćanske filozofije potrebno je međutim obuhvatiti njezinu historijsku cjelinu do danas, da se otuda razabere njezin odnos prema sveukupnoj historiji filozofije u jednu, a u drugu ruku prema kršćanskoj religiji.

### *Kršćanska filozofija života (I)*

Sokrat kaže (u Platonovu Kritonu), da najviša vrijednost ne pripada životu kao takovu, nego dobrom životu. *Platon* ne pres-taje isticati (u Gorgiji, Teetetu, Fedonu), kako je naše tijelo tavnica i grob duši u njezinu stremljenju za neprolazno vje-dnim životom. Tjelesni je život tako prolazan, da nam ljeta mi-nu (kaže Platon) poput života jednodnevne muhe. Treba dušu vježbati u kreposti, a to je vježba u mrtvenju, priprava za smrt: to je filozofija života. Nije u njoj pesimizam, koji ne zna cilja životu – naprotiv po idealističkom Platonovu nazoru o ži-

votu naš je cilj usavršenje duha, ličnosti (po etički kulturnom pojmu). Ideje, koje postoje zasebno i „iznad“ povijesne zbiljnosti kao njezini uzorci, sadržavaju zapravo idealne mogućnosti usavršavanja po vrijednosnom usponu, gdje je na vrhu personificirana dobrota – Bog (10. Knjiga Zakona). U Platonovoj državi namijenjen je ateistima izgon. U duhu platonizma nastavlja novoplatonska i pitagorejska škola kao i rimska Stoa, – a utjecaj tih nazora odražuje se dalje u kršćanskoj filozofiji.

Ne odgovara prema tome historijskoj stvarnosti prigovor *te-ističkoj* orijentaciji života, da je njezina provenijencija čisto kršćanska, pa čak da ona znači pod uplivom kršćanstva iskva-renu grčku filozofiju. Kršćanska filozofija života daje *logičkim opravdanjem (filozofiranjem) određeni religijsko-moralni smisao životu*, a u tome su sistemu preuzeti elementi iz pretkršćan-ske filozofije.

„Kršćanskom“ zovemo filozofiju, koliko se u svojim nazori-ma podudara s kršćanskim naukom, koji je po Kristu objavlje-ni predmet vjerovanja. Ateizam, materijalizam, panteizam i dru-gi filozofijski nazori ne ulaze dakako u sistem kršćanske filo-zofije. Taj je sistem teocentrički, koliko priznaje eksistenciju Božju i koliko priznaje, da je Bog svrhodavni ureditelj ljudskog života. Utoliko je taj nazor nazvan teistički – teleološki. Ali sa-svim bi krivo bilo to „priznanje“ smatrati ovisnim od kršćan-skog auktoriteta, na kome je osnovano vjersko priznanje objav-ljenih istina. Kršćanska se filozofija osniva na razumu, na kri-tičkom istraživanju i opravdanju svojih nazora, pa je kao ta-kva izložena izučavanju i kritici bez obzira na kršćanstvo. To važi i u onim slučajevima, gdje je filozofija poprimila neke pro-bleme iz kršćanstva ili uopće iz religije; i takve problemé rje-šava ona samostalno, pa joj vjerski auktoritet služi samo ne-gativnim kriterijem ili smjernicom, koja filozofijsko umovanje odvraća od sukoba s vjerskim istinama. Tako je na pr. pobu-dom kršćanstva nastao problem stvaranja, ali je rješavanje to-ga problema čisto filozofijsko. Iz religije prešla je u filozofiju i vjera u neumrlost duše, ali u filozofiji je ona postala problem, koji je već Platon (u Fedonu) rješavao upravo filozofijski. Ni priznavanje Boga nije nastalo tek na osnovu metafizike ili (lo-gičkog) dokazivanja; to je priznanje uključeno u religiji i bez ikoje filozofije. Ali po filozofiji je eksistencija Boga postala pro-blem, koji iziskuje (misaono) rješavanje. A jednako je s proble-

mima etičkog nazora o životu. Kad je dakle u pitanju pravo na opstanak kršćanske filozofije, nije za prosuđivanje mjerodavan vjerski auktoritet, nego kritika, kojoj sloboda nije ograničena ničim drugim osim zakonima mišljenja, na koje se oslanja svaka spoznaja istine. Poznato je doduše, da se filozofija smatrala „služavkom” teologije; ali njezina funkcija (to kaže jedan od najboljih poznavalaca Tome Akvinskoga, Hans Meyer) sastoji u tome, da kao lučonoša prethodi teologiji, koja bi bez nje turala u tami. Jer svaka kulturna religija iziskuje barem minimum filozofije, da objasni pojmove, koji ulaze u sastav vjerskog sadržaja. Bez filozofije bi i Tomina teologija bila samo Apostolsko vjerovanje, potkrijepljeno Biblijskim tekstom i izjavama Otaca. Filozofija je dakle – i kad je uzmemo u odnosu prema teologiji – samostalna oslanjajući se na zakone mišljenja.

Utoliko nije opravdano govoriti ni o zastarjelosti kršćanske filozofije – unatoč tome, što ona prolazi historijsku svoju evoluciju s obzirom na shvaćanje pojedinih problema, na njihovo metodičko rješavanje i ukupnu povezanost s napretkom nauke. Neki nazori iz kozmologije Tome Akvinskoga nisu više suvremeni, koliko tim izrazom označujemo naučne rezultate, koji su danas poznati, dok se u ono doba nije za njih znalo. To važi i za neka tadašnja mišljenja na drugim filozofijskim područjima. U ono je doba na pr. odgovaralo duhu vremena, da se na tvrdokorne krivovjerce primjenjuje fizička kazna, premda to, znamo, ne može služiti sredstvom obraćenja; ali historijski je i to razumljivo, kad se uvaži, da su krivovjerci izazivali društvene smutnje i poremetnje državnog poretka, dok je u drugu ruku vladalo neopravdano uvjerenje, da se bez teške vlastite krivnje ne može otpasti od vjere. Pa ne samo da su mnogi nazori, uvjetovani tadašnjim vremenom, odonda revidirani, nego je i čista filozofska spekulacija mijenjana historijskim razvojem i unutar same skolastike, na pr. od Tome preko Skota, Suarezza itd. Gotovo izgleda, da nije ostalo pošteđeno baš ništa od nekadašnje kršćanske filozofije, jer na pr. već prigoravalo i definiciji čovjeka: „razumna životinja”. No takvi će prigovori otpasti, ako s razumijevanjem ogledamo postanak i smisao nekih nazora, na pr. navedena definicija ne ističe „razumnost” u isključivom smislu, kao da u bitnu karakteristiku čovjeka ne bi ulazio i njegov vojni život; ovdje „razum” označuje duhovnu (osobnu) konstituciju čovjeka, koji jedinim dijelom svoje biti pri-

pada osjetilno-organskom (životinjskom) svijetu. Ili na pr. netko će danas možda i metafizičke dokaze za egzistenciju Boga smatrati nesuvremenim u tom smislu, da modernom čovjeku nije toliko pristupačno promatranje izvanjskog svijeta, iz koga dokazivanje polazi k njegovu osobnom uzroku (Bogu), nego da treba u samom čovjeku, u njegovu duševnom životu, tražiti „putove” k Bogu. Koliko je ta misao i opravdana, bio bi neosnovan prigovor starijoj filozofiji, da je u tom pogledu manjkava; jer ne samo da je tim putem polazio već sv. Augustin, nego se također teizam Tome Akvinskoga oslanja na psihološka i etička razmatranja: na njima se upravo osniva filozofija.

Tko bi napokon tvrdio, da kršćanska filozofija ne odgovara *suvremenim potrebama* u naučnom smislu, previdio je njezinu organsku povezanost s ukupnim razvojem filozofije kroz sva stoljeća do danas: od Descartesa preko Leibniza do obnovljenog aristotelizma u prošlom stoljeću – preko Trendelenburga i njegovih učenika Fr. Brentana, Willmanna, Hertlinga... u Meinongovoj školi, Husserlovoj, Külpeovoj, na univerzama u Parizu, Amsterdamu, Louvainu, Londonu, Cambridgeu itd. Predaleko bi nas odvelo nabrajati sve filozofe, koji su svojim nazorima u bližem dodiru s kršćanskom filozofijom, da time utvrđujemo njezin vitalitet. Ona već zato ne može biti nesuvremena, jer iznosi na svim područjima filozofije odvjekovnu problematiku, koja nikad ne prestaje biti jednako aktuelna. Da li su i njezina rješavanja naučno aktuelna – nakon, recimo, Kanta i drugih protivničkih smjertova –, o tome se u nauci ne može dogmatiski izricati sud, nego samo kritički, po upoznavanju onih nazora, koje kršćanska filozofija (skolastika) zastupa, i naučne valjanosti onih opravdanja, kojima ih zastupa. Tko bi svakom opravdanju (obrazlaganju nazora) odricao valjanost zato, što će iza današnjih opravdanja slijediti nova – i u tome baš sastoji razvoj nauke –, morao bi ponajprije tim kriterijem obuhvatiti ne samo skolastičku, nego svaku filozofiju pa i svu znanost; a osim toga taj dovoljno ne razlikuje između onih istina, koje su nesumnjivo utvrđene ili nužne, i onoga postupka ili načina, kojim se utvrđuju, kao i onih mišljenja, o kojima je još otvorena mogućnost raspravljanja. Tako je na pr. Bog kao kozmički uzrok istovetan s predmetom religije pa može s prvoga gledišta postati problem metafizike (theodiceje), a s drugoga religijske filozofije. Metafizičko se dokazivanje upire na princip kauzalnosti: ili je sve, što

postoji, o sebi opstojno, tako da po svojoj biti (= onome, što jest) mora postojati, ne može da ne postoji, a to je onda Bog, – ili tako ne postoji, a onda je ovisno o Bogu, prouzročeno od Boga; svijet naime nenužno postoji, mogao bi sam ne postojati (jer je promjenljiv), tj. po svojim bitima sve su stvari samo u stanju mogućnosti ili potencijalnosti za egzistenciju, – a kad ipak zbiljski (aktualno) eksistiraju, ta njihova egzistencija nije od njih samih, s obzirom na njihove biti, nego je od drugoga, koji zbiljsku egzistenciju proizvodi ili prouzrokuje. Tako skicirani dokaz o uzroku svijeta oslanja se na princip uzročnosti: potencijalna bit sama od sebe ne postaje aktualna, – taj prijelaz mora imati svoj uzrok. Premda je istinitost i realna vrijednost toga principa u skolastičkoj noetici dokazana, ipak se baš na taj princip nadovezuju problemi, o kojima neoskolastika najživlje raspravlja. Pa kad je tim putem već utvrđena egzistencija Božja, i opet nastaje pitanje o spoznajni biti Božje (što je Bog?). Kad Ga imamo kao uzrok, osobu, sa znanjem i voljom, i kad Mu razne druge atribute pridijevamo: u kojem značenju izričemo te pojmove o Bogu? I sam se Toma Akvinski u razvoju svog umovanja priklanjao dvostrukom načinu izražavanja: da izbjegne antropomorfiziranje, govori tako, kao da nam je Bog po navedenim pojmovima gotovo sasvim nepoznatljiv (kao da su navedeni izrazi sasvim dvoznačni, za čovjeka i za Boga), a ipak je u drugu ruku nesumnjivo, da po nekoj upotrebi (analogiji) spoznajemo Boga, pa na pr. kad o biti Božjoj kažemo da je „čisti akt”, to znači, da je isključena svaka potencijalnost i s toga sva ovisnost kao i svaka mogućnost razvoja; time smo ipak nekako shvatili bit Božju (protiv evolucionističkoga panteizma), iako je potpuno ne spoznajemo. – Jasnno je dakle da se zbog diferenciranja unutar kršćanske filozofije ne gubi neprolazna vrijednost onih istina, koje sačinjavaju osnovnu orijentaciju u nazoru o svijetu i životu.

Da li je ta vrijednost doista neprolazna u naučnom smislu, to dakako zavisi od spoznajnih temelja, na kojima je kršćanska filozofija izgrađena. U tome se smislu nameće potreba kršćanskog izučavanja, pa je već samim tim opravdana i suvremena potreba filozofije. No ona je suvremena još u jednom smislu: utoliko, što nije suvremena u smislu simpatičnosti današnjem duhu vremena. Kako je naime „duh” prema religiji i moralu neraspoložen, i kako se time gubi pravi smisao života, kršćan-

ska filozofija postaje suvremena svojim opravdanim potrebama za religijsko-moralni preporod današnjeg društva. Dozna li tkogod, kako je i Toma Akvinski isticao, da je po naravnom zakonu nagona za fizičkom egzistencijom (samoodržanjem) opravdano i prisilnim putem oduzeti kapitalistima materijalna sredstva za pomoć oskudnima i nevoljnima, i da su već crkveni oci nazvali razbojstvom i krađom preimućstveno stanje onih, koji drugima uskraćuju i egzistencijalni minimum, taj će pripravno priznati (u ime etičke nauke i moralne svijesti, a ne marksističkog komunizma) aktuelnost toga moralnog zahtjeva; – ali možda ne će jednakom pripravnošću priznati suvremenost filozofije, koja životnu vrijednost nalazi u religijsko-moralnoj kulturi čovjeka. Ako je takvo nepriznavanje motivirano u subjektivnom raspoloženju, to dakako ne može biti mjerodavno za istinitost te filozofije. Bude li pak njezina istinitost ili opravdanost stavljena u pitanje pozivom na razloge, koji izvire u filozofijskom traženju istine, prvi je pri tome postulat objektivnosti, da tu filozofiju valjano upoznamo.

\*

Hoćemo li zagledati u suvremeni prosjek života s namjerom, da ga fenomenološki analiziramo – s gledišta ideološkog, kulturnog, socijalnog... – i da otkrijemo izvorne komponente njegove strukture, već smo, time na putu filozofije života. U tome je cilju filozofiranje dijagnostičko, a njegov terapijski zadatak sastoji u tome, da iznađemo sredstva za podizanje života. Jer u svakom se slučaju ukazuje aktuelna potreba životnog pozivanja, bilo da mu je ukupno stanje normalno bilo da je u znaku krize: život naime prelazi u svoju negaciju, čim nije nošen dinamikom volje. I stoga je filozofija života pozvana, da voljnom nastojanju daje orijentaciju ili pokazuje putove, kojima će čovjek skretati struju života u cilju njegova unapređenja. Mogućnost toga cilju shodna upravljanja životom čini čovjekovu slobodu ili vlastitu određivost volje. Po njoj se čovjek odvađa od prirodnog usilja ili od nužnosti kozmičkog zbivanja, a život se od mehaniziranja pretvara u samoupravljačko stvaranje. Tome cilju ima da posluži filozofija života.

Bez opravdanja filozofija ne može životu dati osnove razvika; jer ne može da ga usmjeri prema cilju, dok nije osigurana



opravdanost ili istinska vrijednost životnoga cilja. A svako opravdanje iznosi u svome rezultatu izvjesni nazor, koji svojom afirmacijom znači neodrživost suprotnih nazora. Budući da se poazorima kao idejno pokretnim silama oblikuje život, zato filozofija života ne može mimoilaziti pitanje opravdanosti pojedinih nazora; što ujedno znači, da u filozofiji tražimo kritički osigurani odgovor ili rješenje o problemu života. To i ništa drugo ne znači: zahtijevati od filozofije, da ima karakter *znanstvenosti*. Nije ničim valjano obrazloženo prigovaranje filozofiji, što je ona oduvijek nastojala da zadrži taj karakter. *Berdjajev* vidi u znanstvenosti filozofije njenu „skolastičnost” i ropstvo, kome su podlegli osim Aristotela i Tome Akvinskoga i drugi predstavnici filozofijske historije: „Descartes, Spinoza, Kant, Hegel, Spencer, Avenarius, Cohen, Husserl”. Filozofija ne bi imala biti logička spoznaja, već metafizička, intuitivna, stvaralačka, kao „simpatetičko uživljavanje”, koje ne znači samovolju, nego izražaj ličnosti, koja nosi samopravdanje i sankciju u sebi samoj. Znanstvenost je prenošenje logičkih kriterija s pojedinih znanstvenih područja na filozofiju, a neispravnost toga postupka očituje se (po *Berdjajevu*) već po tome, što je filozofija – kao i moral, religija, umjetnost – postojala prije znanstvenih pokušaja sistematskog i metodički provedenog opravdanja. Znanstvene se metode ne mogu istrgnuti iz nužnosti, a filozofija je plod duha; ona nije prilagođivanje spoznaje potvrđenoj zbiljnosti, kao što je u procesu znanstvenog spoznanja, nego je traženje životnog smisla u oslobođenom duhu. – Ali mi pitamo: što znači „traženje životnog smisla”? Ako to traženje ima da bude samo izražaj ličnosti, onda određivanje životnog smisla nema objektivnog mjerila. Što može da bude normativno za ocjenu životnih pojava, ako prema navedenoj pretpostavci nema drugog kriterija osim ličnog uživljavanja? Kako je ovo subjektivno – sve kad bi ono za neki subjekt značilo najviši stepen uviđanja ili pouzdanosti –, tako bi i svaki odgovor ili nazor o pitanju životnog smisla važio samo kao relativna istina, pa tako i *Berdjajev* ne bi mogao svome ideološkome protivniku i skeptiku bilo čime opravdati čak svoj kršćanski nazor o smislu života. Nipošto ne stoji, da filozofija postaje sastavnim dijelom pojedinih znanosti (fizike, matematike...) time, što logičkim putem traži apsolutnu ili objektivnu istinu, jer je ona ne traži na onom području i specijalnim metodama, kojima se služe pojedine zna-

nosti. A time, što moral i religija kao filozofija postoje i bez znanstvene kritike, nije dokazana nepotrebnost ili čak nemogućnost znanstvene filozofije – napose o moralu i religiji – baš tako, kao što opstojnost nekritičkog iskustva i priznavanja istine nije opravdan prigovor protiv znanstvenoga istraživanja iskustvene mogućnosti i istinite spoznaje. Bez objektivnih kriterija u prosuđivanju ili bez logike bila bi nemoguća i *Berdjajeva* konstatacija, da su „pojuljani temelji života, i da su problematične sve pretpostavke duhovnog opstanka”.

Suvremena kriza duha, koju već nazivamo agonijom, sastoji u kaosu na području spoznajne orijentacije o životu. Izgubljena je smjernica u snalaženju na putovima života. *Heideggerova* tragična eksistencija, *Kierkegardova* tmurnost, *Nietzscheovski* razizam, *Marxov* ekonomski kolektivizam, – sve su to oblici današnjeg života, u kojima je nestao njegov smisao. Da takvu tvrdnju možemo postaviti, treba za to pružiti valjanu opravdanost. U tome je *znanstveni* zadatak filozofije života. Hoćemo li dakle dati nauku o smislu života, moramo tu nauku postaviti na logične temelje, a time će dobiti svoje opravdanje određeni smisao života.

U kritičkom stavu prema suvremenim strujama života mi ponavljamo istu nauku, koja se obnavlja novim pogledima na život i nanovo traženim putovima utvrđivanja naše nauke, – a to je *filozofska nauka o moralno religijskom smislu života, koja prelazi u vjersku nauku kršćanstva*.

Da se u životu doista odrazuju utjecaji Boga i vraga, ta je *Berdjajevova* tvrdnja dovoljno utvrđena činjenicama, koje obilježuju suvremeni život. Jer današnja strepnja za eksistenciju života, ugroženoga pohlepom i mržnjom i razaranjem usavršene tehnike – nije li zar to demonska tragika čovječanstva? Nisu li humanitet, demokracija i sloboda pojedinca u ruševine pretvorene kapitalizmom, komunističkim kolektivizmom i drugim negacijama čovječanskoga digniteta? U najistinitijim pojednostima društvenog života zapažamo surovost, divljaštvo, nestanak kulturnoga osjećaja, pravu degeneraciju razumijevanja moralnih obveza kao sveopći moral insanity. Nedokučivo niski i podli egoizam, preziranje božanskoga i svetoga kao najviši princip života, gaženje načelnosti i značaja, zavaravanja u ime nekih ideala, poigravanje s tuđim eksistencijama, zarobljivanje mišljenja – i zar sve to nije služba vragu ili đavlu? Kakav je

kraj toga danas smisao života? Zar taj, da budemo oruđa, upravo oružja i radni strojevi i uzurpatorske lutke i rođeni za samoubojstvo? Ljudima se zgdilo biti „slika Božja” – a s tom je slikom izbrisana i slika čovječja. Danas nisu samo krize u čovjeku, nego je sveopća kriza čovječstva: lik čovjeka potamnio je počevši od međunarodnih laži i obmana sve do svakodnevnog društvenog života već u najmlađoj generaciji. Bez usporenoga moralnog preporoda mi srlamo u kozmičku katastrofu. Beskorsna je svaka sentimentalnost: mi u ime nauke činimo, što god se može – i zato filozofijom života hoćemo da podignemo čovjeka i njegov život na bolju ekzistenciju od sadašnje. Stvarati novi život na temeljima morala i religije, i to upravo *opravdanjem morala i religije* – to je zadatak naše filozofije života.

#### *Kršćanska filozofija života (II)*

Ima i takvih, koji zabacuju svaku filozofiju života. Neki će zabaciti teističku (kršćansku) filozofiju, koju ta knjiga zastupa. Pri tom treba upozoriti, da ne dolaze u obzir oni, koji se takvim „zabacivanjima” razbacuju ležernije nego starim odjelima. Filozofija života – pa i ta u ovoj knjizi – plod je dugotrajnog naučnog umovanja i bogatog životnog iskustva mnogih umnika i istraživačkog nastojanja mnogih vjekova. Stoga je već samim time diskvalificiran ispred nauke, tko bez poćitanja preima njoj olako zabacuje kulturnu tekovinu, kakovom se ima smatrati filozofiranje o životu, koje se oćituje u povijesnom razvoju filozofije. Od toga pravila u prosuđivanju ne može ćiniti iznimku ni *Einstein*, koji je nedavno u jednom svome amerićkom predavanju pozvao sav obrazovani svijet, neka napusti vjeru u osobnog Boga. Kao da bi netko naprosto pozvao ljude, ne napuste *Einsteinovu* matematićku teoriju. Može li *Einstein* u ime svoje matematićke teorije zabaciti „teoriju o Bogu”? Jer toliko je ipak i njemu jamaćno poznato, da vjera u Boga znaći jedan naućni problem, o kome postoje rješavanja (teorije), pa se i ateistićka teorija mora rješavati naućno, kritićki, ako ne će da se prećaci u nekulturnu propagandu.

Kad je rijeć o zabacivanju filozofije, misli se na teoretsko zabacivanje ili nepriznavanje, a ne dolaze u obzir oni, koji zabacuju utoliko, što se uopće ne zanimaju za filozofiju. Tko teoretski ili obrazloženno zabacuje filozofiju života, ne može ipak

zabaciti barem onaj dio filozofije, koji se bavi spoznajom kao jednim dijelom života, jer tek na osnovu *noetike* ili filozofijske nauke o spoznaji može netko zastupati *pozitivistićku* negaciju filozofije o životu. Da li je moguće spoznati životnu i sveukupnu zbiljnost *metafizićki*, preko iskustvenih granica, to zavisi od *noetike*, pa je stoga razumljivo, da opetovano naglašujemo njezino osnovno znaćenje u opravdanju filozofije.

Nazor, što ga zastupa ova knjiga, metafizićki je, a naućavaju ga najveći kršćanski mislioci *Augustin* i *Toma Akvinski*. Kao da je u mudrom uređenju ljudske historije bilo predvićeno, da ta dva umnika nastavljaју i usavršuju nazore, koje zastupahu i dva najveća grćka filozofa *Platon* i *Aristotel*: jer tako bivaju onemogućeni oni, koji bi u neutaživijoj opreci prema kršćanstvu zabacivali kršćansku ili skolastićku filozofiju i ne ispitujući njezinu istinitost u pretpostavje. Ovakvo tko hoće da izrekne rođavno samo kršćansko vjerovanje. Ovakvo tko hoće da izrekne sud o historijskom znaćenju kršćanske filozofije, može to istom nakon dugotrajnog izućavanja grćke filozofije, napose Platona i Aristotela. Tu će naći prve idejne elemente velićajnog sistema kršćanske filozofije o životu.

Dakako ona je *teistićka*, osniva se na priznavanjū Boga. Naš život, sastavni dio svijeta, u odnosu je s Bogom, koliko odvijeka u Božjem umu postoji *osnova svršnog upravljanja ili vjećni zakon*. On obuhvata sve, što je od Boga proizvedeno: jer svemu je Bog odredio svrhu, sve postoji zato, da *odrazuje savršenstvo Božjega bićka*. Ni u ćemu izvan sebe, nego samo u sebi, u svojoj biti, mogao je Bog imati predvićeni cilj, radi koga je htio, da bude svijet. Jedino objava ili oćitovanje Božjeg savršenstva (dobrote) može biti razlogom proizvodnji svijeta. Premda se našim slabim umom ne možemo vinuti do uvićajja svršne (finalne) koncepcije u stvaralaćkoj volji – kako je to naglašavao i Descartes –, mi ipak znaćemo (iz teodiceje), da postoji Božja *Mudrost*, koja je svrsi primjereno odvijeka *uredila sve stvorene naravi*, da ih tako u zbiljskom vremenu njihova opstojanja *upravljaj* prema ostvarenju svrhe. Napose je ćovjekovu razumnu narav uredio Bog tako, da bude ćovjek sposoban *spoznati svoju životnu svrhu i prema njoj ućešavati voljnu djetlatnost*.

Ćovjekova narav ućestvuje u vjećnom zakonu, i tu njegovu primjenu u razumnoj naravi ćovjeka zovemo *naravni zakon*. Prema tome ljudski život nije zakonski nućdan u smislu stoić-

kog „fatuma“, koji providnost zamjenjuje s kozmički imanentnim uređenjem, nego je sav kozmos i u njemu naš život svršno uređen po transcendentnom, upravo Božjem planu ili zakonu, koji u ljudskoj naravi dolazi do izražaja po naravnom zakonu ili po *obvezatnom upravljanju volje prema najvišem cilju života: voljnom priznavanju Boga najvišim dobrom, u čemu je i životna sreća ili blaženstvo.*

Filozofijska ta koncepcija o finalnoj sintezi našeg života s vječnim zakonom dobiva sistematsko opravdanje u teodiceji pa otuda prelazi u etiku. *Naš život ima od Boga određenu svrhu, ostvarivu razumski rukovodjenim htijenjem.* To je teza teističke filozofije o životu. Njoj se po kršćanskoj vjeri dodaje jedan „i“, pa stoga s nastavkom potpuno glasi: (razumski rukovodjenim htijenjem) *i nadnaravnim izvorom života, koji zovemo milost Božja.* Taj dodatak iziskuje, da u tezi naglasimo *nadnaravnu svrhu.* Objasnimo!

*Spoznaja Boga* bijaše i po Aristotelovoj nauci zadnja svrha ili najviše dobro našeg života. Do nje dolazimo diskurzivnim umovanjem ili postepenim, na osnovu (posredstvom) iskustva dokazanim, priznanjem, da postoji Bog. O Njemu samome, o Njegovoj biti ili savršenstvima znademo malo: po analogiji ili uporedbi s nama ljudima. Budući da je razumska spoznaja o Bogu *posredna*, zato je nesavršena, nepotpuna, ograničena, i zato ni u njoj još nije izvor najvišeg dobra, kojega bi posjedovanje značilo punu sreću ili blaženstvo. Da nije ništa drugo, već sama činjenica smrti ili životnog svršetka doktrajčuje životno zadovoljstvo. Aristotel se naimo u traženju sreće ograničio na ovaj zemaljski život, a nije teističkom svojom etikom obuhvatio izasmrtni život duha. Još je manje mogao Aristotel znati, da nam je u ovom i u posmrtnom životu namijenjena *nadnaravna svrha.* Šta to znači? Spoznaja Boga, koliko je dostiživa misaono ili razumski (kako nekom spomenusmo) – na osnovu iskustvenog znanja o svijetu i životu –, čini našu naravnu svrhu: jer je ostvariva naravnim sredstvom. Tom spoznajom ne dohvataemo Boga *neposredno* ili savršeno, a misao na takovu savršenu spoznaju uključena je u samoj nepotpunosti ili ograničenosti naše posredne spoznaje. To jest, mi dokazujemo (u teodiceji), da postoji Bog, i donekle Ga upoznajemo „kao u zrcalu“, posredovanjem stvorenih stvari (i nas samih) – a nefilozofski ljudi spoznavaju Boga, iako bez dokazivanja, također posredovanjem

svijeta, tj. nepotpuno –, pa nas ta činjenica upućuje na to, da bi moguća bila i bolja, viša, savršenija, spoznaja, kojom bismo *neposredno* spoznavali Boga („licem u lice“) i time devijeka bili potpuno zadovoljni ili sretni. Takvo „gledanje“ Boga nije moguće samim našim razumom, po naravnoj našoj sposobnosti shvaćanja, nego bi nam morao sam Bog u tu svrhu dati nadnaravnu sposobnost spoznajnog ujedinjenja s Bogom. Taj život znanja i s njime skopčanog voljnog posredovanja Boga kao najvišeg ili neograničenog dobra znači našu *nadnaravnu svrhu.* Da su svi ljudi za nju od Boga zbiljski određeni, to znademo po Kristovoj objavi, i to je osnov kršćanske religije. Ta svrha i sve, što do nje vodi, dato je čovjeku kao *milost*, darovano je iznad onoga, što čovjeku pripada po naravnom nagnuću i sposobnostima. Tu je sad sinteza naravne i nadnaravne sfere života: združenje s Bogom na osnovu naravne spoznaje čini naravnu svrhu, a nadnaravna svrha sastoji u životnom odnosu s Bogom na osnovu nadnaravne ili neposredne spoznaje Boga.

Apsstrahiramo li od nadnaravne svrhe i uočimo samo činjenicu, da je čovjek stvor Božji, život čovjekov i s ovoga „naravnoga“ gledišta ulazi kao sastavni dio svijeta u okvir vječnog zakona ili uređivačkog i upravljačkog plana, kojim um Božji koncipira svršnu uredbu svijeta i napose ljudskog života. Čovjek mora – na osnovu vječnog zakona – raditi i živjeti, kako je Bog uredio i odredio. Kako mora? Čovjek je kadar i da se opre Božjem određanju: može raditi, što i kako hoće, slobodan je. To znači, može u svojim voljnim činima (htijenju) slagati se sa zakonodavnom voljom Božjom ili ne slagati se, može činiti ono, što mora ili na što je obvezan, ali nije na to fizički prinuđen ili usiljen. Svoju obvezujuću volju izrazuje Bog svima ljudima putem razuma, po *naravnom zakonu*, koji sadržava općenite norme za voljno djelovanje. Njihovu konkretnu primjenu na pojedine čine dikтира *savjest.* Najopćenitija je norma ili uputa, da moramo činiti, što je dobro, a ne smijemo činiti zlo. Napose kad znademo, da smo u odnosu ovisnosti o Bogu, moramo Ga poštovati u raznim činima (zahvale, prošnje...); to su čini naravne religije, tj. vrline ili spremnosti na bogoštovne čine. To je jedan naravni odnošaj, a ima ih više. Po društvenim odnošajima mora čovjek na pr. poštovati svoje roditelje, ne smije nepravedno oduzeti ničiji život, nikomu imovinu itd. Sve su to dužnosti *apsolutne* ili bezuvjetne – i one ukupno čine čudoredni ili *moradni* pore-

dak. On se osniva na samoj *naravi* čovjeka, ukoliko je razumno (osobno) i društveno biće. Apsolutna ili moralna obveza (obligacija) upućuje nas napose još na dužnosti s obzirom na osjetilna naša nagnuća za ugadanjem u jelu, piću, spolnom životu. Ne smijemo isključivo u tome tražiti svoje dobro, bez ikog obzira na bilo koje drugo dobro, na pr. ne smije se tražiti spolni užitak bez obzira na djecu. I što je sad najvažnije: sve kad se čovjek u težnji za pobuđivanjem osjetilnog dobra kao najvišega životnog cilja ne bi ni obazirao na drugo dobro, koje se protiviti tome polučanju, ipak je ono zabranjeno, ipak čovjek u savjesti znade, da nije potpuno indiferentno, štogod bi učinio za to polučenje. Neki su čini sami po sebi zli i utoliko potpadaju pod naravni zakon. Budući da je tako moralnim zakonom na osjetilnom području isključena mogućnost sreće ili uživanja u najvišem dobru, preostaje čovjeku po njegovoj razumnoj naravi samo ono dobro kao najviše za sav život, kojim se čovjek *razumski usavršuje* - i to u odnosu prema najsvršenijem objektu: Bogu.

Ima momenata u ljudskom životu, kad se moralna svijest javlja tako snažno, da čovjek ispred apsolutne obveze stoji podčinjen znajući, da ona baš nikako ne uzima u obzir njegov namum, želju, odluku, izvedbu želje ili polučenje dobra; koje je najveći predmet njegová nagnuća, izvor sreće. Baš zato i znači onaj apsolutni imperativ za podčinjenu volju *zakon*, putokaz na životnom raskršću: hoću li to učiniti ili ne ću. Netko hoće oteći tuđu ženu i umoriti svoju ženu, pokreće ga spolno nagnuće na izvedbu toga čina, a u svijesti se javlja bezuvjetna zabrana, koja se ne obazira na predviđeni spolni užitak, ma da bi taj čovjek u njemu nalazio svu vrijednost života. Nije to zabrana na osnovu straha od progona vlasti ni od bilo kojih posljedica; apsolutni „ne smiješ“ uključen je u samom činu otimanja i umorstva: jedno je i drugo gaženje tuđega prava. Pa sve kad bi čovjek htio da se i na to gaženje ne obazira, jer mu u obzir dolazi samo osjetilni ili životinjski nagon, zakon je ipak tu, neuništivo postoji u samoj *naravi*. Ne u osjetilnoj, nego protiv nje, dakle u razumnoj naravi, u naravi čovjeka, koliko nije životinja, nego *osobno biće*, a kao takovo i *društveno*. Navedenim se zločinom narušava pravni poredak, koji je potreban za održanje društvenog života. Bezuvjetna zakonska odredba postulat je toga održanja, u njemu se ona stvarno osniva; to je održanje društvenog života ono dobro ili svrha, protiv koje po-

jedina volja ne smije ništa učiniti. Ta svrha mora svakom čovjeku biti više dobro, negoli je ikoje drugo njemu suprotno, koje je bi netko po svom nagnuću možda smatrao i najvišim dobrom (na pr. život s otetom ženom). Zašto *mora*? U samom tom čovjeku nije izvor moranja, kad u njegovim očima tuđe pravo predstavlja manje dobro od onoga, koje je njemu upravo najviše dobro: dakle se u naravnom zakonu očituje tuđa *zakonodavna volja*. Budući da se tu radi o životnom zakonu, koji važi za sve ljude, to znači, da je u njemu uključeno *svršno određeno*, po kome sav naš život dobiva svoju vrijednost i smisao.

\*

Ako život ima svoje određene, onda se tome moramo svakodnevno posvećivati. Za filozofiju života je to njezin specifični problem. Donekle su svi ljudi u tom pogledu filozofi, iako se ne posvetiše kritičkom izučavanju ljudskog života. Taj posao obuhvata napose teodiceju, etiku i filozofiju religije. Te filozofske grane zato, jer se rješavanje životnog problema napokon svodi ipak samo na problem Boga: *da li je Bog moralni zakonodavac ili svrhodavac života?* (Uglavnom je tome pitanju posvećena i ova knjiga).

Ma da uživao ne znam kako i u bilo čemu, kapacitet uživanja ograničen je. Tko toga ne bi vjerovao, može barem postaviti, kako u nekom času. iza smrti reflektira na minuli tjelesni život: vapajem bi onda spoznao, da sve bijaše vrlo ograničeno. A što, ako to nije samo pretpostavka! - U mnogo slučajeva donosi život pobude za razmišljanje o samom životu, a kadgod se i bez sustavnog izučavanja ili filozofiranja otvara dubok uvid u činjenicu, da nikoje dobro u vezi s našim tjelesnim nagnućima ne pruža mogućnosti usrećenja. Pa i unutar granica neke konkretno ostvarive sreće nastupa kategorički ili moralni imperativ protiv nje. *Otkuda je naš život, otkud je i taj imperativ, kojim je ljudskoj volji obznanjeno određenoje životne surbe, ostvarive u skladu s tim imperativom naravnog zakona?*

U misaona se čovjeka tako rađa barem slutnja, da je svršnom uređenju života izvor u Bogu; rađa se slutnja o opravdanosti *teističkog* nazora o životu. Od toga doživljava kako li je dalek put do nadnaravnog ili *kršćanskog* života duše, koja se pita: hoćeš li, Kriste, da sada na to mislim, da ovo želim i či-

nim? Tko je na čistu, da time sluša Boga, biva Njemu sličan i time nadnaravno savršen. Da bude o tome doista na čistu naučno ili kritički, mora na filozofiju života nadovezati *teološku* nauku o Isusu Kristu. Po Njegovoj objavi doznajemo, da postoji *nadnaravni smisao života*, koji je ostvariv izvršenjem naravnog moralnog zakona u nadopuni s Kristovim odredbama i uz nadnaravnu pomoć u oživotvorbni toga smisla. Čovjek je duhom podignut u neposrednu blizinu Boga.

Da li je tim shvaćanjem kršćanske religije čovjek i u kulturnom pogledu uzdignut na najviši stepen digniteta, o tome se može raspravljati imajući u vidu plodove, koji nastaju primjenom kršćanske religije u pojedinačnom i društvenom životu. Da li se pak sav taj sistem života osniva na *istinji*, to zavisi od opravdanosti teističke filozofije o životu. Za tu opravdanost od opravdanosti teističke povijesne pojave u kršćanstvu, jer one nisu dakle mjerodavne povijesne pojave u kršćanstvu, jer one mogu da budu i suprotne ideologiji kršćanstva. Ukoliko su dakako zle, pa ih stoga ne treba braniti u namjeri, da „spasavamo“ prestiz kršćanstva ili njegovo pravo na opstanak.

Naučna opravdanost kršćanstva zavisi od toga, da li je historijska istina, da je iz Kristovih usta potekla riječ Božja, tj. da li je On dokazao svoj Božji autoritet, kojim nam daje Božju objavu o uređenju našeg života. Ispred naučnog istraživanja o tome treba biti na čistu, da li je filozofijski osigurana istina, da *već od naravi postoji životno uređenje, na koje je čovjek zakonski vezan po Božjoj odredbi*. Mogao bi tko reći, (na pr. Paulsen), da životno uređenje sastoji u moralnom razlikovanju dobrih i zlih djela, a koja su djela dobra odnosno zla, to nije stvar bilo čije samovolje, nego je određeno prirodnim zakonom, – ali taj prirodni (naravni) zakon ne znači drugo doli razvojnu nužnost unutar neke društvene skupine, te se prema tome sadržaji moralnog zakona ili moralni propisi mijenjaju, ni jesu nepromjenljivi: sasvim je drukčiji moral (kaže Paulsen) za Engleza i Kineza, i stoga je sadržajna strana moralnog zakona posve relativna ili uvjetovana društvenim, a napokon i pojedinačno ličnim promjenama. Suprotno tome shvaćanju treba (u opravdanju teizma) ustanoviti, da *naravni zakon sadržava neke nepromjenljive ustanove ili odredbe, koje iziskuje sama narav čovjeka s obzirom na njegovu dobrobit*. Time, što čovjek – prema najopćenitijoj odredbi naravnog zakona – izbjegava zločine, *postizava on svoju najveću dobrobit ili sreću*: jer za njom

svak od naravi teži, a kako bi je mogao i ostvariti pomoću nekog zločina, koji naravni zakon bezuvjetno zabranjuje, to znači, da je čovjek od naravi upućen na neko drugo, ne na ono dobro, do koga se dolazi zločinom „Od naravi upućen“, tj. po naravnom zakonu, po glasu savjesti, po razumu prirodnoj spremi raspoznati izvjesne čine kao dobre odnosno zle. Dobri su oni, koji odgovaraju razumskoj odredbi, za koje možemo reći, da su „pametni“, dok su zločesti oni čini, koji su „nerazumski“ ili protiv razumskoga reguliranja. Što naš razum regulira? Razne težnje ili nagnuća, u kojima izviru voljni čini, koje treba regulirati na ukupnu dobrobit čovjeka; a to reguliranje ili upravljanje provodi razum, ukoliko zabranjuje zločin i time izaziva prema njemu ruku stvara nagnuća za dobrim činom. Spremnost na dobre čine ili krepost biva predmetom naravnog zakona. Dobri čini, ukoliko su obvezatni, znače dužnost, i prema tome možemo reći, da dužnosti čine predmet zakonskih propisa. Naravni zakon obuhvata naravne dužnosti, tj. one, kojima *naravne odnošaje uređujemo na našu dobrobit*. Koji su naravni odnošaji? U svakom je pojedincu odnos razuma prema osjetljivim nagnućima za održanjem, i u vidu tog odnosa biva dužnost, da ne jedemo i ne pijemo ništa ikoji tjelesni užitak tražimo suprot razumu, jer to nije na našu dobrobit. Izvedbu spolnog nagnuća obuzdava ili ograničuje razum u odnosu prema djeći, koje je dobrobit mjerodavna za dužnosti u vezi sa spolnim nagonom. Društveni odnošaji iziskuju dužnosti pravde. Svi ti odnošaji, koji se osnivaju na samoj naravi i njezinim nagnućima, održivi su voljnim činima, ukoliko se usklađuju s razumskim uputama ili s naravnim zakonom. U tom smislu sadržava naravni zakon *nepromjenljive odredbe*. K tome pridolaži i ova osobina naravnog zakona: njegove su odredbe *bezuvezatno obvezatne*. Jedno i drugo, konstitucija ljudske naravi i karakter bezuvjetnosti (kategoričnosti), nameće nam pitanje o Bogu, koliko u obzir dolazi kao *svršni uređitelj naravi i zakonodavac*.

Jedno i drugo dokazuje *teodiceja*. Bog se za sve stvorove brine, napose za čovjeka. Svima je namijenio dobrobit, koliko odgovara pojedinim naravima. To je *Božja providnost*. Ništa nije za Boga slučajno, što ne bi On znao i namjerno uredio. Stoga nema neke dobre ili loše sreće po slučajju. Nema sudbine

(udesu, kobi) ili nužnosti, kako je shvaćaju bezbošci, panteisti i deisti. Budući da postoji Providnost, zato je odvijeka razumski uređena procedura za ostvarenje dobrobiti, koja je stvorivima namijenjena. Taj plan zovemo *vječni zakon*. Fragment njegov čini čovjek sa svojim *naravnim zakonom*. Tako se od Boga polazi k čovjeku, tj. na osnovu teodiceje tumači etičar činjenicu naravnog zakona. Obratnim putem, polazeći od etike, možemo iz činjenice naravnog zakona zaključivati: 1.) da je izvor naravnog zakona u Bogu, koliko je *uzročnik* same naravi; 2.) da je u Bogu izvor apsolutne obveze zakona, ili da je Bog *moradni zakonodavac*; 3.) da je *surhodavac života*. Ako to doista možemo dokazati, opravdali smo time teističku filozofiju života.

\*

Nakon rečenoga i ne bi trebalo napose objašnjavati značenje teističke filozofije za sam život. Teizam nije tek spekulativna filozofija, koja bi logički formirala kontemplativni život, nego se u toj filozofiji rađa i njegovom je dinamikom nošen svakodnevni naš praktični život. Čovjek se danomice moralno izgrađuje, razvija se u dobroti ili u zloći, postaje valjan odnosno loš karakter, usavršuje se u kreposnom životu ili pada u opacine. Najopćenitija moralna shema obuhvata dva suprotna pola, koja čine životni sastav čovjeka: životinjstvo i poziv na bogoljupstvo. Prema životinjskoj (osjetilnoj, tjelesnoj) svojoj naravi čovjek teži za mnogoćim, što mu donosi užitak, zadovoljstvo; na pr. jesti, piti, spolno uživati jesu osjetilna dobra, koja odgovaraju naravnim nagnućima. Pijančevanje, proždrljivost, neuredno spolno življenje škodi zdravlju, a zdravlje je životno dobro, koje nam je od naravi poželjno. Čovjek može raditi i proaktivno nagnuću za zdravljem ili održanjem života, ali pamet (razum) nam kaže, da pijančevanje, proždrljivost, spolna neurednost uključuje zlo, koje je zabranjeno. Spolni je užitak u jedinu ruku cilj životinjskog nagona, a u drugu je ruku predmet prosuđivanja s obzirom na stvaranje potomstva, koje odgovara društvenom nagnuću čovjeka. Zato je s obzirom na porod i životnu dobrobit djeteta zabranjen svaki čin, koji je s ovim ciljem spolnog života nespojiv. U vidu tjelesnog i duševnog uzgoja, koji po naravi pripada djeci od strane njihovih roditelja, postoji naravna obvezatnost monogamije. Kako pojedinačni i dru-

štveni život izvire u mislima i željama, očito su i one zabranjene, ukoliko se protivne društvenom stanju, na koji čovjek od naravi naginje. Životinjski cilj spolnog nagona treba podvrći onom cilju, koji služi društvenoj dobrobiti, a to je porod i uzgoj djece. Spolno se udovoljenje ne smije odvajati od stvaranja obiteljskog života, jer bi to u načelu značilo onemogućiti održanje društvenog života, koji je cilj naravnoga našeg nagnuća. U vidu nekog dobra po životinjskom nagonu ne smijemo oštećiti tuđega života, jer se time stvara nered u društvenim odnosima, a od naravi je čovjeku potreban pravni poredak. *Održanje pojedinačnog i društvenog života znači naravnu dobrobit čovjeka ili onaj predmet naravnog nagnuća, radi koga su zabranjene svi čini, koji se protivne oživotvorbi te dobrobiti: — ona je naravna svrha, na kojoj se osniva različnost voljnih čina u zle i dobre, tj. u one, koji od svrhe odvođe, i one, koji joj privode.* Pojedine su dakle dobrobiti naravnih nagnuća mjerodavne za zloću pojedinih čina odnosno za njihovu zabranu, koja prati zloću na osnovu odnošaja između nekog čina i naravne dobrobiti. Zabranu proglašuje volji razum, kojim i shvaćamo predmete voljnih čina. To naravno obvezivanje volje putem razuma zovemo *naravni zakon*. On danomice konkretnim primjerima zahvata u naš život utoliko, što našim namjerama, željama, odlukama služi putokazom prema dobrobiti, koje čovjeku pripadaju po njegovoj naravi. Osim navedenih dobrobiti (održanje individualnog i socijalnog života) treba još istaći dobrobit razumne naravi kao takove, koliko smo njome kadri shvatiti i *najviši ili neograničeni izvor dobrobiti*: život u Bogu. Shvaćati ili spoznati Boga razumski, naravnim načinom, znači oživotvoriti najvišu *naravnu svrhu*; a *nadnaravnu svrhu* čini neposredni ili nadnaravni način spoznaje Boga.

I Nietzsche je naglasio, da samo, tko znade, gdje mu je luk, znade upravljati svojom lađom i razumije, što znači povoljan vjetar. Teist znade, da život ima smjer prema Bogu, da svršava i da se potpuno usavršuje u zajedničkom životu s Bogom, — ne samo dok živimo s tijelom, nego i nakon završenog tjelesnog života. Taj „nakon“ stvara možda još najviše skepticizma, ali nju prevladava teist znajući, da je i naša zbiljska pojava od dje na zemaljskoj pozornici ne manje zagonetna, nego što je nastavak duhovnog života nakon obustavljenog organskog života: ni sadašnji nam život nije sam o sebi, nego je od Boga proizve-



den, a jednako može Bog održati i naš duhovni život (kojega opstojnost dokazuje psihologija). Misao Božje pravde (nagrade odnosno kazne za moralni život) prenosi sa sigurnošću naš život iza granice smrti – u stanje, koje označujemo pojmovima „nebo“ i „pakao“, tj. ostvarenje sreće, postignuće blaženstva u jedinstvu s najvišim dobrom, odnosno lišenost toga stanja, za koje je svak određen. To blaženstvo pretstavlja navedena „lu-ka“, i po njoj znade čovjek, zašto živi, znade za *smisao života*. Može li ljudski život po bilo čemu dobiti višu vrijednost, negoli je *pobožanstvenje* čovjeka? Koliko životne dinamike leži u toj misli, kad je usporedimo sa zemaljskim dobrima: častima, dostojanstvima, bogatstvima, svim ljepotama i užicima, koji s ovdajšnjim životom hitro minuli Teist znade za svoj životni cilj, znade ispravno ocjenjivati vrijednost svih dobara, znade, koja mu je odabrati sredstva, da postigne maksimum životne dobrobiti: – a nije li u tome i sva mudrost života? Na tome životnom „brodarenju“ služi nam za kompas naravno moralni zakon, koji nam daje svršnu orijentaciju i određuje smjer duševnim pokretima, iz kojih nastaju naše ljubavi. Teist upravlja lađu budnim oprezom, da ne bi naišao na opasni greben neke ljubavi, koja prijeti brodolomom na uzburkanom putu k cilju. „Da sam onda barem bio pametan; kako li sam ludo radio; kako li je ispravno, što sam nekoć smatrao najpoželjnijim dobrom...“ – to su naknadnim uviđanjem izrečeni preokreti u životu, kad je čovjek spoznao pravi svoj cilj. U religioznom saobraćaju s Bogom čovjek se emancipira od prevlasti tjelesnih nagruća, produhovljuje svoju ličnost, već prethodno učestvuje u onom životu ljubavi, koji je predviđen kao konačna svrha života. Takvim životom dobiva teist duševnu stabilnost, postepeno se u njemu normalizira ono stanje čuvstvenog i voljnog kaosa, koji je vladao u doba spoznajnog lutanja, dok je još fantazija stvarala idole. Teizam stvara novi život u kulturi duha. Ako još uzmemo u obzir i kršćansku nadgradnju, životnu orijentaciju na osnovu vjere u Krista, priznavanje Krista vođom na putu života, onda ta duševna zajednica s Kristom obuhvata svaki odlomak dnevnog života, i možemo za Krista reći (kao što Aristotel reče o Bogu), da pokreće životom, ukoliko je ljubljen.

Znači li to bogoljupstvo tek individualno uljepšavanje života? Izraz „uljepšavanje“ mogao bi ovdje zvučati uz primisao, kojim bi se vrijednost bogoljupstva subjektivirala, kao da nije

stvarno osnovana. Ali upravo za tim ide i ova knjiga, da kri-tički utvrdi osnovanost naravne i kršćanske religije; pa kada to ovdje pretpostavljamo, u pravu smo reći, da kršćanska etika uljepšava život, ukoliko ga podržava vjerom i nadom u bolji život iznad ponora sadašnjega pokadšto bješavoga, a toliko bolima i zlima iznakaženoga života. Dakako kršćanski život ne pruža tek individualnu neku ličnu dekoraciju, nego traži kadgod krvave žrtve pregaranja. Ali nije u pitanju samo individualni život, nego bi trebalo u vidu kršćanske filozofije života osvijetliti također socijalni život, da tako u primjeni te filozofije na ukupni život uočimo ne samo uzvišenu, nego današnjem čovječanstvu i toliko potrebnu vrijednost onih ideala, kojima nas je povrh teističke etike naučilo kršćanstvo. Ti su ideali od aktuelnog života udaljeni u jednako strahovitom omjeru, koliko je društveni život danas strahovito zamračen zločinstvima, na kojih se očigled gubi vjera u čovjeka, gubi se volja i živjeti u tome lupsškom društvu sadašnjice, gdje se zacarila laž, obmana, pljačka, tiranija, kulturno farizejstvo i tlačenje duševnog lika u čovjeku. Ta negacija etičke kulture pretpostavlja negaciju Boga, bezboštvo ili ateizam, dok je vjera u Boga svojim kate-goričkim imperativom moralne valjanosti temeljni uvjet i prvi korak društvenog preporoda. Trebá samo vrlo dobro uočiti vezu između vjere u Boga i moralnog stanja u čovječanstvu, pa ćemo prestati smatrati frazom konstataciju, da današnjem čovječanstvu u cilju poboljšanja nije ništa toliko potrebno kao moralni preporod na osnovu teizma. Barem toliko je izvan svake sumnje, da je misaonu čovjeku kulturna dužnost izučavati opravdanje teističke filozofije o životu.

### *Uvodno razmatranje*

U namjeri, da rješava suvremenu krizu kulture, knjiga dobiva uz teoretsko značenje ulogu sudjelovanja u stvaranju budućnosti, koju strepnjom iščekuje današnje čovječanstvo. Bio bi nevriedan bolje budućnosti, tko ne bi na očigled golemih žrtava smatrao sebe suodgovornim za izlaz iz svjetske borbe u osnovnim pitanjima života. Dati sebi računa u toj odgovornosti, prvotni je zadatak misaona čovjeka – i tome je zadatak namijenjena ova knjiga. Ona želi pobuditi kritičko razmišljanje o današnjim događajima i pojavama na sudbonosnom prekrizju svjetske poviesti. A tko zna, ne će li danas-sutra kulturnopoviestni promatralac pitati, da li je naše doba pokazalo upravo tu sposobnost razmišljanja u tolikoj mjeri, da se stvaranje budućnosti može smatrati promišljenim djelom kulturna čovjeka.

U okviru tih razmatranja nametnut će nam se i gdje koji pogled na sadašnje razdoblje u životu hrvatskoga naroda. Na tome veoma osjetljivom tlu – kao što je uostalom čitava naša tematika – mi ćemo se kretati samo putem objektivne kritike, vazda na braniku istine. I onda, kad istina traži svoje mučenike, ne smijemo klonuti vjerom, da će ipak netko doživjeti njezinu pobjedu. Optimistički pogled u pobjedu istine najdragocijenija je imovina kulturna čovjeka. To je ona kao spoznaja vrednotā, na kojima se osniva obrazovanje ličnosti (čudoredne osobe).

Pitanju religijskog obrazovanja i odgoja namijenjena je posebna razprava u knjizi. Veza ove teme sa cjelinom knjige proizlazi iz pretpostavke, da je čudoredno oblikovanje ličnosti osnovica društvenog razvoja; kao što i druge pretpostavke, da je u *religiji* opravdanje i životna snaga čudoreda. Prema tome,

spoznajna orientacija u pitanjima religije odlučni je činbenik čudoredno-kulturnog obrazovanja (oblikovanja prema najvišim vrijednostima života), kao i odgojnog utjecanja na buduću generaciju, napose u pravcu sudjelovanja za dobrobit zajednice. Tako dobiva spoznaja istine o religiji osnovno životno značenje za pojedinca i za društvo. Upravo od spoznajne orientacije, dakle od misaono (logički) – obrazovne komponente, zavisi oblikovanje čudoredne volje, koja pokreće i sav društveni život. Bez „teorijske“, bez opravdanja istine, da religija (u metafizičkom pogledu) jest, i da ona (u etičkom pogledu) mora da bude osnovicom života, ne može ni postojati voljno ostvarenje religijskog smisla u čudorednim činima. Po filozofskoj teoriji, po nazoru o životu, dobivamo kriterij za prosuđivanje životnih pojava, kao i smjernicu voljnog zahvatavanja u pojedinačni i u poviestno društveni razvoj života.

Izrazom „teorija“ shvaćamo opravdanje stanovitog nazora, kao i one spoznaje, koje su u njemu sadržane. U tom smislu ona obuhvata i *kršćanski* nazor o životu. Kršćanski auktoritativne spoznaje o čudoređu znače, dakako, samo jednu komponentu kulturnog nastojanja. Primjenom obćih spoznaja na konkretne odnošaje i njihovom provedbom u tim odnošajima, dobiva kulturno nastojanje poviestnu ulogu za društveni razvoj života. Kad bi netko, primjerice, teoretizirao o čudoredno-društvenim uvjetima, koji se iziskuju, ako tko hoće da „zviezda mira sine i trajno ostane na društvu“, time se još ne bi postizalo ostvarenje mira. Polučivanje toga cilja (koliko je u vezi sadašnjim ratom) ne zavisi od samog teoretiziranja, nego prvenstveno od djelatne orientacije prema onim silama, koje su ka-dre pružiti čovječanstvu mir na osnovu stanovitog nazbra o društvenom uređenju života. Tajna sudbine budućeg čovječanstva leži u pitanju oživotvorbe političkog, ekonomskog i duhovno-kulturnog sustava, koji će nakon rata pojedincu i zajednici priznavati pravo na obstanak.

Teoretski je danas najizrazitija suprotnost između kršćanskog nazora o društvenom životu i različitih protukršćanskih nazora. Tako je, na primjer, enciklikom „Divini Redemptoris“ od 19. ožujka 1937. izrečena presuda nad komunizmom, kao i nad onima, koji ga „podupiru ravnodušnošću i šutnjom“. Komunizam, međutim, nije jedini protivnik onih načela, koja kršćanstvo postavlja kao uvjet za oživotvorbu trajnog mira. Dos-

tojanstvo čovjeka (u religijskom smislu) ima biti izvorom njegovih prava, pojedinačnih i društvenih (u obitelji, u državi, u narodu). Zato je sa kršćanskog stajališta odsuđen takav nazor, koji bi stanoviti sloj ljudske zajednice u obćem društvenom pogledu smatrao predmetom podjarnjivanja i izrabljivanja. Odsuđeno je stanje nasilja u međunarodnim i međudržavnim odnosima; a time je priznato pravo na opstanak manjim ili fizičkim slabijim narodima. U ekonomskom se pogledu zabacuju kapitalistički oblici društva i ujedno odsuđuje staleška borba. U prvom se redu traže prava duhovno-kulturnog života. No kraj svih se ovih kršćanski čudorednih načela (u sukobu sa suvremenimazorima) odvija životna stvarnost u zamršenim odnosima tako, da se po samom „teoretiziranju“ ne dobiva primjerena slika suvremenog života, niti odgovor na pitanje, kako se je prema teoretskim smjernicama zbiljski život razvio do danas; i koji je u njemu omjer snaga za buduće uređenje društvenog života. Jer već sami nazori dobivaju izkrivljene oblike po raznim promjebama. Tako se danas pozivaju na kršćanstvo i oni, koji u njemu vide najmoćnijeg zaštitnika „demokracije“, a hoće ga predstavljati oni, koji su u javnim molitvama preporučivali Bogu – bezbožstvo. Neki opet iziđu kršćanska načela samo u pravcu slabijeg otpora, ili tamo, gdje su vlastiti probitci manje ugroženi. Nekima služe kršćanska načela plaštem političke orientacije; ili možda borbenog stava proti nekim javnima (na pr. nasilju, kapitalizmu...), kao da one osamljeno postoje samo na jednoj strani i samo u jednom obliku. I tako na različite načine ulazi teorija u suvremeni život, od koga zavisi budućnost čovječanstva.

Sva se složenost života, dakako, ne da racionalno obuhvatiti ni izraziti. Kaošto pojedinačni, i društveni se život sastoji od mnogostruko složenih komponenata, koje čine razvojnu dinamiku života, te iz kojih rezultiraju stanovita skupna stanja kao povjestno društveni oblici. To možemo smatrati temeljnim psihološkim zakonom ljudske zajednice. Pojedinaac kao izlazište društvenih odnosa ima, naravno, udjela na stvaranju novoga, u zajedničkoj cjelini sadržanog života; a pritom dolazi u obzir svaki, posebnim načinom duševno izrađeni pojedinac, kao i najrazličitiji skupni odnosi. *Sociološka psihologija* ima u tome svoj predmet izučavanja. Tako će, primjerice, već samo proučavanje neke životne konstelacije biti uvjetovano raznim ira-

cionalnim elementima, kaošto su pojedinačne i zajedničke sklonosti, težnje, voljna nastojanja, oduševljenja, ogorčenja, sebepljblje, spremnost na zajedničke žrtve... Kadšto mogu doživljajisamo jednog čovjeka biti odlučni za sticanje položaja, koji je sudbonosan po razvoju događaja u narodu ili državi, pa će tako duševni lik toga pojedinca usmjerivati život zajednice. Negdje će opet pojedinac skupina po svojim čudorednim osobinama izvesti takve čine, koji dobivaju značenje za cjelinu dotičnog društva. Smisao poviesti – kao predmet kulturno-poviestnog i filozofskog promatranja – leži upravo u konkretnim očitovanjima životnog zbiljanja po društvenim odnosajima. U suvremenom ratnom previranju stvaraju se već danas uvjeti za buduće narodne i državne zajednice, a ovi se uvjeti ne mogu svesti na „ekonomsku dialektiku“, nego oni obuhvataju najdublje i najtajnovitije duševne komplekse. Dati neke poglede u razumijevanje i usmjerivanje suvremenog života – to je upravo namjera ove knjige.

Nasi se pogledi ne će zaustaviti na oblikovanju narodnog i državnog života u političkom smislu, nego će obuhvatiti sav društveni život kao pojavu ukupnog kulturno-poviestnog razvoja. Po ovoj je uklopljenosti društvenog života u okvir poviesti i došlo do povezanosti između sociologije i filozofije poviesti. Društveni odnosi po svojim tipično-strukturnim oblicima, kao i po svome razvojnom stupnjevanju izrazuju obću sliku kulturno poviestnog razvitka, kako je ona po stanovitom filozofskom nazoru predložena. Tako, primjerice, *Comteov* nazor o trostepenom razvoju duha (od mitsko-fantastičnog, preko mišljenja u metafizičkim kategorijama, sve do sustavno znanstvenog izkustva) vodi do posve drugaćijeg sociološkog shvaćanja, nego *Marxov* nazor o ekonomski tipičnoj strukturi i dialektičnom stupnjevanju poviestnog života. Filozofija kulturno-poviestnog života obuhvata, prema tome, sva područja kulturnog stvaralačva (pravo, religiju, čudoređe, tehniku, gospodarstvo...), kao i društvene oblike života – i to upravo sa filozofskog stajališta, koje nastoji uočiti njihovu tipičnu strukturu (sastav, gradnju) i razvojnu ovisnost na osnovu nekoga nazora o ljudskom životu uobće. Tako napokon usidrena u filozofiju, dobiva i sociologija svoje univerzalno značenje.

Odtuda polaze i pojedina razmatranja u ovoj knjizi. Obazirući se na neka konkretna stanja suvremenoga društvenog života (a poviest će o njima izreći podpunu sud!), knjiga nastoji



lai...), rješavanje će toga pitanja i opet zavisi od uočenja konkretnih činjenica. Koji i kakovi ljudi odlučuju sudbinom države, naroda, čovječanstva? Koja su djela odlučna za stanoviti smjer poviestnog zbivanja? Ako u državi – kako je *Platon* zamisla – moraju biti najumniji vlastodržci i sve u njoj mora uredno funkcionirati, to znači, da snaga države, njezina izgradnja i možda obstanak zavisi od najrazličitijih komponenata: tko državu „predstavlja“; kakovi su značajevi u slojevima jednoga naroda (napose njegove inteligencije); jesu li vlastodržci valjano upućeni o potrebama naroda i o njegovu mišljenju u državnim pitanjima; jesu li oni sposobni zaštitivati narodne prohibite; jesu li državni službenici savjesni i za svoje zvanje sposobni; kakova je sloboda mišljenja; ima li nekažnjanih nasilja i korupcija; jesu li pravično uređena staležka pitanja; je li dopušteno obogaćivanje... i mnogo drugih komponenata čini ukupno moralno stanje, od koga zavisi budućnost države i naroda.

Nauku staviti u dobrotornu službu čovjeka, i to na taj način, da ona služi kulturnom poboljšanju društvenog života, – to je osobita značajka našeg nastojanja. Po ovom svome zadatku, nauka hoće da bude najveći dobrotvor čovječanstva, utirući puteve k njegovu dobru i ukazujući na izvore zla, od kojih zavisi „biti ili ne biti“ čovjeku dostojna života. I baš na ovom svome putu dolazi nauka najčešće i najjače u sukob s onima, koji se opiru istini. Jer je istina gorka, kad odkriva loše i ružne strane života i kad otkriva kadgod i one, koji priželjkuju hvalospjeve. Ne samo da se tako naša nauka suprotstavlja pokušajima poviestnog izkrivljivanja, nego ona i u najkritičnijim situacijama odvraća život od ponora, da ga uputi k boljoj budućnosti. Zato ona mora nesmišljeno razkrihati pokušaje (na pose u „patriotskim“ dnevniciama), koji bi htjeli koješta prokritumčariti u ime „naroda“; njegove osjećaje (zahvalnosti, odanosti, ogorčenosti...) i njegove misli, nepokolebiva uvjerenja o koječemu (o čemu taj narod misli i osjeća baš suprotno). Mora zaustavljati obmanjivanja o „srdacnim odnosima“, o kulturnim suradnjama, koje „dobivaju izraziti oblik i puninu“, o posve „konkretnim jamstvima“, koja su „zapečaćila“ neko neprolazno prijateljstvo, o „poviestnim i europskim ulogama i dužnostima“, o „razumijevanju za opravdane težnje“, o nekom rezultatu „idealnih napora“... – gdje je sve to obratno od istine.

U okvir naše tematike idu također pitanja o kulturnim uvjetima za postanak države – i tako bi se nametnulo pitanje o postanku *Nezavisne Države Hrvatske*.

Njezin je postanak zapravo nastavak državne nezavisnosti hrvatskoga naroda, koji je već nakon pristupa kršćanstvu imao uvjete za državnu samosvojnost, te je istu oživotvorio početkom devetog stoljeća. Bez obzira na pitanje i definiciju nacije, kao i bez razprave o tome, da li država stvara naciju ili obratno, u poviestnoj i suvremenoj stvarnosti osniva se pravo na život onog subjekta, koji je danas poznat pod imenom Nezavisna Država Hrvatska. Tko god ne bi poznavao političku i kulturnu poviest hrvatskoga naroda, ne bi ni mogao imati razumijevanje za njegovu odyjekovnu težnju i suvremeno nastojanje oko izgradnje državne nezavisnosti. K ovrme je cilj bila upravljena sva poviestna borba hrvatskoga naroda. A *borba za pravu na život* predstavlja etičku kategoriju i prema tome postulat europske kulture također u prosuđivanju i odlučivanju pitanja o pravu na samosvojno državni život hrvatskoga naroda. To stajalište ne znači tek doktrinarnu tezu protivno onim nazorima, koji ćudoređe podređuju kriterijima države (*Machiavelli* – *Hegel* – *Gumplovitz*...). Dok će jedni od njih nalaziti opravdanje i priznati veličnu državu bez obzira na pitanje o ćudoređu, neki će ipak i među njima (na pr. *Gumplovitz*) zastupati istinu, da je „svaki pokušaj nasilnog tlačenja i uništavanja poviestne narodnosti nešto nećudoređno i nećovječno“. Mi time ne ulazimo u nikoje poviestno okrivljavanje, jer smatramo ispravnim mišljenje (*Hegelovo*), da je površno ono gledanje, koje u poviesti uočuje samo tamne strane, gdje nema pozitivne vrijednosti. Ove su „pozitivne vrijednosti“ sinonim etičkih uvjeta, u kojima nalazimo opravdanje za obstanak *Nezavisne Države Hrvatske*. To su naime oni isti uvjeti, bez kojih bi pojam europskog naroda i države ostao bez svojstvenog obilježja. U poviestnom se smislu europska sfera pokriva s kršćanstvom, pa je tako hrvatski narod dobio naziv antemuralne *christianitatis*. Već na tome je putu hrvatski narod stekao pravo i na svoj vlastiti život, a to je pravo ostvarivo samo u nezavisnoj državi. Da bude predziđem kršćanstva, hrvatski je narod kroz stoljeća izdržao u krvavim borabama – i taj isti narod i danas je na braniku svoje slobode. Ta su stoljeća životne borbe već sama po sebi stvorila prvi uvjet prava na dalji obstanak hrvat-

ske države. Treba poznavati dugu povijest toga naroda, da se uvidi, kako je on i nakon gubitka državne samosvojnosti uporno očitovao volju za obnovom države. Ova volja i spremnost na žrtve dopire u najnovije razdoblje i nesumnjivo opravdava državni obstanak hrvatskoga naroda. Ta opravdanost biva poduprta na očigled narodne sposobnosti *kulturnog stvaralaštva*, koje ima svoju slavnu povijest i priznatu sadašnjost u krugu europskog života.

Kao novi oblik života, država biva predmetom kulturno-povijestnog razumijevanja. Ona po svome postanku, kao i po daljnjem postojanju predstavlja *objektivaciju svrhovitog ili smislenog ili u kulturnom značenju „duhovnog“ nastojanja*. To je reći, subjekt nastojanja vidi u državnoj stvarnosti takvo dobro, u kojemu su izražene vrednote života, pa stoga se u tu svrhu – za oživotvorbu vrednota – zalaže voljnim nastojanjem. Po ovako smislenoj aktivnosti određeno je i stajalište kulturno povijestnog razumijevanja (daleko od svake promičbene namjere). Zato je shvatljiv postulat toga kritičkog ili naučnog razumijevanja, da bude proniknuto ćudorednom sviešću, koja teži samo za istinom, što je kod ovog posla istoznačno sa savjestnim ili objektivnim promatranjem činjenica i pronalaženjem njihovih uvjeta – u genetičkom i strukturnom smislu, gledom na postanak države i na funkcionalni njezin sastav. Taj je postulat osnovan ne samo na dignitetu istine, nego još u tome, što su upravo *ćudoredne* snage mjerodavne za kulturno vrednovanje ili ocjenjivanje države u vidu životnog smisla za čovjeka. Jer samo u primjeni *čovječnosti* na koji god životni oblik, pa i na državni, leži raspoznavalo (kriterij) vrjednostnog ostvarenja. Zato će budući promatralac uočiti sve momente, koji u državnoj stvarnosti uvjetuju bolji život čovjeka – pojedinačno i u narodnoj cjelini. A „bolji“ život zavisi prvenstveno od samosvojne (slobodne) *eksisitencije*, koja je zaštićena snagom pravdoljublja. *Borba za pravdu vednu eksistenciju* predstavlja osnovni oblik kulturnog nastojanja. U tom će vidu poviestnica bez sentimentalnosti tražiti čistu istinu. Da li je ikogod samo prividno išao za pravdom, kako bi pod ovom krinkom polučivao svoje probitke; da li je idealizam boraca, koji su i živote davali za bolju budućnost, potmućen bio djelima, u kojima je potamnila kulturna vrijednost čovjeka; da li su gdjegod zavladaali ljudi s takvim osobinama, koje nisu primjerene vrjednostnom izgrađivanju društvenog ži-

vota, – o tome će pred sudištem povjestnice biti izrečen konačni sud.

Budućnost Europe, koju sada kroje višemilijunske vojske, zavisi od toga, sa koliko se čovječanskog duha te vojske pokreću prema određenim ciljevima nakon rata. Najveća i najvažnija, jer najsudbonosnija istina sadašnjice glasi: kulturno sankcionirani mogu da budu samo oni ciljevi rata, koji su u čovječtvu osnovani. Kroz ovu se spoznaju odrazuje i duh *Platona*, koji je za sve vjekove udario temelj državnom životu upozorenjem, da nikad ne će nestati društvenog zla bez filozofski odgojenih vlastodržaca, što se ima shvatiti kao odgoj za „pravednost“ ili za *oživotvorbu ideje čovječtva u društvenim odnosima državne cjeline*. U toj su naime ideji osnovana osobna pravva pojedinca i njegove dužnosti prema drugima. Pa kad ne bi oživotvorba te ideje bila mjerodavna za sadašnje ratovanje, ono bi značilo jednu od najvećih tragedija u ljudskoj povjestnici. Zaboraviti na čovjeka, pogaziti u njemu čovječtvo, to je zlo, za koje sramota i negacija kulture nisu adekvatni izrazi. Bila bi poviestno najveća obsjena navieštati ostvarivanje kulturne budućnosti i pritom uništavati najvišu od svih ljudskih vrednota: *pravu na čovječtvo*. Pravo, da čovjek ne bude ničije sredstvo, stvar, koju netko može po volji razkomadati, spaliti, ili – kad bi živa bila – izgladnjivati. Da pobjesnjeli lučak pokolje ili spali svoju djecu i braću i roditelje, taj bi odpad od čovječtva ispu-rijavao grozom svaku normalnu dušu, – a zar pred našim očima kadgod ne gasnu posljednje iskre čovječnosti?!...

Zato možda nije bez temelja bojazan, da suvremeni predstavnici filozofije ne surađuju u vidljivoj mjeri na oživotvorbi navedenog cilja. (A budućnost će izreći objektivni sud i o predstavnici religije.) Jamačno će se nakon rata pojaviti mnogi kandidati za zasluge oko utiranja puta k pobjedi pravde, premda ratna sadašnjost pruža neiskorišćene prilike za stvarne zasluge u spomenutom pravcu.

Kad bi netko danas, na vrhuncu svjetskog sukoba, predviđao konac rata, kad bi znao kako će on završiti, koje će sile nadvladati, u čemu će se sastojati pobjeda, i kad bi sve to znao u tančine, bez nagađanja, taj bi predviđao budućnost, bio bi „nadahnut“, anticipirao bi život – svojim *duhom*. U duhu bi „gledao“ razvoj budućeg života. To znanje o životu možemo nazvati „duh“. Kad bi pak netko još osim znanja mogao svojom



vojnim i utjecati na ttek ratnog događanja tako, da od te volje zavisi konačni izpad rata, i takova bi volja predhodila životu, upravljala bi njime prema određenom cilju; – pa stoga je i volja duhovni činbenik u oblikovanju života. Kako li bi ovo duhovno biće privuklo sveobću znatiželju! Šta bi sve ljudi danas dali i učinili, kad bi to mogli doznati! Koliki bi prema tome saznanju spasili svoje živote!...

No uzmimo da to duhovno biće još više znade: ne samo svršetak rata, nego i nastavak posliernog života; čak da zna, koliko će životne snage imati pojedini narodi i države, na kakvim će se temeljima izgrađivati neke države i, prema tome, kakva će biti dalja budućnost čovječanstva... Takav sveznajući duh nije namijenjen ljudskoj prirodi. A ipak, i mi smo duhovna bića, te možemo štošta znati o budućnosti, o budućem razvoju života. Možemo znati, predviđati, i čak utjecati na buduću život u velikim društvenim razmjerima. Mi naime možemo znati neke uvjete, od kojih zavisi stanoviti razvoj života, možemo znati za one temelje, na kojima će se jedino održati narodi i države nakon rata. Odkuda to možemo znati? Tko bi nam to mogao reći! Nije li to važno znati, još možda većina nego za svršetak rata! Za taj se svršetak ljudi više zanimaju zato, jer se on neposredno tiče njihove osobne sudbine, dok ih u jednakoj mjeri ne zanima posliernata sudbina pojedinih država. Ali u toj perspektivi mora gledati na budućnost tko god misli da je od individualnih probitaka; napokon, i takvi su probitci ovisni od ukupnoga društvenoga stanja u budućnosti. A zagledati u tu budućnost, zadatak je kulturno-filozofskog promatranja, koje hoće ustanoviti uvjete za razvoj života, ili koje predviđa životne posljedke na osnovu stanovitih uzroka.

Duh u samom sebi pronalazi upute za život.

*Platon* toga nije izrekao, ali bi on tu misao prihvatio u primjeni na državni život. Taj („politički“) život promatra Platon u svietlu *čovjeka*, kakav on treba da bude. U tome sastoji Platonov idejni stav u „*Državi*“. No bez obzira na Platona, pitanje o utjelu „duha“ (volje) u životu možemo postaviti ovako: čovjek želi u zajednici postizavati životna dobra, želi, da zajednica bude prema tome cilju uređena, a tu svoju želju i to uređenje može čovjek donekle i sam oživotvoriti, t. j. život u zajednici zavisi od samog čovjeka, od stanovitih čina, koji vode k željenom cilju, odnosno od nekih, koji od njega odvođe.

Usmjerivanje državnog života ulazi tako u kolotečinu ljudskog života uobće; državni se život odvija na obćoj osnovici života. Filozofiji života je prepušten zadatak obrazložiti, da je čovjek u svome životu podvrgnut *čudorednom* zakonu: glas dužnosti dopire u sav život, pa tako i u državni.

Sad smo na „mostu“ ili na spojnici između *metafizike* i *politike*. Nad ovim bi se spojem mogao zgražati, tko ima krivi pojam o onome, nad čime se zgraža, pa bi izpravnim pojmom o metafizici odpalo svako zgražanje. Politika je izraz života, a ljudski je život za svako normalno shvaćanje ukorijenjen u čudorednoj svietu, – što je još uvijek samo izkustvena, a ne prekoizkustvena (metafizika) činjenica, ali bi se čovjek morao odreći i svakog pokušaja objašnjavati i opravdavati ovu činjenicu, kad ne bi priznavao metafiziku: jer ona i ne znači drugo, nego *traženje najdubljih osnova* za ono, što izkustveno (opazajmo, neposredno) pronalazimo. Jedino bi pozitivistički skeptik mogao odklanjati metafiziku time, što ne priznaje mogućnost ikoleg spoznavanja „preko“ izkustvene činjeničnosti, no takav bi skeptik morao ostati izvan povijesne borbe među filozofskim nazorima o životu, te ne bi smio zastupati nikoleg nazora (ni materialistički, ni autonomistički...). Slabo bi se snalazio u filozofiji, tko bi poricao metafiziku zastupajući kojigod od tih nazora. Mi dakle možemo ovdje smatrati opravdanim ono stajalište, koje u etici ili u filozofskom opravdavanju čudoredne svietu postavlja metafiziku osnovicu života uobće, pa i u obliku državnog uređenja. Time se duh sustavne teorije prenosi u konkretni život; čovjek prema čudorednim spoznajama (načelima) prosuđuje život i voljno utječe na njegov razvoj. A upravo time biva čovjek *kulturno* biće. Jer kulturnan je time, što samovoljno utječe na život; što ga oblikuje ili što njegovu sadržaju daje smjer; što ga prema nečemu upravlja, ili što svoje čine izvodi znajući zašto tako čini. Čudoredno je kulturnan, ukoliko mu je svjestito, da čini zato, jer tako činiti mora, jer je obvezan, jer mu je to dužnost.

*Dužnost!* Tu se sastaje pitanje o religiji sa pitanjem o životu i sa najkonkretnijim životnim pitanjima u državnoj zajednici.

Izvršavanje dužnosti po svima članovima te zajednice nazvao je *Platon* pravednost. Na skladu dužnostne cjeline počiva država. U takvoj je državi ostvaren njezin cilj: dobrobit cjeline i po njoj svakog člana.

Kulturno-filozofsko promatranje života morati će u društvu-  
noj primjeni (na državu) pokazati na konkretnim oblicima, ka-  
ko ćudoređe utječe na život – i napokon, kako budućnost za-  
visi od oživotvorbe dužnosti. Na tome se putu kreće kulturno-  
političko oblikovanje državnog života. Tu je ono također u ve-  
zi s civilizacijom ili sa tehničkim unapređenjem života. Tako će  
se kulturna razina podizati, recimo, poboljšanjem obćeg higien-  
skog stanja, prometnih sredstava, suvremenim uređenjem ško-  
la, bolnica, pučkih knjižnica, ratarskog oruđa, podizanjem ra-  
dničkih stanova i t. d. *Poboljšanje čovjeka dostojna života*, i to  
u svima društvenim slojevima, sa razpoloživim materialnim  
sredstvima, to znači kulturno podizanje života, – a kao zada-  
tak države, to je njezin ćudoredni smisao, po kome dobiva pra-  
vo na obstanak. To nam je mjerilo za prosuđivanje sadašnjih  
– i budućih država.

Uzmimo jedan primjer: za neki bi se narod moglo reći, da  
je njegova tragedija u tome, što se nije mogao oteti izpod jar-  
ma tuđe i neprijateljske države zbog onih pojedinaca, koji se  
nisu odazvali svojoj dužnosti prema narodu, nego su se stavili  
u službu tuđoj državi, naravno radi osobnih probitaka. To je  
jedna vrst moralne pokvarenosti, sustav korupcije, od koje za-  
visi sudbina naroda. Ne mora podjarmljenost tuđoj državi biti  
posljedak jedino ovog uzroka; a pokvareni službenici mogu bi-  
ti i u nepodjarmljenom narodu. Naravno, nису javni službeni-  
ci jedini obvezani prema narodu, ali oni prvenstveno dolaze u  
obzir kao organi s važnim državnim funkcijama, koje mogu  
usljed pokvarenosti tih organa imati loše i životu pogibeljne po-  
sljedice za članove države, pa i za samu državu, kad bi na pr.  
od podmićivanja zavisio odziv na vojnu dužnost, plaćanje pore-  
za, sticanje povlastica i t. d. Takva bi korupcija i u narodnoj  
državi mogla podkopati temelje države. Filozofska je predpos-  
tavka o moralnoj čestitosti postala tako uputom za „političko”  
prosuđivanje i uređenje života, ukoliko se ta uputa odnosi na  
konkretnu situaciju u državi. Konkretno može, recimo, i tako  
biti, da krivnju za korupciju u narodnoj državi snose državni  
„umnici” (po Platonu), koji bi zanemarili vršiti ono, za što su  
odgovorni kao nadziratelji državnih organa.

U dužnostnom odnošaju državnog vodstva prema narodu  
izviru i upute za uređenje državnog života. Kad bi na pr. ne-  
ko vodstvo imalo dodira s narodom koliko bi se na nj pozivalo

u svojim posve samovoljnim odlukama i po narod sudbonosnim  
„perspektivama”, takav odnošaj ne bi predstavljao narod utje-  
lovljen u državi, i takvo stanje ne bi bilo izraz narodnog pra-  
va na samoodlučivanje. Etički momenti po svojim konkretnim  
posljedcima bivaju dakle mjerodavni za određivanje ili obliko-  
vanje života.

Ako bismo u etičkoj kategoriji htjeli obuhvatiti suvremenu  
stvarnost, mogla bi nam poslužiti *Croceova* izjava, da je „stu-  
deni vjetar cinizma i brutalnosti dunuo našim svietom”. Odu-  
zimati kruh svagdašnji, krov nad glavom, oca i majku, ženu,  
djecu, zemlju, slobodu, pregaziti ljudsku ćast i dostojanstvo,  
pretvoriti čovjeka u stroj, krvoločno mučiti dušu i tijelo, đavol-  
ski izmišljati mučenja nevinih i nedužnih... i pritom govoriti o  
idejama, idealima, kulturi, čovječanstvu, prijateljstvu, osloboda-  
nju, savezničtvu, oduševljenju, zahvalnosti i odanosti, govoriti  
o istinoljubivosti kraj dnevnih svjestnih neistina – sve je to ta-  
ko cinički i brutalno i nečovječno, da bi trebalo izgubiti svaku  
vjeru u čovjeka i njegovo poboljšanje, kad ne bi ograničen bio  
broj takvih nakaznika. Činjenica je, da skupine moralnih na-  
kaznika odlučuje tuđim životima, kadgod i sudbinom naroda ili  
države, pa stoga nije indiferentno kakvi se pojedinci nalaze na  
društvenim položajima i koje su konkretne posljedice ukupnog  
moralnog stanja u nekom društvu. Dinamika poviestnog razvoja  
ne može se, naravno, svesti samo na pojam pošjenja odnosno  
nepoštenja, jer je društveni život nedokučivo zamršen.

Ako je *Voltaire* makar samo djelomice izpravno gledao na  
poviest čovječanstva, nazivajući ju slikom zločina i nesreća, so-  
cialna će filozofija potražiti te „slikare”, kako bi u buduće na  
poviestnoj slici izčežle nesreće zajedno sa zločincima. Zadaća je  
dakle filozofije u tom smjeru životno spasonosna. A da ona to  
bude po svom značenju, njezin će sustavni dio opravdavanja  
obuhvatiti teoretske osnove problematike o ljudskom životu –  
što prvenstveno znači *etičku* problematiku, na koju će nadove-  
zati pitanja pojedinačnog i skupnog odgoja, da otruda dohva-  
ti pokretne snage društvenog života u poviestnim oblicima. Na  
ovoj će se strani pojaviti ratni zločini i ratne nesreće, sa „sve-  
tim egoizmom” i „svetom mržnjom”. Treba ustanoviti, koji su  
probitci države i naroda mjerodavni za ratno pripremanje – i  
nije li to pripremanje upravo zaprekom oživotvorbi društvenih  
probitaka. Među ostalim će se nametnuti pitanje, koju ulogu

imade religija ukoliko se njome služe pojedine zajednice prema različitim svojim društvenim orijentacijama.

Niti uz pretpostavku, da se ćudoređe osniva na religiji, ne bi time opravdano bilo mišljenje, da su religiozni ljudi kao takvi jedino jamstvo za bolju budućnost naroda i države, i da treba ljude prislino podržavati u istinitoj religiji. Jer, prije svega, istina o religiji nije tako očevitna kao dvaput dva četiri, te ju potamniju zablude; a onda, i religiozni je pojedinac složen od mnogih motiva, koji utječu na voljnu djelatnost, pa se i ovim putem raznih težnja i zazora, sklonosti i odbojnosti, može zamračiti istina u pitanjima društvenog života. Objektivna sadržina religije sasvim je nešto drugo nego religijski orijentirani pojedinci, kod kojih je religijska komponenta oblikovana životnom cjelinom; zato je moguće, da netko bude religiozan i ujedno bez razumijevanja za tuđe životne potrebe, ili da iz neupućenosti surađuju na uništavanju religije.

Blagostanje svih ljudi bezuvjetni (ćudoredni) je postulat naše društvene prirode, i zato će čovjek ostati kulturni tako dugo, dok u njemu ne ugasne svijest o ćudorednom uređenju životne zajednice. *Ćudoredna pobjeda čovječanstva* jest posljednji, najviši cilj svih borba, koje će u poviesti čovječanstva trajno održati najdublji kulturni smisao života.

*Franjo Zenko*

## Pavao Vuk-Pavlović

U svojoj monografiji *Pavao Vuk-Pavlović - čovjek i djelo* Marija Brida svrstava svoga učitelja u one filozofe misao kojih se ne razvija kroz „radikalne preokrete“, nego „harmonički izrasta“ iz temelja zacrtanih već u početnim radovima. Vjerna učenica ide i dalje kada kaže da „Pavao Vuk-Pavlović pokazuje takvu u sebi koherentnu dosljednost i u svome životu znanstvenika i kulturnog radnika što je, u društvenim previranjima našega stoljeća, značilo i aktivno uzimanje odgovornosti za vlastiti stav i stvaralačku vjeru ne samo u sebe nego i u domovinu“.<sup>1</sup> Pokazuje to i njegov životopis:

Rođen u Koprivnici 9. veljače 1894, gdje mu je otac bio odvjetnik, Vuk-Pavlović pohađa osnovnu školu u rodnom gradu, a gimnaziju završava u Zagrebu. Maturira 1912. na gornjogradskoj gimnaziji. Njegova snažna umjetnička doživljajnost nalazi već u gimnazijskim godinama i svoj književni izraz u mnoštvu literarnih pokušaja, od kojih su mnogi ostali neobjavljeni ili nedovršeni. No sa sedamnaest godina doživljava uspjeh: njegova dramska priča *Srnješkino kraljevanje* daje se na Dječji dan 1911. u Hrvatskom narodnom kazalištu u režiji Micke Freudenreich.

<sup>1</sup> Marija Brida, *Pavao Vuk-Pavlović - čovjek i djelo*. Institut za filozofiju u Zagrebu, Zagreb, 1974, str. 5.

Kako je u posljednim gimnazijskim godinama sav u umjetnosti, prije svega u dramskoj književnosti, s probuđenim interesom za filozofiju i poznavanjem radova njemačkog estetičara Johanna Volkelta (*Estetika tragičnoga / Ästhetik des Tragischen*, 1897; *Sistem estetike* u tri sveska (*System der Ästhetik*, 1905/15), Vuk-Pavlović u jesen 1912. odlazi na studij u Leipzig, gdje na Filozofskom fakultetu sluša, između ostalih, Wilhelma Wundta, Johanna Volkelta i Eduarda Sprangera. U seminaru profesora Volkelta, koji mu je najbliži i s kojim uspostavlja i kasnije održava prijateljske odnose, udubljuje se ne samo u estetičke, nego i spoznajnoteorijske i metafizičke probleme. Pri tom proučava i granična pitanja biologije i filozofije, kako ih formulira filozof prirode Hans Driesch u svojoj vitalističkoj antitezi (*Vitalizam / Der Vitalismus*, 1905) prema mehanicizmu svog učitelja Ernsta Haeckela. Uza sve to, njegovo snažno nagruće prema književnosti ne slabi, što se očituje u njegovu hrvatskom prijevodu Tagorina djela *Gitarjali*, objavljenom 1914. u Zagrebu. Zbog rata prekida studij u Leipzigu i, nakon što je u jesen 1914. mobiliziran, tijekom četiri ratne godine u uniformi razmišlja o ratu i njegovim uzrocima. Tako pod krinkom čestoga literarnog interesa, tematizirajući Aristofanov pacifizam, piše zapravo svoj pacifistički credo u članku „Aristofan i rat“, što ga objavljuje 1915. (*Jutarnji list*, br. 1054, str. 2). Te iste ratne godine godine daje se u Hrvatskom narodnom kazalištu Tagorina *Čitra* u Vuk-Pavlovićevom hrvatskom prijevodu, objavljenom tek 1940. Uzrok dugotrajna oduševljenja indijskim pjesnikom – četrdesetih godina nastaju Vuk-Pavlovićevi hrvatski prijevodi još i Tagorinih djela *Kralj tamne izbe* i *Malini*, što su do danas neobjavljeni – jest svakako visoka duhovnost tog za mnoge europske pa i hrvatske intelektualce velikog maga indijske pjesničko-filozofijske misli, ali i, za Vuk-Pavlovićevu također pjesničko-filozofijski ustrojenu duševnost, čudesni spoj misaone ja-snoće i ritmizirana prozna izričaja što sebi podređuje i „ponekad i suviše, prilagođuje sintaksu“. Moglo bi se mirne duše reći da je ovo posljednje karakteristično i za Vuk-Pavlovićevo pjesničko djelo (*Zov*, Skopje, 1964. i *Razvaline*, Skopje, 1964). Napominjem i to da ni njegovi filozofijski tekstovi neće biti bez jezične osebnosti, kojom je također htio afirmirati svoju filozofsku osobnost prema velikim majstorima hrvatskoga filozofijskoga jezika, kao što su bili Bazala i Arnold, kod kojih poslije

Prvoga svjetskoga rata nastavlja studij filozofije. Uz njih, sluša povijest filozofije kod Vladimira Dvornikovića, njemački jezik i njemačku književnost kod Stjepana Tropscha i Gustava Samsalovića, a hrvatski kod Đure Surmina i Milana Rešetara.

Nakon što je na temelju disertacije *Spoznajna – Metodološki pokušaj s osobitim obzirom na problem očitosti* 31. siječnja 1921. promoviran za doktora filozofije, iste godine odlazi u Berlin, gdje se dva semestra intenzivno bavio, uz estetiku i etiku, pedagojskim problemima, obilazio tamošnje srednje škole, internate i specijalne odgojne ustanove te napisao *Mogućnost i granice estetskog odgoja u vidu individualne i socijalne pedagoške*. Nakon povratka iz Berlina 1922. godine na temelju toga rada položio je profesorski ispit, i to za filozofiju i pedagogiku (kao glavne struke) te za njemački jezik i književnost i hrvatski (kao sporedne struke).

Od 1922. pa do 1951. radio je u Zagrebu, najprije kao srednjoškolski profesor na III. realnoj gimnaziji, gdje je primjenjivao i provjeravao sve što je u Berlinu naučio, eksperimentirajući čak s jednim razredom u kojemu je uveo načelo radne škole i samoupravne razredne zajednice, dok nije 1928. premješten na Višu pedagošku, gdje je predavao teorijsku i praktičnu filozofiju, teorijsku pedagogiku te povijest filozofije i pedagogike. U međuvremenu su mu izašla zapažena djela *Spoznajna i spoznajna teorija* (1926) te *Spoznajna teorija i metafizika* (Rad JAZU, 1928), na temelju čega je postao dopisnim članom JAZU, a 1929. postao je docent na Filozofskom fakultetu u Zagrebu.

Afirmira se u zagrebačkoj kulturnoj sredini javnim predavanjima u uglednim ustanovama (JAZU) Hrvatskome pedagoško-književnom zboru, čijim je pravim članom izabran 1936, Pučkom sveučilištu, Radio-stanici Zagreb te Pedagoškom društvu u Ljubljani), a nastupa i na međunarodnim filozofskim kongresima: 1934. u Pragu s predavanjem *Politika, odgoj, religija* (Politik, Erziehung, Religion) te 1937. u Parizu s predavanjem *Vrijednost i stvaralaštvo* (Wert und Schöpfertum). Svi su ti nastupi imali odjeka u domaćemu i inozemnome tisku.

U predratnim godinama objavljuje tri knjige – *Ličnost i odgoj* (1932), *Stvaralački lik Đure Arnolda* (1934) i *Spinozina nauka* (1938) – koje su doživjele brojne prikaze, ali i rasprave, pa i polemike u stručnim krugovima. O njegovu nastavničkom radu svjedoči Marija Brida ovim riječima: „Predavanja i seminari

koje je Vuk-Pavlović održavao na zagrebačkom Sveučilištu ostali su u životu sjećanju njegovim studentima, kako po aktualnosti tematike, tako i po načinu kojim je uspijevao rešetno izraziti bit kompleksnih problema koje je tretirao." Navodeći sve kolegije koje je predavao na Filozofskom fakultetu u Zagrebu, Marija Brida ističe osobito njegova predavanja iz etike i estetike te seminare praktične filozofije, jer "znače jednu rijetko bogatu stranicu filozofske nastave na našem Sveučilištu".<sup>2</sup>

Unatoč brojnim priznatim radovima i nastavničkom uspjehu, Vuk-Pavlović je imao teškoća u napredovanju. Pri reizboru 1935. ostaje u istom zvanju, a prilikom drugoga reizbora 1941. ustaske ga vlasti suspendiraju i zatim umirovljavaju. Nakon rata je reaktiviran, ali ga komunističke vlasti, koristeći se za to studentima, bukvalno izbacuju 1948. s fakulteta nakon čega radi kao bibliotekar u Sveučilišnoj knjižnici do 1951, kada u 57. godini života odlazi u invalidsku mirovinu.

Sudjeluje gotovo redovito na međunarodnim filozofijskim kongresima i simpozijima (1953. u Bruxellesu, 1954. u Zürichu, 1957. na Siciliji, 1958. u Bolzanu, 1958. u Veneciji-Padovi, te 1971. u Ohridu. Nakon što je 1957. održao dva predavanja iz etike i estetike u Skopju, izabran je 1958. za izvanrednog profesora na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Skopju, gdje je 1961. izabran za redovnog profesora.

Osim nastavničkog rada, organizira i potiče istraživaštvo, između ostaloga i osnivanjem laboratorija za estetiku pri Katedri za filozofiju. Jedan od njegovih istaknutih učenika u Skopju, Kiril Temkov, ovako ocjenjuje tu Vuk-Pavlovićevu inicijativu: "U kontinuitetu razvoja spoznaje, preovladajući psihologističko stanovište svoga učitelja (misi se na Johannaesa Volkelta, napomena F. Z.), Vuk-Pavlović je osnivanjem Estetičke laboratorije postavio temelje jedne moderne filozofske i estetičke de-latnosti, koju smo mi u Skopju produžili, koja filozofiju široko shvata kao specifičnu i temeljitiju kulturnu aktivnost, koja istraživačke potrebe ne samo povezuje sa kulturnom misijom već ih i utemeljuje u njoj."<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Isto, str. 13.

<sup>3</sup> Kiril Temkov, Eitički pogledi Pavla Vuk-Pavlovića, u *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 1-2(25-26)/1987, str. 120.

Nakon umirovljenja 1972. godine vraća se u Zagreb, gdje izvan kruga svojih prijatelja i poštivalaca povremeno i javno nastupa. Stekavši za svoj rad visoka priznanja u inozemstvu članstvom u mnogim europskim uglednim institucijama (Accademia del Mediterraneo /Palermo-Roma/, Institut International d'Etudes europeennes "A.Rosmini" /Bolzano/, Societe Europeenne de Culture /Venecija/, Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland, Accademia Internazionale "Neocastrium"-Arti, Scienze, Lettere /Nicastro/), ali nipošto takva do tada i u vlastitoj domovini, Vuk-Pavlović je umro u Zagrebu 13. studenoga 1976. godine.

Započeti prikaz Vuk-Pavlovićeve filozofije analizom njegove teorije spoznaje, što se čini razložnim jer njegova već spomenuta doktorska disertacija ima naslov *Spoznaja - Metodologički pokušaj s osobitim obzirom na problem očitosti*, a naslov prvog njegova u javnosti zapaženoga i već spomenutog djela glasi *Spoznaja i spoznajna teorija* (1926), moglo bi na samom početku stvoriti dojam kako je spoznajna teorija ona stožerna problematika koja daje bljg i predodređuje horizont cjelokupne Vuk-Pavlovićeve filozofije. Valja odmah reći da nije tako.

Vuk-Pavlović je jedan od rijetkih hrvatskih filozofa čija se filozofijska misao ne da reducirati na neku određenu filozofijsku problematiku, u tome smislu da bi se ona mogla smatrati "stožernom" za cjelokupno njegovo djelo. U nastojanju da, polazeći od zbiljskoga života "svijeta" svojega vremena, istraži "osnove jedinstva" i protumači "bivstvo" toga svijeta, Vuk-Pavlović tijekom svog stvaralaštva i nije ništa drugo radio nego iskušavao duhovnosvijetovnu moć filozofije, što je rezultiralo osebnim vuk-pavlovićevskim duhovnofilozofijskim "svijetom". U toj svjetovnoj funkciji očitavao je Vuk-Pavlović uopće smisao svake, pa i svoje filozofije, kako je to razložio u jednoj od posljednjih svojih rasprava s naslovom *O smislu filozofije - Filozofije i svijetovi* (1969).

Zakone dinamike izgrađivanja duhovnofilozofijskih "svjetova", prema kojima je nastajao i njegov vlastiti, Vuk-Pavlović sažima ovim riječima: "Kako naime svijetovi nijesu sveđ jednako aktualni, živi i u sebi dinamični, nego se prema konkretnoj svojoj zbilji podvrgavaju zakonima opstanka te se baš tako gube s pozornice događanja, kako su i nastupili, tako će se s njima od epohe do epohe mijenjati prema određenim svojim

smjernicama i filozofija na području svojih disciplina, ako ne, kako se dešava pri temeljnim, cjelovitim, korjenitim preobrazbama povijesnoga toka i kulturne svijesti, i sav njen značaj i smisao njena poziva.<sup>4</sup>

Od toga općeg zakona izgrađivanja/razgrađivanja svjetova ne može biti izuzeta ni filozofija kao ljudsko djelo. To Vuk-Pavlović izričito utvrđuje kada nastavlja: „A pokorit će se filozofija takvoj nuždi to više, što svijet, koliko joj je koji predmetom izlaganja te joj nameće osnov izlaganja, i sam u svojoj aktualnosti ne izniče odjednom sav gotov, nego se nesustalo izgrađuje, pa i ne preoblikuje samo starim talozima, mogućim nalazima znane već i poznate građe, nego ispunja, dograđuje, i naposljied stvara novim, često i nepredviđenim elementima i nepredvidivim snagama. Ono, što se u okviru zabiljnosti izdiže kao stalan osobit svijet, stvarno je konkretna zbilja, koja se, plastična, i živi i izivljava i doživljava i proživljava, pa kako duševno-duhovni organizam, kakav je čovjek, ima i živi svojstveni mu život svoj i ničiji drugi, ničiji tuđi, tako se smije kazati i za 'svijet', da se u sebi, u svome jedinstvu i svojoj ekspanziji, ne da do svojih praosnova organizirati onkraj upravo toga i upravo takva života.“<sup>5</sup>

Bit će sada jasnije u kojem smislu valja čitati i razumjeti Vuk-Pavlovićeva pojedinačna djela s određenom, tj. omeđenom problematikom: ne kao zasebna u sebi zatvorena, djela koja bi se morala međusobno natjecati za odličje „stožernosti“, nego kao dinamički element u izgrađivanju i dograđivanju vlastita duhovnofilozofijskog svijeta, svagda iz elemenata živog i životnoga okolnog svijeta. U tom smislu se snagom svoje životnosti i aktualnosti nametnuo i mladom Vuk-Pavloviću ranih 1920-ih godina problem spoznaje i spoznajne teorije. Usudio bih se reći da čak dijeli tadašnju opću predrasudu o apsolutnoj važnosti problema spoznaje za filozofiju, kada u predgovoru djelu *Spoznaja i spoznajna teorija* kaže: „Problem je spoznaje pogledom na cjelokupno područje filozofije toliko znatan, da će od

4 Pavao Vuk-Pavlović, *O smislu filozofije - Filozofije i sujetovi*, Institut za filozofiju Sveučilišta u Zagrebu-Školska knjiga, Zagreb, 1969, str. 15.

5 Isto.

načina rješenja istaknutih pitanja zavisiti općenito stajalište, koje će se zauzeti prema filozofiji uopće i mogućoj njenoj sustavnoj izgradnji.“<sup>6</sup>

Unatoč tome, duh njegove filozofije spoznaje je drukčiji. On ne pristupa problemu spoznaje i spoznajne teorije slijedeći već uvelike beživotne neokantovske stereotipe, što su se stvarali od polovine 19. stoljeća u reakciji na metafizičke spekulacije njemačkog idealizma. Više osluškuje nove misaone porive, kao što su kritički idealizam, kritički realizam, filozofija života, teorija predmeta i fenomenologija. Vidljivo je to već iz toga što spoznajnoj teoriji kao kritici spoznaje odriče funkciju i moć vrhovnog arbitra, koji bi trebao odrediti granice spoznaje i njezine moći, što ju je novovjekski radikalni skepticizam doveo u pitanje.

Kako, međutim, taj skepticizam dovodi u pitanje i mogućnost same teorije spoznaje kao spoznaje, Vuk-Pavlović isprobava drugačiji metodički pristup problemu spoznaje i spoznajne teorije od onoga što ga je nametnuo radikalni skepticizam. Taj drugačiji metodički pristup Vuk-Pavlović zacrtava ovako: „Jer ako se i zabaci radikalni skepticizam, koji bi dakako i njenu mogućnost (tj. mogućnost spoznajne teorije, nap. F. Z.) nije jekao, te ako se prizna, da je spoznaja u bilo kojem okviru moguća, ostaje još uvijek bezodgovorno pitanje, da li je to isto tako i teorija o spoznaji samoj, i ako jest, u kojem smislu, pod kakvim uvjetima i u kojim granicama.“<sup>7</sup>

Postavljanjem načelne mogućnosti da određeni „sloj“ ili „isječak zabiljnosti“ bude spoznatljiv, a da sama spoznaja kao takva možda i nije „predmet pristupanja spoznavanju“, pa prema tome ne bi bila moguća ni „znanstvena teorija“ o spoznaji, Vuk-Pavlović precizira „pretpostavku“ za vlastito rješenje problema spoznaje i spoznajne teorije. Na ovome mjestu „pretpostavka“ ima najviši filozofijski rang u smislu filozofijskog „uvjerenja“, koje ne podliježe zahtjevu da bude „dokazano“ s jednostavnog razloga jer je filozofijsko uvjerenje nedokazivo, što ne znači da je njegova plauzibilnost ili uvjerljivost nepokaziva. Određujući sadržajno svoju pretpostavku, odnosno vlastito uvjerenje o spoznaji, Vuk-Pavlović se ujedno konfrontira s pret-

6 P. Vuk-Pavlović, *Spoznaja i spoznajna teorija*, Zagreb, 1926, str. 7.

7 Isto, str. 13.



postavkama, odnosno uvjerenjima idealističkog, skepticističkog i biologističkog pristupa spoznajnom problemu na ovaj način: „Pretpostavka pak, na kojoj se gradi pokušaj rješenja istaknutog problema, osniva se na temeljnom uvjerenju, da se u vidu čistog teorijskog zahvata sa skroz teorijske osnovke spoznaja nema u iskonnu shvaćati ni kao nedohvatna ideja, ni kao nesavladiva zadaća ni možda kao biološki nužna fikcija ili slično, nego naprosto kao doživljajno data činjenica...” Iz toga slijedi da se spoznaja „ne da u svome postojanju nijekati”, da je sve „doista znano kao činjenica u načelu i spoznatljivo” i da „zbijska nespoznatljivost” nije u spoznajnoj nemoći i nesposobnosti, nego ona „dokazuje fikcioni karakter spoznavanju prividno zadanoga predmeta.”<sup>8</sup>

Ovo se osebujno Vuk-Pavlovićevo uvjerenje prepoznaje u svim njegovim izvodima, mada ne s takvom neposrednom očitošću kao što je izlaganje o „prastavu znanja” kao kriteriju postojanja neke predmetnosti, kao činjenice što je zadana spoznavanju. Predmetnosti, kao neposredno očite opstojnosne činjenice, otkrivaju se u iskonskom znanju, koje je „usidreno u 'doživljaju'”. To prvotno neposredovano doživljajno znanje predmetnosti, koje posreduje tek nago postojanje ili zazbiljnost u najširem obliku neke predmetnosti kao činjenice, nije istovjetno sa spoznavanjem te predmetnosti i njezina bivstva, što je predmet filozofijske i znanstvene spoznaje.

Kao što se doživljaju što ga svagda suoblikuje neki predmet ne može poreći zazbiljnost, tako ni doživljajnim znanjem znano postojanje predmetnosti ne treba obrazložnja, niti je dokazivo. To iskonsko znanje, koje je ujedno svagda i neki prastav, zazbiljnost kojega posreduje zazbiljnosno neosporivi doživljaj, znači za Vuk-Pavlovića ovo: „To pak znači, da ono, što je na temelju neposredovana doživljaja zazbiljno znano, uistinu i jest zazbiljno. Stoga nijedan stav nekog neposredovano neposredno znanoga, ukoliko hoće značiti saznanje nagog postojanja neke predmetnosti, same njene nazočnosti u vidu zazbiljnosti, niti treba obrazložnja niti je pristupan dokazu, budući da se uopće ne odnosi na bivstvo i bivstvenu zakonost, ili bivstveni snošaj pogledom na činjenice ili predmete. Tako on u neku ruku

prethodi svakoj refleksiji, pa se prema tome smije u ispravno shvaćenom smislu smatrati nekim prastavom.”<sup>9</sup>

Iako se već i teozom o prastavnom znanju – kao kriteriju „postojanja”, zazbiljnosti”, činjeničnosti” predmetnosti – jasno distancira ne samo od skepticizma nego i od idealizma koji je proizašao iz novovjekog subjektivizma, Vuk-Pavlović se u pitanju „znanog” kao „svjesno upoznatog”, što se aktualizira u nekom „zakonitom odnosu prema mišljenju”, razilazi s Husserlom zbog njegova idealističkoga poimanja naravi iskonski doživljajno neposredno „znanog” kao „činjenice”. Činjenica postaje, po Vuk-Pavloviću, „onim što jest” po onome što se smije „u najširem vidu smatrati 'bivstvom'; 'bivstvo' je onaj idejni moment na činjenici, koji znanaj predmetnosti kao opstojnome podaje smisao, ili drukčije rečeno, onaj konstitutivni faktor, koji činjenicu u njenu nagome postojanju veže uz zazbiljni smisao”.<sup>10</sup> Prema Vuk-Pavloviću, Husserl (u svojim *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* /1913/ – *Ideje uz jednu čistu fenomenologiju i fenomenološki filozofiju*) tvrdi suprotno, i stoga se s njim „u osnovu razilazi, kad ovaj misliac iz svoga idealističkoga postavka tvrdi, da čiste bivstvene istine ne sadrže (niti implicitne) nikakvih izričaja o zazbiljnome bitisanju”.<sup>11</sup>

Ne samo da se u iskonskoj doživljajnoj neposredovanoj očitosti aktualizira zazbiljnost prastavno znane predmetnosti, koja tek kao tako znana postaje zadanim predmetom (filozofijske i znanstvene) spoznaje što teži prema otkrivanju istine bivstva svega što se kao predmet spoznavanja nadaje, nego se i sama istina aktualizira u doživljaju specifične logičke očitosti. Dovođeci u zazbiljnosnu, a ne tek u neku psihološki ili psihološki tumačenu uzajamnu zavisnost istine i očitnosna doživljaja, Vuk-Pavlović u posljednjem poglavlju, s naslovom *Istina i očitnosni doživljaj*, što ga donosimo u ovoj hrestomatiji, mogućnost ozbiljavanja istinitosnog odnosa objekta i subjekta vidi ovako: „Ako dašto i jest istina nezavisna utoliko, što ona je-dnom stavljena kao 'bezvremena' ne može biti modificirana od

<sup>9</sup> Isto, str. 22.

<sup>10</sup> Isto str. 26.

<sup>11</sup> Isto.

subjekta ili pretvorena od njega samovoljno u nešto, što ona nije, što je drugim riječima subjekt može dohvatiti samo onakvu, kakva doista jest, ipak je – kako objekat tek u okviru doživljaja dolazi u odnos prema subjektu – prema njenoj doživljajnoj nesamostalnosti jedina mogućnost njena zbiljskoga ispunjenja, njena istinskoga života sam doživljaj logičke očitosti.<sup>12</sup>

Iz svega navedenog vidljivo je da je za Vuk-Pavlovića doživljaj očitosti „ono najdublje dno, u koje je i vjera u spoznaju i u istinu konačno usidrena i koje joj posljednje uporište nalazi u samom životu i zabiljnosti“. No pojam i značenje očitosti nije vezano samo za znanje, spoznaju i istinu, nego i za sve ostale „visoke životne vrednote“, koje se u svojoj jednoznačnoj određenosti između sebe „oštro razlikuju“, ali koje upravo po očitosti stoje „u stalnom već odnosu“, te uza svu svoju nutarnju različnost ulaze u određenu „jedinственu saveznost“. Vanjski izraz te saveznosti vidi Vuk-Pavlović u tome što se „prema logičkom očitom doživljaju govori analogno primjerice o moralnoj ili *umjetničkoj istini*“.<sup>13</sup>

Više no na području znanja, spoznaje i istine, skepsa i skepticizam definitivno gube svoju razložnost i znanstvenost na očitom doživljajnom „području *urednote* i u vidu *vrijednosnih odnosa*“. Stoga se baš na tom mjestu Vuk-Pavlović usuduje ići do kraja u argumentaciji protiv bojazni da nas neki zloduh ipak i u svemu doživljajno očitome ne vara kad kaže: „Nema doista nikakva razumna razloga nekoj bojazni, da nas možda ipak i u samom doživljaju očitosti kakav zloduh zlobno ne vara; jer kad bi, kako nije, neistina, a ne istina, bila fundamentalnom logičke očitosti, ona bi – zvučalo to i paradoksalno – bila i bolja od istine!“<sup>14</sup>

Nije manje odlučan Vuk-Pavlović ni u suprotstavljanju pragmatizmu, koji za kriterij istine drži „korist“, „svrhu“, „životnu praksu“ ili „uspjeh“, a ne doživljajno-logičku očitost. Doživljajno – logičkom očitostu aktualizirana istina nema svrhe izvan sebe, jer ono što ona jest kreće se „onkraj koristi i štete“ te se u smislu njene samosvrhe i samokoristi može reći – i u to-

<sup>12</sup> Isto, str. 248.

<sup>13</sup> Isto, str. 256.

<sup>14</sup> Isto, str. 259.

me Vuk-Pavlović ide do kraja – „da istina i samo ona uopće 'koristi', uopće naime *odgovara sursi*, a to uvijek, pa i onda, kad ubijal“.<sup>15</sup>

Da se ne bi netko zavaravao time da se mladi filozof Vuk-Pavlović možda samo igra s biblijskim dovođenjem istine u vezu sa životom i smrću, citirat ćemo kraj njegovoga djela *Spoznajna i spoznajna teorija* koji glasi: „Ta ono, što u ovim ili onim okolnostima možda i može da poradi neke istine strada, tek je vrijednosno gotovo neutralna vitalnost, tek je individualan oblik vegetiranja, koji i onako ne može biti ona svrha, kojoj bi sve vrijedno imalo da služi, jer uopće ne može smisao stajati do nečega, što je već po svome bivstvu od prirode osuđeno na stalnu mijenu, na prolaznost i smrt. A ako se daje individuuum u žrtvu istini, i u tom slučaju onaj život, koji ničija svojina prožet vrednotom jedini pripada neprolaznoj budućnosti, to više izlazi pobjednikom.“<sup>16</sup> Jedva da ima boljeg uvoda u Vuk-Pavlovićevu raspravu *Pogled na kulturnopovijesna smjerenja* (1964), u kojoj razmatra povijesnu sudbinu nastojanja oko života prožeta vrednotama, kao autentično ljudskog načina opstanka.

Držeći i imenujući sustav vrednota putem kojega se i u kojemu se zbiva „očovječenje“ kulturom što „može“, ali i ne mora, svagda biti „smjernicom života“ i „čvrstom okosnicom“ što životu jamči „jedinство i sklad“, Vuk-Pavlović ispituje sadašnje stanje europske kulture. Taj je naime tematski sadržaj jasno naznačen u naslovu njemačkog izvornika *Zur Gegenwartslage der europäischen Kultur* (*K sadašnjem položaju europske kulture*), što je kao predavanje na filozofskom kongresu Međunarodnog instituta europskih studija „A. Rosmini“ objavljen 1964. (u rimskom časopisu *Ricerche Filosofiche*), a iste godine u proširenoj verziji i na hrvatskome, s naslovom *Pogled na kulturnopovijesna smjerenja*.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Isto, str. 260.

<sup>16</sup> Isto.

<sup>17</sup> Citiram hrvatsku verziju prema zagrebačkom izdanju u: P. Vuk-Pavlović, *O značenju povijesnih smjerenja*. Institut za filozofiju Sveučilišta u Zagrebu-Skolska knjiga, Zagreb, 1974. Prvi put je hrvatska verzija objavljena u *Godišnjem zborniku Filozofskog fakulteta Univerziteta u Skopju*, knj. 16, Skopje, 1964.

Kultura kao „objektivna moć, a ne samo kao subjektivno stanje ili lična svojina“, unatoč svojstvenim joj „statičkim elementima“, očituje se kao „kulturni proces“ nužno u nekoj „labilnosti“ u kojoj se „suprotne tendencije“ u ritmu „njihala“ izmjenjuju, tako da aktualnome „smjeru nihanja stoji drugi, njemu protivan ili oprečan pozadinski više ili manje prrijajen, no jednako kulturno relevantan i povijesnotvoran nasuprof.“<sup>18</sup> Vuk-Pavlović vidi dva temeljna para suprotnih europskih kulturnotvornih i povijesnotvornih tendencija, u temelju kojih su određeni sustavi vrijednosti. To su „vjerovanje“, vezano uz religije, i „znanje“, vezano uz pouzdanje u razum, filozofiju i znanost, te „individualizam“, vezan uz nominalizam, i „kolektivizam“, vezan uz univerzalije i uopće univerzalizam. Te tendencije, kao europska epohalna „kulturnopovijesna smjerenja“, Vuk-Pavlović analizira u njihovoj antagonističkoj dinamici, i to od starogrčke kulture, preko kršćanske srednjovjekovlja, znanstvenjačkog novovjekovlja, do suvremenog sukoba kolektivizma i individualizma.

Analizirajući i procjenjujući ranih 1960-ih duboku i nepremostivu razliku između vrijednosnih ideja vezanih uz kolektivizam s jedne i individualizam s druge strane, koje su dignute na „visinu središnjih smjernica“ oblikovanja i „izgradnje života“, Vuk-Pavlović je vrlo skeptičan s obzirom na mogućnost međusobnog razumijevanja i suradnje između onih „koji su bezuvjetno uvjereni u nadmoćnu vrijednost ideje jednakosti kao osnovne smjernice kolektivističkog postavka“ i onih „koji daju prednost individualistički shvaćenom principu slobode“. Nema mjesta čuđenju toj činjenici jer, prema Vuk-Pavloviću, „etos se slobode s onim jednakosti ne pokriva.“<sup>19</sup>

Naznačenu opreku Vuk-Pavlović vidi kao „odlučan prijelom“ u europskoj kulturi, „no koji je prijelom ipak i potresan, gdje ljudi, koliko su kulturna bića, razdvaja u najdubljim, najusrdnijim odlukama, koje se tiču njihova najzajedničkijeg čovjštva“. Tu pridolazi još i opreka vjerovanja i znanja, što „po zapadnu kulturu sadašnjosti“ postaje i „najosjetljivije“, jer se „oni, koji znaju za mogućnost vjerovanja, kao i oni, koji vjeruju samo u

nužnost saznanja, bezuvjetno i konačno odlučuju za posljednju i najvišu smjernicu svoga života. Tu se razdvajaju duše u najdubljioj svojoj srži.“<sup>20</sup>

S kolikom zabrinutošću gleda Vuk-Pavlović na mogućnost jednoga budućeg sveeuropskog kulturnopovijesnog smjerenja, kojemu bi u osnovi bilo samo znanje i računajući razum, jasno se razabire iz njegova zaključnoga stava: „Čovjek međutim, koji se upire samo na znanje te se pouzda je jedino u razum, koji mjeri i računa, ne može i ne će da zagleda iza zavjese, ispred koje stoji smrt ostavljajući mu da izmjeri i proračuna samo jedno – sveđ ponovljen neuspjeh i konačan slom.“<sup>21</sup>

Put izbavljenja iz jednostranoga vrijednosnog kulturnopovijesnog smjerenja, kojemu je u osnovi računajući razum, što sam po sebi i iz sama sebe ne može osigurati ravnotežu života, Vuk-Pavlović istražuje u raspravi *Značenje povijesne predaje* iz 1971. godine, koju kao značajan Vuk-Pavlovićev filozofijsko-antropološki, ali i filozofijsko-povijesni tekst također donosimo u ovoj knjizi. Ukoliko je „povijesna svijest“ samo „objektivno razumski“ usmjeren na svijet događaja i kao takva bez „bivstvenih vrednota“ lišena „vjere, nade i iščekivanja“, tada, prema Vuk-Pavloviću, „tok budućega događanja i njime povezana čovjekova sudbina mora nužno ostati nepoznanica, jer se zbog slobode (kontingencije), kakva tu iskrasava, ne da ni prema kojem, a najmanje kauzalnome zakonu izvesti i tako predviđeti.“<sup>22</sup>

Premda „povijesna budućnost“ nije i ne može biti predmetom sustavnoga teorijskog, „na iskustvo oslonjena“ ispitivanja, čovjek se prema njoj može odnositi na dva načina. Prvi je način da se na nju gleda kao na završetak „svega vremena“, kako to čini „vjerska svijest“, oslanjajući se na „slutnju i viziju spasenja“ te se u skladu s tim i preporučuje usmjerenje i oblikovanje vlastita života i „čovječjega bića“ uopće.<sup>23</sup> Drugi je način da se na povijesnu budućnost gleda kao na „najbližu budućnost“, koja „se ne preljeva u vječnost“, nego „beskonačno

<sup>20</sup> Isto, str. 66.

<sup>21</sup> Isto, str. 66.

<sup>22</sup> Isto, str. 89.

<sup>23</sup> Isto, str. 89.

<sup>18</sup> Isto, str. 54.

<sup>19</sup> Isto, str. 66.

prelazi u sadašnjost", čiji su nositelji „mladi naraštaji, nova ljudska pokoljenja, što nadolaze u svjetove svojih predaka". To je shvaćanje povijesne budućnosti „u svjetlu i određenju odgajateljske svijesti, koja se oslanja na predaju" i na „odgovornost" prema toj predaji te osigurava „sponu između povijesne prošlosti i sadašnjosti", „povezanost i trajnost kako kulture tako i civilizacije sudbinskih zajednica i, prema tome, života naroda".<sup>24</sup>

Držeći narode osobitim „sudbinskim zajednicama" koje izgrađuju povijest svojim narodnim predajama, Vuk-Pavlović je u atmosferi kasnih 1960-ih i posebno zbivanja 1971. godine u Hrvatskoj i oko nje, kada su se osporavali i zatirali „povijesno-tvorni" napori naroda i ništio „povijesni značaj njegova opstanka i kulturnopovijesno značenje njegova svijeta", tvrdio da se u takvom slučaju može govoriti „o psihičkom genocidu ne manje opakom, a možda još odvratnijem od fizičkog" te upozorio na to da je nespojivo „s istinskim i pravim značenjem povijesne predaje i nedopustivo, da humanistički i humani nacionalizam zastrani u šovinistički i nasilnički nacizam".<sup>25</sup>

Vežući je bivstveno uz povijesnost čovjeka, Vuk-Pavlović baš odgovornost drži onom etičkom veličinom o kojoj ovisi udes naroda kao sudbinske zajednice. Pritom najveće značenje ima odgovornost „za sadržinu, smjernice i pobude predaje", koju treba namrijeti budućim naraštajima. Sa stajališta čudoredne svijesti, temeljno je dakle pitanje „prema kakvoj predaji padaju odluke, kakve su vrednote i kako se ostvaruju i kakav se svijet životom podiže".

Kao što je sigurno da nitko od ljudi nije niti može biti „opći čovjek" niti osebujućom svoje pojedinačnosti može predstavljati cijelo čovječanstvo, tako je sigurno i da nitko ne može preskočiti „konkretnu domovinu" i svoj svijet izgrađen određenom predajom i izravno se uzdignuti u neko „nadpredajno ili bespredajno svesvjetsko građanstvo". Jedino „etička svijest" osigurava „jedinstvo čovjeka i čovječstva", ona ih veže u „lik kogničkog čovjeka" i omogućuje uzdizanje do „duhovna zrenja najširega raspona povijesnoga lanca, s tim zrenjem do svijesti

<sup>24</sup> Isto, str. 90.

<sup>25</sup> Isto, str. 88.

<sup>26</sup> Isto, str. 91.

kosmičke vezanosti prema svemu živome uopće a svemu čovječstvu napose, po toj pak ljubavi na visu života do osvještenja vječne čovjekove zadaće, da tu sliku svečovječstva ne iznakazi ni pralik, koji se u njoj ogleda, ne oskrvne".<sup>27</sup> U tom krajnjem horizontu ne očituje se samo Vuk-Pavlovićevo tumačenje značenja povijesne predaje, nego se otkriva, njegovim jezikom kačano, prastavno duhovnofilozofijsko uvjerenje jednoga od „naj-univerzalnijih" i najproduhovljenijih hrvatskih filozofa.

Vuk-Pavlović je jedan od malobrojnih hrvatskih filozofa koji je uspio promisliti i domisliti cjelinu bitnih filozofijskih pitanja. Stoga se njegova filozofijska misao ne može vezivati uz neko njegovo pojedinačno djelo koje tematizira određeni problem – npr. problem spoznaje, odgoja, umjetnosti, zajednice, kulture itd. – po kojemu dijelu bi se onda, proglašenim kao „najvažnijim", mogla vrednovati i okarakterizirati Vuk-Pavlovićeva filozofija u cjelini kao svojevrsan, snažnom filozofskom osobnošću obilježen, „vuk-pavlovićevski" duhovni svijet. Ako je ikojemu hrvatskom filozofu uspjelo upravo filozofiju prepoznatljivo učiniti „duhovno-svietotvornim" elementom, onda je to uspjelo Vuk-Pavloviću. Stoga je s punim „pokrićem" mogao na kraju i tematizirati i ispitivati doseg i granicu svjetotvorne moći filozofije, kao što je to i učinio u već spomenutoj raspravi *Filozofije i svijetovi*.

Ovdje analizirani aspekti Vuk-Pavlovićeve filozofije spoznaje, kulture, predaje i duhovnofilozofijskog svijeta trebali bi samo (po)služiti čitateljima pri čitanju u ovoj hrestomatiji objavljenih tekstova. Oni bi trebali biti čitani ne kao sažetak cjelokupnog Vuk-Pavlovićeva djela, nego više kao svojevrsno uvodnje u njegov osebujni, a za hrvatsku filozofiju nadasve obogaćujući duhovnofilozofijski svijet.

<sup>27</sup> Isto, str. 92.

## Bibliografski dodatak

### I. Djela Pavla Vuk-Pavlovića

- Spoznajna i spoznajna teorija*. Zagreb, 1926.  
Spoznajna teorija i metafizika. *Rad JAZU*, knj. 235. Zagreb, 1928.  
*Ličnost i odgoj*. Zagreb, 1932.  
Vrednota u svijetu. *Godišnji zbornik Filozofskog fakulteta*, knjiga 13, Skopje, 1961.  
*Opravdanje vjere*. Zagreb, 1933.  
Silkar u ontološkom bogokazu Anselma Canterburyjskog. *Godišnji zbornik Filozofskog fakulteta u Skopju*, knjiga 23.  
Grenzaspekte der theologisierenden Philosophie (Granični aspekti teologizirajuće filozofije). *Philosophische Rundschau*, 6. Jahrgang, Heft 3/4, Tübingen, 1958.  
O izlazištu estetike. *Zbornik zagrebačke Klasične gimnazije*, Zagreb, 1957.  
Doživljaj, duševnost i estetski uvidaj (Osnovi estetike I). *Godišnji zbornik Filozofskog fakulteta*, knjiga 20, Skopje, 1968.  
Duševnost i umjetnost (Osnovi estetike II). *Godišnji zbornik Filozofskog fakulteta*, knjiga 22, Skopje, 1970.  
*O smislu filozofije*. Institut za filozofiju Sveučilišta u Zagrebu („Filozofske studije 1“), „SK“, Zagreb, 1969.  
*O značenju povijesnih smjerenja*. Institut za filozofiju Sveučilišta u Zagrebu („Filozofske studije 2“), „SK“, Zagreb, 1974.  
*Spinozina nauka*. Zagreb 1938.  
*Stvaralački lik Dure Arnolda*. Zagreb 1934.  
Zov. Skopje, 1964.  
*Razuvaine (Skopski soneti)*. Skopje, 1964.

### II. Literatura o P. Vuk-Pavloviću

- Makanec, Julije: Spoznajna i spoznajna teorija. Napisao P. Vuk-Pavlović. *Obzor* br. 118, Zagreb, 1926.  
Pataki, Stevan: *Kultura i odgoj*. Povodom Vuk-Pavlovićeve djela „Ličnost i odgoj“. Sisak, 1932.  
Keilbach, Vilim: Knjiga o Spinozi. *Jutarnji list*, br. 9647, Zagreb, 1938.  
Stardelov, Georgi: *Estetičko delo na Vuk-Pavlović*. Skopje, 1966.  
Brida, Marija: *Pauza Vuk-Pavlović*. Zagreb, 1974.  
Brida, Marija: Spoznajni problemi u filozofiji Pavla Vuk-Pavlovića. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 1-2 (25-26)/1978.

Temkov, Kiril: Etički pogledi Pavla Vuk-Pavlovića. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 1-2 (25-26)/1987.  
Gretić, Goran: Interpretacija Spinoze Pavla Vuk-Pavlovića. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 1-2 (25-26)/1987.  
Posavac, Zlatko: Muzeji, umjetnost i povijest. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 1-2 (25-26)/1987.  
Vukasović, Ante: Prinosi razmatranju i znanstvenom osvjetljavanju fenomena odgoja. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 1-2 (25-26)/1987.  
Marinković, Josip: Struktura odgojne zbilje. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 1-2 (25-26)/1987.  
Josić, Josip: Spoznajna teorija Pavla Vuk-Pavlovića. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 1-2 (25-26)/1987.

PAVAO VUK-PAVLOVIĆ

Izbor iz djela

---



Iz djela *Spoznaja i spoznajna teorija*,  
Zagreb, 1926.

## 2. ISTINA I OČITOSNI DOŽIVLJAJ.

Ne zadovoljavajući se pri obradbi spoznajnoga problema zadatkom, da ispita osnove i odredi bistvo spoznaje, da otkrije motive i utvrdi načela spoznajnoga nastojanja te osvjetli metodičke mjere ovim nastojanjem uvjetovane, znalo je filozofičko umovanje pristupiti k izgradnji neke spoznajne teorije i s naročitom namjerom, da je uzdigne do značenja neke takve *osnovne znanosti*, od sankcije koje bi zavisile kako spoznaja tako i znanosti. Metodička se je sumnja nategnula tu do krajnosti, zaoštrila gotovo i preko samoga svog metodičkog značenja. Daleko preko granica Descartesom samim metodičkoj sumnji povučenih i preko značenja kritičkoga pitanja u smislu Kantovu postavljena, kako li je znanost moguća, spoznajna bi teorija kao osnovna znanost imala upravo *opravdati* spoznajno nastojanje uopće i ne pretpostavivši ni objektivno postojanje ni valjanost spoznaje ni istinu suditi i konačno odlučiti, da li je znanost kao sustav spoznaja zaista više od samovoljne, bezrazložne tvorbe. Ovakom zasnovana spoznajna teorija ne bi samo trebala da iscrpe ono, što je bistveno dano samom spoznajom kao predmetom, nego bi povrh toga imala da nekako mimo spoznaje zauzme prema spoznaji, od nekud izvan istine zauzme prema istini stajalište; ona bi morala tako reći nekako iz nekog ništa upravo stvoriti objektivnu istinosnu vrijednost spoznaje te zajamčiti i protiv sumnje osigurati znanstvenu upotrebljivost istine, kao da bi znanost bila u pogibli i u sumnji, dokle god teorija spoznaje kao osnovna znanost ne odlučiti, da li spoznavanje doista u objektivnom smislu pogađa istinu, da li je spoznaja i da li je znanost uopće moguća.

Hotjeći ispitati unutarnju vrijednost istine, nepokolebivom stalnosti znati, što valja držati do znanosti, ljudski um kao da se na posljedku već i ne zadovoljava samim spoznavanjem i izvjesnošću, kakva je jedina spoznajom dana, nego on u neutaživoj žedi za posljednjom neoborivom i neslomljivom sigurnosti traga za nekom upravo reći nadspoznajom i nadočitošću, kako bi se konačno smirio. Lebdi upravo neka tragika nad onom beskrajinom čežnjom, nad onim silnim i neobuzdanim naporom ljudskoga uma, da razvali neke skrovite dveri te zaviri i u one posljednje tajne ljudskoga saznanja. U tome se prezanju rađa i zamisao neke spoznajne teorije, koja bi bila osnov i jamstvo znanosti. Ali ako spoznajna teorija prema samome bistvu premdeta, što bi ga imala obraditi, ne može da bude samosvojna znanost, nego mogućnost teorije spoznajne kao „discipline“ i sama već zavisi od mogućnosti stalnih znanosti i ako takva teorija one znanosti, od kojih se ona kao filozofska nauka izgrađuje, već pretpostavlja, onda je očito, da se od spoznajne teorije ne može očekivati ni neko naročito „opravdanje“ spoznajne, ni jamstvo ili sankcija znanosti. Neka *osnovna* znanost u vidu i u smislu *problema kriterija spoznaje* nije moguća i nada u uspjeh takova pothvata mora unaprijed propasti. I spoznajna teorija ne može da stoji iznad ili ispred znanosti i filozofije, ne pripada joj nipošto viši dignitet od ostalih disciplina, među koje je u okviru filozofičkoga sustava valja kao ravnopravnu uvrstiti.

No ako se prema rečenome spoznaja i istina, a time dašto i znanost ne daju u okviru spoznajne problematike teorijski napose zajamčiti i ako „spoznajna teorija“ ne može da bude *bezuvjetno* izlazište svega spoznajnoga nastojanja, nego je ona s obzirom na svoje filozofičko značenje izjednačena s ostalim filozofičkim teorijama, koje obrađuju druge i drukčije probleme, onda bi se moglo možda činiti, kao da filozofičko spoznavanje lišeno svake nepomične teorijske osnovke nekako luta u krugu i kao da je nemogućnost spoznajne teorije kao obavezne osnovne znanosti doista instanca, koja bi mogla da stavi u sumnju i istinosnu sadržinu znanosti i valjanosnu vrijednost filozofije i bilo kakvo značenje tvorbe teorija ili spoznajnih sustava uopće.

I bilo bi zaista tako, kad bi spoznajni, kad bi naučni i filozofički nagon čovjeka bio upućen na teorijsko opravdanje ili na mogućnost takva opravdanja i kad bi istina bila zavisna od

nekog osobitog teorijskog jamstva. Kad bi znanosti morale tek čekati, dok analizama spoznajne, izvodima i zaključcima njihova valjanost i objektivna vrijednost njihove sadržine bude utvrđena, njihova mogućnost neoborivom uvjerljivošću *dokazana*, onda doista znanosti i filozofije uopće ne bi smjelo biti, a valja da ih ne bi ni bilo. Jer spoznajna teorija kao ni ikoja druga teorija takva dokaza ili slična jamstva dati ne može.<sup>1</sup>

Ali što ne može teorija i što ne uspijeva dokazu, moguće je živoj zazbiljnosti! I ne, da je možda „dokaže“, već jedino da na nju, koja se kao zazbiljnost ničim izvan sebe, nego uopće nevezana na dokaz zajamčuje sama sobom, svrati pažnju, da na nju uputi i da se u posljednjoj instanci na nju u smislu prastava znanja pozove, ostaje teoriji. Jamstvo istine ne može zavistiti od neke teorije o njoj, nego, hoće li se već o zavisnosti govoriti, od one žive zazbiljnosti, bez koje i same teorije ne bi moglo biti.

Zazbiljnost dakle zajamčuje istinu. Zajamčuje je u smislu posljednje instance u vidu, da je neki stavak istinit ili valjan, ukoliko je ono, što se njime tvrdi, *zazbiljno*, i da dalje ono, što je kao zazbiljno *znano*, nije ni s obzirom na svoju zazbiljnost ni s obzirom na svoju znatost bilo kakvoj zazbiljnoj sumnji u isti mah pristupno ili u samom tom znanju kakvom kolebanju podvrgnuto. Kako je – da se neizrecivo nekako u slici kaže – „zazbiljno“ prožeto istinom, tako zazbiljnost zajamčujući se samom sobom zajamčuje i istinu, kojom je prožeta. Jer zaista zazbiljnost kao i istina nije ukočeno mrtvilo, nego je živa i rječita. Sa svim svjetovima, što ih krije, zazbiljnost je sva živ život, kao što je zazbiljan život sam.

Bez sumnje je ovo stanje stvari s mnogo razloga dovelo do izriječka, prema kojemu „sicut lux se ipsam ac tenebras manifestat, sic“ u dubljem smislu „*veritas norma sui et falsi est*“.<sup>2</sup> Ipak, kako je uostalom i izrečen više u slikovitoj poredbi, opravdan je zapravo ovaj stavak tek shvaćen u smislu stegnutata izraza, u smislu skraćena govora. Ako se naime i može ona

<sup>1</sup> Izlazište za dokazivanje nije opet dokaz, veli već *Aristotel*, *Metaph. IV. (G)*. 6. izjednačujući takvo pitanje kriterija s onim, da li za pravo sada snivamo ili smo budni.

<sup>2</sup> *Spinoza*, *Ethica II.*, 43.

neka statičkim momentom spoznaje stavljena samovlasnost istine iskazati istaknutom tvrdnjom, prema kojoj je istina samoj sebi znamenje, ipak kao utvrđenje kriterija ova tvrdnja ne složi *najprvo*, nego tek u vidu stanovitih okolnosti, koje njome baš nijesu implicite izrečene, a koje je uopće tek i čine dopustivom, koje su štaviše osnov i razlog njenoj mogućnosti i u povodu kojih takva tvrdnja jedino i može da se razumno ispuni shvatljivim smislom. Jer sve ako se i prihvati takav prikaz stvari pogledom na činjenicu istine i dopusti takav način izražavanja, ne može i ne smije to ostati bez dodatka, da tako reći stegnutom zamisli izraženo samojamstvo istine u posljednjem vidu uistinu nije – da se ova okolnost zasad nekako približno označi – dano inokosno i bez posredstva. Onaj naime konkretni stav, po kojemu upravo reći zazbiljnost zajamčuje istinu, s jedne strane nije zamisljiv mimo zazbiljne spoznaje, prema čemu se jamstvo istine ne može odnositi na neku takvu „istinu o sebi“, koja bi se htjela zamisliti „valjanom“ mimo stalna valjanosna područja i iznad odnosa prema bilo kako određenju spoznajnu subjektu, na neki pojam istine odvojen od žive spoznaje, nego štaviše stalno određeno na *spoznatu* istinu, a s druge strane onaj stav, i ako je ona dakako zazbiljan, nije u svojoj takvosti opet istina sama, nije izolirano logičko valjanje kao takvo. I jedino, što je – kako će naskoro biti jasnije – valjanje spoznate istine kao logička vrjednosti i samo bitna komponenta one žive zazbiljnosne cjeline, po kojoj se istina kao po zazbiljnosti zajamčuje, a ne dolazi do svoga ispunjenja izvan ili mimo ili iznad nje, što drugim riječima sveza između istine i konkretnog očitovanja ili izraza zazbiljnosti, posredstvom kojega se zajamčuje, nije samo izvanjska, površna, slučajna, nego upravo bistvena i zakonita, jedino to opravdava u posljednjem vidu stavak o samojamstvu istine.

Ne izriče se time ništa novo, nego se tek potvrđuje, što se tijekom razmatranja dovoljno objasnilo. Jer već prema prijašnjim će se izviđanjima i razlaganjima u tome smjeru bez sumnje razumjeti, da onaj osobiti živi oblik, po kojemu se istina zajamčuje, da ono živo i cjelovito očitovanje, u kojemu je zazbiljnošću dano jamstvo istine usidreno i prema kojemu ono dobiva svoj neposredni konkretni izraz, ne može biti drugo, nego – *doživljaj logičke očitosti*. Po doživljaju logičke očitosti, koji je kao neka određena zazbiljnosna cjelina i sâm osebno očit-

vanje zazbiljnosti, očituje zazbiljnost svoju prožetost istinom. I kako se u vidu strukturnih odnosa danih na osnovu totaliteta spoznajnoga doživljaja određuje logičko valjanje kao predmetna komponenta očitosti i to kao objektivni korelat izvjesnosti ne možda samo kao slučajna, nego upravo kao bitna, kako je ne mogući doći mimo izvjesnosti do konkretna stava istina u tome vidu bistveno vezana uz doživljajni totalitet, u strukturu kojega je uvrzena, tako se konačno i izriek, prema kojemu se istina zajamčuje samom sobom, opravdava jedino u smislu, što se općenito rečeno s dijelom mora nužno summirati cjelina, kojoj kao dio pripada, da uopće još može imati ono puno značenje i da mu pripadne ona živa vrjednost, što ga prema njegovu zazbiljnu neposredno stavljenu bistvu doista iskonski ide.

Time je međutim ujedno rečeno, da iskinuta iz očitosnoga doživljaja istina – imajući u vidu, kako se ona faktično „dovodi do samodakosti“ – nije nego pusta apstrakcija bez srći, bljeda pomisao na istinu, a niipošto živa djelovna istina sama. Ovaklo prema doživljaju usamostajena bila bi to u najblažu ruku neka „ne-izvjesna istina“, a kako se upravo po izvjesnosti istina veže uz spoznajnu, zapravo neka „nespoznata istina“, koja bi izdignuta prema tome nad snošaj između subjekta i objekta i nad njihovo doživljajno zajedništvo isparši kao „nespoznata“ iz područja spoznaje ispala zajedno s time i iz sfere logičkoga valjanja, kojoj konačno svaka istinita spoznaja pripada, te nužno utonula u sferi bitka, u sferi gole faktičnosti. U nekom svijetu, gdje bi doživljaj logičke očitosti bio nemogućnost, u takvom nekom svijetu bila bi i „istina“ mrtva. I u ovome se smislu ima razumjeti, kaže li se, da se istina ne da odijeliti od očitosti, da istina tek po doživljaju logičke očitosti dolazi u svome valjanju kao živa, aktualna, zajamčena vrjednost do svoga ispunjenja, ili također u daljem nekom vidu, da po očitosnom doživljaju odnosno u povodu bistvene veze, koja postoji između istine i očitosti, istina stupa u carstvo visokih životnih vrednota.

U dvojakom se vidu istina stavlja u snošaj prema očitosti. Kako se je očitost imala odrediti upravo u korelacionom snošaju između izvjesnosti i valjanja, izlazi već prema samom smislu tog određenja, da gledano s te strane ne može biti logičke očitosti bez istine. Jer „wie es selbstverständlich ist, dass, wo nichts ist, auch nichts zu sehen ist, so ist es nicht minder selbstverständlich, dass es, wo keine Wahrheit ist, auch kein als

wahr Einsehen geben kann, m. a. W. keine Evidenz".<sup>3</sup> S druge pak strane ne može biti govora o razbiljnom ispunjenju valjanja istine mimo ili iznad logičke očitosti, budući da istina u svome valjanju oteta subjektu, prema kojemu se kao takova odnosi, zamišljena drugim riječima tako, da bi „istina“ bila i kao istina valjala i kraj apsolutne nezahvativosti po izvjesnosti kao funkcionalnoj komponenti očitosti – što, razumije se, znači nešto posve različito od njena mogućega (empiričkoga) stava „bez obzira“ na funkciju – gubi, kako se je uostalom već naprijed<sup>4</sup> u svojoj jasnoći očitovao, svoj osnovni bistvom joj uvjetovani značaj i smisao. Bezuvjetno odvajanje istine od subjekta, prema kojemu stoji u korelatnom snošaju, a s time dakako i od očitostna doživljaja, kao posljedica nehotaćna hipostaziranja upravo se pokriva s onim naivno-realističnim shvaćanjem, prema kojemu bi, uzmimo, neko „zamišlećeno“ bilo i ostalo ovo isto „zamišlećeno“ i mimo funkcije zamjećivanja. Ako dašto i jest istina nezavisna utoliko, što ona jednom stavljena kao „bezvremena“ ne može biti modificirana od subjekta ili pretvorena od njega samovoljno u nešto, što ona nije, što je drugim riječima subjekat može dohvatiti samo onakvu, kakva doista jest, ipak je – kako objekat tek u okviru doživljaja dolazi u odnos prema subjektu – prema njenoj doživljajnoj nesamostalnosti jedina mogućnost njena zbiljskoga ispunjenja, njena istinskoga života sâm doživljaj logičke očitosti. I još bi se oštrije dao istaći smisao ponete svezve između istine i očitosti, nadoveže li se, da se ponjoj iskazuje, da se valjanje istine nipošto možda u samom nekom samodostatnom i u čistoj subjektivnosti izgubljenom psihološkom subjektu ili pak nekom pojedinom za sebe ogradenom individuu naprosto, nego naprotiv u očitosnom doživljaju uopće kao takvom dovodi do ispunjenja.

U ovome se smislu mora upravo reći, da između istine i očitosnoga doživljaja postoji bistvena sveza, prema značenju koje nije i ne može biti „istina“, što po svom bistvu ne ulazi u strukturu saveznost danu doživljajem logičke očitosti. Što bistveno ne može da dođe kao predmetna komponenta u očito-

<sup>3</sup> Husserl, Logische Untersuchungen I., 2. izdanje, Halle a. d. S. 1913, str. 191.

<sup>4</sup> Vidi poglavlje trećega dijela: „Sfera valjanja“.

snom doživljaju do stava i ispunjenja, ne može se označiti „istinom“. Istina bez snošaja prema očitosti upravo je nepojam.

Stoji li tako s odnosom između istine i očitosti, onda svaki govor o potpunosti nekoj samostalnosti očitosti prema istini i istine prema očitosti upravo prolazi mimo bitne jezgre njihova snošaja ne pogadajući mu smisao. Uistinu i nastaje takav govor navlastito time, što se pitanje ovog bistvenog snošaja krivo isprepliće ili zamjenjuje s psihološkim problemom razumijevanja i sporazumijevanja. Jer ako se do zaključka, da istinu i očitosti treba kao *samostalne* cjeline oštro odijeliti, dolazi u povodu okolnosti, da se zabačene mogućnosti i nevjerojatne teorije „kasnije“ mogu iskazati ispravnima,<sup>5</sup> onda upravo tako navedene razlog upućuje na to, da se pri tome radi o sasvim drugom pitanju, nego što je njihov bistveni snošaj, da to odjeljivanje i prekidanje imade sasvim drugo značenje i sasvim drugu smisao, pa se i ne može protiviti istaknutoj bistvenosti između istine i očitosti. Kako su naime ove mogućnosti odnosno teorije zacijelo onome, tko ih je postavio i tvrdio, bile očite, budući da ih inače, ako nije lažac ni varalica, ne bi bez sumnje mogao kao istine iznijeti i istinama ih prikazati, u drugu pak ruku tko, nesamo: *razumije riječi*, jer o tome se ovdje ne radi, nego: doista *uvidi* neki *istiniti smisao*, uviđa zajedno i istinitost njegovu, to upravo navođenje toga i takva razloga, kao što je zabačena mogućnost ili nevjerojavna teorija, koji bi razlog navodno imao siliti na to, da se istina i očitost smatraju doživljajno samostalnim, prema svome bistvu među sobom nevezanim, pokazuje jasno, da se ova tvrdnja, ako se pravo uzme, imade shvatiti zapravo kao odgovor na pitanje, može li onaj, koji je na osnovu svoga spoznanja tvrdio ispravnost neke teorije, još smatrati s pravom ovu ... razumijevanje uspjelo, nije došao do cilja, – ako je jednostavno rečeno netko *drugi* ne razumije te prema tome posve prirodno i ne može da u povodu nje dođe do očitosna doživljaja; odgovara se dakle u tom slučaju općenito na pitanje, da li je nerazumijevanje ili neuspjelo sporazumijevanje instanca, koja bi mogla uzdržati ispravnost odnosno istinitost neke misli, neke spoznaje; upravo se u ne-

<sup>5</sup> Tako H. Ebbinghaus, Abriss der Psychologie, 8. izdanje, Belin und Leipzig 1922, str. 140.

ku ruku neizravno odbija consensus gentium kao kriterij istine. Bina strana samog nutarnjeg odnosa između istine i očitosti nije međutim ni tim pitanjem ni tim odgovorom uopće taknuta.

Misli se uz to, da se mogu naći sudovi, koji se u povodu očitosa doživljaja izrečeni iskazaše *kasnije* krivima. Ali i s ovakvim tobože krivim, a ipak očitim sudovima ne stoji stvar baš tako jednostavno, jer slijedi pitanje, da li su se pri tome riječi kao materijalni simbol, kao izražajni fenomen, kojim se tako naknadno kritizirani sud posreduje, združile doista s ispravnim i prvotno mišljenim značenjem, a ako i jesu, da li je kritik ta-kva suda odredio njegov smisao pravilno prema spoznaji onoga „svijeta“, na koji se smisao toga suda može i mora odnositi i u vidu kojega je takav sud (a vrijedi to, razumnije se, i ondje, gdje je po srijedi čitav niz, čitav sklop ili sustav sudova) jedino razumno kao istinit odnosno kao izraz zazbiljna spoznaja na uvida zamišljiv. Ali i uz predmrtvu, da je to doista sasvim uspjelo, kako da se – i bez obzira na istinitost ili neistinitost takova sudna izriječka – uopće valjano prosudi, da li je on uistinu izraz zazbiljna neposredovana očitosa doživljaja, kad se u najboljem slučaju dađe samo sadržaj suda i smisao mu, a nikako sama očitost, u povodu koje bi mogao biti izrečen, riječikako iskazati i posredstvom tih riječi prenositi u smislu posredovanja znanja od jedne individualne svijesti na drugu, od spoznajna subjekta na spoznajni subjekat? A jasno je, da neki izriječ u obliku suda ne mora ... ne riječko znade biti materom misli, zar je neko mnijenje ili bilo kako motivirana misaona kombinacija, neka fantazija, a možda i neka sugestija ili pače – jer se i to može uzeti u račun – sugerirana očitost, što sve može da prema prilikama nađe svoj izraz u obliku sudna izriječka, zar je sve to isto, što i sam neposredovani i iskonski doživljaj očitosti? Već se samim tim jasno ukazuje, da prosuđivanje u tom smjeru uopće ne može da u izravnom znanju ili u neposrednom bistvenom zrenju nađe bilo kakvo zaleđe i da jednako po tome i radikalno odjeljivanje i izoliranje istine od očitosti nema prava oslona u nekom adekvatnom stavu. I ne čini – da se ne upuštajući se dublje u pitanje tek uzgred kaže – ne čini pri tome nikakve razlike, da li se s obzirom na onaj predmrtvani odnos prema očitosti prosuđuju tuđe ili vlastite, a u tom drugom slučaju dakako uvijek „prošle“ zablude. Kako

naine u samom doživljaju zablude nema svijesti o bludnji (jer inače u zabludu naravno nitko ne bi pao), pa se to prosuđivanje s obzirom na dano pitanje mora poslužiti nesamo običnom i jednostavnom retrospekcijom, što već samo za sebe ne bi značilo onu netaknutu izravnost i neposrednost promatranja, kakva bi prema prirodi pitanja bila bezuvjetno poželjna po neku potpuno *izvjesnu*, a ne samo (u tome slučaju, gdje se radi o bistvenim odnosno strukturnim snošajima, nedostatnu) *vjerovatnu* odluku,<sup>6</sup> nego štaviše – kako se radi o kompliciranom, naročito čučenjem protkanom, a cjelovitom doživljaju – zajedno još i refleksijama i dokumentiranjem, ostaje ono u obadva slučajeva u posljednjem vidu u biti svojoj isto. Jer konačno ovdje, gdje se zapravo pitamo tako reći o srodstvu između istine i očitosti, uopće sjećanje, pa bilo ono i najbolje i najvjernije, može tek da ima od prilike slično značenje, kako ga kao pomoćnom sredstvu u neku ruku ide pri onakve vrste određenju, kao što je primjerice ono, da zvuk imade visinu, jačinu i boju, a koje valja smatrati izrazom singularno fundirane, samim jednim slučajem i mimo indukcije zajamčene bistvene spoznaje.

Samo nerazlikovanje i zamjenjivanje različitih mogućih povoda sudnome izriječku može da s te strane zavede na potpuno neko usamostaljenje istine prema očitosti, što onda bez potrebe i bez temeljita razloga sam problem istine svodi na takve strampuće, s kojih se, kako predmrtvi, na koju se stavlja, ne može biti jednoznačna opravdanja, prirodno ne da skrenuti na put, koji bi vodio do kakva sigurna izlaska.

Da međutim ne bude možda nesporezumnaka, valja već ovdje izrijeckom istaknuti, da utvrđenje strukturne veze između istine i očitosa doživljaja ne daje nipošto ni povoda ni prava, da se istina bilo kako subjektivira ili relativira. Kako naine prema onome, što se je već naprijed bilo izložilo, logička izvjesnost u samom logičkom valjanju imade svoju stalnu pretpostavku, a s druge se strane u smislu čitavog ovog razmatranja „doživljaj“, pa prema tome i očitostni doživljaj nema odrediti ni čistim subjektom ni čistim objektom, nego naprotiv u strukturnoj save-

<sup>6</sup> S obzirom na (inače prijeporno) pitanje sjećajne izvjesnosti i dignitet sudova sjećanja ističe A. Höfler, *Logik*, 2. izdanje, Wien und Leipzig 1922, str. 745f. „Die Urteile des Gedächtnisses machen ... nicht Anspruch auf volle Gewissheit“.

znosti ovih korelata, leži u vidu određenja danih ovim razmatranjem i sa stajališta njime zastupana i smisao strukturne veze između istine i očitosti zapravo onkraj problema subjektivnosti ili objektivnosti odnosno relativnosti ili apsolutnosti istine, pa se s obzirom na ovaj problem onim utvrđenjem i ne odlučuje ništa stalno, budući da su to oštro uzevši dvije stvari, koje padaju pod različita gledišta. Izlazi to uostalom i onako prema svemu dosadašnjem razlaganju, naročito prema onome, što se je bilo reklo o hipostaziranju valjanja, pa nije potrebno pri tome zastati. Utvrđeni strukturni snošaj između istine i očitosnoga doživljaja u općenitu vidu može da stoji bez obzira, da li je istina subjektivna ili objektivna, relativna ili apsolutna. I s toga će gledišta i u skladu s njime konačno i valjati razumjeti ono, što ovdje u vidu istaknutog utvrđenja ima da se kaže.

U savezu pak s predašnjim razlaganjem treba s obzirom na naćeto pitanje još dodati, da onaj materijalni simbol ili kako bi se još dalo reći, onaj izražajni fenomen spoznajnoga doživljaja, koji je sad boljim sad lošijim posrednikom, po kojemu prema zgodi istina u određenu smislu biva saopćiva, ne valja zamijeniti s istinom samom ili ga možda u povodu krive analogije smatrati nekim čarobnim supstratom, u kojemu istina gotova počiva tako, da bi, tko se njega dostane, bio sve nekako i mimo spoznaje i očitosnoga doživljaja zajedno u posjedu žive i zabiljne istine. I takvo bi zamjenjivanje znalo dašto izazvati mišljenje, da se kao riječ ili ime i istina dade odijeliti od očitosna doživljaja (a po njemu dalje možda u bilo kojem vidu i od same zabiljivosti!) i prema njemu usamostaliti i morala bi se onda istina zaista činiti gotovo kao tromu stvar neka, što bi mogla da bude na prodaju i što se po volji stvara i upotrebljava, ako služi časovitoj praktičkoj svrsi, a smije da se isto tako i odbaci, ako nije od koristi. Ali kao što kamen isklesan rukom umjetnikovom niti je ljepota sama niti iskonski i neposredno izlućuje ljepotu iz sebe, nego je tek posrednik između stvaraočeva i uživaočeva estetskoga doživljaja, tek glasnik neki estetskoga valjanja, tek prilika neka, koja prema okolnostima može, gdje su uvjeti ispunjeni, biti poticajem uskrsenju estetske očitosti i zrenju estetske vrednote, tako zaista jednako zabiljna istina kao i zabiljna znanost ne živi u riječima i knjigama.

Život je istine bistveno vezan uz očitosni doživljaj i kao što stroj, dok ne radi i ne služi svrsi, prema kojoj mu je meha-

nizam udešen, u oštrome smislu i nije taj zabiljni, taj živi stroj, već uistinu naprosto mrtav kup željeza, u najboljem slučaju ne više od gole mogućnosti, kao što stroj nije ništa iznad ili mimo svoga pogona, tako u još dubljem značenju i istina nije ništa iznad ili mimo očitosnoga doživljaja.

Ako međutim uopće imade nešto, za što bi se s nekim pravom smjelo reći, da samo sebi dostaje, da je samim sobom ispunjeno tako, da ne može ispunjati nešto drugo, što nije ono samo, ako se uopće za nešto može kazati, da je osnov njegova postojanja dan njime samim, onda je to bez sumnje u prvome redu „doživljaj“ zamišljen kao određena cjelovita zabiljivna jedinka. I kako u tome vidu doživljaj ne može prijeći preko svojih vlastitih granica, doživljaj kao doživljaj ne može preko sama sebe, tako jednako doživljaj kao cjelina u svojoj svojoj iskonskoj punoći ne može nikad biti jedna komponenta ili jedan elemenat takva „tuđa“ doživljaja, koji bi bio obilježen s neidentičnim mu jastvom. To drugim riječima znači, da neki doživljajni elemenat, ako i može neki općeniti elemenat određena doživljaja u stalnu smislu ući kao „mnivano“ svojim naročitim značenjem i u strukturu drugoga konkretnog, a ekvivalentnog doživljaja, nije ipak taj neki zabiljni doživljajni elemenat nego u okviru same strukturne cjeline puna takva doživljaja; znači dalje, da doživljaj kao takav nije prenesen od individua na individuum, da nije posredovan naprosto jednostavnim razumjevanjem njegova izražajna fenomena ili njegova značenja, nego samo iznovičnim zabiljivnim stavom sama doživljaja, naravno u onome smislu, u kojemu uopće izražajni fenomen može da u vidu ovakva prenošenja ili posredovanja kao podražajni neki objekat bude povodom takvu stavu. Time je pak rećeno, da se doživljaj kao doživljaj ne da izmijeniti s nećim, što on nije, a još manje zamijeniti ili možda nadoknaditi tućim doživljajem. Ova je činjenica već naprijed bila došla do svoga izraza, kad je u tom smislu valjalo istaći, da svatko može tek za sebe, a ne može nitko za drugoga spoznati; pa ako se je poslije prema strukturnom snošaju između istine i očitosnoga doživljaja oćitovalo, da je stav istine moguć samo po stavu logičke oćitosti, onda dosljedno izlazi, da se jednako, kao što istina kao zabiljna istina živi tek ondje, gdje je kao takva u okviru oćitosnoga doživljaja zahvatljiva, i istina ne da – da se slikovito kaže – tućim oćima zreti.



Ako je pak istina tek po stavu logičke očitosti i tek kao objektivni element u okviru strukturne saveznosti, kako je dana očitosnim doživljajem, ono, što ona kao zazbiljna, živa istina doista jest, ako istina uopće mora da bude s očitošću doživljiva, da bude zaista ono, što je prema vrijednosti, koja je ide, onda i s obzirom na samo priznanje teorijskoga smisla izlazi, da ne može *izvan očitosna doživljaja* biti ni sile ni kakve obveze, da se nešto prizna istinom. Kako ondje, gdje nema očitosna doživljaja, može u stvari biti jedno govora možda tek o nekom izvanjskom izrazu ili simbolu istine, a nipošto o živoj i djelovnoj istini samoj, ne može upravo zato pogledom na utvrđenje neke istine kao takve ili razlučivanje istinitoga od neistinitoga biti nitko kao individuum u bilo kakvom smislu nase pose privilegiran. Istina, i ako nije prema subjektu samostalna, nego tek nezavisna, nije nipošto neko privatno vlasništvo; ona jest i ostaje štavije javno i opće dobro tako, da je svakomu slobodno doživjeti je i uvidjeti. I kad prema utvrđenom strukturnom smošaju između istine i očitosnoga doživljaja izlazi, da u posljednjoj instanci ne treba ništa uzeti za istinu, što nije u bilo kojem već smjeru i smislu s izvjesnošću dohvaćeno, kad se u posljednjoj instanci uz iskljućenje svake heteronomije u tome vidu nešto s pravom može držati za istinu jedino zato, što je kao istinito spoznato i s očitošću doživljeno, onda ne može ni biti drukčije, nego da pogledom na priznanje istine subjekat ostaje i može i mora u smislu pomenutih okolnosti ostati upućen sam na sebe i na svoju rođenu sposobnost da spoznaje. A ovom se upućenosti subjekta na sama sebe u tome vidu konačno iskazuje, da jedino sama spoznaja odnosno doživljaj logičke očitosti može biti i posljednji razlog i zbiljsko opravdanje *priznanju* neke istine kao takve. Priznanje se istine može i smije učiniti zavisnim jedino od očitosnoga doživljaja; u stvarima je spoznaje i istine doživljaj logičke očitosti — koji je, kako uz istinu ide vrijednost, zajedno i vrijednosni doživljaj — sâm vrhovni i uopće jedini prihvatljivi autoritet.

Tako se ono najdublje dno, u koje je i vjera u spoznaju i u istinu konačno usidrena i koje joj je posljednje uporište nalazi u samom životu i zazbiljnosti, kako visinu svoje djelovnosti dostiže doživljajem očitosti. Pa ako time tek po očitosti istina uopće i može da bude *djelatnim* faktorom, koji uz druge vrednote čovjeka od prirodnooga bica uzdiže do bica kulturna, onda

upravo prije istaknuta činjenica objašnjuje i osvjetljuje sasvim naročito nada sve visoko značenje očitosti u saveznosti života. I još očitije biva ovo značenje očitosti, obazremo li se ma i samo uzgred na to, da konačno i ostale vrednote, kako se očituju po etikom, estetskom, pedagogičkom, religioznom vjlanju, stoje općenito u analognu odnosu prema doživljajnom totalitetu, u strukturi kojega dolaze do pripadna im smisla i do živa djelovanja, poradi čega i valja uz logičku razlikovati još i etikku, estetsku, pedagogičku, religioznu izvjesnost, a po tome i očitost. U daljem dakle vidu pojam očitosti nije samo u svezi s vrijednošću spoznajnom, područje je očitosti moglo bi se s pogledom na to reći obuhvatnije od pogleda same istine, pa ako se visoke životne vrednote u svojoj jednoznačnoj određenosti između sebe oštro i razlikuju, upravo je očitost, prema kojoj sve one stoje u stalnom već odnosu, u širem smislu pojam, koji ih opet veže zajedno i po kojemu uza svu svoju nutarnju različnost ulaze u određenu jedinstvenu saveznost. A daje se ovoj okolnosti pače i izvanjski izraz, kad se prema logičkom očitosnom doživljaju govori analogno primjerice o moralnoj ili o umjetničkoj *istini*; samo pod pretpostavkom saveznosti koja počiva na očitosti, i jer je očitost više od gole vrednote, a očitosni doživljaj nesamo goli vrijednosni doživljaj naprosto, nego ujedno i svjersni uvid u nju, može onakav govor o istini, koja bi bila druga i drukčija nego znanstvena, uopće imati smisla. Po očitosnom se doživljaju tako i istina uvrtta u saveznost životnih vrijednosti, a time tek i dobiva *spoznajni* sustav svoje mjesto i svoje značenje u sustavu *životnome*.

Stoji li tako s odnosom između vrijednosti i očitosti uopće, a istine i očitosnoga doživljaja napose, nadaje se gotovo samo po sebi, da oštro uzevši istinu, ukoliko se prikazuje vrednotom, ide vrijednost tek po tome i upravo poradi toga, što je ona na osnovu bistvene veze, koja postoji između istine i očitosti, kako mogućom tako i nužnom komponentom očitosnoga doživljaja. Kao što dio dobiva svoje značenje po cjelini, kojoj kao taj dio pripada, kao što je cjelina s te strane ispred dijela, tako u sličnome smislu i u poretku vrednota očitosni doživljaj ide pred istinom, koja baš po njemu i u vidu njegovoga cjelovitia sklopa prima dostojanstvo vrijednosti.

I vrijednost, a prema tome dakako i istina ne može da stoji *nad* doživljajem ili da s njime bude u nekoj protivštini, kao što

se i smisao doživljaja ne može iscrpiti u samoj nekoj njegovoj možda izoliranoj i hipostaziranoj komponenti. Smisao života ne leži izvan njega, nego u vlastitim njegovim vršcima! Ne da se međutim neko približenje ovim vršcima života, koji se i opet mogu očitovati tek naročitim savršenim doživljajem, ni zamisliti mimo očitosti; nego upravo time, što se život hoće i može uzviti do *očitosnoga* doživljaja, što u okviru života *očitost* može i znade da uskrsne, i jest život više od gola vitaliteta, više od pusta vegetiranja, više od sama funkcioniranja nekog fiziološkog aparata.

Svaka vrijednost, kad bi se dala iskinuti iz bistvena snopšaja, u kojemu stoji prema očitosnom doživljaju, gubila bi onim časom i svoj osnovni smisao životne *vrednote*. Ostala bi od nje tek neka vrijednosno indiferentna znatost, nipošto pak *vrijednosna* sadržina. Jer vrijednost pretpostavlja akt vrijednosne afirmacije *doživljajinoga* subjekta, koji akt opet – kako se općenito nadaje već prema pređašnjim izvidima provedenim s obzirom na *logičku* izvjesnost – svoje savršeno očitovanje doseže upravo u izvjesnosti kao funkcionalnoj komponenti očitosti. I kako su ovi odnosi uvjetovani samim bistvom vrednote, a neposredno i potpuno zahvatiti i zreti vrednotu (ne: *pojam* vrednote!) i savršeno biti njome obuzet je jedno, može se u tome vidu očitosni doživljaj smatrati najvišim realizacionim oblikom nevrenite vrijednosti. I ne će biti preko mjere, ako se u tome smislu kaže, da se upravo u očitosnom doživljaju i njegovim totalitetom objavljuje ono, što je vječno u čovjeka. U očitosti tako život upravo po očitosnom doživljaju prikućuje svom najdubljem smislu, onda je nesamo razumljivo, nego se doista i opravdava, ako je čovjek za volju očitosti znao podnijeti mnogo poniženje i mnogu gorku muku; ako je volio stradati, negoli se odredi slobode njena izivljavanja i nesmetana ispoivjedanja njena smisla ili živjeti život, koji s njome ne bi smio biti u skladu, očitujući tako, da je čovjek u prvome redu biće karakterizirano potrebom očitosti; ako ova potreba očitosti gotovo i nadvisuje sam nagon za održanjem tako, da je čovjek za očitost znao žrtvovati i sam tjelesni život dokumentirajući time, da život gubi svoju vrijednost i svoj smisao, ne može li da bude upravljen prema svom najvidnijem vršku, ne može li da se slobodno uzvime do doživljaja očitosti; ako je od vajkada izviraio najdubiji

i najpotresniji učinak na svijet i čovječanstvo od onih stradaoca velikana, koji su prezirući život protivan smislu, što ga prozreše u povodu očitosna doživljaja, poginuli i ako je takva smrt, u koju se polazi, da se spase onaj život, što se ne održava zlatom i kruhom, znala da bude prekretnicom u povijesti čovječanstva.

Tako dakle i onaj *posljednji* cilj spoznaje kao visoko dobro, na koje je život u vidu vrijednosne mu sadržine samim sobom svršeno upravljen, ne će biti naprosto sama istina kao neki izolirani nadživotni elemenat, nego *štaviše očitosni doživljaj*, u povodu kojega se istina kao *vrijednost* uopće i stavlja. I nije sama inokosna neka „istina“, koja bi imala da bude izvan ili iznad života i koja bi životu bila možda nešto strano, nego je cjeloviti očitosni doživljaj ono, na što u svoj nedijeljenoj djelovnosti sve živo i istinsko spoznajno nastojanje prema svom punom smislu uistinu konačno smjera.

Bilo bi zato doista lako i odreći se istine, kad bi mimo nje očitost bila moguća i toliko je očitosni doživljaj nad istinom, da bi takva neka istina, koja ne bi mogla da vodi do očitosti, bila bezvrijedna. Jer vrijednost se istine i određuje naročito time, što se mimo nje ne da realizirati doživljaj logičke očitosti. I ako se istina uz najžešće napore, pače i uz pregaranja i žrtve neobuzdanom gorljivošću traži, ljubi i čuva, onda to i jest zato, što je ona – kako se je tijekom raspravljavanja očitovalo – bitan, konstitutivan faktor očitosti, što ondje, gdje nema istine, ni logička očitost ne može da iskrсне.

Upravo ovdje na području *vrednota* i u vidu *vrijednosnih* odnosa tek pravo izbija, zašto se ne može nazvati ni razložnom ni znanstvenom skepsa, koja bi se protezala i na samu očitost. Nema doista nikakva razumna razloga nekoj bojazni, da li nas možda ipak i u samom doživljaju očitosti kakav zloduh zlobno ne vara; jer kad bi, kako nije, neistina, a ne istina, bila fundamentom logičke očitosti, ona bi – zvučilo to i paradokšno – bila i bolja od istine!

S očitosnim doživljajem postiglo je sve živo i istinsko, praktičkim, vanteorijskim interesima nepomućeno i nesebično teorijsko nastojanje svoj izravni i neposredni cilj. Sve, što je preko toga, i što je iza očitosti i izvan nje, kao što su naročito *praktički* uspjesi postignuti u povodu neke spoznate istine i praktička nastojanja, do kojih u daljem toku spoznajni doživljaj kao

njihov osnov vodi ili s kojima potičući i unapređujući ih ide paralelno ili u koja on prema potrebi zahvata, nije više stvar sama spoznanja.

Otud izlazi, da se je doprijeviši do očitosa doživljaja spoznajno nastojanje dostalo svoje neposredne svrhe, pače i onda, ako nije vodilo ni do kakva praktična uspjeha iako praksi upo-će nije služilo. Prema tome i u skladu s time ne može isto tako istina biti zavisna ni od kakve „biološke koristi“, jer nije na ovu korist teorijsko nastojanje prema svojoj bitnoj svrsi ni upravljeno. Ono je štaviše usmjereno u pravcu, koji se kreće onkraj koristi i štete, pa može to manje bilo kakva „korist“ biti kriterijem istine.

S obzirom na očitost kao svrhu ne može ništa da bude odlučno osim vrednote, u povodu koje je njena realizacija moguća, pa je s te strane u stvari baš protivno, negoli što tvrdi primjerice pragmatizam, kako ga zastupaju W. James ili F. C. S. Schiller. Jer kako preko istine bez obzira, da li inače vodi do kakva „uspjeha“ i da li životnoj praksi koristi ili ne, i *samo* preko istine vodi put do logičke očitosti, može se u tom smislu reći, da istina kao takova i s jedinoga razloga, što je upravo „istina“, da istina i samo ona upoće „koristi“, upoće naime *odgovara svrsi*, a to uvijek, pa i onda, kad ubijal Ta ono, što u ovim ili onim okolnostima možda i može da poradi neke istine strada, tek je vrijednosno gotovo neutralna vitalnost, tek je individualan oblik vegetiranja, koji i onako ne može biti ona svrha, kojoj bi sve vrijedno imalo da služi, jer upoće ne može smisao života stajati do nečega, što je već po svome bistvu od prirode osuđeno na stalnu mijenu, na prolaznost i smrt. A ako se daje individualum u žrtvu istini, i u tom slučaju onaj život, koji ničija svojina prožet vrednotom jedini pripada neprolaznoj budućnosti, to više izlazi pobjednikom.

Iz djela *O značaju povijesnih smjerenja*,  
Zagreb, 1974.

## POGLED NA KULTURNOPVIJESNA SMJERANJA\*

Gdje god i valjalo tražiti izvor ili odrediti osnov kulture, na njezinu je putu, nema sumnje, održava nužda nesustala ljudskog nastojanja, da se sveđ iznovičnim zaletom i stalno ponovljenim pokušajima primjereno uklone, koliko je moguće, nepetosti, koje sudbinski prate ljudsko snovanje i djelovanje, te da se riješe zadaci, koji se neizbježno nameću ljudskome opstanku. Svemu se očovječenju isprečuju teškoće, ispred svega se razvrića ljudskoga hća izdižu kočnice, koje u mnogo kojekakvim zapletajima suodređuju doživljavanje i život te neumoljivo gone do odluka, koje pogađaju bilo pojedine odjelite momente bilo cjelnu nekog životnog stanja. Do kakvih odluka i došlo, kakva se rješenja i pokušala, jednim se putem bezuvjetno mora ići: tako traži nužda života. No značajno je pri tome, da se čovjek unatoč svim protivnim iskustvima vraća sveđ nanovo duboko njegovu srcu priraslu, upravo nekako neiskorjenjivu uvjerenju, da se sve i najkruće teškoće, što prate oblikovanje života, moraju na posljedku moći na bilo koji način svladati ili prevladati

\* Ova je rasprava proizašla iz predavanja održanoga godine 1985. na filozofičkom kongresu, što ga je sazvao Institut International d'Etudes Européennes „A. Rosmini“, Bolzano. U tisku je raspravila pod natpisom „Zur Gegenwartslage der europäischen Kultur“ izašla u Richerche Filosofiche, Roma 1964. Hrvatska je proširena obrada tiskana pod natpisom „Pogled na kulturnopovijesna smjerenja“ u Godišnjem zborniku Filozofskog fakulteta Univerziteta u Skopju, knjiga 16, Skopje 1964.

osobitim držanjem, naročitim mjerama i udezbama, osebним uređenjem života. U tome pouzdanju čovjek i stavlja svoje snage u službu kulture, koja se gajena i izgrađivana htijenjem, djelovanjem i stvaralačkim naponom pokoljenjâ iskazuje u razvitu svome stadiju kao smislonosan sastav i vrijednostan sklop vezan na živu duševnost ljudsku, koji se nagomilan u duhovnim objektivitetima odnosno dobrima ustrajno ostvaruje, ali se nikad i ne da smatrati konačno završenim.

Kao takav sastav može kultura svakako biti smjernicom života, biti u neku ruku čvrstom okosnicom, koja mu do neke mjere zajamčuje jedinstvo i sklad. Koliko međutim prema mogućnostima svog ostvarenja može kultura slijediti immanentnu joj zakonitost, povoditi se dosljedno i kruto za određenim svojim smjernicama te nekako ići osamostaljenim, odvojenim nekim svojim putovima, ne mora uvijek pomoći životu, da se održi u nekoj ravnoteži. Ona može naprotiv na ovim ili onim osebним svojim područjima ili s obzirom na određene funkcije hipertrofirati ili opet i atrofirati, može u mogućim nekim okolnostima pretjecati život ili opet zaostajati za njim, može se i razvijati u smjeru, koji nije u potpunome skladu s aktualnim duševnim i duhovnim potrebama i prohtjevima, može, ukratko, nastupiti normirajući, a da se pri tome ne pokriva na poželjan način s danim stanjem opstanka. Ona ne mora uvijek teći uporedo sa životom ili biti s njim u skladu; nije štaviše nemoguće, da se usmjeri i protiv njega. Tako se pogledom na takve okolnosti i govori o krizi, pri čemu ostaje dašto pitanje, radi li se o krizi kulture ili života, o krizi općih prilika ili čovjeka ili i jednoga i drugoga. No svakako može tako kultura biti i okovljem i brigom, mjesto da oslobađa i bogati ljudski opstanak. I mjesto da pomogne životu, kako bi izašao iz mogućih zapletaja, ne odražava, koliko se je nadao onakav slučaj, samo suprotnosti i napetosti nastale u okviru ljudskog opstanka i društvena života, nego može svrhu toga razotkriti vlastite nedostatke i stranpućice, može sama bivati problematičnom te izazvati unutrašnji nesklad u čovjeka, pa i neslućene sukobe i borbe u dosegu ljudskih odnosa.

Koliko se kultura može shvatiti kao zadržana funkcija i objektivna moć, a ne samo kao subjektivno stanje ili lična svojina, dade se bez sumnje uvidjeti, kako je odnos između života, koji se o kulturi stara, i same kulture, koja se živo razvija i oblikuje čovjeka, takav, da se pri tome jednako dostaju značenja

kako smjernice i snage, koje održavaju njezinu ravnotežu, tako i one, koje je ometaju. Nije tome uzrok samo činjenica, da kultura neke epohe ne dobiva ili opet gubi na dubini i širini jednako i jednomjerno u svim svojim pojedinačnim funkcijama i područjima, kao što to nije ni okolnost, da različita nastojanja i smjeranja nijesu jednako aktualna u svim fazama kulturnoga procesa. Pri tome ulazi štaviše pretežno to u račun, što kulturni sastav unatoč svojstvenim mu statičkim elementima, kako znadu zasjati u idejama, vrednotama, svrhama, a koje jedine i mogu jamčiti razmjernu jedinstvenost u toku njegova ostvarenja, valja ispred svega shvatiti kao dinamičnu pojavu, koju do razvicia dovode bistvene unutrašnje napetosti, što proistječu iz oprečnih, navlastito u polarnom odnosu povezanih usmjerenosti.

Tako se kulturni proces očituje nužno u nekoj labilnosti, on koleba stalno između oprečnih, a u samoj suprotnosti ipak međusobno najuže povezanih, jedne na druge upućenih životnih snaga i moći. Taj se proces nalazi stalno u nekom njihaju od jedne tendencije k drugoj ili i udaljujući se od jednoga smjeranja ostavljajući drugome prednost. On se njišući usmjerava prema tome, kakav tok i koji smjer bivaju u kojoj između povijesnih epoha napose aktualni, koja nastojanja bivaju moćnija, pa svoje vrijeme pretežno obilježavaju. Pretežno, jer u dnu se takva aktualnoga pokreta događanje njiše, da se ta slika zadržati upravo podzemno u drugom, smjelo bi se reći i protivnom pravcu, njiše se tako reći drugim njihovom, koliko se to njihalo i da zamišljati ukotvenim u istoj osi s onim drugim, nadzemnim. Aktualnome smjeru njihanja stoji drugi, njemu protivan ili oprečan pozadinski više ili manje pritajen, no jednako kulturno relevantan i povjesnotvoran nasuprot. Tako obadvá povijesna njihala bilo u aktualnome njihaju bilo u možda i latentnome stanju upravljaju zajedno tezuljom događanja. Na latentnu moćnost jednog između njihala upućuju upravo napadno preokreti u okviru kulturnog procesa, o kojima doista i obadvá vještava povijest svih kultura.

Povijesni preokret, o kakvima je riječ, ne bi uistinu ni mogli nastati niti se prevratnički probiti, izbiti na površinu, bivati aktualnima u novim kulturnim pokretima te potisnuti bivša strujanja u latentnost, kad više ili manje zapaženi i uvažavani ne bi već dozrijevali u dnu smjeranja aktualna u nekoj eposi. Postojanje takvih pozadinskih smjeranja i podzemnih kretanja

dokazuje i činjenica, da se ne rijetko progone, pa i najžešćom silom ugušuju. U tome bi se vidu smjele te oprečne snage, prema kojima se kulturnopovijesni proces pričinja pokretom dvostruka ili dvojna njihala, nazvati u približnu smislu, a da se time ne izriče ocjena, s jedne strane snagom konzervativnom, a s druge revolucionarnom. Obadviije te pokretne sile određuju tok povijesti i značajno je po neku kulturu, u čemu se konkretno očituju. Do ciljeva naimе, koje ove sile i snage za trajanja neke epohe na dominantan način iznose i koji kao zadana obveza, kao neizbježan zadatak trebaju određivati način života ljudi, stoji također smjer, u kojemu hoće da se izvršava diferencijacija i integracija funkcija u okviru kulturne cjeline.

(Ako se ovdje za ilustraciju kulturnopovijesna zbiranja uvođi slika ili model dvojna njihala, čini se to zbog isticanja unutrašnje – dijalektične – napetosti, u koje se povodu naposljedi i pokreće i društveni život i kulturno stvaranje i povijesno događanje. Ta se slika ili taj model povodi za sociološkim načinom promatranja i točnije još za sociološkim saznanjem, prema kojemu pri mijeni ili preokretu događanja potisnute društvene, kulturne, povijesne tendencije ne zamiru sasvim, ne tonu u potpun nepovrat, već naprotiv u bilo kojemu pritaženom možda bilo u kakvu preobraženom možda načinu žive više ili manje utjecajne i dalje te sad jače sad slabije izbjijaju na površinu događanja. – Sliku njihala ne treba zamisljati u isključivoj opreci prema modelu uzvojnice (suvremene slike) ili i nizvojnice (starovjekom shvaćanju bliže ocjene povijesnoga razvoja), s kojim se modelima ne ističe dijalektičnost, već mijena razine zbiranja i – hipotetične – vrijednosne njegove temperature. Takav model zavojnice stavlja dakle prema slici njihala drugi i drukčiji momenat događanja pred oči ne negirajući međutim time dijalektičnu napetost kulturnopovijesna izvijenja, ako je i ne ističe napose ni upućujući izazvanom predodžbom na vraćanje događanja nad ili pod ostavljene ili nekako prebrođene ili prevladane povijesne situacije.

Naročite su unutrašnje opreke i napetosti značajne po određene kulture u mijeni njihovih epoha. U takvim se napetostima između izvjesnih protivština očituje i po njima se ostvaruje i kultura evropska, pa neke istaknute opreke i napetosti s njima iskrsle pokreću tu kulturu, koja neka ovdje bude uzorkom, i daju joj pobude od davnine sve do naših dana.

Tako nije zacijelo slučaj, a može to biti poučnim primjerom, ako je u V. stoljeću stare ere (godine 432.) izdan u Ateni zakon protiv bezboštva. Nastojeći poduprijeti i osigurati vjeru te učvrstiti autoritet predaje ističe donošenje toga zakona uistinu činjenicu, da se već nagovještavaju pobude, doživljavaju i nastajuju tendencije, koje idu za promjenom smjera i smjernica kulturnoga kretanja. Protiv vjere sve se uspješnije budi drukčije usmjeren a volja, svjesno htijenje da se podigne znanje na osnovu ličnog iskustva i razumna uvida. Različitim vjerskim naučavanjima nasuprot ulazi znanost kao kulturno dobro u središte zanimanja svoga vremena – između ostaloga ne najmanje s razloga, što se upravo počinje naviještati potreba socijalne reorganizacije, što se počinje uvidati neizbježnost društvene preobrazbe. Tragična je sudbina nekolicine tadašnjih sofista i filozofa dokaz, da takav kulturni obrat traži žrtve, što treba istaknuti, jer se taj simpton ne javlja u povijesti prosvjete ni prvi ni posljednji put. Ipak napetost između vjere i intelektualne kulture, između vjerovanja i znanja ostaje trajnom.

U toku vremenski trajnijega procesa gubi dašto sadržaj stvarе vjere postupno snagu svoje vjerljivosti. Ipak funkcija vjerovanja, koliko kao takva pripada bistveno naravi čovječjoj i totalitetu kulture, nije mijenom vremena, obratom kulturnopovijesnoga smjerenja nipošto prevladana. Ako naimе značenje vjerovanja, koje je dotle predodređivalo putove života i obuhvatalo kulturu kao podržavatelja duhovna jedinstva, i biva unatoč često žestokom odupiranju pored stalna porasta i širenja znanstvenih područja i znanjem potkrijepljenih nazora sve neznatnijim, ipak se i kraj sve slobodnijega razvića znanosti i produbljivanja znanja radaju upravo upornošću, koja se ne da obuzdati, i vjerske intencije, koje podzemno, skrito djelovne privode neizbježno uvažavanju novi i, što je odlučno pogledom na čovjeka kasnije epohe, opet za čovjeka novo nadošloga doba veoma vjerljiviji sklop ili sastav elemenata vjerovanja kao mogućih ili pače i nužnih stubova života, koji od predašnjega različit niče i nov ustroje na putu primjereni mogućnostima svojega svojevrsno udešena i osebujno usmjeren a načina održanja.

Stogod i bilo uzrokom, štogod povodom iskrsnuću nove žive vjere, koja će oblikovati ljudski opstanak, svakako je, koliko se radi o primjeru ovdje istaknutu, činjenica, da u prvim kršćanskim stoljećima počinje vjerska funkcija s vremenom bivati opet

nadmnoćnom te da sve snažnije daje kulturi svoj biljeg. A događa se to upravo silovito unatoč najoštrijoj kritici filozofa i naučnih istraživača, unatoč i gruboj poruzi satirika pa i širih obrazovanih krugova, da, čak unatoč progonima i mučenicima, koje taj put valja tražiti na strani vjernika, ne kao nekada prije na onoj učenjaka i znalaca. Tako se opet diže nad površinu kulturna epoha dominacije vjere i čovjeka vjernika. Ali ni ona nije lišena korelatna joj protivna, za neko vrijeme potisnuta kulturna strujanja.

Primjereno pretežitim smjerenjima epohe potiskuje dašto žarka revnost onih, kojima je potrebna vjera, sve više u dno kulturnog interesa nastojanja onih, koji su vjericima nasuprot ispred svega žedni znanja, i to, kako se razumije, znanja razložna i pouzdana. Da međutim ono pozadinsko kulturno strujanje ostaje ipak sveder još u takvoj mjeri živo, da se nekako osjeća zaprekom i kočnicom, ne dokazuju samo kontroverze između grčkih i latinskih patrista pogledom na položaj filozofa i znanosti prema prorocima i objavi, već to čine još očitije progone, često vrlo krvavi, kao što je između ostalih kamenovanje aleksandrijske filozofkinje Hipatije (godine 515.) ili i manje surovi, no zato temeljitiji i možda još osjetljiviji, kako je to na posljedku zatvaranje filozofskih i govorničkih škola u Ateni godine 529., i to – što nije beznačajno – upravo u isto vrijeme, kad se s osnivanjem benediktinskoga reda u Monte Cassinu može bilježiti zametak evropskog kaluđerstva. No ni najbezobzirnije mjere ne mogu uništiti pozadinska kulturna smjerenja ni dvojaki njihov kulturnoga procesa siliti, da tok zbivanja jedinstavno, nekoćeno, nesmetano, bez preokreta i bez prevrata nastavi na miroljubiv način u nekom jednom, jedinstvenom, jednoličnom, jednoobraznom smjeru podvrgnutu pri tome nekoj jedinjoj, bilo od koga možda predodređenoj ili propisanoj kulturnoj ideji.

Što dalje slijedi u razvoju znanja i vjerovanja i njihovu međusobnom odnosu na evropskome kulturnom području, upućuje doista na stalno neko izmjenično dizanje i padanje, pretjecanje i zaostajanje tih životnih smjerenja. Treba, bilo i na najkraći način, skrenuti pažnju na prekretnice u tome pravcu. Tako naznačuje već iznošenje ontologičkoga dokaza božanstva po Anselmu Canterburyjskome potrebu, da se stavci vjere podupru umstvenim razlozima, što bez sumnje dopušta da se pretpostavi

slabljenje neposredne uvjerljivosti tih stavaka. Čovjek epohe biva naklon sumnji u tome smjeru, jer istodobno iskršava sve jače poriva za razumskom spoznajom i umstvenim uviđanjem, napose i volja za istraživanjem prirode, a to i opet unatoč svemu jakom i bezobzirnom protivljenju, na što ukazuje oštar, do nemilosrdnosti beskompromisan sukob između dijalektika i antidijalektika, kako to osvjetljava sudbina jednog Abeldarda, a nadalje i spaljivanje Aristotelovih spisa, koji se oko godine 1200. počinju pored sveg otpora upoznavati i proučavati. Na istu okolnost upućuje uostalom i zabrana studija prirodonaučnih djela Aristotelovih u godini 1241. No sve očitiji i sve neobuzdaniji poriv za istraživanjem slobodnim od autoriteta, a kasnije pače i za isto takvom slobodnom vjerskom odlukom ne može s vremenom obuzdati ni inkvizicija, koja u tome stoljeću biva institucijom, uvedenom potvrđenom ustanovom snabdjevenom naročitim privilegijima.

Unatoč progonima filozofa i učenjaka istraživača sve do u Novi vijek, unatoč danim povodima za spaljivanje spisa vjere protivnih i napose crkvi nepoželjnih još u početku XVI. stoljeća ne da se zaustaviti emancipacija znanja od vjere. No budući da vjera dolazi u položaj, gdje se mora braniti, kako na to ukazuje već protiv averoizma upereno djelo Summa contra gentiles Tome Akvinca, pa je ona i stala da svoje opravdanje čini zavisnim od umstvene spoznaje, to se već pokreće s početka jedva zamjetljivo nastojanje, da se snova oživi snaga neposredne uvjerljivosti vjere odnosno vjerskih stavaka, što onda ponajprije nalazi oduška u mistici, zatim u heretičkim preinačenjima u izlaganju objave i tumačenju vjerskih spisa, pa napokon u reformaciji i protivureformaciji.

Ipak ne valja puštati s vida teške i tragične žrtve, sva žrtvovanja mira, a i života, sved iznovični posljedak takvih preobrazbi. Žrtve te nužno izazivaju tjeskobno pitanje, jesu li doista neizbježne i što li u bitnosti svojoj u stvari iskazuju kako pogledom na vrijednosnu i smislonosnu jezgru epohe tako općenito na čovjeka i njegovu kulturu.

Kako i bilo, pomenuto kulturnopovijesno smjerenje uvire tako – da se ne zaustavimo pri pojedinim daljim fazama pokreta i protivupokreta pogledom na znanje i vjerovanje – iza mnogostrukih obrata u sadašnjost. Pa ako još pri kraju XVIII. stoljeća mogu filozofi s vjerskih razloga doživjeti zabranu go-



vora ili pretrpjeti „borbu oko ateizma”, s vremenom se najednom sva nada u budućnost stavlja u prirodnoznanstvena i duhovnanaučna istraživanja, njima se poklanja puno povjerenje i daje im se sloboda, a vjerska se uvjerenja susreću u velikoj mjeri sa skepsom, ako gdjegdje ne i s rugom, pa i željom i nastojanjem da se iskorijene.

Sadašnja evropskim duhom gajena kultura stoji bez sumnje u znaku znanja, napose znanstveno utvrđena saznanja, i ispunjena je nastojanjem, da se, koliko je moguće, koristi svim posljecima iskrslima snagom spoznavanja i skupljenima sigurnošću znanja. Nije vjera, koja prenješta bregove, već je znanje ona moć, koje se s pravom ili nepravom priznaje i cijeni kao po-ticaj, u kojega će se povodu obrazovati i organizirati ljudski opstanak. Istaknut se interes značajan po novo doba ne proteže na dušebrižništvo, već na svladavanje prirode u najširem smislu tako, da se time hoće razumjeti i svladavanje čovjeka samog i životnih mu prilika, koliko se čovjek može da polina i koliko se shvaća kao biće prirodno. No pri tome ne povlači samo tehnika, koja omogućuje svladavati izvanljudske prirodne sile, za sobom posljedke, koji taj proces u svome smjeranju vode – silkovito rečeno – u čor-sokak, kad izazivaju etičku svijest te na području kulture uzrokuju napetost osebnе vrste. Daleko više zabrinjavaju posljeci volje za svladavanjem čovjeka, koliko se ona orijentira upravo na mogućnostima svladavanja prirode, jer će način i udezbe toga svladavanja zavisi ti od toga, koliko će se čovjek smatrati pri tome golim prirodnim i samo takvim bićem i koliko će se prema toj i takvoj pretpostavci i prema takvu shvaćanju htjeti s njim i postupati. Moguće je naimе, a događalo se i događa se, da se čovjek u povodu određivanja njegova kao skroz prirodna, a ne i jednako bitno duhovna bića cijeni pod sugestivnom silom tehnički obuzete navike mišljenja u neku ruku tek kao tobožnji momenat ili član neke nadmoćne cjeline kibernetičke strukture. I u tome mu se vidu i priznaje vrijednost tek u odnosu prema uratku stroja, što dosljedno mora voditi, pa i vodi do postupaka i načina vladanja i svladavanja, koji čovjeka na poslietku lišavaju njegova dostojanstva. Kolikogod sadašnja epoha evropskoga kao i evropskim duhom prožeta kulturnoga procesa gradila pretežno na znanosti i rjezinim spoznajama te osvajala sveđ dalja područja znanja, dok funkcija vjerovanja kao da čeka na svoje iznovično oprav-

danje, ipak se kraj svega bogatog znanja, kraj svega temeljitog poznavanja i uvida ne slažu obrazovani ljudi ni učeni istraživači ni pošto u pitanju odnosa prema vjeri. Pa i u samoj jednoj istoj između ufejcajnih suvremenih duhovnih struja iznose i ispovijedaju različiti zastupnici njihovi najraznolikije shvaćanje u tome pravcu. Valja samo podsjetiti na fenomenološki ili egzistencijalistički smjer ili i na koju drugu u pravcu filosofije prirode ili i duhovnoznanstveno upravljenu struju sadašnjice. Pored radikalna poricanja svake transcendencije, kraj izrijetkom pretpostavljena ili i postulirana ateizma nalazimo kako oprezne sumnje tako i smotrene predmnive s obzirom na mogućí odnos prema ovako ili onako zamišljenoj transcendenciji, a onda i odlučno tvrđenje nekog ili nečeg apsolutnoga, kojega se pretpostavka smatra neizbježnom pri potrebi svrhovita osvjetljenja, objašnjenja i rješavanja posljednjih pitanja. Odlučno je pak, da i sama takva mnogolikost shvaćanja vjerovanja i vjerskih uvjerenja, koja ne vodi ni do kakva jedinstva, da i ta nesloga upućuje na to, da čak ni sumnjanje u vjerske sadržaje, bez obzira na njegovu opravdanost ili neopravdanost, kao što ni odlučno odbijanje tih sadržaja s pravih ili prividnih razloga ne može funkciju vjerovanja poništiti u okviru kulturne cjeline ni izlučiti iz svijeta, ne može zbaciti s kolotečine prirodni slijed kulturnopovijesnih smjeranja.

Pored fundamentalnog upravo odnosa napetosti između vjerovanja i znanja dali bi se iznjeti primjeri daljih po kulturnu osobito značajnih oprečnih smjeranja i snažnih protivnih između sebe strujanja, koja su u svojoj suprotnosti ipak jedna na druga bistveno upućena te tako u polarnom svom odnosu i svojoj – dijalektički izražljivoj – vezanosti i oblikuju ljudski opstanak. Svakako će međutim između njih imati naročitto presudne konsekvencije po čitavo kulturno stanje tendencije kolektiviranja s jedne, a individualiziranja s druge strane, kako se izmjenjuju tokom kulturnih epoha u svojoj prevlasti. Golemi posljeci, što ih svaka između tih tendencija za vrijeme svoje nadmoći nad drugom izaziva, čine pitanje njihove djelovnosti napose aktualnim.

Bit će svrhovito vratiti se pri tome pitanju u doba srednjovjekovne borbe oko univerzalija, iza koje se između ostaloga da nazreti i napetost u odnosu između kolektiviteta i individualiteta. Poznato je, kako se s početka nekako kolektivij nomi-

nalizam jedva usuduje izaći na svjetlo, kako se dugo krije u pozadini, iz koje ipak nužno sveđ nanovo iskaće, na kakav otpor nailazi i kakvim se žrtvama isključuje njegov prodor iz latentnosti u punu aktualnost. Dostajati će, ako se podsjeti na odlučnu osudu nauke Roscelinove (u godini 1092.) ili na anatemu nad tezama Vilima Ockhamskoga, pa njegov istražni zatvor i bijeg (u godini 1328.). Ipak si usprkos svim zaprekama probija put sloboda, koju već on traži za filozofičko lično uvjerenje, a koju će kasnije (u godini 1531.) i za uvjerenje vjersko tražiti Sebastijan Frank. No čim nominalizam u XIV. stoljeću uspješno zna potiskivati realizam, čime dosljedno i individualizam biva načelnim putokazom na sve širim područjima daljega kulturnog događanja, pojavljuju se uskoro njemu nasuprot kolektivistička smjerenja odnosno socijalistička nastojanja, koja se onda također, gdje se samo nešto odlučnije usuđuju izbiti na površinu, s isto tako malo obzira progone, kao što se to dešavalo nekad nominalističkim individualistima. U toj se vezi smije pomenuti smaknuće Tome Münzera (godine 1529.), pa Ivana Leidenskoga (godine 1536.) ili i Campanellin život u tamnici, a mogli bi se gomilati primjeri sve do naših dana. Tu si je međutim na poslijetku izvojtela volja kolektiviranja na određenim područjima svjetskoga prostora puno uvažavanje, gdje se onda opet tu i tamo individualizam slabo, a povremeno i nikako ne štedi.

Pogledom se na odnos napetosti između kolektivističkog i individualističkog postavka dađe međutim utvrditi, da se u okviru svjetske kulture u sadašnjosti ne može u tome pravcu naići na jednodušnost. Ta se smjerenja ne očituju samo vrlo energično na području životne prakse. Da je tu dospio kulturni proces u najrazličitijim smjerovima do odlučnih prekretnica, moguće je uvidjeti i po skroz teorijskim nastojanjima, navlastito na području filozofije, iako ta nastojanja nijesu doduše vezana neposredno na borbu onih suprotnih snaga o prevlast, ali se posredno ipak uvlače u nju. Tako i nije beznačajno, ako iza odlučne prednosti, koja se je pridavala nominalistički usmjerenim strujama, i fenomenologija današnjice i suvremena ontologija prilaze svome zadatku na antinominalističkoj osnovi. I to pripada među razloge, zašto se suvremena filozofija Zapada pričinja u prvi mah više kao mnoštvo bez prave jedinstvenosti negoli kao mnogolikost, koja se povezuje u organsičnu neku cjelinu.

Vraćaju se sveđ iznova vremena najdalekosežnije diferencijacije stvaralačke djelatnosti, što ide gotovo do raznimolajenja, koje ugrožava povezanost, strukturno jedinstvo i cjelovitost kulture. Ponajviše su to vremena, koja rado izazivaju mukle ugodaje i zlokobne slutnje s obzirom na budućnost kulturnoga sustava. Ako se međutim u vidu takvih mogućnosti diferenciranja od epohe do epohe ponavlja pobuda, da se mnoštvo nazora i mnogolikost pogleda, tumačenja, nastojanja i hot-nja povežu čvršće u kulturnu cjelinu, da se nekako svedu u mogućee neko životno jedinstvo i sjedine pod vlašću zajedničkoga principa, ne da se pri potresima, koji se stalno dadu zapaziti, a koji prate takve - u stvari nužne i neizbježne - tendencije integriranja, zaobići pitanje, kako to, da kulturni proces pri tako izazvanim obratima i preokretima opet i opet traži žrtve i gotovo bez izuzetka izaziva gdjekad i blažu, no ponajčešće žešću, pa i nečovječnu borbu. Što čini rađanje novo oblikovanih kulturnih dobara, novo aktualiziranih vrednota, novih oživjelih načina vrednovanja, a time i preobražavanje životnoga poretka tako teškim i punim opasnosti?

Što se tiče jedinstvenosti i mnogolikosti u doseg u kulture, ne mogu se ni oni shvaćati u svome međusobnom odnosu na-prosto statički. Treba ih također smatrati uklopljenima u kre-tanje, kojemu se sva kultura podvrgava. U razloženo se vidu i radi tu upravo o procesu stalne mijene opsega, načina i zna-čenja kako mnogolikosti tako i jedinstva, dok od epohe do epo-he biva sad smjerenje prema mnogolikosti, umnogostručivanje, sad opet upravljenost k jedinstvu, ujednačivanje istaknutom, dominantnom snagom. Obadva ta smjerenja mogu dašto biti i u nekome skladu, ali i ne moraju teći uporedo. Može međutim doći i do toga, da si jedna između tih tendencija upravo bor-bom protiv druge osigura, gdje to biva potrebnim, nadmoć za-neko vrijeme.

Razviše raznolikosti i razvijanje u mnogolikost može do-spjeti i do bujnosti, gdje se cjelina kulture već razbija i cijepa u mnoštvo, u kojega je povodu svijest jedinstva i jedinstvenosti kulture toliko oslabljena, da se jedva može očitovati kao iole-poželjno životno jedinstvo. Neizbježno se pri takvoj mjeri ras-cjepkanosti remeti potrebna ravnoteža bistvene inače saveznosti između kulturne i kolektivne svijesti, slabi njihova međusobna-povezanost, do koje prirodno stoji očekivano sažimanje razno-

likih kulturnih funkcija i kulturnih tvorbi u razmjerno stalnu neku cjelinu. Ako naime u zasebnih kulturnih funkcija i živi tendencija, da se u neku ruku emancipiraju i slobodno razvijaju prema osobitoj svojoj bistvenoj zakonitosti, mogu se ipak pojaviti neželjeni posljeci, ako bi takva neka autonomija dosegla granicu, s koje će nijekati razmjernu međusobnu upućenost kulturnih područja, ugroziti tako jedinstvo skupnosti kulture i prijetiti unutrašnjim rasulom određena duhovna svijeta.

Ne će možda biti preko mjere, ustvrdi li se, da sadašnja kultura zapada stoji nekako na rubu slične situacije. Jer takvo je mnoštvo, pogledom na koje pripadne mu veličine ne iskazuju više međusobnu snošljivost bistveno u primjerenu skladu povezanih članova određene mnogolikosti, na vidiku, gdje se primjena tehničkih sredstava ili određeni načini privredne djelatnosti ne daju pravo dovesti u sklad s etičkim nazorima, kad se shvaćanja morala više ne prilagođuju prohtjevima, koji proistječu iz određenih opstojnih ili nuždom iskrsljih društvenih odnosa, kad se vjerski sadržaji osjetljivo razilaze sa znanstvenim predmnjivama, kad umjetnost gubi živu usrdnost i zastarnjuje u svom odnosu prema čovjeku i životu, kad, ukratko, ljestvica vrednota izaziva sumnje pogledom na izvjestan njezin poredak i čovjek stane kolebat, gdje stoji pred zadaćom, da vrijednosti ostvari i gdje treba da riješi pitanje, kako da se toga prihvati.

I nagonmilano je mnoštvo dobara razvita kulturnog sustava pri takvoj situaciji u vidljivu kontrastu s ne rijetkim nedostatkom sposobnosti da se visoke vrednote intenzivno dožive, u kontrastu također sa sve jasnijom svijesti, da ta kultura gubi sve više središnji neki smisao.

Gdje tako u procesu diferencijacije, u kojemu se kao ekstrem slučaji nadaje specijalizacija razvita preko mjere, ne iskrsava živ djelovan osnovni smisao, koji će prožimati i u jedinstvo sapinjati kulturnu djelatnost ljudsku, tamo će kultura lako dospjeti u nelagodno stanje krize. U takvu naime slučaju slabi na poslijetku do nemoci zajednica namjerenja, koja je zvana da stvara kulturu i koja je snagom razmjerno jedinstvene duhovnosti, što je podržava, veže i nosi, sposobna da tu kulturu sved nanovo u jezgri oplodi, zajednica bez koje i ne može biti kulturna života, kojemu je ona i nuždan osnov i nezamjenjiv izvor već time, što je jedino u njezinu krilu moguće odgajanje, po

kojemu se doživljavanje vrijednosti duha i života prenosu od pokoljenja na pokoljenje te tako sigura razmjerna trajnost kulturna bivstvovanja. Besspomoćnost, koja se ponajčešće pojavljuje u slučajju, gdje bi trebalo raspletati i rješavati svojevrsna pitanja i odlučne zapletaje, što proizlaze iz mogućnosti naznačena kulturna stanja i primjerene mu civilizacije, može da bude dovoljno jasnim simptomom. A kritično se stanje može napose utvrditi onde, gdje zajednica, koja ima promicati kulturu i određivati kulturnome procesu osnovno njegovo usmjeravanje, biva nesigurnom ili nesložnom pogledom na priznavanje i uvažavanje one nenadomjestive konkretnim kulturnim djelima nadređene jedinstvene ideje, do koje na poslijetku stoji, hoće li se objektivne tvorbe, koliko ostvarenje svoje zahvaljuju kulturnim djelatnostima s različitih izvora i različite vrste, izgrađivati u tolikoj međusobnoj njihovoj snošljivosti, da bi se prema vrijednosnoj svojoj sadržini mogle doživljavati u razmjernoj nekoj skladnosti i biti primjerene životnome jedinstvu kulture. Kako se međutim može kultura održati samo kao sinergična cjelina, u kojoj se organski ujedinjuju različite funkcije, pa se i može primjereno razvijati tek kao sindinamičan pogon, ne može biti sumnje, da kulturni proces, koji bi se imao pravilno i nesmeđano odvijati, ne će moći ustrajati bez jedinstvene slike svijeta kao putokaza ni bez dominantna nazora o životu: takav je neki opći pogled zvan da djeluje kao kontrolni organ, koji će kulturne napore usmjeravati prema poželjnu jedinstvu.

Nema sumnje, da može doći, pa i da dolazi do časa, gdje rečenome kontrolnom organu kulture stane nedostajati snage i moći da ispravno i cjelovito vrši svoju funkciju. Orijentacija, što je taj organ daje, može da najednom bude nedovoljna i nemogućna da zadovolji zahtjeve, koji se na nju s pravom mogu i moraju stavljati, pa i ne osposobljava čovjeka da kulturni svoj život usmjeri jednoznačno i mogućim predviđanjem prema osnovnim općim tendencijama, koje taj organ ima da oživljava. Na osnovu samoga danog nekog smjera kulturna diferenciranja, koje i može da vodi tek do povećane mnogolikosti kulturnih interesa i proširene raznolikosti kulturne djelatnosti, ne nadaje se međutim nikakav element kulturne integracije. No ako se je u povodu takve okolnosti navršilo vrijeme i kulturnopovijesna njihala stanu mijenjati smjer i mogućnost, data se prema prilikama može u krajnjem slučajju desiti, a i dešava se nešto

neobično: dominantan se neki pogled na svijet, odlučan se napor o životu iza mijene, što se je tokom vremena postupno u dnu događanja pripravljala, naprosto autoritativno nakalempljuje, u naglu se gdjekad obratu svom snagom uvodi, određen si socijalni sloj prisvaja pravo i moć da upravlja kulturom, da joj preoblikuje strukturu, preobrazi sadržinu te zauzeto smjeranje zbivanja bilo i silom održi. Jedinstvo se nameće.

Ne da se doista poreći, da su najodličnije prekretnice životnoga smjera, najutjecajnije preobrazbe ljudskog opstanka i najznatnija nastojanja, da se po nuždi na nov način ostvari kulturno jedinstvo, imali u zametku svoje aktualnosti i na izvoru uspješne svoje djelovnosti silu i prisilu za saveznike. Prolaznije su ili trajnije revolucije značile začetak velikih kultura. Svima je njima bio prvotni cilj, da bezuvjetno odstrane i izluče sve, što se ne bi dalo uvrstiti ili što ne bi moglo pristati u novu cjelinu, i uglavnom se ni od kojega sredstva ne zazire. Tako je i razumljivo, ako to ne ide bez žrtava, i one dokazuju sved nanovo, da kultura ne postupa sa čovjekom uvijek u rukavicama.

Moglo bi se, dašto, pitati, ne bi li se odlučna ostvarenja kulturna jedinstva, a tako i novih kulturnih sastava u velikim razmjerima dala, gdje to biva potrebnim, provesti i bez sile i nasilja. Na to se pitanje međutim ne da, čini se, odgovoriti u općenu smislu, nasumce: Hobbes to poriče. Marxu se za buđućnost čini to mogućim.

Mjera, do koje će se primijeniti nasilje, može dakako biti vrlo različita. Osim toga ne mora takva primjena biti u svakom slučaju izravna. A nije ni kazano, da bi sila i nasilje bili jedini ili pače najbolji način da se provede jedinstvo i upravlja kulturnim procesom, ako i ne valja zaboraviti, da kako crkvene vjerske tako i školske i obrazovne obveze, koje nipošto nijesu ostavljene na volju pojedincu ili društvu, već se osiguravaju sankcijama, pripadaju naročito uspješnim upravljačima kulture, a prisila tu nije čak ni činjenica, koja bi izazivala čuđenje! Pa ipak, radi se i tu o istome htijenju: treba da se sasvim određeni sadržaji znanja usidre u predaji i ustale u svijesti i pamćenju; da se savjest oblikuje prema uvjerenjima, kojima se daje prednost; da se duh na naročit način i u željenu smjeru obrađuje; imaju se u dušu usaditi osebna namjerenja, zasebna nastojanja i prikladne usmjerenosti volje, a što je drukčije i tome

protivno nastojat će se naprotiv mimoići i izlučiti ili pak, koliko bi se to moglo sa stajališta htijeta upravljanja činiti preporučljivim i mogućim, pravodobno iskorijeniti. Bilo, što se tiče vrednota, sve i dostupno, ipak nije dana sloboda, da se sve u svako doba i svagdje, na svakome mjestu ujedno i ostvari.

Nije ovdje mjesto ni prilika, gdje bi se dalo odlučiti, koliko li se može raspravljati o svrhovitosti, opravdanju, značenju i potrebi ili nuždi takve prisile. Stajat će to do osnovna postavka prema kulturi uopće, a čovjeku napose. I upravo prema tome, kako li će se shvaćati čovjek, ne mora postavak prema kulturi biti svagda i svagdje skroz prijateljski. Bilo je, pa i ima, kako je poznato, postavaka, ispred svega vjerskih, kao što su to pretežito neka razdoblja kršćanstva ili stalni smjerovi budizma, prema kojima je samo oštro ograđena religiozna kultura opravdana i prihvatljiva, pa se u takvih vjerskih struja i može utvrditi upravo neprijateljsko ili bar skroz nehajno držanje prema drugim i drukčijim ograncima kulture. Primjereno postavcima takve ili slične vrste bit će i stajalište prema mogućnosti, da se prisiljava na određen način kulturne izgradnje i na očitovanje kulturna života u predodređenim granicama, pa tako i prema kulturnim borbama, koje vidljivije ili pritajenije prate tok povijesnoga događanja.

Stoji li iza primjene sile volja za organizacijom određene kulturne cjeline, kako bi se sazdali i učvrstili temelji za moguć opstanak željene zajednice, koja će imati da se brine oko jedinstva svoje kulture, mora se moć, što će se uteći prisilnim mjerama, moći zacijelo na poslijetku pozvati nekako na vjeru i uvjerenje, hoće li ikako kušati da se iskaže ili bar pričinu opravdanom. Ako naime i uveden silom, mora središnji smisao, koji će odrediti i trajno usmjeravati tok kulturnoga bivanja, u nekome vidu i do neke mjere bilo za koga biti uvjerljiv, u nj se bezuvjetno mora na koji bilo način moći vjerovati. Jer ako mogućnik, koji će u službi kulturnoga jedinstva upotrijebiti silu i dati se na prisiljavanje, sam i ne mora biti uvjeren o nužnosti ili vrijednosti načela, koje provodi, dok njegovo pravo posljednje pokretalo može biti i samo održanje vlasti, a ne kulture, ipak stoji na poslijetku bez sumnje do uvjerenih i vjernih pristaša, hoće li se poduzete mjere uspješnom ustrajnošću i provoditi. Unatoč svoj se mogućnosti primjene sile mora temeljni nazor, na koji će se upirati neizbježnim smatranjima kulturni i životni

poredak, održavati na osnovu uvjerenjivosti, na nepokolebljivoj vjeri u nj. Ne bi se inače dalo razumjeti, kako bi se pored još nepropala stara poretku mogla kulturna diferencijacija primjerenom odvijati pod gledištem novoga središnjeg smisla. Ni sila ne može na posljedku opstojati bez vjere. Sila može doduše do neke mjere goniti pokret i smjeranje u određenu pravcu, no samo vjera puna pouzdanja može kulturni proces stvarno nadahnuti životom. A za stariju i udomacenu kulturu, koja se hoće izgrađivati i u svojoj osebnosti održati na širokoj vlastitoj predaji, vrijedi to sasvim naročito. Tako bi se i ona jezgra neke kulture, koja ju napose karakterizira u njezinu smjeranju te joj sigurno razmjerno jedinstvo i kontinuitet, dala uvidjeti u onome, u čemu je doista usidreno posljednje bezuvjetno pouzdanje čovjeka, koji kulturu hoće, kulturnu doživljava, kulturu ostvaruje.

Hoće li se s rečenim u vezi postaviti pitanje, u što li se kulturni čovjek sadašnjice toliko pouzda, da mu to može biti istinski djelovnom središnjom moći, koja će smjeti ovladati njegovom kulturom, ne će zacijelo biti netočno, ako se takav putokaz kulture, kojemu se danas doista gotovo s nekim fanatizmom povjeravaju i Zapad i Istok, misli naći u razumu upravo lijemu na ono, što je doista ili i samo prividno predodređivo i time stvarno ili i samom prividno savladivo, a koji je razum stoga gotovo sav i zapleten u sam logički račun, u logičko kalkuliranje. Ne da se doista previdjeti, da je razum, koji računa i proračunava, kao nikada prije odskočna daska kulturna procesa, najodlučnija smjernica njegovog, koja ne obilježava samo duh Evrope, gdje joj je izvor. Kulturni je proces, što ga ona usmjerava, u neku ruku osvojio svijet.

Ne će biti teško poduprijeti istaknutu tvrdnju. Bit će dovoljno podsjetiti na određene simptome, ukazati primjericu na osobito značenje, koje se pridaje znanstvenom eksperimentu, zatim statistici, na sve veću sklonost planiranom gospodarstvu, na sve upornije racionaliziranje radnih područja, na intelektualiziranje umjetnosti, razsentimentaliziranje svagdašnjice i iznad svega na cijenu znanosti, u kojoj se rado vidi i kojoj se – često i nekritično – pridaje i priznaje autoritet, koji bi iznad svake sumnje bio uzvišen.

Dulji je razvojni slijed vodio to toga, da se je razum, kako se na posljedku ograničava na ono, što je proračunljivo, pomakao u središte duhovna života, da se je upoznao do glavnoga

vođe kulture, pa čovjek povodeći se njime i pouzdajući se u nj odvažno kuša da opstanak svoj obrazuje pretežno u samim granicama onoga, što se tim razumom i samim njim da svladati. Od vremena, kad je s obzirom na shvaćanje svijeta došao do dominacije nominalistički postavak, kojemu se dala prednost u izgradnji temelja kulture, kreće se duhovno zbivanje nesustalo u susret vidicima, što ih taj postavak otvara, ali ono dospijeva ujedno u sadašnjosti do točke, gdje počinje nekako kolebati, gdje se već nagovještavaju određene promjene njegove usmjerenosti. No s nominalizmom je došao do prevlasti individualizam, a s njime i volja za svladavanjem prirode i vlašću nad njom. Stoga se je sve najbujnije prema pitanju duševne blagote dao čovjek na istraživanje prirode i navlasito na tehničku primjenu rezultata tog istraživanja te je u povodu toga i dospio do takve mjere industrijalizacije, da su stari poreci života izišli iz ravnoteže, a udomaceni načini vrednovanja stali kolebati. Kojigod razlozi tome i bili, sadašnjost goni neporečno k sve raširenijoj i upornijoj kolektivizaciji, a s ovoga sve odlučnijega smjerenja opet do utjecajnih gledišta, koja vode k prebacivanju nominalizma u nov realizam, a dalje i do postupna iskrsavanja primjerena tome nazora o svijetu, kojega se nicanje ne da više previdjeti, a kojega izgradnju treba sačekati.

Tako se prema tome stanju prikazuje sadašnji položaj kulture u naročitu vidu kao prijelazan, a koji biva vidljivim u povodu borbe odlučnih kulturnih smjerenja o prevlast i na osnovu osobito značajnih promjena u oblikovanju i izgradnji života. Unutrašnja je napetost toga stanja to žešća, što s onih dvaju oprečnih smjerenja proizlaze vrednovanja i ocjenjivanja, po kojima se u središte nastojanja oko njihova oživotvorenja dovode ideje, koje se u bitnosti ne daju zajedno povezane u svoj čistoći i punoći ostvariti. U tome se smislu praktički isključuju. A to su središnje ideje, kojima je najznačajniji izvor u evropskoj kulturi, ali koje danas daleko preko evropskoga područja zaokupljaju i uznemiruju sav svijet. Te su ideje to značajnije, što današnje kulturno čovječanstvo orijentirajući se upravo prema njima nastoji organizirati život u okviru kulture, koja bi se trebala razvijati kao moguće životno jedinstvo. Radi se tu o ideji slobode s jedne, a jednakosti s druge strane. I jedna i druga između tih ideja može dašto biti mogućim središtem, prema kojemu će se kretati poželjno integriranje i pri-

mjereno ujednačavanje raznovrsnih funkcija i mnogostrukih životnih odnosa u okviru neke kulture. Samo se čini nemogućim, da bi one to mogle biti zajedno te se u izvornome svom smislu očitovati uporedo jednako dominantne. Dominacije će jedne ograđivati nužno drugu i modificirati u tom odnosu nadređenosti i podređenosti njezin smisao i njezino značenje. Tako jednakost, koja će u opsegu i načinu svog ostvarivanja biti ograničena primatom htjete slobode ili sloboda, koja će se po nuždi prilagođavati dominantnome zahtjevu za jednakost, ne će biti isto po svome pojmu niti će se na isti način i u potpunosti jednakosti ostvarivati kao ondje, gdje je jedna ili druga između tih ideja dominantna određujući tok i sadržajnost kulturna smjeranja. Doista, koliko se čini najvišim ciljem i kao takav prihvaćena sloboda, ona i stoji u vidnoj točki volje za individualiziranjem, za priznanjem individualnosti i njezine zasebnosti, a gdje se isključiva prednost daje ostvarenju jednakosti, ondje je ona u stvari konačna svrha nastojanja oko kolektiviranja. Tako i hoće individualiziranje s jedne, a kolektiviranje s druge strane biti pogodnim sredstvom da se ostvare pomenute vrijednosne ideje. No one se ne pokrivaju, baš tako, kao što su i individualiziranje i kolektiviranje različna smjeranja u namjeri uzdizanja čovjeka i izgradnje životnih njegovih prilika.

Uistinu se sloboda kao vrhovna vrijednost ne da zamisliti, gdje se ne bi kao moguće smjele pojaviti individualne raznolikosti, i to sve od određenih nejednakosti, koje se bez sile ne bi dale izravnavati. Povijest daje u individualistički usmjerenim svojim epohama tome dovoljan dokaz. S druge strane ne može međutim dosljedno nastojanje oko jednakosti trpjeti inače moguće i dopuštene individualne slobode i slobodine preko određene neke uže mjere, izvan koje bi sloboda mogla ništiti jednakost. Tako stavlja bezuvjetnom nuždom sloboda jednakosti, jednakost slobodi ograde. Bez tih ograda nema i ne može biti ljudskoga životna poretka. Ostvarenje slobode stoji u slučaju dominantna položaja ideje jednakosti pod skroz drugim uvjetima negoli je to ondje, gdje je ona sama izdignuta do vodstva i putokaza kulturnopovijesna događanja. Isto vrijedi i obrnuto za ostvarenje jednakosti. Značenje se tih ideja i mogućnost njihova ostvarenja mijenja nužno prema međusobnu njihovu odnosu u konkretnome slučaju. To je uostalom i razumljivo, dok se ove nejednake mogućnosti uzbljavaju na temelju različite strukture njihove podgradnje. Stoga

i ne može biti drukčije, nego da cijena tih ideja, koje se svaka sa svoje strane pojavljuju kao neko najviše dobro, mora jednako u različitim prilikama međusobna njihova odnosa biti skroz različita. Tako je i razlika oblikovanja i izgradnje života u vidu jedne ili druge između tih vrijednosnih ideja izdignutih na visinu središnjih smjernica toliko korjenita i moćna, da one, koji su bezuvjetno uvjereni u nadmoćnu vrijednost ideje jednakosti kao osnovne smjernice kolektivističkoga postavka načelno razdvajaju od onih, koji daju prednost individualistički shvaćenom principu slobode, pa to svakako beskrajno otežava i njihovo međusobno razumijevanje, koliko ga prema okolnostima uopće sasvim ne isključuje. Protivština, koja je tu očita prepreka istinskoj i doista svrhovitoj trajnoj ljudskoj suradnji, toliko zna biti duboka, da pogoda bistvenu jezgru čovjeka. Ne treba se tome ni čuditi: etos se slobode s onim jednakosti ne pokriva.

Raznimoilaženje se, do kojega vodi naznačena opreka, očituje na svim područjima kulture. Ono se proteže prirodno i na dalje ideje, koje se priključuju onim središnjim idejama usmjerenjavajući kulturu i tvoreći s njima sinergičnu neku skupnost. Stoga i iskršava odlučan prijelom u toj kulturi, prijelom, koji ne će biti neshvatljiv u vremenima, u kojima se već snažno počinje osjećati promjena smjera u kretanju dvojnoga njihala povijesnoga zbivanja, no koji je prijelom ipak i potresan, gdje ljude, koliko su kulturna bića, razdvaja u najdubljim, najusrdnijim odlukama, koje se tiču njihova najzajedničkijeg čovjštva. Ta se okolnost neobično značajna po zapadnu kulturu sadašnjosti očituje međutim najizrazitije i najosjetljivije, gdje se oni, koji znaju za mogućnost vjerovanja, kao i oni, koji vjeruju samo u nužnost saznanja, bezuvjetno i konačno odlučuju za posljednju i najvišu smjernicu svoga života. Tu se razdvajaju duše u najdubljoj svojoj srči.

Kako onaj, koji vjeruje jedino u ovozemstvo, koliko je samo uistinu vjerovan, tako je i onaj, koji pogled svoj vjerujući upravlja prema transcendentnosti, stavljen pred beskonačan život, kojemu su i jedan i drugi neizbježno zaduženi.

Vjernik, koji živi u svijesti obveze prema transcendentnome svijetu, sluti u vječnosti svoj spas te stoga vidi u prolaznome skup zadatka, koji se jednodržajno određuje prema nekoj najvišoj, po njegovoj vjeri bezuvjetnoj, svim ljudima zajedničkoj svrsi, a koji opstanku njegovu doznaju primjereno mjesto,



utvrđuje smjer životnoga mu puta te ga naposljetk zna i obdaruje unutrašnjim mirom.

Vjernik se ovozemskoga života pouzdaje u trajnost opstanka, koji se sveđ obnavlja slijedom pokoljenja, pa nalazi smisao svoga života u budućnosti, koja je njemu sanome doduše nedostižna, no koju, kako vjerujući pretpostavlja, može i smije da predoblikuje na sreću čovječanstva koje nadolazi, što i treba da čini zalažući se svim svojim bićem.

U jednoga će kao i u drugoga biti zacijelo ljubav, koja pri određenju zadaće života na poslijetku još dolazi do riječi sudbunjući o svrsi i smislu života.

Čovjek međutim, koji se upire samo na znanje te se pouzdaje jedino u razum, koji mjeri i računa, ne može i ne će da zagleda iza zavjese, ispred koje stoji smrt ostavljajući mu da izmjeri i proračuna samo jedno – sveđ ponovljen neuspjeh i konačan slom.

## ZNAČENJE POVIJESNE PREDAJE\*

Opstanak je čovječji s pripadnim mu svijetom u biti i čudo i tajna. Biva to najočitiijim, gdje se zna uvidjeti, kako je neizvjestan čovjeku izvor, neznanu podrjeto svijesti, koja ga čini bićem u nedokučivu neizbježnu tjeskobnu unutrašnjem razdoru u krajnosti neshvatljivu ljudskome razumu. A i zadivljuje i zadržava sama činjenica svijesti i samosvijesti, što biće ljudsko dovodi k svemu opstojnome, približava ga njemu i povezuje s njim, no opet pojedinca i otuđuje od svega, u čemu se ne otkriva njegovo „ja”. Čovjek se uzaseblyuje po osvještenju čudesne pojave, koju smatra i naziva svojim „ja”, po kojemu drži da se skreće k slobodi, a opet je svjesnošću uronjen u ne manje čudesno „mi”, za koje je sapet odgovornošću. Tako je kao začaran razapet između sudbene mu u bistvu nesavladive i neprevladive, upravo jezovite samotnosti i neizbježne povezanosti i udruživosti u sklopu roda mu i žive zbilje.

Konačni se smisao takva životnoga stanja, za koje nije neprivodno, ako vodi u strepnju, krije u tami, pa zagonetnost ta nameće čovjeku sveđ nanovo pitanje, što li je on uistinu i u čemu valja vidjeti značenje njegova svijeta i tražiti bistveno određenje i pravi poziv dosuđena mu života. To pitanje dobiva još na oštirini po znanoj mu činjenici, da je zapleten u događanje, s kojim se, kako ono nezaustavljivo prolazi, gubi u nepoznatome i on sam. No pored sve očite prolaznosti, koja ga uznemiruje, donosi mu duboko životu ljudskom usauđena nada i razlog, da vjeruje u nešto, što može smatrati trajnijim od sebe pojedinca i djelovnijim od ograđena mu zasebna opstanka.

Čovjek se rađa u nekom svijetu, kojemu pripada, a pripadnost mu ta biva sve jasnija, kako mu se životom sve više oštiri svijest. No upravo s pomoću te svoje svijesti može otkriti, da taj svijet, na koji je naišao i koji će jednom ostaviti iza sebe, isto tako i pripada njemu, koliko ga naznačujući i upravo sačinjavajući određenju njegovu čest nesamo doživljava, nego ga,

\* Ova je rasprava prošireno predavanje održano godine 1971. u Ohridu na I. Skupu Društva za filosofiju i sociologiju S. R. Makedonije.

upravo opet kao svoju čest, stalno i oživljava. Svijet nije samo objekat nezavisan od duševnoga subjekta, nije takav neki svijet, koji bi bio i ostao nepromijenjen i isti i bez čovjeka i primjena mu subjektiviteta i koji bi kao svijet upravo čovjekov mogao biti i opstati bez svjesna ljudskog života i mimo njega. Već se s dolaskom čovjekovim svijet mijenja, bio bi bez sumnje drukčiji, kad čovjeka ne bi bilo. Tako je pak čovjeku moguće i otkrivati i utvrditi i same one promjene, koje mu govore o prošlosti, no koje ga jednako upućuju, kako promjene, što ih doznaje sjećanjem i po tragovima utisnutima u svijet predašnjim životima, minulim događajima, ne brišu niti nište njegov svijet, nego ga naprotiv potvrđuju. I s tim otkrićem mora ujedno no uvidjeti, da svijet, koliko i bio njegov i mogao biti podvrgnut ljudskome njegovu utjecaju, može, makar i preobražen, trajati, kad ga kao uzasebljeni pojedinac bude sudbinskom nuždom svega života morao ostaviti iza sebe i prepustiti ga daljim mogućim mijenama.

Tako uči čovjek shvaćati sebe nesamo kao dionika svojega svijeta nego i kao člana svojega pokoljenja, kao potomka i dalekih i po ostavini njihovoj slučajnih mu predaka i isto tako kao pretka suđena mu potomstva. Očituje se pak time, da se čovjek potvrđuje u bistvenoj supripadnosti sa svojim svijetom nesamo kao individualni nego možda i više još kao socijalni subjekat. Otud mu i držanje i vladanje i nastojanje pogledom na svijet, kojemu pripada i koji je njegov, no otud zajedno i sudbina njegova i usud njegova svijeta.

Koliko supripadnost sa svijetom doživljava svjesno i svojevrsno ljudski, čovjek se po čudi vezan za pretke zna i obvezan potomstvu, pa mu se u toj i takvoj svijesti proširuje nagon za samoodržanjem i održanjem vrste u nagoni poriv za održanjem življenog i doživljavanog svijeta. Bez toga se ne da kao upravo svojevrsno ljudska razumjeti čovječja egzistencija u svojoj bitnosti. A upravo taj je poriv svojstven samome čovjeku, napose je za nj značajan, pa koliko mu i bila klića u općem animalnom nagonu za održanjem, znači tek on u stvari bistveno smjeranje na prevladavanje smrti i biva kao takav to jači, uzbudljiviji, uporniji, što je svijest u bistvu ljudskija, što je bliža punoći čovjества. I što je čovjek kako individualno tako i socijalno bliži svojevrsnoj svojoj bistvenosti, što je očovječeniji, to u njega poriv za održanjem svijeta, onoga i onakva svijeta,

koji je njegov i kojemu po svojoj ljudskosti pripada, nadilazi daleko sam životinjski nagon za samoodržanjem. Kad tako ne bi bilo, ne bi se uopće dala razumjeti moguća i nerijetko potvrđena njegova spremnost na žrtvu ni stvaralačka njegova strast upravo s obzirom na izgradnju, oživljavanje i održanje duševno-duhovna svijeta, kojim se ostvaruje, ovrednjuje, očituje i potvrđuje ljudski njegov opstanak u svojoj bitnosti.

Nastojeći održati svijet, u kojemu je i za koji je rođen, gleda čovjek da ono, što su mu pogledom na taj svijet namrli precizni, učini primjerenim svojim prebivalištem, pa tako na njemu gradi, pregrađuje ga, dograđuje, dotjeruje ga, izgrađuje, kako bi na poslijetku u njegovu sklopu na biću mu ostavio poput predaka svojstven sebi i zaseban svoj trag. Koliko međutim i mijenjao svijet, u koji ga je usud bacio ili i zbog kojega ga je zvao u život, niti može niti hoće poništiti sve, na što je naišao i što mu je život usadio kao baštinu stečenu od predašnjih pokoljenja. Živeći, radeći i stvarajući povezuje se štaviše čovjek na neki mogući ili nužni mu način s bivšim svijetom i sa životom onih, koji su ga nekad živjeli i stvarali, a to u podanju, da će i on imati što da namre potomstvu, pa da svoj život produži u njemu posredstvom svojega svijeta. Ostvarujući tako karike lanca, koji povezuje prošlo s budućim, i ugrađujući u nj snage rođena bića uskršava zbilju, koja nije samo njegova lična, nego se u biti reprezentativna, znatna zajednici i značajna po nju, nadvija nad njega. Upravo se pak po toj i takvoj zbilji nad čovjeka prirodnoga izdiže čovjek povijesni.

Povijesnost čovjekova stoji tako do povezanosti sadašnjih trenutaka njegova života sa živom utjecajnosti, ustrajalom djelovnosti bivšega svijeta njegovih predaka, pa i do mogućnosti razmjerna trajanja njegova svijeta u aktualnim životnim trenucima njegova potomstva. Ujedno se otud da vidjeti, da se čovjek ne može smatrati nosiocem povijesnosti, koliko bi se shvaćao odjelitom jedinkom, već samo koliko se u njemu ogleda socijalni subjekat jednako udružen sa suvremenima kao i povezan s precima po njihovu svijetu. No isto tako može međutim i bivšim događanjima pripasti povijesno značenje samo koliko nijesu tek u objektivnome smislu socijalno značajna, nego su istinski i subjektivno živa, svjesnosti utkana i u tome pravcu doista djelovna.

Treba tako s rečenim istaknuti, da i događanje, koje bi se stvarno, u bistvenosti smjelo smatrati povijesno značajnim i s

pravom nazivati povijesnim, nije samo neka objektivna datost egzaktno znanstveno utvrđiva, nego i subjektivno življena, svjesnom duševnošću usvojena veličina, a time i samo time i zbiljnost. Povijesna je datost, koliko je zbiljska, u stvari zbiljnost doživljajna, a kao takva u bistvenu jedinstvu i subjektivna i objektivna, kao što je takav i doživljaj u svojoj punoći. Valja tek dodati, da subjektivna sastavnica upravo takva doživljaja, koliko tu i bila subjektivnost možda izrazita i nezatajiva, nije obilježena, nije praćena samim nekim usebičenim i ograđenim jastvom; ona nije sam ja-subjekt, već je naprotiv mi-subjekt, pa ako subjektivnost tu i ulazila u račun, ona svjesna, gdje je primjerena i datoj stvarnosti prilagođena, nije jastveno nego mistveno usidrena i izravno tako usmjerenana, pa će to i biti njezina osobitost, gdje je u pitanju značajka povijesnosti.

Upravo nagonskim porivom za održanjem svojega svijeta očituje čovjek svoju neutaživu žudnju za povjesnošću. S tog osnova i biva nagnan da iznad neposrednih svojih vitalnih interesa i njihova časovita zadovoljenja stvara i u svoj svijet uvidi oblike življenja i isto tako ugrađuje dobra, što nemaju značenje samo za čovjeka kao jedinku, već su zajedno i naprojedinačna spona, što ga veže s bližnjima u neko više ili manje oduhovljeno sudbinsko jedinstvo, u priproštiju ili razvitiiju, užu ili širu skupinu, od pojedinaca ujedinijenih u jednome domu do nekolicine domova i otud do razmjerna jedinstva uređena manjeg ili većeg mnoštva domova, pa tako od domovine plemena sve tamo do domovine naroda, pa napokon, da se i to kaže, naroda izgnubljene prave domovine, naroda u lutanju, naroda u čežnji za slučenom domovinom, koja ga zove. Po pripadnosti pak takvoj skupini, koja je njihovim nosiocem, ne usmjeravaju se oblici niti se izdižu dobra života samo prema nekom kulturnom jedinstvu, nego im po nosiocu biva sigurana i trajnost, što zajedno sa svijetom, u kojega se okviru oni oblici i ona dobra dostaju svoga značenja i smisla, daleko nadilazi krhak opstanak i ranjiv život pojedinčev.

Treba li naznačiti oblike i dobra, što ovamo pripadaju, može se kratko napomenuti, da se tu radi o očitovanjima vitalnih, socijalnih i spiritualnih nastojanja, o oštarenjima vrednota odlučnih kako po održanje čovjekova svijeta tako i po uzdizanje njegove bistvenosti. Idu ovamo poimence napose jezik, običaji, pravni poredak, načini ophođenja u obitelji i rada u zvanju,

vođenje rata, znanstveni napori i filozofički nazori, umjetničko stvaranje, vjerovanja i oblici bogoštovlja, odgoj i nastava, vladavina i drugo slično.

Sve se istaknute takve tekovine, pa i povezana s njima životna stanja i događanja mogu manje-više poznati, mogu se i približiti i znanstvenom metodičnošću srediti, kako bi bili općenito pristupni znanju. No koliko se i moglo za njih znati, ne moraju biti i od povijesna značenja. Istinska naime povjesnost nekog zbiivanja stoji ponajprije do zbiljske socijalne skupine, u koje se okviru ono odvija ili se je odvijalo, a dalje i do činilaca bilo kakva podrijetla, koji su takva zbiivanja poticali, pokretali, usmjeravali.

Značenje je povjesnosti u tome vidu relativno. Ono stoji do odnosa prema doživljajnome subjektu sudbinski vezanu za skupinu zanjietu odnosnim zbiivanjem. Ipak treba tu i razlikovati moguću, zamrlu ili i mrtvu povjesnost od žive i djelovne. Povjesnima smatrani izvori s bilo kojega područja života i kulture skupljeni, istraženi, približeni i doznavanju pristupni mogu izneseni naprosto kao objektivni mimo doživljajne svoje temeljne pretpostavke utvrđeni podaci naznačivati širok skup elementata povijesne baštine određene skupine, konkretno plemena ili naroda, ali ne moraju, koliko možda i bili zanimljivi, biti svi i nosioci istinske žive povjesnosti. Takvim nosiocima mogu biti samo pređašnja zbiivanja, kojih sadržine, smjernice, pobude nisu sasvim zamrle u nekoj nepovratnoj prošlosti, nijesu i pored sve moguće svoje činjeničnosti stvarno preživljene, nijesu „preživjelosti“, pa povjesnošću mogu da žare samo oni i onakvi talozi nekadašnjih događanja, što u bitnosti nijesu „prošli“, već samo kao „bivši“ ustraju djelovno po svijesti i doživljavanju živa pokoljenja zauzeta održanjem svojega svijeta. Nosioci doista žive povjesnosti ne naznačuju tako samo opću neku povjesnu baštinu, koliko i obuhvaćala i elemente kako civilizacije tako i kulture. Povijesnotvorni se činioci izdvajaju vidljivo iz cjelokupnosti pomenute baštine, izdižu se nad nju i bivaju sastavnice i činocima pobudne žive snage, koja se naziva tradicijom, predajom.

Predajom se tako razotkriva jedna između osnovica i najbitnijih smjernica izgradnje osobna nekog čovječjega svijeta i pretpostavka njegova ustrajanja, jer je ona zbiljsko povijesno pamćenje a time i izvor povjesnosti. Povijesnotvorna je pokret-

na snaga pravi jamac njezine zabiljivosti. S obzirom na to i mogu značiti „predaju“ i biti takvom samo onakvi talozi nekadašnjih životnih smjeranja, koji ustraju kao pobudni nosioci mi-svijesti i djelovni činoci skupne volje, uporno upravljene prema istome cilju, da se gajenjem prihvaćenih običaja, uravnoteživanjem naslijeđenih oblika življenja i s tim u vezi mnogostranim stvaralačkim naporima održi u živosti određen podnošljiv i kao takav htjet razmjerno zajednički svijet u svojoj bilo čvršćoj bilo labavijoj povezanosti i takvu svom jedinstvu. Treba naime u ovoj vezi istaknuti neprijepornu činjenicu, da se povijesna predaja oživljava samo na temeljima socijalnih stavova, društvenih skupina, pa se i dostaje valjanosti, prihvaća se, mijenja, osvježuje, tu i tamo dopunjuje ili se odbija upravo u krugu i sponama zajednična života. Kao takva je pak stvarna predaja život, stalno obnavljano sjećanje prošlosti zbiljnošću događaja ispunjene, kako je nikla bliže, dalje ili i veoma daleko ispred razmjerno kratka života pojedinca i pojedina pokoljenja, od kojih se jednih određeni oblici i načini kao i istaknute smjernice sadržajna života „predaju“ drugima, što ulazeći u njihov svijet nadolaze, da ga preuzmu i poput svojih predaka dograđena ili okrmjena, razbistrena ili zamučena, osvjetljena ili potamnijela, usklađena ili obezređena opet povjesnotvornom predajom ostave onima, koji će ih nuždom sudbine zamijeniti. Takodje kao hranitelj i ustavljač povijesnoga pamćenja povijesna predaja posredstvom aktualna ljudskoga doživljaja upravljena prema njoj održava socijalnim skupinama, društvenim sastavima njihove svjetove, koje suodređujući im životni stil oživljava i veže u razmjernu jedinstvu.

Ne može međutim bitisanje kao prošlo događanje ili događaj zastao u prošlosti prijeći u izvornoj svojoj pa i neposredno zamjetljivoj datosti u tradicijsko pamćenje ni izravno ući u nj. No događanje se, koliko je ljudsko i koliko je, više još, povijesno, ne dá kao takvo shvatiti ni mimo sudjelovanja ni bez jasna žiga ljudske duševnosti. Ono je u svakome slučaju događanje duševnošću oživljeno, a vrijedit će to prirodno i nužno za ljudsko bitisanje, koje biva posljjetkom i dosljednim dosezanjem onakva događanja. Kako pak predaja može značiti doista živu povjesnotvornu djelovnost samo po aktualnosti puna doživljaja, a ljudski se doživljaj očituje bistveno u jedinstvu zahvatne duševnosti i zahvaćenih od nje duhovnih predmetnosti, to prošlo događanje

ili događaj prošlosti može biti nužnom sastavnicom doživljaja, kojim se oživljava povijesna predaja, jedino po upredmećenju a time i oduhovljenju prošloga duševnog zbivanja kao „bivšega“ ili, drugim riječima, preobrazbom bitisanja kao minuloga vremenskog toka u bezvremenu duhovnost postojana predmetna bitka.

Tako bez preobražaja bilo i ćutilno dana i nekad tako utvrđiva događanja u duhovan podatak i po minulosti događaja zadovoljiva svjesnom duševnošću nema ni djelovna doživljaja, kojim bi se oživotvorila povijesna predaja. Po njoj biva tako posredstvom onakva preobražaja prošlo događanje „bivšim“ i kao takvo suvremeno utjecajnim. To pak znači u biti prevladavanje vremena i neko zaustavljanje prolaznosti, pa je time preokraćeno i područje prostorno-vremenskog iskustva. Stoga po pravome značenju „povjesnost“ i ne dodiruje čovjeka u iskustvenim njegovim mogućnostima, već je treba pripisati zaiskustvenom, metempiričkom podupornju njegova bića i nadiskustvenome smislu njegova života, što ne će biti teško uvidjeti.

Povijesnom predajom ne iskršava samo slučajaj i izvanjski neki poticaj doživljavanju, stvaranju, nego je ona štavije doživljajna svojstvenost ljudske duševnosti, po kojoj sudbina pojedinca naznačuje kariku uklopljenu u lanac, koji se izvija iz pretpojedineve prošlosti i uvija u natpojedinačni svijet nezname budućnosti, pa tako znači produženje pojedinačna života i žive družbene skupine, kojoj pripada, iz prošlosti, koju nije sam čovjek pojedinac proživio, u budućnost, koja mu kao smrtnoj, prolaznoj jedinki nije suđena. I ta prošlost i ta budućnost, koliko njima pojedinac i ne doživjevi ih neposredno bio upravo sudbinski vezan, stoje međutim potpuno izvan i iznad mogućega njegova izravnog iskustva. Prošlost će tek naporom mašte porred svih povijesnih izvora dokućivati kroz maglu neizvjesnosti, budućnost će mu se zemaljska priviđati tek u slutaji izazvanoj prečesto varavom nadom. I prošlost će mu se i budućnost doživljajno objaviti i djelovno očitovati tek u živoj zabiljivosti predaje i po njoj. Tako povijesna odnosno kulturna i narodna predaja i nije poput sakupljene neke objektivne građe nedjelovan predmet pusta znanja ili mrtva stvar, nego je moćna, upravo neobično moćna, gdjekad iznad svakog očekivanja silovita, živa pokretna snaga iz mi-svijesti natpojedinačno usmjerenjena doživljavanja.

Po povijesnoj je predaji i napose pogledom na kulturu, bez koje istinske ljudske povijesti nema niti je takve može biti, čovjek povezan u široku rasponu nesamo s krvnim nego i s duhovnim, pa i najdavnijim neviđenim svojim precima. Od njih, kojih upravo nema, od njih neživih, stvarno zemski neopstojnih, od njih doduše „bivših” no tako i nesadašnjih i nečijelesnih, od njih nenazočnih prima poruke, gdjekad upravo zapovjedne, neodoljive, odlučne često i sudbonosne po njegu i održanje svojega svijeta. Predajom progovara utjecajno nešto, što je bitisalo, bilo i nestalo u izvornome svom opstanku, a ipak tome nasuprot opet i uspjelo ustrajati zahvaljujući svome preobražaju u duhovni bitak, koji nosi jezgru i znači mogućnost povijesne predaje i jamstvo je povijesnosti. No tako se jednako može punim pravom kazati, da se u porukama, što ih sadržava i zrači povijesna predaja, a koje potječu od njih, kojih više nema i kojih ne će biti, očituje svijet neobičan, svijet s druge obale života, svijet onih, koji podlegoše smrti, no kojih svijet njoj kao takav podlegao nije. Nestali preci ostavljaju tragove svojega svijeta potomstvu, koje ih upravo reći nosi usađene u svojoj krvi. Povijesna predaja obasjava tako svijet mrtvih, kakav živi, i života, koji zamire, da bi preobražen uskršavao.

Sved iznovično uskršavaju i preobražavanje čovječijih svjetova pogledom na njihovu povijesnost ukazuje na bistvenu povezanosti zaiskustvene, metemperičke i iskustvene, empiričke zazbiljnosti na tlu i u toku samoga povijesnoga događanja i to po činjenici povijesne predaje. Iz zaiskustvenoga carstva s druge obale života dolaze, kako bi rečeno, poruke sačuvane u predaju i s njome djelovne. No živa i istinska im je djelovnost moguća samo u određenoj sadašnjosti, koje će sadržaj biti sved prisutan iskustvu. Bez vječna se bujanja sadašnjosti ne bi nikojta povijesna predaja dostala značenja. Tako se pak može reći za predaju, da iz svijeta određenju pokoljenju zaiskustvenoga nosi životna smjeranja i stvaralačke pobude u iskustveno-zaiskustveni svijet toga pokoljenja, što se svakim novim, kasnije nadošlim pokoljenjem i ponavlja. Ta okolnost uvjetovana bistvom povijesnoga događanja gori međutim i do uvida, da se smisao toga događanja ne iscrpljuje nipošto u tokovima mogućih zemaljskih iskustava, već ga, ako se uopće da naći za čjelnu povijesnoga zbrivanja, valja tražiti u zaiskustvenom, metemperičkom (metafizičkom) biću čovječjem i bistvu čovječtva. Povijesna povezanost čovjekova, koja seže u

neproračunljivu prošlost te se nastavlja u nedoglednu budućnost, izaziva misao, da „povijesno” u stvari ne živi sam zemaljski čovjek, već je pravi korijen predaje i nosilac povijesnosti kosmički čovjek, kako se odražava u ideji jednoga čovječtva u svemu čovječnome mnoštvu i svoj raznolikoj čovječjoj sudbini.

S ovoga stajališta promatranja pada i naročita svjetlost na značenje povijesne predaje. Ako ona naimo u smislu kosmičke usidrenosti univerzalno shvaćena povijesna zbrivanja može da bude žarištem povijesnosti nužnim joj priličanjem sadržaja minule stvarnosti i pobuda s druge obale života, onda prošlim i tako neposrednom opažanju nedostupnim, no nesamo objektivno, stvarno iskrslim, nego i subjektivno, duševno doživjelim događajima nema bezuvjetna jednoznačna predodređenja ni već u samoj onoj prošlosti i s njome dana odlučna konačna pravila s obzirom na preobražaj njihov i prebačaj u područje duhovnosti, kako je to bezuvjetno potrebno punom oživotvorenju djelovne predaje, jer se „bivše” ne da doživjeti niti se doživljava onako, kako se je dana mu sadržina proživjela, dok je bila aktualna „sadašnjia”. Tako i jest pomenuti preobražaj redovno i stalno stvar čovjeka, koji živ živi u svojoj sadašnjosti. Ta pak okolnost objašnjava plastičnost i neku preobražljivost same predaje, bez kojega bi svojstva morala biti jednaka okaminu lišenoj istinskih činilaca povijesnosti. Jednako biva time razumljivim, da nesamo oprečne između sebe poruke prošlosti, nego i slične, pa i istovrsne mogu oživljavati različite predaje, na kojih se temelju dižu u život različiti povijesnošću obilježeni svjetovi raznih socijalnih skupina ustrajalih slijedom i izmjenom pokoljenja.

Dostupnost predaje užim ili širim, povremenim ili i trajnijim, neznatnijim ili bitnijim, željenim i prihvatljivim ili osjetljivim, odbojnim i nepodnošljivim lakše ili teže ostvarljivim promjenama krije u sebi zamašne posljedice. Ta naimo okolnost dopušta nesamo poželjne nego i do krajnosti nepoželjne utjecaje na predaju, i to utjecaje, koji ne izniču samo mlom, nego često i prečesto silom, pa i nesmiljenom, kako povijesno događanje s potpunom jasnoćom ući. Tako predaja kao duševno-duhovna stvarnost nije nedodirljiva, a ta činjenica može biti pa i jest sudbonosna kako po život pojedinca tako i po opstanak uže ili šire zajednice.

Kako djelatnosti ljudske, koliko i bile družbeno, socijalno značajne, nijesu sve jednako znatne ni zamašne s obzirom na

svoju utjecajnost i svoje ustrojaje, pa nejednako prodiru do mogućeg dodira sa životnim smjerenjima budućega pokoljenja, tako, prirodno, nemaju ni sve socijalne skupine jednaka udjela na povjesnosti. Razumije se, da će to stajati navlastito do obuhvatnosti i zahvatnosti predaje, do bitnosti njezine sadržine po stvaralačko ispunjenje života pokoljenja i pobudne snage, kojom ga usmjerava prema ostvarivanju, oživljavanju i požrtvovnom održavanju njegova svijeta, koji nije samo svijet vegetativno-animalnoga vitaliteta, nego više još svijet kulture i duha.

Traži li se tako socijalna skupina, koja bi se pogledom na značenje njezine predaje i bistvenu povezanost s njom smjela smatrati istaknuto povjesnotvornom i po tragovima, što ih utiskuje u vrijeme, napose povjesnošću ožarenom i time povijesno značajnom, moći će se prema epohalno aktualnoj društvenoj svijesti, kakva je živa i u sadašnjosti, naznačiti sudbinska zajednica, koja svijet svoje ljubavi i brige, svojih težnja i nastojanja, svoga nadanja i ponosa naziva domovinom, kojoj hoće da služi, da je održava i da joj sigura budućnost kao narod.

Valja izrijeком istaći, da narod biva sudbinskom zajednicom i da to jest samo po zajedničkoj predaji, po svojevrsnu njezinu bistvu i naročitoj upravljenosti poticajnih i oblikovnih njezinih snaga i samo po elementima i kompleksima kao i odlučnim smjernicama, koliko iz različitih područja života, civilizacije i kulture u nju nenasilno, prirodno ulaze, njoj organski pripadaju te je ne lomeći joj jedinstvo i ne okrnjujući njezinu punoću kao takvu sačinjavaju. Takva i samo takva gradi predaja, održava i čini u biti jedinstvo naroda. Samo je predaja, koliko je živa i životvorna, u istaknutome smjeru i smislu i pogledom na samobitnost i s obzirom na samoodržanje naroda i povijesno odlučna, to više, što stalno traži i potiče stvaralačke napore, koji će bitnu joj sadržinu, jezgru i izvor njezine djelovnosti svestrano oživljavati i trajno obnavljati u budnoj svijesti zajednice.

Kako je predaja bistvom doživljajna zbiljnost te se i dostaje značenja po stvarnom doživljavanju i izivljavanju snaga pogledom na nju razbudenih, tako ni ikoje zasebno područje civilizacije ili kulture u bitnosti ne naznačuje neku svojevrsnu značajku bilo koje narodne zajednice niti iskazuje odlučnu veličinu, po kojoj bi se određen narod bistveno razlikovao ili odvajao od drugih naroda, koliko takvo područje uključenim mu vrijed-

nostima ne bi napose usmjeravalo i u istoznačnosti održavalo povijesnu odnosno narodnu predaju kao jedinstvenu i jednodimenzionalno oblikovanu svijest.

Tako primjerice ista vjera ne poništava razlike između određenih naroda, koji je jednako ispovijedaju, dok može bez smetnje biti jednom između sastavnica i različitih narodnih predaja, a to i unatoč mogućem nastojanju gdje koje vjeroispovijesti, da onakve razlike ublaži, ako ne i prevlada. A može isto tako među pučanstvom iste narodne zajednice biti pristaša različitih vjerskih uvjerenja, dok međusobna njihova snošljivost ne remeti ravnotežu zajedničke predaje i ne krnji nadmoć ostalih njezinih djelovnih činilaca, koji održavaju zajednički svijet i jedinstvo naroda. Sva povijest potvrđuje te mogućnosti.

Isto pak vrijedi i za jezik. Taj se često zna smatrati upravu najbitnijom odrednicom naroda. Ipak to ne odgovara potpuno činjenicama. Ni jezik ne može da vrijedi za takvo određivanje izvan žive predaje. Ima naime naroda, kojega članovi govore različitim pa i samome narodu tuđim jezicima, a unatoč se tome radi o istome narodu (Izraelčani u dijaspori), a opet ima naroda, koji se smatraju različitim, pa to i jesu, iako govore i pišu istim jezikom (Skoti, Englezi i Američani).

Isto se može utvrditi i pogledom na druga područja vrednovanja i ljudskog djelovanja, tako i na umjetnički, moralni i uopće životni stil, a ne će to manje vrijediti na poslijetku ni za državotvornost i državnost. Tako više naroda različitih tradicijskih svijesti može biti podvrgnuto jednoj istoj državi i njezinim zakonima, a opet zaseban neki isti narod može živjeti razdvojen u sklopu različitih država. Može štaviše neki narod ustrajati vjekovima bez ikakve svoje države, utonuti u tuđe kulture i služiti se tekovinama stranih mu civilizacija, pa ipak zadržati svoju samobitnost, da možda iza tisućljeća uspije iznova utemeljiti i izgraditi vlastitu državu, ako je održao zajedničku neku svoju predaju i svijest, koja joj odgovara (kao primjerice Izrael ili i za kraćeg vremenskog razmaka balkanski narodi i njihove države ili Poljska).

Može dakle narod opstojati u svojoj osebnosti i održati izrazitost svojeg bića i bez mnogo kojekakvih civilizacijskih i kulturnih vlastitosti, samo ne može biti naroda bez rođene predaje. Gdje ona u prilikama slične i po tome zajedničke sudbine oživljava i stalno obnavlja određenu kolektivnu ili zajedničku svijest,



održat će se narod u zasebnoj njegovoj svojstvenosti i volji za samoodržanjem čak i pri nemogućnosti njegova samoodređenja i u lišenosti vlastite državnosti. I nije stoga dopušteno reći, a rečeno je bilo i s desna i s lijeva, da narod bez države ne treba ni da opstoji, ili opet, da mali narodi nemaju prava na nezavisnost i suverenost. Nedopušten je takav postavak to više, što se time u stvari niče i čovjeku i narodu pravo na rođenu predaju, pa na ostvarivanje kulture i održanje njezina kontinuiteta, kako to upravo duh predaje omogućuje i traži i značenje njezino jamči. A to u biti svojoj ne znači ništa manje nego njezino pravo na slobodan samonikao lični i samobitni narodni život i nesprečavan njihov razvitak, a tako i održanje primjerena im svijeta.

Zlokožno je onakvo stajalište, koje poriče pravo nekog naroda na samostalnost i time nepovredivost njegove predaje, jer zna primijenjeno u praksi voditi do razaranja tuđe predaje i do svojatanja i propovijedanja nekog prava na takvo ništenje. Sva povijest doista i govori o sveđ iznovčnim takvim nastojanjima, pa i dugotrajnim nasiljima ratničkih zavojevača i okrutnostima uzurpatora vlasti, kako im ne bi izmakla prigrabljena moć.

Budući da živa predaja potiče i podržava kontinuitet kulture pojedina naroda a time i osigurava istovjetnost njegova svijeta kao i kohezivne činioce njegova zajedništva, biva, ukratko, bitnim pokretačem njegova održanja, to narod vrednote i dobra, što se ogledaju u njegovoj predaji, doživljava i štuje kao neokrnjive životne moći, pa je sasvim prirodno, ako su mu sve-tinje, u koje ne će da mu se dira.

Ako tako predaja po svome značenju pripada središtu svjesna narodnoga života oblikujući mu značaj i čuvajući mu trajnost zajedništva, morat će, prirodno, nasilan zahvat protiv njezinih uočljivih znamenja, uvriježenih po njoj uvjerenja i raznovrstna njihova očitovanja nanositi kolektivnoj odnosno kulturnoj narodnoj svijesti potrese i rane, koje će pri uspješnu njezinu kočenju ili čak razaranju onemogućavati narodu nužnu obnovu, zatirati povjesnotvorene njegove napore te ništiti povijesni značaj njegova opstanka i kulturnopovijesno značenje njegova svijeta. Tako se pak snage naroda mogu krčiti i narod može upropaštavati i bez gruba ubijanja njegovih pripadnika, podalje od fizičkoga genocida. Ipak se s obzirom na vrijeđanje i upokoravanje naroda razbijanjem i poništavanjem njegove predaje može u onakvu slučaju govoriti o psiličkom genocidu ne

manje opakom, a možda još odvratnijem od fizičkoga. I kako rečeno vrijedi, razumnije se, za predaju svakog naroda, proizlazi otud očit neoklonljiv zahtjev, da se poštuju i tuđe predaje te da se narodi i njihove vlasti s obzirom na to pridržavaju bezuvjetne tolerancije, da gaje stalnu međupredajnu snošljivost. Nespojivo je s istinskim i pravim značenjem povijesne predaje i nedopustivo, da humanistički i humani nacionalizam zas-trani u šovinistički i nasilnički nacizam.

Ako predaja dinamičnošću određenih svojih smjernica vodi u pućanstvu do sukoba, onda opreke, koje su sukobljavanju povod, izazivaju sve žešće fanatiziranje i napadača i napadnutoga, i gonitelja i gonjenoga, a kobnost takva stanja ne valja vidjeti samo u latentnom nemiru, koji ga prati, već više još u mogućnosti pojave masovne psihoze, koja otežava a može da i ništi čudoredne odnose, na kojima počiva socijalna organizacija naroda. To pak napose zato, što fanatičnost u pomenutu pravcu naznačuje neprirrodno samoograđivanje čovjeka na određeno upravljena namjeravanja i zasebna htijenja, koja ga otuđuju od smjerenja, što se u odnosu prema nekako samookovanoj njegovoj voljnosti očituje kao opće čovječno. A ipak duhovna građa, koja predajom očitovana uzasebljuje narodni život i njegovu kulturu, ne ništi, dok je predaja živa i slobodna, vezu s općenito ljudski upravljanim funkcijama, po kojima ona građa prima na posjete svoju hranu.

Upravo se u napetosti između konkretnih osobitosti i općenitih kulturnih mogućnosti, koje naznačuju životvornu vezu zasebne predaje s opće ljudskim njezinim izvorima, nadaje i pokretnost i preobrazljivost povijesne predaje. Stoga su u tome pravcu bezuvjetno nužni i neizbježni slobodni stvaralački napori u službi povijesne odnosno narodne predaje, ne će li se žive i pokretne njezine sile usmjeravateljice skupne svijesti i uskršavateljice povijesnosti prepustiti bilo kako nadošlu udesu da se ukrute u sam pust, mrtav predmet posredovana znanja.

Kako je predaja iskon i preduvjet povijesnosti čovjeku sudbinskoga događanja, tako joj je sadržina i sama nesamo podvrgnuta promjenama i izmjenama neizbježnima u protoku povijesnoga vremena, već su joj one bezuvjetno nužne, kako bi ostala trajno svježja i povijesno djelovna. Nije međutim svejedno ni kolike ni kakve su takve promjene ni gdje su im izvoci i izvori ni kakve su namjere i prave svrhe mogućim izmjenama

ni odakle potječu. Kako naime povijest izgrađuju razne sudbinske zajednice, napose mnogi i između sebe različiti narodi, kojih neki različiti članovi ili pripadnici žive i u tjesnu dodiru, tako se i život usmjerava povijesno prema različitim i različito djelovnim predajama, koje i ne moraju biti međusobno prilagodljive. Pored toga mogu i u samoj nekoj zajednici živjeti skroz nejednaka smjerenja pogledom na opseg, način i sadržaj mijene u okviru predaje kao i iskrsnuti oprečna htijenja s obzirom na to, hoće li se predaja bilo dijelom bilo čitava održati možda nepromijenjena i kruta.

Čovjek međutim nije, općenito uzevši, samo stvaralac, nego njime znadu ovladati razaralačke snage, i kako mu je volja za moću i nadmoću neiskorjenjiva, unosi on u tok života borbu za određenu predaju ili protiv nje te čini, da povijest biva sukobom svjetova putem predaje oživotvorenih. I sukob taj može biti povijesno značajan bez obzira, gdje mu je izvor, kako se odvija, kakav mu je kraj i koje su mu posljedice. Tako se pak vidi, da su vrata u povijest otvorena i stvaralaštvu i razaralaštvu i da se povijesnošću može zaogrnuti jednako zlo kao i dobro.

Što je bilo i prošlo niti se dá promijeniti niti može biti neučinjeno. Povijesni smisao čina ili događaja stoji samo do njihova utjecaja i do značenja, koje im se može pripisati pogledom na bližu ili i nešto dalju budućnost, koliko je takvi utjecaji dostižu.

Isto vrijedi i za buduća događanja, koliko se pretpostavlja, da su povijesno značajna, što znači sudbonosna, po čovjekov bitak odlučna. Događanje će to moći da bude jednako od povijesna značenja, vodi li k usponu i savršenstvu ili i padu i propasti čovjeka i suđena mu konačna nekog njegovga svijeta.

Kao što se na povijesnu prošlost može gledati na dvojak način, kao na objektivnu građu prepuštenu razumskom ispitivanju i sređivanju ili kao na bivši život predan mogućem suživljaju i po tome taložen u pobudama predaje, tako je slična mogućnost dana i pogledom na budućnost.

Koliko je povijesna svijest samo objektivno razumski upravljena na svijet događaja i kao takva lišena vjere, nade i iščekivanja, prosuđuje ona pretpostavljeno nastavljanje i prodiranje vremena i zbivanja u budućnost ispod razine bistvenih vrednota, bistvenih u tome smislu, što se njihovim uočavanjem i

ostvarivanjem izgrađuje i očituje biće čovječje u svojevrsnoj svojoj bistvenosti. Takvo prosuđivanje biva razumljivim, prozre li se, da tako ograđeno usmjerenom svijesti tok budućega događanja i njime povezana čovjekova sudbina mora nužno ostati nepoznanica, jer se zbog slobode (kontingencije), kakva tu iskrsava, ne da ni prema kojem, a najmanje kauzalnome zakonu izvesti i tako predviđjeti. Zbog toga takvoj svijesti i ostaje tek prema mogućim vrijednosnim ostvarenjima odrediti smisao čovjekovanja i u vidu svega pa tako i budućega vremena kao univerzalne povijesti nerješiva zagonetka i nedokučiva tajna.

Ipak ostaje i unatoč toj neizvjesnosti čovjeku u njegovu životu opstojanju i kao povijesnome biću neki putokaz, koliko se ljudsko življenje može smatrati putom u nedočekano prostranstvo povijesne budućnosti. Na dva se najopćenitija načina može čovjek odnositi prema njoj, no ona nije i ne može biti predmetom sustavna teorijskog na iskustvo oslonjena ispitivanja. Na nju se može smislovito ukazati samo kao na pretpostavku odnosno na zadatak vrijednosno relevantnoj ljudskoj praksi.

Tako se može tražiti putokaz djelatnome životu pod vidom krajnje budućnosti, zamišljena završetka svega vremena i prestantka svega zemaljskog ljudskog života. Kamo se god ta krajnost i stavila, prema životu pojedinca ili svega čovječanstva, ona zna biti poprištem, s kojega se kuša odrediti svrha, smisao i zadaća povijesno shvaćena života. Tako se prema budućnosti, kojom se ispunja i dovršava povijest, odnosi vjerska svijest, koja se oslanja na slutnju i viziju spasenja. U tome pravcu i preporuča životno usmjerenje i oblikovanje čovječjega bića.

Druga se mogućnost nalaženja istaknutoga putokaza nadaje s pogleda skrenuta upravo na najbližu budućnost, na njen iskon, koji se dodiruje sa sadašnjošću. Budućnost se ta ne prelijeva u vječnost, u kojoj bi prema zamisli vjerske svijesti imala prevladana nestati, već beskonačno prelazi u sadašnjost ne iscrpljujući se i ne sustajući, a stalni su joj nosioci mladi naraštaji, nova ljudska pokoljenja, što nadolaze u svjetove svojih predaka. To je budućnost u svjetlu i određenju odgajateljske svijesti, koja se oslanja na predaju, na vrednote, što se po njoj ukazuju, i na vrijednosno univerzalnu praksu upravljenu na izgrađivanje svijeta, kojega će životne osnove i duhovne silnice omogućavati i poticati kontinuitet vrijednosna doživljavanja, prema kojemu bi se osmislio čovjeku opstanak.

Prema gledištu se, kako je ovdje izneseno, može predmnivati, da u zbilji i bitnosti povijesno događanje nije kao takvo nesustao neki vremenski tok bez zastoja i prekida. U pravu je povjesnost zavito samo doista prošlo događanje izvršeno ljudskim životima, koji su se ugasili. Tako istinski življena i u doživljenoj punoci ostvarena povijest seže do sadašnjosti, koja stalno nazočna još nije prešla ni u kakvu takvu prošlost, u kojoj bi potpuno i zauvijek nestala. Za svaku prošlost, koja se s pravom smije smatrati povijesnom, opstoji i svjesna sadašnjost, s obzirom na koju tek i može da bilo koja prošlost i prošlost kao takva dođe do naročita svog značenja. Budućnost pak biva pogledom na povijest i povjesnost zanimljiva samo, koliko se kao nešto, što upće nije, nego tek ima nadoci, može zamisljati i samo zamisljati kao idealna granica, preko koje uviru nepredvidljive promjene ili njihov povod u življenu sadašnjost. Tako zahvaća povijesna svijest proživljenu prošlost i gleda na očekivanu budućnost kao na nedoživljenu, ali i moguću prošlost. Između njih taloži se svjesna sadašnjost, a s njom i življene brige i doživljavane obveze, stvaralaštvo i razaralaštvo, dobrostvo i opako nastojanje, dobro i zlo djelovanje stvarnoga, aktualnoga ljudskog života i događanja potvrgnuta vrednovanju i ocjeni savjesti, pa tako i odgovorna.

U toj se i takvoj trajnoj sadašnjosti, koja bistvuje i ispred povijesti i iza nje, rješavaju i povijesno relevantni zadaci, a rješenja se u bitnosti i mogu, a i imaju izvojevati po aktualno valjanim tendencijama djelovrima po predaji i u odgovornosti prema njoj, jer do nje, koja znači sponu između povijesne prošlosti i sadašnjosti čovjekove, stoji povezanost i trajnost kako kulture tako i civilizacije sudbinskih zajednica i, prema tome, života naroda.

Samo gaženjem svoje predaje i slobodnim uvažavanjem budnih po njoj nastojanja i smjerenja može narod poddržavati stilsko jedinstvo i, prema tome, ravnotežu svoje kulture, u čemu valja vidjeti jedino jamstvo njezina kontinuiteta, a time nužno i duha, samobitnosti i opstanka samoga naroda. Stoga je prirodno, ako narod kao sudbinska zajednica osvještava, priznaje i čini bitne smjernice svoje predaje putokazom bivstvovanja i ako istaknute njezine simbole posvećuje i smatra neodirjivima. I to je kako smislolovito tako i ljudski nužno. Kako naime nitko između ljudi nije niti može biti neki opći čovjek niti će ikad osebujućiu svoje

pojedinačnosti predstavljati čitavo čovječanstvo ili opće neko njegovo bistvo, jer bi za to morao biti bogočovjek, i kako individualirano ljudsko bice i može samo po svojoj zasebnosti kao to i takvo ostvarivati, nositi i očitovati svoje čovještvo u smislu svojevrsne čovječje oznake i svojstvenosti, tako može pojedinac samo uzasebljen kao domoljubljan član kulturne i povijesne sudbinske zajednice, kakva je razmjerno najopsežnija po svojoj predaji narod, proširiti svoju svijest ljudske obvezanosti u stanje građanina širega svijeta, u držanje „kosmopolita“. Tko naime misli preskočiti konkretnu domovinu, može samo prijeći u stanje beskućništva puštinjaka (čemu se uostalom ne poriče mogućnost ni uvjetan smisao), ali ne može izašavši iz nekoga svojeg životnog svijeta podgrađena predajom ući primjerenom tome svijesću u neko natpredajno ili bespredajno svesvjetsko građanstvo, jer već po samoj svojoj individualiranosti, koja se ne da zanijekati ni izravno prerasti, ne može ni u kojem smjeru izgraditi neku svoju iznadpredajnu svijest. Kosmopolitizam ne niječe nego pretpostavlja patriotizam i samo se u odnosu prema posljednjem može dostati istinskoga smisla. Tko naime nema i ne nosi ništa zasebno svoje, nema ni otkuda da išta pridonese širem, obuhvatnije, općenitije zamisljenu zajedništvu.

Tako je u narodu, u koga nije zamrla volja za održanjem svojega svijeta, što znači u biti i svoga života u samosvojnosti i opstanka u samobitnosti, nužno koje usađena koje zadana dužnost da trajno vodi računa o svojoj povijesnoj odnosno kulturnoj baštini toliko, da bi u slobodnom odnosu prema njoj a prema zahtjevima svoje budućnosti osvježavao i osvještavao, preobražavao i obnavljao svoju predaju te ustrajao u neotuđivu svome pravu da tu predaju kao sponu zajedništva i jamstvo trajanja slobodan brani od razornih snaga.

Ipak – ispunjavanje se naznačenoga zadatka vrši u jarkome svjetlu žive sadašnjosti, koja nije povijest i koja si povjesnost tek mora izvojsiti. Tako ispred povijesne svijesti i iznad nje, a tako i iznad smjernica i pobuda same povijesne predaje ima još viši i zapovjedniji zakon. A taj zakon nije zakon povijesti ni zakon predaje, već zakon s najviše prečage vrijednosne jest vice, zakon nad zakonima, zakon čudorednosti. I on međutim dopire do povijesne prošlosti, kad prodire u budućnost, do pokoljenja, kojemu je kao svemu ljudskome sudeno da po sili vremena prijede na drugu obalu života.

Po doživljaju etičke očitosti nema čovjekovoj odgovornosti granica. Tako kao biće povijesno biva čovjek odgovornim i prema budućim naraštajima, a tako i za sadržinu, smjernice i bude predaje, koju će moći da im namre. Tako u povodu čudoredne svijesti, a po predaji, ne prestaje odgovornost čovjekova pojedinačnim ovozemskim životom i nije i ne može biti prema tome svejedno, kako pojedinac i kako narod živi, prema kakvoj predaji padaju odluke, kakve se vrednote i kako se ostvaruju i kakav se svijet životom podiže.

S toga se poprišta ukazuje bistvena povezanost i zaiskustveno jedinstvo čovjeka i čovjštva sadašnjosti sa čovjekom i čovjštvom i povijesne prošlosti i povijesno relevantne budućnosti. Etička ih svijest veže u lik kosmičkoga čovjeka, što sve, što kao čovjek živi i po svome čovjstvu doživljava u svjesnoj sadašnjosti, podsjeća na mogućnost da se posluži slobodom ostvarivanja vrednota primjerenih čovjstvu i njegovu dostojanstvu te da se digne do duhovna zrenja najširega raspona povijesnoga lanca, s tim zrenjem do svijesti kosmičke vezanosti i obvezanosti, u toj svijesti i savjesti do ljubavi prema svemu živome uopće a svemu čovjstvu napose, po toj pak ljubavi na visu života do osvještenja vječne čovjekove zadaće, da tu sliku svečovjštva ne iznakazi ni pralik, koji se u njoj ogleda, ne oskvrne.

*Franjo Zenko*

## Vladimir Filipović

U traženju specifičnoga „egzistencijalnog mjesta filosofije u cjelini svijeta” Vladimira Filipovića, Marija Brida u svom kratkom, ali idejno sadržajnom eseju *Ozbiljavanje smisla filosofije u ponašanju Vladimira Filipovića* nalazi misao vodilju u Husserla. Polazi od njegove tvrdnje da filozofiranje filozofa nije nipošto njihova privatna stvar. Naprotiv. „Mi smo”, Brida doslovno citira Husserla, „u našem filozofiranju službenici čovjčanstva”. Imajući na umu Filipovićevu predanost njegovu pozivu profesora filozofije i odnos prema mladim studentima te širenju filozofijske kulture u svom narodu, Brida vidi ozbiljenje citiranoga Husserlova općenitog smisla filozofije u Vladimira Filipovića „osobito na dva područja: u odnosu prema čovjeku pojedincu i u odnosu prema naciji”<sup>1</sup>.

Vladimir Filipović rođen je u Ludbregu 26. srpnja 1906. godine kao dijete Stjepana Filipovića i Ivke rođene Kon. Filipovićeva djetinstvo i školovanje vezani su uz razna mjesta u koja je otac kao državni službenik bio premještan. Tako je osnovnu školu pohađao u Novskoj, pet razreda klasične gimnazije u Bjelovaru, a srednju školu je nastavio pohađanjem Prve klasične u Zagrebu, gdje je i maturirao 1925. godine.

<sup>1</sup> *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 21-22/1985., str. 156. Naslov ovog polugodišnjeg časopisa što ga izdaje Institut za filozofiju u Zagrebu, citiram dalje skraćeno: *Prilozi...*, broj i godina.

Filozofiju i slavistiku upisuje na Filozofskom fakultetu u Zagrebu, a školske godine 1926/27. studira filozofiju u Njemačkoj, i to u Münchenu i Berlinu, gdje kod Dessoira sluša kolegij „Logika i spoznajna teorija“, a kod Carla Stumpfa kolegij „Glavni problemi filozofije“. Do završetka studija u Zagrebu 1929. povremeno posjećuje europske knjižnice (u Beču, Pragu, Münchenu, Berlinu, Hamburgu, Frankfurtu, Parizu) i skuplja građu za svoju doktorsku disertaciju *Problem vrijednosti – Historijska i kritičko-sistematska rasprava*. Tu je disertaciju obradio 1930. godine, tj. godinu dana nakon završetka studija.

Kao mladi doktor filozofije radi kao suplent na gimnazijama u Karlovcu i Korenici, dok 1932. godine nije primljen na Filozofski fakultet u Zagrebu kao asistent na katedru za filozofiju. S te će katedre, na kojoj će 1939. godine postati docentom, 1952. izvanrednim, te 1957. redovnim profesorom, 1976. godine otići i u mirovinu.

Iako umirovljen, on i dalje ostaje intenzivno djelatna, čak možda i više nego do umirovljenja. Nastavlja predavati na postdiplomskom studiju u Dubrovniku i na Filozofskom fakultetu u Zadru. Valja istaknuti da je, zahvaljujući upravo njegovoj inicijativi, otvoren studij filozofije (u školskoj godini 1961/62) na novoosnovanom Filozofskom fakultetu u Zadru, koji je dugo vremena potpadao pod Sveučilište u Zagrebu. Ocrtajući „profesorov praktički interes i smisao za organizacijsko proširenje poučavanja filozofije“, a time i njezina „plodnosnijeg utjecaja“, Heda Fesini ovako rezimira Filipovićeve zasluge za razvoj studija filozofije u Zadru: „Profesor Filipović pronašao je prve stajane nastavnike i od samog početka pa gotovo do samog kraja svoje životne putanje, on je ne štedeći ni svoje vrijeme niti zdravlje, uvijek bio spreman pomoći zadarskom Odsjeku, bilo održavanjem nastave ili davanjem savjeta kad god je to bilo potrebno za dalji probitak i razvoj Odsjeka. Vrlo je simbolično, da je profesor Filipović predavao teorijsku filozofiju i etiku na samom početku razvoja studijske grupe od 1961/62. do 1966/67. g. te da je pri kraju svojeg života opet priskočio u pomoć Odsjeku predajući etiku od 1979/80. do 1981/82. g.“<sup>2</sup> Dugo nakon

<sup>2</sup> H. Fesini, Dr Vladimir Filipović – prof. Zagrebačkog Filozofskog fakulteta i Odsjeka za filozofiju u Zadru, *Prilozi*, 21-22/1985., str. 208.

umirovljenja nastavlja predavati i na Akademiji za kazališnu umjetnost, koje je jedan od suosnivača.<sup>3</sup> Predavajući više godina psihologiju, s osobitim obzirom na psihologiju glumačkog stvaralaštva, Filipović je brojne generacije glumaca i redatelja informirao i o temeljima filozofije umjetnosti, posebno kazališne umjetnosti.<sup>4</sup> Posebno se nakon umirovljenja zalagao za unapređivanje istraživanja hrvatske filozofije, i to poglavito kao glavni i odgovorni urednik časopisa *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, što ga je pokrenuo 1975. godine. Smrt ga prekida u dovršavanju uvodnog članka za deseti jubilarni dvobroj toga časopisa.<sup>5</sup> Zamisao se misliti da i on, premda u kasnim godinama, za razliku od svog prethodnika Alberta Bazala, koji je to učinio na samom početku svoje karijere, napiše povijest filozofije, u koju bi uvrstio i naše najznačajnije hrvatske filozofe. U tom se smislu tijekom ljeta 1984. godine posvetio dovršavanju monografije o Albertu Bazali, koja je trebala biti tiskana u seriji monografija o učiteljima filozofije na Katedri Filozofskog fakulteta u Zagrebu. (Tu je seriju u izdanju Instituta za filozofiju Sveučilišta u Zagrebu zamislio i definirao sam Filipović, tada i direktor Instituta, uz stotu objektivnu obnove novljenoga Hrvatskog sveučilišta u Zagrebu 1874.) Kao prva knjiga u toj seriji objavljen je (u pretisku) Bazalin *Filozofijski portret Franje Markovića*, u kojemu Filipović u „Uvodnoj napomeni“ piše: „U seriji monografija o učiteljima filozofije na

<sup>3</sup> O značenju osnivanja te ustanove očitovao se u članku Pred otvaranje Akademije za kazališnu umjetnost. *Narodni list*, br. 1596, Zagreb, 1. VIII. 1950.

<sup>4</sup> O tome svjedoči redatelj i profesor na Akademiji dramske umjetnosti Georgij Paro u članku Profesor Filipović i kazalište, *Prilozi*, 1-2/1986, str. 229 do 235. Paro analizira i dva Filipovićeva teksta – O glumačkoj umjetnosti (*Pozorište*, br. 10/1955, str. 15-19) i Teorijske i psihološke osnovice Gavelina umjetničkog stvaralaštva (*Branko Gavela – Život i djelo*, biblioteka „Prolog“, knj. 1, Zagreb 1971, str. 88-93) i ukazuje na Filipovićevo „filozofsko polazište“ u njegovu zanimanju za kazališne probleme, kao i na Filipovićevo pozivanje na Hegela i Lessinga pri produbljivanju „problema autonomije glumačkog stvaralaštva u odnosu na literarni predložak, normativno postulirajući neke osnovne principe glumačke umjetnosti“ (str. 235).

<sup>5</sup> Uz decenijску opstojnost časopisa „Prilozi“, *Prilozi*, 19-20/1984, str. 11-13.

Katedri Filozofskog fakulteta u Zagrebu izdajemo prvu monografiju o osnivaču i prvom profesoru filozofije na obnovljenom i tada novo organiziranom Mudroslovnom fakultetu godine 1874. prof. dr. Franji Markoviću.<sup>6</sup> I Filipović se osjećao obvezanim napisati monografiju o svom učitelju Albertu Bazali, koga je naslijedio na zagrebačkoj Katedri za filozofiju. Tu monografiju, kako rekoh, odlučio je dovršiti tijekom ljeta 1984. na Silbi, ali ga je u tome 26. lipnja iste godine spriječila smrt.

Osim filozofijskoga znanstvenog i pedagoškog rada Filipović je bio prisutan gotovo pedeset godina u hrvatskome kulturnom životu i drugim raznovrstnim aktivnostima i inicijativama. Najprije valja spomenuti njegov rad kao tajnika Pučkog sveučilišta, koje je po ideji Alberta Bazale i na njegovu inicijativu osnovano 1912. godine kao ustanova Zagrebačkog sveučilišta. Kao tajnik organizirao je predavanja na kojima su sveučilišni profesori, znanstvenici i istaknuti kulturni radnici iznosili rezultate svojih istraživanja pred širom javnošću i na taj je način Pučko sveučilište najizravnije ispunjalo onu zadaću zbog koje je i osnovano: podizalo je razinu filozofske i znanstvene kulture i izvan fakultetskih učionica.

Sire kulturno značenje imaju i njegove izdavačke inicijative. Tako je bio inicijator i urednik filozofske biblioteke u Matici hrvatskoj, pokretač inicijative za izradu *Filozofske hrestomatije*, *Filozofskog rječnika*, te izdanju kapitalnih djela hrvatske filozofije (*Teorija prirodne filozofije* Josipa Ruđera Boškovića, *Nova sveopća filozofija* Frane Petrića).

Sigurno je možda najznačajnija, ne samo za hrvatsku filozofiju nego i za hrvatsku kulturu u cjelini, njegova inicijativa da se *Institut za filozofiju* Sveučilišta u Zagrebu ponajprije posveti istraživanju hrvatske filozofske baštine, te s tim u vezi pokrene i specijalizirani časopis *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, prvi broj kojega je datiran godinom 1975.

Iz svega rečenoga očito je da Vladimir Filipović predstavlja onu liniju novije hrvatske filozofije što ju je u nacionalnoprporodnom duhu začeo Franjo Marković, nastavio Albert Bazala, a on, Filipović, nastojao učvrstiti, do dolaska totalitarne komunističke vlasti nakon Drugoga svjetskog rata. Kao i njegova dva

<sup>6</sup> Albert Bazala, *Filozofijski portret Franje Markovića*. Zagreb, 1974, str. 5.

spomenuta prethodnikā na zagrebačkoj Katedri za filozofiju, i Filipović je bio filozofijski formiran pretežito na filozofskoj literaturi njemačkoga jezičnog područja. U njoj je tražio i nalazio one poticaje koji su najviše odgovarali njegovu osobnom misaonom nagnuću i interesu te aktualnim duhovnim potrebama vlastitoga naroda. Posljednje se poglavito očitovale u njegovu nastojanju da što više temeljnih filozofskih tekstova izda u hrvatskom prijevodu, i to ponajprije iz klasičnog njemačkog idealizma.

Filipovićeve inicijative izdavanja djela Kanta (*Kritika praktičnoga uma*, 1956; *Kritika čistoga uma*, 1984), Fichtea (*Odbrane filozofske rasprave*, 1956) i Hegela (*Fenomenologija duha*, 1955, *Filozofija povijesti*, 1966) te posebnog sveska „Filozofske hrestomatije” s naslovom *Klasični njemački idealizam* (1962), kojega je sam autor, osim općekulturnoga ima i posebno hrvatskonalno povijesno-filozofijsko značenje. Kako je s komunističkom vladavinom nakon 1945. godine uveden marksizam, u varijanti sustava dijalektičkog i historijskog materijalizma, kao službena filozofija i u nas, Filipović je nastojao „prosvjetiteljski” djelovati na prvu generaciju akademski školovanih marksista ranih 1950-tih godina, upućujući ih na klasični njemački idealizam kao filozofijski izvor Marxove misli.

U svojim pogovorima navedenim izdanjima Filipović je, podsjećajući mlade kolege na Marxovu kritiku „kontemplativnog” karaktera materijalizma nasuprot aktivističkom momentu što ga je razvio idealizam, upućivao primjerice na Kantovu zaslugu u naglašavanju stvaralačke djelatnosti subjekta i spontanosti uma. Na neki je način plod toga prosvjetčivanja bila i skupina filozofa koja je 1964. godine pokrenula časopis „Praxis” (neo)marksističke orijentacije.<sup>7</sup>

U svojim filozofijski relevantnim radovima<sup>8</sup> Filipović zapravo tematski proširuje i problemski produbljuje temeljni aksiolo-

<sup>7</sup> Prvobitni sastav uredništva bio je ovakav: Branko Bošnjak, Danko Grlčić, Milan Kangrga, Danilo Pejović (glavni urednik), Gajo Petrović (odgovorni urednik), Rudi Supek, Predrag Vranicki te Boris Kalin (sekretar uredništva) i Zlatko Posavac (tehnički urednik).

<sup>8</sup> Prema dosadašnjim biobibliografskim istraživanjima provedenim na mojoj poticaj, Filipovićeve opus iznosi 145 bibliografskih jedinica. Vi-djeti: Dražen Budiša, *Životopis i bibliografija radova prof. Vladimira Filipovića*. *Svesci* (KS), br. 58, Zagreb, 1985, str. 86-91.



gijski problem što ga je s povjesnofilozofijskoga i sistematsko-problemskog stajališta obradio u već spomenutoj doktorskoj disertaciji *Problem vrijednosti* (1930).

Polazio je od uvjerenja da je problem vrijednosti postao „početkom našega stojeća centralnim problemom gotovo svake filozofske diskusije”.<sup>9</sup> I dok je Friedrich Nietzsche „samo nabacio” problem vrijednosti u vezi s „problemom kulture” i sveopćim „prevrednovanjem svih vrijednosti” („Umwertung aller Werte”),<sup>10</sup> prvi je Hermann Lotze dao problemu vrijednosti fundamentalnofilozofijski rang, time što propituje i određuje ontološki status fenomena vrijednosti.

Iako u osjećaju vidi „neophodno sredstvo za otkrivanje vrednota”, Lotze, da bi izbjegao „potpurnome subjektivizmu a onda i relativizmu”, nužno mora postulirati „neku općenitu subjektivnost (allgemeine Subjektivität)”, a forme te općenite subjektivnosti „imantentne su posebnoj (besonderen) subjektivnosti” koja „treba da bude *identična* sadržajno s općom subjektivnošću”.<sup>11</sup> Vrijednosti kao vrijednosti „konstituiraju se” u subjektu, no „neovisno od spoznavanja, neovisno od osjećanja čine kao ideje posebnu *zazbiljnost* *važenja*, i ta zazbiljnost je posve neovisna od promjena vremena i promjena zazbiljnosti bitka”.<sup>12</sup>

Iz toga i takvog zaključka interpretacijske analize Lotzeove teorije vrijednosti očito je do čega je Filipoviću stalo: do zadovoljavajućeg određenja ontološkog statusa fenomena vrijednosti. Premda je Lotze „prvi zapazio čitav problem” i zamislio „vrednotu neovisno od subjekta”, ipak je sve „opet zamrsio”, „unoseći problem i u doživljajnu, psihološku problematiku”.<sup>13</sup> Nakon toga postaje jasnijom Filipovićeve tipologija triju načelnih pristupa temeljnom aksiološkom problemu što je daje u „Uvodu” /str. I-III/. Jedan se utemeljuje preko „austrijske

<sup>9</sup> Str. II. Citiram prema prijepisu autografa što ga je pod Filipovićevim nadzorom napravila prof. Zora Križanić, dugogodišnja tajnica Odsjeka za filozofiju, a kasnije, neko vrijeme, i Institutka za filozofiju.

<sup>10</sup> Isto, str. 1.

<sup>11</sup> Isto, str. 2-3.

<sup>12</sup> Isto, str. 4.

<sup>13</sup> Isto, str. 4.

škole” (Ehrenfels, Kreibitz, Meinong) i još je „pod jakim utjecajem ekonomskih vrijednosnih teoretičara” koji istražuju „psihološki karakter subjekta, koji vrednuje njegova stanja i akte”, što je sve promjenljivo i relativno. Stoga taj pristup završava „s izyvesnom skeptičkom, a onda i pesimističkom orijentacijom s obzirom na spoznavanje apsolutnih ili bar objektivnih vrednota”.<sup>14</sup>

Drugi pristup potječe od Lotzea, kao začelnika novokantovske badenske škole. On „usidrjujući već na prvom koraku vrednote u nekoj apsolutnoj, transcendentnoj, metafizičkoj sferi”, koja vrednotama zajamčuje „objektivnost i apsolutnost”, određuje „u normativnoj formi principe praktično-filozofijskih disciplina”.<sup>15</sup>

Prećim se pristupom, kojemu se priklanja i Filipović, a koji započinje s Brentanom i nastavlja se preko Husserlove fenomenologije do svoje „kulinacije” u Schelera i Hartmanna, „otkriva i određuje predmetno bivstvo vrednote same”, i to tako da se „paralelno s fenomenologijom kulture” nalazi u „objektivnom duhu kao transcendentnoj predmetnosti poticaje, a u subjektivnim kategorijalnim, dakle transcendentnim mogućnostima uvijete za objektivnost i apsolutnost vrijednosnih određenja”. Time se „jednom za vazda odbija svaki relativizam kao i formalizam” i gradi „materijalnu’ aksiologiju na ideji apriorne zakonitosti”.<sup>16</sup>

Kao jedan od temeljnih problema aksiologije Filipović u svojoj disertaciji tematizira problem „kulture i objektivnog duha”, i to sa stajališta „relativnosti ocjenjivanja”.<sup>17</sup> Nakon što je postalo jasnim da je „vrednovanje” kao posebni intencionalni akt „osnovni fenomen svijesti” sa svojim „realnim predmetnim ko-relatom”, koji je dakle „transpersonalan i objektiviran”, jer se temelji u „transsubjektivnoj sferi”, ostaje pitanje što ga postavlja „historija kulture” sa svojim povjesnim vrijednosnim relativizmom. Čini se naime da činjenica prolaznosti kultura i civilizacija opovrgava temeljni aksiološki uvid o „nužnosti,

<sup>14</sup> Isto, str. II.

<sup>15</sup> Isto, str. II.

<sup>16</sup> Isto, str. II-III.

<sup>17</sup> Isto, str. 121.

bezbremenosti, nadindividualnosti, apsolutnosti itd." „vrijednosti atributa”.

Na to pitanje Filipović odgovara distinkcijom „vrednota” i „dobara”. Uvid u to da su „vrednote realno i zabiljno egzistencijalne samo na objektima, koje nazvamo dobrima”, omogućuje razumijevanje aksiolozijske i smislene biti fenomena kulture i objektivnog duha: „Dobra u izvjesnim povezanostima kao materijalni realiteti tvore razne kulturne konstelacije, koje opet vezujući dobra i njihova značenja smislenim sponama služe kao osnovica objektivnom duhu kao regionu smisla. Taj region smisla, u kome su i vrednote usidrene i koji mi u historijskom vidu tek preko kulturnih dobara upoznajemo je kako vidjesmo de facto antecedencija ostvarivanja njih samih. Horizont toga vrijednosnog pogleda relativan je i kako pokazasmo ovisan o relaciji persona – kultura, tj. samo onoliko kulture mogu vidjeti i ocijeniti koliko ona ulazi u moju personalnu sferu. Transpersonalni ekstenzitet dobara mogu samo fiktivno određivati ili postulirati. – Historijsko dakle gledanje može pokazati samo na kulturna dobra i njihovu varijabilnost, a u objektivnom duhu, kao idealnoj konstituciji njihovoj, koja se ne može empirijski registrirati, nego uvidjeti i fenomenološki pokazati, ne može kazati ništa. Historijske činjenice dakle ne mogu naše izvode oboriti, jer mi se pitamo tek za njihove smislene konstitucije. A na to pitanje može da odgovori samo fenomenologija kulture i teorija objektivnog duha, koja nam ujedno daje odgovor na pitanje o relativnosti ocjenjivanja.”<sup>18</sup>

„Neoborivost” aksiolozijskih uvida u „apsolutnost” vrijednosti i vrijednosnih sustava što ih predstavljaju kulture Filipović pokazuje i sa stajališta „objektivno-genetskog promatranja objektivnog duha”, koje nije „razvojno-psiholozijsko (entwickslungs-psychologisch) nego kulturno-filozofijsko”. Iz činjenice da je svaki čovjek tijekom življenja na „izvjesnom fizičkom i prirodnom mjestu” okružen i izvjesnim „tvorevinama ljudskoga duha” te na taj način ulazi u „svijet dobara”, koji je tvorevina „vrijednosne svijesti”, a sadržan je u „vrijednosnim objektima i aktima”, koji se razlikuju od stvari kao proizvoda „prirodnog djelovanja”, ne može se izvesti relativnost tih „svjetova dobara”

<sup>18</sup> Isto, str. 121-122.

u onto-antropologijom, nego samo u individualno-psihologijomskom smislu. Svi svjetovi dobara, ili jednostavno svi svjetovi kultura, jesu „objektivacije ljudskog duha”, što nastaju iz „njegovog teleolozijskog razvika”, pa čovjek pojedinac načelno može biti urastao u svaki svijet kulture i promicati ga.<sup>19</sup> Posljednje ovisi, naravno, o duhovnoj snazi pojedinca, kojom on pridonosi specifičnoj „konfiguraciji” neke kulture, ili čak pojedinih kulturnih razdoblja. No Filipovićev interes nije „historija kulture”, koja genetski istražuje pojedine kulture analizirajući „komponente” i „sile” koje suoblikuju konfiguraciju neke kulture ili „kulturne atmosfere”. Njemu je stalo do toga da pokaže kako „svijet uz svoju ontološku imadu i aksiološku determinaciju, po kojoj ga u raznim vremenima moramo shvaćati”.<sup>20</sup>

Shvatiti pak, ili „razumjeti”, aksiološku određenost nekog vremena možemo samo iz „organske cjeline” duhovnoga svijeta, tj. iz cjeline jedne kulture u kojoj su „područja života” svagda obilježena osebnim sustavom vrednota. Razumijevanje jedne kulture moguće je tek onda kada uspijemo „prozreti najvišu centralnu vrednotu”, prema kojoj se onda izgrađuje „sistem vrednota” dotične kulture, dotičnoga kulturnog razdoblja. Inače postoji opasnost pogrešnog „sistemiziranja” i „stupnjevanja pojedinih dobara” u kojima su ostvarene vrednote te očitavanja njihova smisla.

Stoga se svaka aksiolozijsko-kulturna sistematika, koja ne analizira „značenje” izvjesnog dobra, koja dakle ne zahvaća „vrijednost kao duhovni smisao po kojemu je dobro konstituirano”, izlaže opasnosti da „vrijednosno indiferentni supstrat krivo interpretira”. I u tome Filipović isključivu prednost daje fenomenolozijskoj analizi određene kulture ili kulturne epohe, jer ona neće samo „poznavati, nego i razumjeti”, te uvidjeti da jedno te isto „faktično dobro ili radnja može imati različita bivstvena određenja, različita značenja”.<sup>21</sup>

Kao specifični problem filozofije kulture, koja jest i djeluje na način objektivnog duha, postavlja se pitanje odnosa subjektivnoga i objektivnog duha. Ukoliko objektivni duh predstavlja

<sup>19</sup> Isto, str. 122.

<sup>20</sup> Isto, str. 125.

<sup>21</sup> Isto, str. 126.

sustav vrednota nužno u korelaciji sa subjektivnim duhom, koji je „dio objektivnog duha”, onda subjektivni duh i nije drugo nego „u individualnoj svijesti aktualiziran objektivni duh”.<sup>22</sup>

Kako bi u tom i takvom odnosu izbjegao konotaciju pasivne receptivnosti subjektivnog duha prema nadindividualnome objektivnom duhu, Filipović se oslanja na usporedbu Theodora Litta koji kaže da objektivni duh nije gramofonska ploča koja postavljanjem igle automatskom transmisijsom „uvijek jednako svira”. Naprotiv, objektivni je duh više nalik na note, u kojima je, doduše, „objektivirana i utvrđena neka melodija”, ali koja je pred pojedincem kao „objektivni zadatak”, izvršenjem kojega se „realizira” melodija, ali svagda već prema „spособnostima i aktivitetu”, u nekom modificiranom obliku.

Ulazeći dublje u problem odnosa subjektivnog i objektivnog duha, kao apsolutnog sustava objektivnih dobara, Filipović mora ipak koncedirati da je govor o objektivnom duhu „kao nečem što doista jest nepromjenljivo i stalno, samo (je) nužna metodička fikcija da se može od nekuda poći”. Primjerenije je stoga reći da ni objektivni duh, kao ni subjektivni, nije nikada „ni gotov ni stalan” jer je uvijek kao mogućnost novih nadopuna „nesavršen”, a kao zadatak individualnih subjekata „nepotpun”.<sup>23</sup>

Na to se nadovezuje tema „proširenja objektivnog duha” koji u svojim djelovima nužno mora biti „rođen kao subjektivni smisao” iz „intenziteta subjektivnog života” prema zakonitostima i tipologijama, što ih u komplementarnosti otkrivaju diferencijalna „duhovno-znanstvena psihologija” i „prirodnoznastvena tipologija”. Objektivni duh, kao „idealna zbroj svih nadvremenskih vrednota”, ulazi u subjektivne horizonte na najrazličitije načine, ali svagda na način aktiviranja „subjektivnih energija”, što znači da se objektivni duh obraća ne na „čistu perceptivnu nego stvaralačku stranu” subjekta. Odatle fenomen javljanja, od vremena do vremena, proroka, otkrivača novih vrijednosnih područja, novih perspektiva, novih vođa – Hartmann ih naziva nositeljima ideja (Ideenträger) – koji „ne izmišljaju”, nego „otkrivaju” nova vrijednosna područja.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Isto, str. 135.

<sup>23</sup> Isto, str. 135.

<sup>24</sup> Isto, str. 139.

Općeniti Filipovićev filozofsko-antropološki stav, da je čovjek po svojoj prirodi „predisponiran” za kulturu, da u mogućnostima svojih „kategorijalnih” vrijednosnih područja ima uvjete da „razumije” objektivni duh i da „posjeduje” vrednote, da u svojoj „teleolozijski” udešenoj psihičkoj strukturi ima i „poriva da vrednote usvaja”, nije ništa drugo nego nalik na neki kulturni automatizam. Nužni uvjet za upoznavanje i ostvarivanje vrednota leži u čovjekovoj „najintimnijoj dubini kao odluka”.<sup>25</sup> To znači da se kultura mora htjeti, kako bi se objektivni duh mogao događati. Uzdignuće iz dnevnoga praktičnog života u viši red duhovnih vrednota jest dakle voljni čin što ga, između ostalog, pokreće želja za višim, božanskim, besmrtnijim životom, kako na osobnoj tako i na grupnoj, zajedničkoj, naročito nacionalnoj razini.]

I kada vidimo da kao neposredni izvor nadahnuća za opisanu aktivistička aksiolozijska, antropolozijska i filozofsko-kulturolozijska shvaćanja Filipović uzima svog učitelja Alberta Bazalu, onda nam je to putokaz za razumijevanje i smjешtanje Filipovića i njegova djela u širi hrvatski i nacionalni, a onda i europski filozofski kontekst.

Filipović naime na kraju svoje disertacije otkriva da je na svoj način na onoj metafizičko-filozofskoj poziciji što ju je razvio Bazala u svojim raspravama *Metafizički korijen filozofije* i *Problem ličnosti*. Iz prve rasprave Filipović preuzima temeljni metafizički, volontarističko-aktivistički stav o čovjeku kao individualnosti, afirmativno citirajući Bazalu: „čovjek i nije individualitet po prirodnoj poziciji ili racionalno postavljenom formularu, nego po vlastitom činu”. Vlastitim se činom izgrađuje osobnost, jer ona nije prirodna činjenica ni prirodni dar. Taj aktivistički personalizizam, po kojem je ličnost, osobnost, čovjekovo samoodređenje, Filipović nalazi u Bazalinoj raspravi *Problem ličnosti* (1913), iz koje citira sljedeći Bazalin stav: „Ličnost nije nešto što imamo od prirode nego nešto, što si moramo izvojsiti vlastitim radom. Ličnost nije prirodan dar, nego naša tečevina, ona nije ništa gotovo nego tek nastaje i neprekidnim se radom osvaja, docim se neradom gubi, ona nije činjenica nego određenje”.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Isto, str. 140.

<sup>26</sup> Isto, str. 141.

Primijenjeno na samog Filipovića, to znači da je i on svojoj filozofsku osobnost izgrađivao brojnim radovima koji su, kako rekoh, na ovaj ili onaj način proširenje, tj. tematsko obogaćenje opisanoga temeljnog aksiološkog polazišta što si ga je u povijesno-kritičnom razračunavanju s aksiološkim teorijama izborio u svojoj disertaciji, drugi dio koje se u ovoj hrestomatiji prvi put objavljuje kao tiskani tekst.

Tako, kao odgovor zastupnicima „tzv. pedagogijskog naturalizma“, koji drže da nema pravoga smisla pitati za „svrhu odgajalačkog utjecaja“, jer, primjerice, roditelji odgajaju, i to često vrlo uspješno, „bez razmišljanja o svrsi i idealu odgovornog rada“, Filipović odlučno suprotstavlja svoju aksiološko-pedagogijsku tezu. On, naime, drži da se „ni u kojem slučaju ne može prepuštiti instinktu pronalaženje odgovornog cilja i odgovornog ideala“, već da je nužno potrebno „svakom odgajatelju poznavanje kulturnoga ideala“. Naime, učitelj ne može i ne smije poput roditelja pojedinaca biti „slučajno bolji ili gori odgajatelj“, koji „neodređeno tek sluti smisao i cilj svoga posla“. Naprotiv, učitelj mora točno znati „što hoće i kuda hoće“. On mora imati jasnu „kulturnu orijentaciju“ i „kulturni ideal“.<sup>27</sup>

Kako je pak kulturni ideal svagda kulturni ideal određenog vremena, određene sredine, određenog naroda, što ga do samosvijesti moraju dovesti „kulturnjaci“, to i Filipović, kao hrvatski filozof, upravo u tom smislu nastoji dati svoj prepoznatljivi doprinos. Valja stoga osobito istaknuti onaj oblik aksiološko-tematskog proširenja kojim Filipović, nasljedujući u tome Franju Markovića i Alberta Bazalu, nastoji profilirati hrvatsku filozofsku baštinu kao integralni dio hrvatskoga nacionalnog objektivnog duha. Tek po tome hrvatski narod jest i treba biti prepoznatljiv kao osebujna kulturna individualnost među drugima, navlastito europskim kulturnim individualnostima, sa svojim određeno „danim kulturnim dobrima“, među koje se ubraja i vlastita nacionalna filozofska tradicija.

U krajnjoj liniji to je razlog zašto se Filipović zalagao za osnivanje *Instituta za filozofiju* Sveučilišta u Zagrebu 1967. godine, a posebno za njegov (prvi) odjel, koji se po statutarnoj odredbi trebao posvetiti istraživanju povijesti hrvatske filozofije.

<sup>27</sup> *Pedagogija i aksiologija*, posebni otisak iz časopisa *Napredak*, br. 5, za mjesec svibanj 1934, str. 2.

U toj, kao i u svim njegovim inicijativama vezanim za oživljavanje hrvatske filozofske tradicije – izdavanje kapitalnih djela hrvatskih filozofa (J. R. Boškovića i F. Petrića, na primjer), izrada antologija najvažnijih filozofskih tekstova – baš kao i u brojnim njegovim studijama o našim filozofima, kao što su Marko Marulić, Frane Petrić, Matija Vlačić (Ilirik), J. R. Bošković, Franjo Marinković, Albert Bazala, jasno je prepoznatljiva primjena aksiologije na sustav duhovnih dobara kakav predstavlja nacionalna kulturna tradicija, a unutar nje i nacionalna filozofska tradicija.

U povodu desetogodišnjice izlaženja časopisa *Prilozi... Filopović neposredno prije smrti piše tekst Uz decenijsku opstojnost časopisa „Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine“, koji možemo smatrati i njegovom oporukom. U njemu između ostalog stoji i sljedeće: „Tradicijska je ono po čemu se razlikuje život čovjeka od života životinje. Bez tradicije kao pozitivnog nasljeđa od jezika pa nadalje nema uopće svjesnog života, a bez kulturne tradicije nema mogućnosti trajnog ljudskog opstojanja u bilo kojoj konkretnoj zajednici. Tradicija je osnovica na kojoj raste i izgrađuje se sve ono po čemu čovjek postaje i ostaje ono što jest kao humano biće. U njoj se čuvaju i o njoj osvještavaju sve vrednote po kojima ličnosti i narodnosti postoje u svojoj ljudskoj opstojnosti, a u granicama svojih prirodnih mogućnosti. Po tradiciji se razlikuju u svojoj individualnoj i nacionalnoj opstojnosti i ličnosti, a onda i narodnosti kao zajednica ličnosti. Kad bismo negirali značenje tradicije, time bismo dosljedno negirali mogućnost opstojnosti čovjeka kao osebujne ličnosti i mogućnost opstojnosti naroda kao svojevrsne zajednice ljudskoga roda.“<sup>28</sup>*

Ne bismo bili daleko od istine kada bismo citirani ulomak teksta nedovršenog zbog smrti vrednovali kao moto cijeloga Filipovićevega života i rada, te ga držali, kako rekoh, Filipovićevo oporukom. Po njemu se on prepoznaje kao hrvatski filozof i „kulturnjak“, za kojega i danas smatram da je „nastojao biti i bio je naš nacionalni (možda posljednji) prosvjetitelj u najširem i najeminentnijem 'svjetskom građanskom' smislu: u duhu novovjekovnog ideala slobode“.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Uz decenijsku opstojnost časopisa „Prilozi“, *Prilozi*, 1-2/1984, str. 11-12.

<sup>29</sup> Usp. F. Zenko, *Život i djelo Vladimira Filipovića kao „signum temporis“*. *Prilozi*, 11/1985, str. 180.

## Bibliografski dodatak

### I. Djela Vladimira Filipovića

- Problem vrijednosti – Historijska i kritičko-sistematska aksiološka rasprava* (Disertacija), Zagreb, 1930. 173 strane, (strojopisni autograf).
- Pedagogija i aksiologija*. Napredak, Zagreb, 1934. br. 5. 11 strana.
- Osnovne tendencije u suvremenoj filozofiji. *Nastavni vjesnik*, Zagreb, 1935. knj. XLIV, str. 30-52.
- Jedan značajan jubilej (članak o Albertu Bazali u povodu njegove 60-godišnjice). *Obzor*, Zagreb, 1937. br. 156, str. 1-2.
- Filozofija i život*. Zagreb, 1938. 40 strana.
- Moderna psihologija u pedagogiji*. Zagreb, 1938. 62 strane.
- Pučko sveučilište. *Alma mater Croatia*, Zagreb, 1938. br. 7., str. 197-202.
- Logika za srednje škole*. Zagreb, 1941. 112 strana.
- Sudbina kulturnoga života. *Nastavni vjesnik*, Zagreb 1942. svibanj-lipanj, str. 329-342.
- Smisao i vrijednost tehnike. U zborniku "Čovjek i tehnika", Zagreb, 1944., str. 273-294.
- Albert Bazala. 13.VII.1877. – 12.VIII.1947. Popis njegovih radova. *Ljetopis JAZU*, Zagreb, 1952. br. 56, str. 311-318.
- Filozofija renesanse i odabrani tekstovi filozofa*. Zagreb, Matrica hrvatska, 1956, 299 strana.
- Klasični njemački idealizam i odabrani tekstovi filozofa*. Zagreb, Matrica hrvatska, 1962, 303 strane.
- Socijalizam i personalizam. *Praxis*, Zagreb, 1965. br. 1., str. 15-22.
- Novija filozofija zapada i odabrani tekstovi*. Zagreb, Matrica hrvatska, 1968, 336 strana.
- Matija Vlačić kao začetnik suvremene hermeneutike i strukturalizma. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 1-2/1975, str. 21-26.
- Pređgovor. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 1-2/1975, str. 7-10.
- Filozofska misao Alberta Bazale. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 78/1978, str. 7-25.
- Franjo Marković – rodoljubni pjesnik i učitelj filozofije. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, br.15-16/1982, str. 7-24.

### II. Djela o Vladimiru Filipoviću

- Zenko, F., In memoriam. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 19-20/1984, str. 3-5.

- Budiša, D., Životopis i bibliografija radova prof. Vladimira Filipovića. *Svesci (KS)*, 58/1985, str. 86-91.
- Brida, M., Ozbljavanje smisla filozofije u ponašanju Vladimira Filipovića. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, br. 21-22/1985, str. 155-161.
- Zenko, F., Život i djelo Vladimira Filipovića kao *signum temporis*. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, br. 21-22/1985, str. 163-181.
- Schiffler, Lj., Vladimir Filipović: Uz tematiku hrvatske estetičke misli razdoblja renesanse. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, br. 21-22/1985, str. 195-200.
- Dadić, Ž., Nastojanja Vladimira Filipovića na zbližavanju filozofije i prirodnih znanosti. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, br. 21-22/1985, str. 201-205.
- Restini, H., Dr Vladimir Filipović, profesor Zagrebačkog Filozofskog fakulteta i Odsjeka za filozofiju u Zadru. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, br. 21-22/1985, str. 207-208.
- Kalin, B., Vladimir Filipović kao učitelj filozofije. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, br. 23-24/1986, str. 219-227.
- Paro, G., Profesor Filipović i kazalište. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, br. 23-24/1986, str. 229-235.

**VLADIMIR FILIPOVIĆ**

**Izbor iz djela**

---



Iz djela *Problem vrijednosti – Historijska i kritičko-sistematska aksiološka rasprava*,  
Zagreb, 1930.

## UVOD

Problem vrijednosti postaje početkom našega stoljeća centralnim problemom gotovo svake filozofijske diskusije. On se svojom važnošću i značenjem za rješavanje problema nazora o životu, pod kojim zadatkom stoji jedan veliki dio najnovije filozofije kao „Weltanschauungslehre“ uzdigao nad sve druge filozofijske probleme, i time postao osnovnom kategorijom modernoga mišljenja. I zato je danas aksiologija, ili kako je još zovu timologija ili teorija vrednota, postala jedno od najraširenijih područja rada filozofijskih mislilaca najnovijega doba.

Sam problem i ako do njegova rješenja stoje sve mogućnosti rješavanja problema takozvane praktične filozofije (etike, estetičke, sociologije) kao i teoretske pedagogije (narocito pedagoškijske teleologije) dosta je kasno uočen i postavljen kao poseban problem. Polako se on analizirao iz kompliciranih akata, kojijma se bave duhovnoznanstvene discipline. Vrlo je kratko vrijeme, što je problem vrijednosti dobio centralno sistematsko značenje u filozofiji, i kad ga je dobio, tako se naglo ojačao, da danas možemo mirne duše govoriti o vrijednosnofilozofijskom pokretu („wertphilosophische Bewegung“).

Mi smo si postavili zadatak, da iza iscrpnog historijskog prikaza razvika obradbe vrijednosnog problema, dademo s obzirom na jedan dio tih teorija kritičko, a uz drugi sistematsko izvođenje samoga problema, pa da na koncu nabacimo i pitanje o značenju toga problema za život i kulturu uopće.

Iza prve metodске skepse Nietzscheove sastat ćemo Lotzeaa, koji je nasuprot raznim ekonomskim teorijama prvi postavio određeno filozofijsko značenje riječi „vrijednost“. Od njega ćemo

morati historijski slijediti dva puta, koji se pružaju u divergentnim pravcima. Jedno je put, koji ide preko „austrijske škole“ (Ehrenfelsa, Kreibiga, Meinonga...) koji stojeći još pod jakim utjecajem ekonomskih vrijednosnih teoričara deskribiraju istražujući psihološki karakter subjekta, koji vrednuje, njegova stanja i akte. Ona karakterizirajući relativističkim atributima vrijednost završava izvjesnom skeptičkom, a onda i pesimističkom orijentacijom s obzirom na spoznavanje apsolutnih ili bar objektivnih vrednota. Nije konsekventno prosljedila, da ne zapadne u apsolutni skepticizam, koji bi onda doveo do nihilizma, i nužno do praktično-filozofijske besmislice. – Drugi put koji polazeći od Lotzea kao začetnika novokantovske badenske škole ulazi u problematiku sigurno usidrujući već na prvom koraku vrednote u nekoj apsolutnoj, transcendentnoj, metafizičkoj sferi, koja joj zajamčuje objektivnost i apsolutnost, te tako određuje u normativnoj formi principe praktično-filozofijskih disciplina. Ona je dakako nasuprot onoj prvoj apsolutistička i optimistička.

Treći pak pravac, koji se vremenski kasnije razvija (dok su prva dva paralelna), ide od Brentana, pa pomoću od Husserla izgrađene fenomenološke metode do svoje kulminacije u Scheleru i Hartmannu, te ujedinjuje u upravo klasičnoj formi subjektivnu analizu i deskripciju s apsolutnošću i sigurnošću. Fenomenološki put bez „registriranja“ na jednoj, a „konstrukcije“ na drugoj strani otkriva i određuje predmetno bistvo vrednote same, i time daje sigurno uporište svim disciplinama praktične filozofije. – Ujedno jednom za vazda odbija svaki relativizam kao i formalizam, gradeći „materijalnu“ aksiologiju na ideji apriorne zakonitosti.

Fenomenološka analiza vrijednosnog akta idući paralelno s fenomenologijom kulture i nalazeći na jednoj strani u objektivnom duhu, kao transcendentnoj predmetnosti poticaje, a u subjektivnim kategorijalnim, dakle transcendentnim mogućnostima uvjete za objektivnost i apsolutnost vrijednosnih određenja, rješava problem s pozitivnim atributima, bez kojega cilja aksiologija kao posebna nauka ne samo da gubi predmet nego i smisao.

Aksiologija kao čista filozofijska disciplina istražuje samo čiste i samostalne vrednote (Selbstwerte) bez obzira na izvedene, sekundarne i posredne (Mittelwerte). Nje se ništa ne tiču vrijednosti u ekonomskom smislu, jer one leže u posve drugoj sferi.

Fenomenologija kao metoda našavši i odredivši vrednotu kao posebnu predmetnost i dio objektivnog duha, ne samo da rješava problem, nego i opravdava aksiologiju kao posebnu filozofijsku disciplinu. Fenomenologija nastavlja na već od Diltheya započeti put koji u borbi za nadvremensko u historijskome traži u određenju „carstva smisla“ i njegova historijskoga izraza u svakoj pojedinoj konkretnoj kulturi odgovore na pitanja o vječnim i objektivnim vrednotama, traži jednu teoriju vrednota koja neće u izoliranoj subjektivnosti nalaziti posljednje odgovore. Ona bježi jednako tako i od neke samostalne, ni od koga dohvaćene predmetnosti, i u borbi, u radu, u aktivitetu i volji za svim što je vrijedno nalazi posljednje odgovore i konačno rješenje ovoga vječnoga problema.

[ ... ]

## B.) Kritičko-sistematski dio

### 1. Kritika emocionalne i voluntarističke vrijednosne teorije

U našem historijskom razlaganju naišli smo odmah iza Lotzea na jednu jaku, još i danas u širim filozofijskim krugovima najpoznatiju aksiologijsku struju, koja je vrijednosnu teoriju shvatila kao psihologiju vrednovanja, budući da je vrednota po njoj skroz subjektivne i to duševne naravi (besondere Seelisches), a prelazeći granicu psihologije određivala vrednotu „čistim psiholojskim atributima“<sup>1</sup>. Tako smo vidjeli da si je takozvana empirijska psihologija svojatala pravo da ona jedina ima da da kaže i prvu i posljednju riječ u aksiolojskom raspravljanju, i da u psiholojskoj analizi vrijednosnoga akta daje ujedno i temelj svim disciplinama t.zv. praktične filozofije.

<sup>1</sup> Ch. Ehrenfels, *System der Werththeorie*, str. 87: „Sicher ist dass die Definition des Wertes eine rein psychologische sein muss“. – A. Meinong, *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werththeorie*, str. 4: „Es scheint vielmehr, dass die Tatsache des Wertes selbst das Wertphänomen, wenn man so sagen darf, sich gar nicht anders beschreiben“.

Predstavnici te aksiologije prelaze i granice interesne sfere psihologije, pa stvaraju pomoću psihologije sisteme drugih disciplina (Ehrentals – etiku, Kreibig – etiku i estetiku, Meinong – etiku i td.) držeći da psihologija vrijednosti fenomena osim pronalazačnja zakonitosti imade i pravo njihovih predmetnih sistematizacija. Za takvo prelaženje granica psihologije kao čiste empirijske deskriptivne nauke, kakvom je onda i nazivaju, imade u filozofskoj terminologiji jedan poseban naziv, a to je *psihologizam*. Mi smo kod svih njih upozorili na to izlaženje iz čistih konstatacija i njihovih povezanosti, pa smo vidjeli da oni zapravo u svome racionalističko-konstruktivnom dijelu određuju vrijednosne karakteristike i njihovu sistematizaciju, koja se ne može naći u samim empirijskim datima. To pak nije ništa drugo nego psihologizam. Međutim, da ne bi taj termin, koji je već po čestoj upotrebi dobio mnogoznačan smisao, bio i ovdje krivo shvaćen, mi ćemo iznijeti dvije-tri definicije poznatih antipsihologa, pa ćemo ga prema određenjima tih definicija i mi upotrebljavati.

W. Moog na pr. definira psihologizam ovako: „Psychologismus bedeutet eine Vergewaltigung anderer Wissenschaften zugunsten der Psychologie“. H. Höfler: „Psychologismus ist ein zuviel an psychologischen Denken, Psychologie am unrechten Ort“ ili Cohen: „Psychologismus durch das Ausgehen vom psychologischen Faktum des Bewusstseins führt eine Verengerung des systematischen Horizontes herbei“.

Prema tim određenjima možemo sve emocionalne i volun-tarističke teorije nazvati psihologističnima, jer sve one nekim na empirijsko-induktivnom putu dobivenim *oznakama* pridjevaju značenje kriterija apsolutnosti i zakonitosti. Sve one daju bilo voljnom bilo čuvstvenom aktu dignitet sigurnosti, te u čistem subjektivnim aktima nalaze jedine konstituenције izvjesnih objektivnih područja. One su s obzirom na objektivno određenje dogmatične, tvrdeći da se sva vrijednosna područja konstituiraju po jedinstvenim bilo voljnim bilo čuvstvenim doživljajima. S obzirom na valjanost tih određenja, one nose razne relativističke „šatrungne“ kao empirizma, subjektivizma, antropologizma i relativizma, a da su konsekventne kadšto i nihilizma.

Označujući kao vrijednosne doživljaje neka subjektivna stanja jasno da se posve približuju, kako je sam Scheler upozorio, nominalizmu, jer je zapravo riječ ono, što ovdje stoji u središtu

interesa, a objektivni korelati njeni upoće ne ulaze u problematsku sferu, jer upoće nisu nešto zazbiljnoga i specifičnoga, što bi riječi kao sadržaj odgovaralo. Zazbiljno je tu samo čuvstvo, ali ono samo još nije vrijednost, nego konstituenција njegova, konstituenција nečega čega zapravo nema.

Bitni teoretski temelji aksiologije ležali bi prema tim psihologistima u psihologiji, etimološke discipline odnosile bi se prema psihologiji, kao na pr. bilo koji ogranak kemijske tehnologije prema kemiji.

Međutim, radi mogućnosti što točnije kritike mi ćemo još jednom iznijeti definicije nekih psihologističkih vrijednosnih teoretičara emocionalnoga pravca, a malo niže i volun-tarističkoga.

Tako na pr. Kreibig definira: „Unter Wert im allgemeinen verstehen wir die Bedeutung welche ein Empfindungs- oder Denkinhalt vermöge des mit ihm unmittelbar oder assoziativ verbundenen aktuellen oder dispositionellen Gefühls für ein Subjekt hat“.<sup>2</sup> Meinong: „Ein Gegenstand hat Wert sofern er die Fähigkeit hat die tatsächliche Grundlage für ein Wertgefühl abzugeben“.<sup>3</sup> Dürr: „Wert ist alles, worauf ein Lustgefühl sich bezieht oder beziehen kann“.<sup>4</sup> Glasenapp: „Diejenige Seite unseres Seelenlebens die Werte wahrnimmt, nennt man das Gefühl“, a drugi slično.

Prema svim tim definicijama vidimo da su čuvstveni, emocionalni akti ugone i neugode ujedno vrijednosni doživljaji (Wertlebnisse) i svi oni stoje još kod onoga Nietzscheova stavka: „Durch das Schätzen erst gibt es Werte“, a taj „Schätzen“ je postavljen u subjektivnu i to punktualnu emocionalnu sferu. Dakako da iz jedne više perspektive ta punktualna određenja pokazuju relativističke znakove pa sam Kreibig kaže: „Derselbe Gegenstand kann nicht nur für verschiedene Subjekte, sondern für das gleiche Subjekt zu verschiedenen Zeiten einmal ein Gut, andersmal ein Übel sein“.<sup>5</sup>

2 J. C. Kreibig, *Psychologische Grundlegung eines Systems der Werttheorie*, Wien, 1902, str. 12.

3 A. Meinong, *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie*, Graz, 1894, str. 25.

4 O. Kraus, *Die Grundlagen der Werttheorie*, Berlin, 1914, str. 5.

5 L. c., str. 11.

Neki su od njih *vidjeli* nužnu vezu između čuvstva i vrijednosnih određenja, a neki kao na pr. Meinong prihvatili su je samo po nuždi, jer drugoga izlaza nisu mogli naći. – Čuvstvo po tim definicijama nije samo neodređeni indikator vrijednosnog fenomena nego jedina konstitucija vrednota, a po intenzitetu – i visina njegova. Vrijednosni stupanj koji je vrijednosno-*doživljajni* nije drugo nego u vrijednosno područje prevedeni intenzitet čuvstva.

Nadalje treba po tim definicijama čuvstvo shvatiti u posve psihološkom smislu, u kom se ono određuje kao izvjesno psihičko *stanje*, a ne u smislu Beckovog intencionalnog akta, koji imade svoj apsolutni predmetni korelat. – Čuvstvo je ne samo jedini način prezentiranja vrednota, nego je i jedino mjerilo digniteta i klasifikacije njihove. Vrednote po tim određenjima ne mogu biti neki zasebni objekti bilo realnih bilo irealnih, nego tek subjektivni doživljaj nad vrijednosno indiferentnim supstratima. Subjekt odnosno njegovo emocionalno stanje, određuje o tome što je i koliko je vrijedno, te akt vrijednosnog ocjenjivanja koji je kod njih istovjetan s aktom ugode, ostaje nužno subjektivni akt, koji bez izvjesnih dosta slabih konstruktivnih dopuna, na koje ćemo se još poslije osvrnuti, nikako ne može izaći iz subjektivnog i relativnog u objektivno vrijednosno područje.

Već Lotze u svom metafizičkom određenju vrednota koje postoje u nekom zasebnom trećem carstvu, ulazeći u personalnu sferu, koja ih mora priznavati, nalazi akt ugode, kao onaj signum iza kojega mora da potražimo vrednotu. Psihologisti, i to zastupnici ovoga emocionalnoga pravca, zabacujući tu metafizičku podjelu svijeta ostaju kod ugode, koja se i naivnom gledanju uz vrijednosni doživljaj kao *najmarkantnija* pojavila javlja, samo što ta ugoda nije više signum iza kojega moramo potražiti vrednote, koje važe o sebi, nego ujedno i znak i konstitucija vrednote same.

Međutim da je vrijednosni akt nešto drugo nego akt doživljaja i konstatacija ugode pokazuje već svakodnevna upotreba toga termina. Vrijednosni akt morao bi, da ugoda i konstruirana vrednotu, biti nešto povrh te ugode, akt povrh akta, refleksija na ugodni doživljaj u vezi s izvjesnim objektom ili događajem. Jer, kako već spomenusmo, upotreba termina vrednovanja (Werthen) pokazuje, da se tu radi o nekom novom aktu, koji doduše

može biti izazvan doživljajem ugode, ali sam ne intendira ni ugodu ni objekt, nego nešto treće, a to je vrijednost.

Mi možemo i momentano neugodnu situaciju ili objekt ocijeniti objektivno vrijednim, premda eventualnu ugodu evociranu njim nismo i ne ćemo nikada doživjeti. Imade pak bezbroj situacija, koje nam donose ugodu, kad god ih doživimo, a ipak ih vrijednosno negativno karakteriziramo.

Ali ostanimo u imanentno-kritičkoj sferi!

Uzmimo kao primjer za mogućnost egzaktnije kritike jednu vrednotu, na pr. pravdu. Ako nas tko god upita je li ona vrednota mi ćemo odgovoriti bez doživljaja ikakve ugode „da”. Međutim, to može biti naučeni odgovor, i zato treba da postavimo tu vrednotu u koliziju s drugim etičkim vrednotama, na pr. ljubavlju, samilošću i t.d., u kojoj kombinaciji ona, recimo, još nije dolazila. Mi ćemo je u skali vrednota postaviti u izvjesnu visinu bez ikakvoga jačeg doživljaja ugode s obzirom na one niže vrednote uz koje bi se imala povezati neka ugoda manjeg intenziteta. Psihologist bi na ovo pitanje odgovorio naprosto tako, da bi ustvrdio, da mi u *konkretnom doživljavanju* ili ostvarivanju tih vrednota uistinu doživljujemo uz najvišu vrednotu najintenzivniju ugodu. – Međutim, iz svakidanjeg iskustva znamo da se u većini slučajeva zbiva baš obratno. Najintenzivnije emocionalno obično su obojene najniže vrednote, da razne vitalno-vegetativne funkcije nisu po ugodi tako intenzivno obojene, mi ih, stavljajući u ocjenjivanju na najniži vrijednosni stupanj u većini slučajeva ne bi ni nastojali ostvarivati. Uz mnoge akte vrednovanja ne doživljujemo nikakovo zamjetljivo emocionalno raspoloženje. – Osim toga, nastaje jedan nerazumljiv jaz između *konstantnosti* priznavanja vrednote i *inkonstantnosti* ugode kao konstitucije te vrednote. Unositi na ovo mjesto pojam neke potencijalne ugode za razliku od aktualne, što smo kod nekih psihologa i našli, ne znači drugo nego zalaziti u konstruktivnost. Postulati takvih nekih potencijalnih čuvstava ne mogu imati nikakovo značenje. Čuvstvo kao realni psihički doživljaj *jest*, kao mogućnost ono više nije ništa psihičnoga, a onda i *nije*. Fiktivno neko čuvstvo, koje nije, ali bi moglo biti, ne smije rješavati problematiku jedne „empirijske psihologije”. Ono osim toga i ne znači ništa, jer svaki objekt, kao i svaki čin, može u izvjesnoj konstelaciji dobiti neki vrijednosni atribut i prema tome može nasuprot svakom objek-

tivnom činu ili predmetu uvijek stajati neka potencijalna uгода. Uz to je nama i opet iz svakodnevnog života poznata činjenica da promjenljivost naših čuvstvenih stanja, koja u nama izazivaju stvari ili događaji, ostaju bez ikakva utjecaja na naša vrijednosna određenja i njihov kvalitativni materijal. Tako na pr. Scheler<sup>6</sup> navodi neke primjere, gdje se obično govori: „Die Sache ist gut, nur ich habe keine Lust auf sie“. To su najeklatantniji primjeri nepokrivanja doživljaja ugone vrijednosnim doživljajem. – Konstatnost vrednote stavlja emocionalnu inkonstatnost i varijabilnost u nepriliku, jer ona dokazuje da imade i bez ugodu doživljaja vrednota. Doživljaj dakle ugone prema tome i doživljaj vrednote (Werterlebnis) *ne* pokrivaju se, a kadšto stoje i u opreci.

Ima još jedan pokušaj izlaska iz toga ćorsokaka u koji psihologizam zapada, a to je onaj Meinongov, gdje određuje stvari i događaje kao ono nešto, one nosioce sila i sposobnosti („Kräfte und Fähigkeiten“), koje izazivaju nužno sada jača, sad slabija čuvstva ugone i neugode. Ali to je tako jedan labav hipotetski pokušaj da ga je Scheler kao naivnoga već u početku svoga djela odbacio tvrdeći, da je ta sila, sposobnost ili dispozicija kao uzrokovanje ugone samo neka neodređena kvalitetas occulta, neki nepoznati X, koji sadržava čitavo svoje značenje u djelovanju, koje se može usporediti s onom Molhièrevom „vis dormitiva“.

Ti pomoćni hipotetski izvodi pokušavaju spasiti vrednotu kao konstantan i permanentan individualan rad nasuprot individualnom, momentano aktualnom čuvstvu, ali im to ne uspijeva. Ovakve hipoteze ne mogu rješavati probleme. Sama ta činjenica može biti dostatna da obori psihološkičku teoriju emocionalnoga smjera.

Ako bi emocionalna aksiološkijska teorija nekako približno i pokazala, da je vrednota dana uvijek u aktu ugone, ipak je vidljivo i bez upuštanja u dublju fenomenološkijsku analizu, da je ona ipak nešto od ugone *različito*. Svak zna i vidi, da je ona nešto ugoni antecedentno, nešto zbog čega uгода nastaje, nešto što ugonu fundira, nešto prema čemu se uгода mjeri. – Jer ne bi bilo ni zabluda u vrijednosnim konstatacijama i izvodima,

<sup>6</sup> M. Scheler, *Formalismus...*, str. 249.

kad bi svaka uгода točno pogodila vrednotu, ili polazeći iz subjektivne strane, što psihologizam u gledanju i mora prosljediti konstatacije vrijednosnih zabluda nemaju nikakva smisla, jer uгода kao konstituenca vrednota ne može nikada nešto „kri-vo“ konstituirati, budući da je ona i stvaralac i mjerilo, a izvan njeza nema nikakova kriterija ni uvida u vrijednosno područje. Time otpada smisao *ispravnosti ocjenjivanja*, a po tom su aksiologija i sve njene discipline dovedene do apsurdna.

Međutim, ako i ispuštimo iz vida te konsekvence takove aksiologije, nalazimo za nju već u psihičkim faktima nekih prigovora. Jedan od tih bio bi taj, što mi i naša stanja ugone i neugode vrednujemo. I kad Scheler nalazi kao psihički doživljaj „eine Freude am Gemeinen“ ili „eine Unlust am Edlen“ ili „eine Freude am Trauer“,<sup>7</sup> to onda ne znači drugo nego da i čuvstveni doživljaji postaju nosiocima vrednota izvjesne vrste ili, drugim riječima, čuvstveni se doživljaji također vrednuju, a onda konsekventno izlazi da je vrijednosni akt nešto drugo nego doživljaj ugone, ako nećemo u njegovu određivanju ići od ugone ad infinitum.

Osim toga, mi nalazimo *raznih vrsta* vrijednosnih određenja, vrednovanja (Werthen, Bewerten), koja nose *kvalitativno* različit karakter. Ta različita vrednovanja (kao ugodno, čudno, lijepo itd.), koja zahvaćaju razna vrijednosna područja (jednoga te istoga psihičkoga stanja). Pomisao pak da bi ona mogla biti predmetno nužno određena također ne možemo prihvatiti zato što je poznato da mi jedan te isti predmet možemo kategorizirati u različita vrijednosna područja. Dakle, sa samom ugodom i predmetom emocionalna aksiološkijska teorija nije mogla riješiti problem raznovrsnosti vrednovanja, premda su neki, kao na pr. Hayde (usporedi „Innenempfindung“), to pokušali. – Ona mora zatajiti i kod određivanja vrijednosnog reda (Rangordnung) jer jači ili slabiji intenzitet ugone imade u svakom slučaju, kao ista psihička djelatnost, jedan te isti *dignitet*, a varijabilnost ugone ne određuje ništa.

Prije nego završimo ovaj dio, osvrnut ćemo se na još dvije poteškoće preko kojih emocionalna aksiološkijska teorija obično

<sup>7</sup> L.c., str. 257.

šutke prelazi, a to su poznate pojave iz psihologije čuvstava: prenošenje čuvstava i čuvstveni kontrasti.<sup>8</sup>

Kod prenošenja čuvstava radi se o nekoj više puta doživljenoj simultanoj vezi dviju predodžaba P.P. u kojoj se izvjesna s predodžbama doživljena uroda odnosi na predodžbu P, nakon nekog vremena može P. nestati iz doživljajnog kompleksa, i mi onda neposredno uz predodžbu P. doživljujemo čuvstvo ugone. Mi dakle uz P. doživljujemo ugodu, koja uz P. izvorno ne stoji, a prema definiciji emocionalne aksiološke teorije mi nju moramo vrijednosno okarakterizirati. Drugim riječima, poradi zaborava na P. dobiva P. bezrazložno oznaku vrednote, koja joj ne pripada. – O zakovitosti kontrasta osjećaja, dobiva izvjesna predodžba poradi ugone, kojoj je po slučajnom kontrastu intenzitet porastao, indeks više vrednote. – Tim nam psihologijski pogledi daju jasnu sliku o relativnosti izvoda svake aksiologije, koja doživljajima ugone i neugode hoće da odredi neki red objektivno valjanih vrednota. – Rezime i zaključak iz kritičkih opažanja s obzirom na emocionalnu psihologijsku teoriju dat ćemo malo niže, nakon što se osvrnemo na volunutarističko-psihologijski smjer.

Jedan od najpoznatijih volunutarista u aksiologiji jest već spominjani Christian von Ehrenfels, koji definira vrijednost, kako vidjesmo, ovako: „Der Wert eines Dinges ist seine Begehrbarkeit“, ili kaže: „Nicht deswegen begehren wir die Dinge, weil wir jene mystische, unfassbare Essenz 'Wert' in ihnen erkennen, sondern deswegen sprechen wir den Dingen 'Wert' zu, weil wir sie begehren“. R. Richter definira vrijednost: „Die Worte, Wert und Unwert, bedeuten uns irgend etwas, ganz gleich von welcher Art, insofern es auf ein fühlendes und wollendes Wesen die Wirkung ausübt, von ihm als Zweck bewusst begehrt oder genietet zu werden“,<sup>9</sup> ili Frischeisen-Köhler: „Werte sind Begriffe von Zielen des menschlichen Handelns“.

Analogno emocionalnoj teoriji i voluntaristi u subjektivnom aktu nalaze samostalno konstitucije vrednota, a budući da je taj psihički akt problem psihologije, određuju psihologiju kao

<sup>8</sup> Vidi Gustav Störing, *Psychologie des menschlichen Gefühlens*, Bonn, 1916, i to „Gefühlsübertragung“, str. 91 i dalje i „Kontrastgefühl“, str. 96 i dalje.

<sup>9</sup> O. Kraus, *Die Grundlagen der Wertheorie...*, str. 6.

izlaznu točku u rješavanju aksiološke problematike. I ovi kao i oni prvi *samo jednu klasu* psihičkih fenomena proglašuju za ocjenu vrijednosnog određenja.

Kada oduševljeni zastupnik personalističke vrijednosne teorije Folkert Wilken<sup>10</sup> kaže: „Der Voluntarismus als Willenspsychologie der Werte steht dem Personalwert dadurch besonders nahe dass jeder Willensakt eine personale Wertung zur Begriffsnotwendigen Voraussetzung hat. Deshalb finder der psychologische Voluntarist im Bereiche der Willestatsachen stets und notwendig das Wertphänomen“ – ne vidi da baš u tome volunutarističko razmatranju leže i opet zamerci relativizma svih psiholoških disciplina praktične filozofije, čemu ipak sve one nastoje izbjeći.

Ova se aksiološka struja u svom postanju mnogo naslanja na razne ekonomske teorije (austrijska škola), po kojima su dobra (die Güter) upravo po tom dobra, što zadovoljavaju neku potrebu (Bedürfnis), a onda i volitivne akte želje i čežnje. Te ekonomske teorije dobara fiksirajući stanje potreba, nalaze u anticipiranom predodžbama o cilju, i predodžbama o ispunjenju i zadovoljenju izvjesnih potreba, kao i u misaonim slikama motivacija tih ciljeva, zametke voljnim impulsima, a po tom onda i vrijednosnim određenjima. Ove dakle relativističke ekonomske vrijednosne teorije inspirale su, da tako kažemo, i neke aksiološke teorije, koje nisu, otklanjajući doduše taj „praktični“ relativizam, mogle izbjeći i aksiološkijskom relativizmu.

Međutim vrijednosni volunutarizam nailazi već na prvom koraku u svojim definicijama na neke poteškoće iz kojih ne može izaći. Tako na pr. one *isključuju mogućnost posjedovanja vrednota*, jer se na njih u tom momentu ne mogu protezati volitivni akti, i sve konstrukcije o nekim mogućim voljnim aktima u slučaju neposjedovanja ne mogu tih definicija spasiti. Kad Ehrenfels uočujući tu nepriliku veli: „Wert ist vielmehr eine Beziehung zwischen einen Objekt und einen Subjekt, welche ausdrückt, dass das Subjekt das Objekt entweder tatsächlich begehrt oder doch begehren würde, wenn es von dessen Existenz nicht überzeugt wäre“,<sup>11</sup> ne kazuje time ništa o vrijed-

<sup>10</sup> Folkert Wilken, *Grundzüge einer personalistischen Werttheorie unter besonderer Berücksichtigung wirtschaftlicher Wertprobleme*, Jena, 1924, str. 45.

<sup>11</sup> Ch. Ehrenfels



*nosti*. – On time kaže, da oni objekti, koji *imaju vrijednost* izazivaju u momentu odsutnosti akt željenja. Željenje nam drugim riječima ne konstituiraju vrednotu, nego je samo *otkriva* u slučaju neposjedovanja. Akti željenja ne kazuju ništa o tome što vrijednosti jesu, nego samo to da ih imade. – Osim, toga već je Hayde u spomenutoj raspravi (str. 107) upozorio na dvoznačnost riječi „begehren“, i to kao: *wirken-wollen* i *besitzen-wollen*, jer mi na pr. ne *želimo* jesti kad već jedemo, a u drugu ruku na pr. ne *želimo* imati neku umjetninu koju već posjedujemo, i koja za nas ipak predstavlja vrijednost. – Osim toga akt se željenja u većini slučajeva ne proteže na vrijednosni objekt, nego na jedan izvjesni odnos toga objekta prema subjektu. Kad netko na pr. želi jedan za se vrijedan predmet, onda se to željenje ne proteže na taj željeni predmet, objekt, nego na *imanje, posjedovanje* toga objekta. – I na taj prigovor voluntaristi ne daju odgovora.

Gornje definicije vrijednosnih određenja ne slažu se ni sa svakidanim iskustvom, jer Ehrenfelsova definicija: „Der Wert eines Dinges ist seine Begehrbarkeit“ ili Friescheisen-Köhlerova: „Werte sind Begriffe vom Zielen menschlichen Handelns“, kazuju da je sve ono što mi želimo vrijedno i da svi ciljevi našega života imaju vrijednost, a to ne odgovara našem empirijskom znanju.

Osim toga, prema svim voluntarističkim definicijama, sve se vrednote nalaze u nekoj *nezazbiljnoj* sferi. Njih spoznajemo ih onda kad ih nema, kada nisu, ili kad jesu u onoj poziciji u kojoj nisu. Dakle uvijek nezazbiljno. – Ostvarena pak vrednota bila bi, prema Ehrenfelsu, još samo toliko vrednota ukoliko se dade zamisliti u toj nezazbiljnoj sferi. U svakom drugom slučaju ona prestaje biti vrednotom. Nešto više konstruktivnosti ima na pr. u ovoj konsekvenciji voluntarističke vrijednosne teorije, kad se kaže, da izvjestan objekt, koji posjedujemo, ima za nas vrijednost, jer ga jedan fiktivni subjekt, koji taj predmet ne posjeduje, želi. – Ukratko, voluntaristi se kreću u svijetu pukih mogućnosti.

Da ovdje spomenemo još jedan prigovor, i to Schelerov, u kojem tvrdi, da svi ti voluntaristički aksiološki pokušaji nalazeći konstituenције vrednota u voljnim, dakle još nezadovoljnim aktima, nalaze njih zapravo u emocionalno-negativno oboljenom doživljaju. On veli: „Sie (Voluntaristen) machen alle ne-

gativen Gefühlszustände entweder geradezu wertschöpfend oder doch zu Quellen der Realisierung positiver Werte“. – Dakle, voluntarističko izvođenje izvora vrednota kontrapolarno je prije kritiziranom emocionalnom izvoru.

Kad bi stajala činjenica, da je sve ono što želimo vrednota, i da mi sve vrednote uvijek želimo, što već i naivan čovjek vidi, da ne stoji, opet ne bismo smjeli identifikirati „Wert – Begehrbarkeit“, kako to psiholozi čine, jer je željenje kao volitivni akt upravljeno uvijek na nešto. To „nešto“ u ovom bi slučaju bila vrijednost, koju psiholozi po gornjoj jednadžbi identifikiraju sa željenjem, i time taj za njih nepoznat x, što izaziva tu želju, jednostavno iz problema eliminiraju. – Međutim, tako je nemoguće riješiti problem. Mora ležati u predmetu ili događaju nešto zbog čega mi dotični predmet ili događaj želimo, dakle mora biti, makar to označili i sa x nešto, što determinira volju, u smislu određivanja *objektivne vrijednosti*. U protivnom slučaju željenje nije vezano o ništa u svojim određenjima, a po takvoj jednoj psihološkoj aksiologiji ne može se nikada doći do objektivno valjanog reda ili bar objektivno valjane konstatacije vrednota. Konsekventno domišljena morala bi svaka takva aksiologija završiti u vrijednosnom iluzionizmu.

Treba još spomenuti da u psihologiji volje nalazimo na slične činjenice „kontrasta i prenošenja“ kao što smo naišli i u psihologiji čuvstava, samo što nisu tako česti i izraziti.

Subjektivno-voluntaristički put s pretenzijom na objektivnu valjanost moguć je još jedino u Münsterbergovu smislu, gdje volja kao čista volja i dio *pravolje, metafizička* sila „stvara“ svijet, a od toga psiholozi, koji se ponose nazivom „empirista“, odlučno bježe. Bježe, ali se onda bez pomoćnih konstruktivnih postulata, na koje ćemo se malo niže još osvrnuti, kreću u relativističkim vodama.

Meinong je na psihološkom kongresu u Bologni<sup>12</sup> polemizirao s voluntaristima, i kao jedan od najjačih argumenata protiv formule „Werthaben – Begehrwerden“ pokazao na nesumnjivu činjenicu, da za subjekt može imati mnogo štošta vrijednost, što se uopće ne može predstaviti (was unbedacht ist), a prema tome onda ni željeti.

<sup>12</sup> Vidi O. Kraus, *Die Grundlagen der Wertheorie*, str. 7.

Osim toga, vrednote se s još jednoga razloga ne mogu svesti na samu volju, a to zato, jer mjerilo ispravnosti volje ne može biti sama volja. Somlo<sup>13</sup> dakle dobro kaže: „Ein unrichtiges Wollen wäre nach dieser Auffassung ein nicht gewolltes Wollen, also eine contradictio in adjecto“. Sami pak voljni ciljevi izlaze uvijek iz izvjesnih *izbornih rezoniranja* (ako je naime volja slobodna), koji nisu ništa drugo nego vrijednosna određenja i uspoređivanja između mogućih i voljnih svrha.

Uz iznesene kritičke opaske držimo da ne treba dalje izvoditi ništa, jer je vidljivo da gornje formulacije ne odgovaraju empirijskim činjenicama, nego u većini slučajeva dolaze s njima u kontradikciju.

Međutim, tim „empiristima“ jednako emocionalnoga kao i voluntarističkoga smjera već su bili poznati i jasni mnogi od gornjih prigovora, koji su od njih postavljene aksiološke principe i njihove izvode vodili, ako i ne uvijek do potpunog nihilizma, ali svakako do *relativizma*.

Nalazeći u samom subjektu i izvor i mjerilo vrednota jasno da nisu nikada mogli opravdano prijeći u objektivnu sferu (u smislu predmetnosti), ali da ne izgubi vrijednosna teorija, koja kao disciplina ima samo u utvrđivanju ili bar težnji za objektivnošću svoj raison d'être, svaki smisao, nastojali su sam subjekt usidriti ondje, gdje će mu ta objektivnost biti zajamčena.

Za individualne smo subjekte utvrdili da su im i emocionalni kao i voljni akti punktualni i inkonstantni, a kadšto i kontradiktorni. Upozorili smo na pr. na činjenice iz psihologije čuvstava kao: prenošenje čuvstava, čuvstvene kontraste, neodređenost voljnih intencija, i t.d. koje nužno dovode do konstitucije vrednota preko subjektivizma do vrijednosnog relativizma. Da izbjegnemo tome, svi su oni sad više a sad manje pribjegli konstruktivnosti, i u postulatima nekih nadindividualnih subjekata tražili konačna rješenja. – Ti akti toga nadindividualnoga fiktivnoga timološkoga subjekta treba da budu onda mjerilo za određivanje normi svih praktičkih filozofijskih disciplina.

Tako na pr. Kreibig određuje objektivnu vrednotu ovako: „Was mit landläufigen Namen 'objektiver Wert' psychologisch

<sup>13</sup> Somlo Felix, Das Wertproblem, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 145 i 146.

und logisch rechtmässig zum Ausdruck kommen soll, ist der Wert eines Objektes nach dem als wahr supponierten Urtheile einer *Idealperson*, welche bei vollender Kenntniss der Beschaffenheit jenes Objectes alle empirisch möglichen Gefühls-Reaktionen vollzieht“.<sup>14</sup> Meinong: „Ein Gegenstand hat Wert, sofern er die Fähigkeit hat, für den *ausreichend Orientierten*, falls dieser *normal veranlagt* ist, die tatsächliche Grundlage für ein Wertgefühl anzugeben“.<sup>15</sup> Ehrenfels: „Für den Werth charakteristischen Begehren ist nicht ausschliesslich ein actuelles, sondern ebensowohl ein mögliches Begehren, oder was dasselbe, eine Begehrens-Disposition zu verstehen ist“,<sup>16</sup> a sve te mogućnosti i dispozicije nosi u sebi, kao i onu „Konstanz des Begehrens“, samo nadindividualni subjekt i td. i td.

Svi oni dakle *izričito* postuliraju u neku idealnu ličnost, koja stoji u svim mogućim intencionalnim aktima prema predmetu, te je normalno nadarena i dovoljno orijentirana. Samo akti te ličnosti mogu konstituirati objektivne i apsolutne vrednote i norme i u ime tih ličnosti mogu se izgrađivati aksiološki sistemi.

U takvim je dakle *neempirijskim* konstruktivnostima morala završiti svaka od tih empirijskih psiholoških teorija, kad je htjela iz poznavanja i promatranja samoga subjekta izvesti sisteme svih aksioloških disciplina.

Time su one same dokazale, da se tako ne da i ne može, i u svojem određivanju, koje je moralo biti što je moguće egzaktnije, u konačnom potezu, koji ih i spašava, protuslove same sebi. Jer nitko ne će ustvrditi, da je ta nadempirijska, idealna ličnost empirijski dana, a još manje spoznatljiva. Ona nije ni postulat, ona je hipoteza, ili još bolje fikcija, da se spasi ono, što se tokom „egzaktoga“ gledanja spasiti nije dalo, a to je općenost i nužnost obveze, bez koje, kako već rekosmo, sve discipline praktične filozofije same sebe obaraju.

<sup>14</sup> J. C. Kreibig, *Psychologische Grundlagen eines Systems der Werttheorie*, str. 10.

<sup>15</sup> A. Meinong, *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie*, str. 25.

<sup>16</sup> Ehrenfels, *System der Werttheorie*, Bd. I, str.

Felix Somlo je u svojoj raspravi<sup>17</sup> ispravno ustvrdio da su psiholozi bježeći od normi, u kojima su racionalisti nalazili konačno uporište, potražili to u „normalnom“. Time dakako, kako i on tvrdi, problem nisu riješili, nego ga samo zamrsili. I Windelband<sup>18</sup> dobro primjećuje, kad tvrdi da obe ove jednako emocionalne kao i voluntarističke imadu uvijek natruha spiritualističke metafizike, koje nam i iz naših razlaganja sve jasnije bivaju.

Psiholozi, kako vidjesmo, u početku postavljaju jasne formule i točno određuju svoje stajalište. Kad na pr. Ehrenfels kaže: „Sicher ist, dass die Definition des Wertes eine rein psychologische sein muss“, ili Kreibitz: „Der Wert ist niemals eine adhärente Eigenschaft oder Beschaffenheit eines Gegenstandes der Aussenwelt, sondern lediglich subjektiver Natur“, onda je jasno da oni hoće od subjekta početi i u subjektu završiti.

Emocionalisti se na primjer ne pitaju ne bi li ta njihova uroda ili neugoda bila moguće neko subjektivno makar i ne volitivno zauzimanje stajališta prema izvjesnom zamjedbenom sadržaju, koji bi u sebi nosio neke uvjete za konstantnost ugođe. Jer bi se kosio s njihovim prvotnim dogmatskim definiranjem vrednote.

Voluntaristi pak ne vide da po njihovim definicijama sve vrednote postaju *uvjetne* i da ustrajnost željenja mora imati neku podlogu, koja je nerazumljiva ako nema za nju nešto, što je izvan same te želje, što je dakle izvana uvjetuje. Zadovoljenje pak neke želje nije više predmet psihologije volje, nego samo psihološka nuspojava (Begleitungserscheinung) nekoga uspjeha, zapravo njegova emocionalna strana.

Ako je pak sve vrednovanje subjektivno i samo relativno važno, onda je svaka aksiološka diskusija besmislena.

Da završimo! Htjeti vrijednosno-teoretske probleme rješavati pomoću psihologije znači ne htjeti ili ne moći izaći iz subjektivne sfere, iz područja prezentacije vrednota u svijet i poredak vrednota samih. Rješavati problem koji imade uz subjektivnu doživljajnu i svoju objektivnu ostvarljivu stranu, koju

<sup>17</sup> F. Somlo, Das Wertproblem. Bd. 145.

<sup>18</sup> W. Windelband, Einleitung in die Philosophie, str. 246.

spoznajemo na kulturnim dobrima samo pomoću psiholoških metoda, ne znači drugo, nego biti psihologst. A to dolazi od nemogućnosti prozrijevanja one druge objektivne strane u kojoj i leži nužnost i općenost koja se u subjektu bez fikcija ne može spasiti. Bez izvjesnih metafizičkih postulata idealnih subjekata psiholozi, kako pokazasmo, zapadaju nužno u *relativizam*.

Nemoguće je akte, koji se odnose na neku transsubjektivnu, transpersonalnu sferu (u ovom slučaju na kulturna dobra i akte) kojih je sadržaj odraz neke transcendentnosti, rješavati u subjektivnoj sferi, a da se pritom ne skrene s postavljenog problema na nešto, što nije problem, jer u ovom slučaju nije problem kakova je subjektivna duševna reakcija na doživljena, objektivna dobra i apsolutne vrednote, nego kakve su te vrednote same. To pak pitanje prelazi subjektivnu doživljajnu sferu i prema tome se u toj sferi i ne može potpuno riješiti, ako se hoće izbjeći psihologizmu kao negativnu atributu.

Psihologija promatra, i prema svome zadatku mora promatrati vrijednosne akte u koegzistentnom ili sukcesivnom nizu psihičke zazbiljnosti, i to u njihovoj kauzalnoj povezanosti. Za aksiologiju odgovor na to pitanje nema važnosti, jer ona traži i pita za *značevje* sadržaja vrijednosnog akta. Konstatacije kauzalnih antecedenacija i konsekvencija, u kojima leži zadatak psihologije, ne mogu dati ni direktive za postavljanje principa aksiologije, jer one u odlukama, što je dobro, a što zlo, što vrijedno, a što nevrjedno igraju upravo toliku ulogu, kao što u logičkoj interesnoj sferi gdje ne mogu dati odgovor na pitanje „ispravnosti i neispravnosti“. Induktivna metoda kojom se služe sve prirodne nauke, a onda i empirijska psihologija, koja spada u njihov red, može važnost aksioloških zakona samo u *uvjetnosti* odrediti, dok mu sigurnost, a onda i općenost, nužnost i obvezatnost može pružiti isključivo neposredni, evidentni, apriorni uvid, a taj ćemo naći samo fenomenološkim analizom vrijednosnog akta.

Prije nego prijedemo na fenomenološki analizu vrijednosnog akta, osvrnut ćemo se s nekoliko riječi na radove eksperimentalne psihologije ukoliko se ona bavila ispitivanjem vrijednosnoga fenomena.

Eksperimentalna psihologija, to možemo odmah reći, nije rješavanju vrijednosnoga problema pridonijela gotovo ništa. A

i imademo samo nekoliko manjih radova na tom području. Osim Messerovih,<sup>19</sup> Storchovih,<sup>20</sup> Haeringovih,<sup>21</sup> i Erich Sternovih radova<sup>22</sup> ne bismo imali nikoga više da spomenemo. Sadržaj radovi berlinske škole, koja pod vodstvom Kurt Levina eksperimentalno istražuje volju, a s tim u vezi i fenomen vrednovanja, nisu nego djelomično objavljeni, pa ih ne ćemo ovdje ni spominjati.

Svi se oni ograđuju protiv toga, da bi se vrijednosni fenomen mogao do kraja eksperimentalno istraživati, i tako su u svojim radovima više-manje samo utvrđivali neke naučene vrijednosne sudove. Inače dakako stoje neki više, a neki manje blizu psihologističkim teorijama, ali ih kadšto i vrlo oštro kritiziraju.

Najbolji su od spomenutih radova radovi Haeringovi, koji je i pokazao da se vrijednosni pojam ne može nikada riješiti psihologijski bez ostatka, nego da u vrijednosnoj analizi uvijek nužno preostaje vrijednost kao dalje nedjeljiva pretpostavka koja se nikako ne da analizirati. Njegov ceterum censeo glasi: „Der Wertbegriff lässt sich psychologisch nie auflösen, jede Wertung setzt notwendigerweise eine andere voraus.“<sup>23</sup> On je u pokusima tražeci da opažanik ili odredi koja je najviša vrijednost, ili da odredi odnošaj dviju vrednota morao doći nužno do konstatacije, da svi ti odgovori nisu drugo nego *supsumcije* u već postojećim *vrijednosnim relacijama*. I tako on posve ispravno tvrdi, nasuprot svim psihologističkim teorijama, da psihologija može samo da pruži *materijal* aksiologiji i ništa više. On na pr. veli: „Ja einen eigentlichen Beweis für die Rangstufe einer Wertart und für ihre Geltung kann man überhaupt aus psychischen Tatsachen gar nicht entnehmen, da für die Psycho-

<sup>19</sup> A. Messer, Zur Wertpsychologie, Bd. XXXIV, str. 157-188, izašlo u *Archiv für die gesamte Psychologie*.

<sup>20</sup> A. Storch, Zur Psychologie und Pathologie des Selbstwertlebens, izašlo u *Archiv f. d. g. Psychologie*, Bd. XXXVI (XXXVII).

<sup>21</sup> Th. Haering, Untersuchungen zur Psychologie der Wertung, izašlo u *Archiv f. d. g. Psychologie*, Bd. XXXVI i XXXVII. - Beiträge zur Wertpsychologie, *Archiv f. d. g. Psychologie*, Bd. XXXVII.

<sup>22</sup> E. Stern, Beiträge zur Psychologie der Wertung, *Strassburg*, 1917 (Dissertation).

<sup>23</sup> Th. Haering, *Untersuchungen...* (citirano pod 22), str. 1.

logie alle Wertungsarten völlig gleichwertvoll sind oder besser wertindifferent“<sup>24</sup>

Erich Stern prigovara Haeringu, što je radio eksperimente samo s obrazovanim opažanicima, međutim, taj prigovor ne može se uvažiti naprosto stoga, jer obrazovaniji imadu širi vrijednosni horizont, i mogu prema tome pružiti više materijala aksiologiji. Vrijednosni doživljaji i onako nisu neki psihofizički problemi koje bi teoretski obrazovan opažanik mogao u interpretaciji pokvariti. Jer i sam Stern konstatira da su svi eksperimentalno istraživi vrijednosni doživljaji samo doživljaji supsumcije (Subsumtionserlebnisses).<sup>25</sup> - Kad Stern na pr. pita: „Worin erblicke Sie den allgemeinen Wert des menschliches Lebens?“<sup>26</sup> onda je svakome odmah vidljivo, ako i ne čuje odgovore opažanika, da se tu ne radi o nekom primarnom vrijednosnom doživljaju, nego o reprodukciji naučenih vrijednosnih sudova, za koje je bez svake diskusije evidentno, da leže u *području znanja*. Za problem pretpostavljanja (das Vorziehen) Stern izričito tvrdi da leži „jenseits der psychologischen Forschung“ i dodaje „wohl können wir psychologisch feststellen, nach welchem Erlebnistyp sich das Vorziehen und Höherwerten abspielt, aber die dabei vorausgesetzten Wertungen und insbesondere das Höhersein der einen können wir psychologisch nicht begründen“ (str. 34). A to i jesu pitanja, koja bi aksiologiju zanimala. Inače su svi sad više sad manje nastojeći da utvrde neke zasade psihologista vrijednosni fenomen različito psihologijski interpretirali.

Danas možemo reći, da nam eksperimentalna psihologija u aksiologijskim pitanjima nije dala još nikakva odgovora, a na pitanje da li će nam strukturalna psihologija moći bar nešto više kazati o relativnosti akata ocjenjivanja, koji su ovisni od momentane psihicke strukturne konstelacije, ne možemo danas još odgovoriti.

Vrijedno je ipak na koncu samo istaći, da su eksperimentalni psiholozi bili u vrijednosnim određenjima mnogo oprezniji nego prije spominjani psiholozi, iskreno priznavši da psihologija ne može rješavati vrijednosni problem.

<sup>24</sup> L. c., str. 3.

<sup>25</sup> E. Stern, Zur Frage der logischen Wertung, *Archiv*, str. 270.

<sup>26</sup> E. Stern, *Beiträge...*, str. 18.

## 2. Fenomenolojska analiza vrijednosnoga akta

Theodor Erismann započinje svoje djelo: „Die Eigenart des Geistigen” riječima: „Ich bin überzeugt dass es in der Tat zwei Arten gibt, in denen wir an die Erfassung der Welt herantreten können: die eine ist die registrierende Art der Naturforschung, die andere die einsichtige Art der Philosophie”. Mi bismo na ovo dodali: Imade doduše dva načina kako se *pristupa* pojavnosti svijeta, ali nema dva načina završetka toga gledanja. Jer može netko koliko god hoće registrirati i konstatirati, može biti „egzaktan” i „skeptičan”, ali ako konačno ne da jedan sintetički pregled, ako ne vidi u svim tim parcijalnim konstatacijama neke smislene povezanosti i cjeline, ukratko, ako pojava svoga područja ne *razumije*, ne će nikada dati više od najvinih konstatacija, ne će nikada stvoriti nauku. Pa i egzaktne prirodne nauke daju konačnu sintezu, teoriju, onu konačnu misao, koja više nije konstatacija sama, nego nešto povrh toga, nešto što činjenice osvjetljuje i reda, nešto što je nad njima i u njima, jedan smisao, koji prožima sve, a određenje toga misla nije drugo nego filozofija. I prof. Bazala je držim ovu misao precizno formilirao kad je kazao: „svaka nauka je samo toliko nauka, koliko je filozofijska.”<sup>27</sup> – Filozofijska je svaka, ali su ipak, kako Erismann veli, dva puta moguća: Jedan je, mi bismo rekli, gledanje činjenica i njihovo registriranje, a drugi prozrijevanje činjenica i njihovo nužno vezivanje. Drugim riječima, jedno je konstatacija, a drugo uvid. I sada teoretski filozofijski dio, koji veći na prvo može, ali ne mora pogoditi činjenice, a drugi mora, bar ukoliko je to moguće... I kad se na onom registriranom materijalu gradi teorija, onda je ona, kako vidjesmo u psihologističkim teorijama našega problema, često i kriva. – Konstatacija da dvije činjenice zajedno susrećemo ne daje nam još uvijek pravo na njihovo poistovjećivanje. Jer i ako na pr. nalazimo veličinu i formu uvijek zajedno, ne ćemo ipak reći da su one jedno te isto. Tako i kad bismo nalazili (što kako vidjesmo ne biva!) uvijek zajedno ugodu – vrednotu ili želju – vrednotu, to još uvijek ne bi bio razlog, da ih isto-

<sup>27</sup> A. Bazala, Filozofijske studije. I. Metalogički korijen filozofije, Rad 229, str. 353.

vjetujemo, da s dvije riječi označavamo jedan te isti pojam. Kod neposrednog uvida u činjenice same teoretski će dio morati, ako i ne uvijek sasvim zahvatiti, a ono bar točno *pogoditi* činjenice. Bez toga *uvida* u bit same činjenice, ili u našem slučaji vrednote, nema ni smisla nauka o njima. Aksiologija koja ne pretpostavlja mogućnost toga bivstvenoga uvida osuđena je na to da operira kroz sve razlaganje jednom neizvedivom nepoznanicom.

Odmah se nameće pitanje: A kako ćemo mi do toga uvida doći, na koji način, kojim je metodom put do njega najsigurniji? Mi ćemo odgovoriti: *fenomenolojskom metodom*.

Treba da je osvjetlimo samo s nekoliko historijsko-kritičkih opaski, kada prijedemo na samu analizu vrijednosnoga akta.

Ocen fenomenologije, koja tek početkom 20. stoljeća svjesno i sistematski prodiire kao metoda u sve filozofijske discipline, moramo nazvati Edmunda Husserla. Husserl je, osim fenomenolojski istraženih osnovna logike,<sup>28</sup> dao i nacrt jedne općene osnovne discipline,<sup>29</sup> koja je zapravo, mogli bismo kazati, *metodička uputa* za izgradnju svih disciplina, u dahu svih duhovnih znanosti. Njegov utjecaj i aplikaciju njegove metode na etičkom, a time i aksiologijskom području već smo u toku našeg historijskog razmatranja susreli. Da je tu Husserlov „racionalni intuitivizam” prešao, kako vidjesmo, u „emocionalni”, ne mijenja u vidu na metodička određenja dakako ništa.

Je li fenomenologija kao metoda nešto posve novo u povijesti nauka o duhu, i nije li ona samo nova riječ za već nekoliko decenija prije od Brentana iznesene misli metode deskriptivne psihologije, ne ćemo ovdje istraživati. Za nas je važno da je ona od Husserla postavljena u centar filozofijskog razmatranja, kao osnovna polazna točka u izgradnji duhovnih sistema, da je od njega precizno određena, i da danas svatko, tko god je u svojoj disciplini aplicira, polazi od njega.

Fenomenologija imade svoj postanak zahvaliti psihologističkoj omnipotenciji, koja je prirodnoznanstvenim metodama nastojala rješavati problematiku duhovnih nauka. Ona je zapravo

<sup>28</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen*. Bd. I i II, Halle 1913.

<sup>29</sup> E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle, 1913, Bd. I.

energičan i oštrouman smjer moderne deskriptivne psihologije, koja se metodički razlikuje od t.zv. empirijske psihologije i po svom *logičkom* razlikovanju između *spoznaja bivstava* nasuprot *spoznajama činjenica*. Ona zapravo prelazi iz pojavnog u ontološku sferu, samo ne putem konstrukcije i zaključivanja, nego putem „gledanja“.

Husserl prigovara empirijskoj psihološkoj spoznaji, što ona psihike zakonitosti (Regelmässigkeiten) proglašuje bez ikakvog dubljeg uvida općenim zakonima, dok su one samo „vage und exakte Regeln“.<sup>30</sup> Jer induktivno konstatirani red može imati uvijek samo dignitet vjerojatnosti. Logičko mišljenje jednako kao vrijednosna određenja ne mogu primiti svoj smisao i nužnost po nekoj empirijsko-*psihološkoj genezi*, nego ga nužno moraju nositi same u sebi u svakom času, te uvidom, i to neposrednim intuitivnim uvidom u izolacijom očičeni akt, uviđa se njihova osnovica i *važenje*. Ta osnovica i važenje, taj logički i vrijednosni element uzdiže se nad psihičko i nad psihološko,<sup>31</sup> a ako to psihologizam niječe i zaboravlja, stavlja ne samo bitne elemente nauka o duhu, nego i *znanstveni* karakter same psihologije u jednu problematičnu atmosferu.

Kako vidjesmo iz ovih nekoliko opaski, fenomenologija je nastala samo kao reakcija na psihologizam koji je imao svoje korijene u prirodnoznanstveno orijentiranoj psihologiji, koja je iz svoga psihičkog područja unosila u jedno drugo od nje različno i inkomensurabilno područje psihološke pretpostavke i psihološke pogleda. Psihologizam je unosio u sistematsku analizu i deskripciju doživljaja toga drugoga područja svoje opore klasne pojmove (die rohen Klassenbegriffe), koji su na pitanje doduše odgovarali jasno, ali ne i adekvatno.

Što hoće nasuprot tome fenomenologija? Ona hoće da bude „sistematska, psihičko-imanentna istražujuća znanost o svijesti“, ili „sistematska analiza svih u imanentnom gledanju danih predmetnosti“. I dok psihologiju zanima objektivna činjenica, egzistencija, dotle se fenomenologija pita za esenciju, bit predmeta samoga bez obzira na formu i područje egzistencije. To

<sup>30</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, str. 61-62.

<sup>31</sup> L.c., str. 30: „Das Logische geht also über das Psychische und Psychologische hinaus“.

je dakle okretanje pogleda od egzistencije i činjenica i navraćanje na esenciju i „eidos“. Sama ipak nema, kako ćemo još vidjeti, za nauku o duhu toliko *konstitutivno*, koliko više regulativno, specijalno theurističko značenje.

Husserl sam<sup>32</sup> naglašava kako nasuprot psihologiji „čista ili transcendentalna“ fenomenologija nije znanost o činjenicama (Tatsachenwissenschaft), nego eidetska znanost, znanost o bivstvima (Wesenswissenschaft). Zato gledanje bivstva treba eidetska znanost, da provede izvjesnu psihološkijsku redukciju i izolaciju, jer će samo u njoj moći čisto prozrijevati predmete. – Spoznaje o toj izolaciji apriorne su, i zato je fenomenologija apriorna intuitivna znanost, ali dakako u empirijskom smislu. Fenomenologijska spoznaja sastoji se u neposrednom „gledanju“, ne dakako u smislu osjetnoga gledanja nego u gledanju uopće, u gledanju kao u originalnoj datosti svijesti, koja je ujedno posljednji pravni izvor svih umnih tvrdnji („die letzte Rechtsquelle aller vernünftigen Behauptungen“).<sup>33</sup> To gledanje hoće dakle da od pričina dođe do biti, a te su biti posljednje datosti, koje nisu ni sposobne ni potrebne, da ih se dalje dokazuje, jer se mogu evidentno pokazati. U tim granicama toga neposrednog uviđa nema ničega, nema nikakvih hipoteza, koje bi to gledanje mogle zavesti u zabludu, jer je ono izolirano, intuitivno i apriorno. Na svaki se predmetni doživljaj dade uprijeti taj pogled, koji onda njegov *sadržaj* u njegovoj vlastitoj intuitivno za se promatra. Svi se ti doživljaji svijesti koji zahvaćaju neka bivstva zovu *intencionalni doživljaji*, a kako su oni svijest o nečem, kaže se, da se intencionalno odnose (intentional bezogen) na transsubjektivne predmete, kojih eidos istražuje fenomenologija. (Da ovdje kao uzgredno spomenemo i to da je Husserl proširio Stumpfov pojam fenomena, koji je označavao samo *zorne pojavnosti*, te zahvatio njime i nezorne, t.j. funkcije i akte, i time pojmu fenomena proširio značenje na doživljaj svijesti zajedno s njegovim korelatima „predmetima“. Ipak mi možemo i po Husserlu promatrati i čisti fenomenologijski predmet jednako kao i njegovo psihologijsko značenje. On sam o tome veli: „Je nach Ausschaltung oder Einschaltung der psy-

<sup>32</sup> E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie...*, str. 4.

<sup>33</sup> L.c., str. 36.



chologischen Apperzeption gewinnen dieser Art dieselben Analysen bald rein phänomenologische, bald psychologische Bedeutung".<sup>34</sup>

Fenomenologijski stav, fenomenologijska pozicija (Einstellung) razlikuje se od psihologijske po tom, što ona nasuprot ovoj drugoj, koja promatra psihički doživljaj s obzirom na sukladnost odnosno kontrast s korespondentnim predmetom kao realnim bitkom, gleda samo bivstvo, na koja mora neposrednom nuždom zaključiti. Sam Husserl definiira fenomenologiju: "Die Phänomenologie ist nun in der Tat eine rein *deskriptive*, das Feld des transzendental reinen Bewusstseins in der *reinen Intuition* durchforschende Disziplin".<sup>35</sup> – Fenomenologija se dakle jednako kao i psihologija bavi činjenicama svijesti, ali se od nje razlikuje, kako vidjesmo, po *stajalištu*, a i *svrsi*, koja se sastoji u tome, da pruži materijal duhovno-znanstvenim disciplinama. – Fenomenologija, zahvativši bivstva i između njih postojeće bivstvene veze, pruža materijal teorijama, kojih je onda zadatak, da te datosti, ravnanjući se prema fenomenologijskim određenjima, urede njihove osnove vrste te razlikuju i prema specifičnosti bivstva opisuju. Jer, kako veli G. H. Steinmann, <sup>36</sup> "Erscheinungen verstehen heisst über sie hinausgehen".

Mi smo tokom našega razlaganja pokazali da personalna psihološka istraživanja ne mogu sa svojim znanstvenim izvodima ništa kazati o *predmetnom* određenju vrijednosti, a većinom smo u našem historijskom promatranju vidjeli, da ona tu predmetnost i niječ. Problem vrijednosti za ta istraživanja nije imao svoju ontologijsku, ekstramentalnu stranu, jer nije bio usavršavan ni u jednu sferu zazbiljnosti i samostalne egzistencije. On je bio određivan samo kao imanentna, mentalna realacija. Pogledat ćemo sada da li vrijednosna fenomenologija, koja prilazi problemu bez ikakove psihologijske anticipacije nalazi vrijednosni fenomen kao zasebni u intencionalnom aktu dani predmet i, u prvom redu, koliko je vrijednosni fenomen specifična duševna činjenica.

<sup>34</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. II, str. 369.

<sup>35</sup> E. Husserl, *Ideen...*, str. 113.

<sup>36</sup> Heinrich Gustav Steinmann, *Zur systematischen Stellung der Phänomenologie*, *Archiv f. d. g. Psychologie*, Bd. XXXVII, str. 405.

Ne možemo prijeći na fenomenologijsku analizu, dakle na esencijalnu stranu pitanja, dok prije ne utvrdimo egzistencijalnu, jer je ona sama, kako vidjesmo, stavljena često u pitanje. Određivalo se da je vrednovanje (Wertung) samo nova riječ za druge već poznate akte iz područja čuvstva i volje. – Mi smo nadalje tokom našega razlaganja vidjeli, da se ugoda ne može odnositi na "ništa", jednako tako kao što se neugoda kao ni potreba (Bedürfnis) ne odnose na neko neodređeno. Ugoda i neugoda baš se i *opravdavaju* nečim pozitivno i negativno određenim u vrijednosnoj skali, dok "potreba" ne može *neodređeno* smjerati u svim mogućim pravcima, nego mora biti određivana nečim, što vidi i ocijeni, ali ne posjeduje. Vidjeli smo nadalje, kako se vrednovanje ne poklapa s emocionalnim i voljnim aktima, kako se ona ne da s njima identificirati, nego je nešto od njih različito. Znademo iz svakodnevnog doživljavanja, da osim ugoda, želja, misli, predodžaba, doživljajemo i nešto što nazivamo vrednovanjem. Mi znademo da je posve nešto drugo kad kažemo "to mi je ugodno" ili "to želim" prema "to mi je vrijedno". Mi znademo isto tako da možemo realne objekte registrirati određujući ih po njihovim raznim kvalitetama, i uvrštavati ih u skalu boja, težina, ugoda, vrijednosti i t.d. Sva ta određivanja, koja već postaju sudenja, imadu svoje motive i uporišta u prvotnim primarnim doživljajima intencionalnih odnosa. Zato treba da već ovdje dobro lučimo sudenje o vrednotama (Werturteil), koje je jedan sekundarni akt, akt povrh akta, i to povrh primarnog intencionalnog odnošenja, i samog tog odnošenja (Werten). – Ukratko mi znademo, da doživljujemo jedan specifični duševni akt, koji nazivamo aktom vrednovanja. Po tom se aktu predmeti uvrštavaju u skalu, koja se ne poklapa ni s jednom skalom od svih drugih akata kompleksnog duševnog života. Taj vrijednosni aktom intendirani predmet može i jest u većini slučajeva uzrokom emocionalnoj subjektivnoj reakciji, koja se može tumaćiti i određivati kako god hoće. (Mi bismo se ovdje najlakše priklonili empiriokritičističkom Avenariusovu određivanju ugode ili neugode kao "vitalne reakcije" izazvane nekom vitalnom diferencom.) Jednako tako može, a u mnogo slučajeva i jest vrijednost voljnim motivom. Volja ipak može utjecati na vrijednosna određenja, ali samo u tjeurističkom, a nikako ne konstitutivnom smislu. Vrijednosnim aktom intendirani

predmet<sup>37</sup> i ugoda odnosno volja za koje je on u tom slučaju konstitutivan stoje u *irreverzibilnom odnosu*. I tu leži, držimo, uzrok greška svih psihologa: ta, što nisu uočili irreverzibilnost toga odnosa.

Tim konstatacijama utvrdili smo samo egzistenciju specifičnoga subjektivnoga intencionalnoga akta, koji nazivamo aktom vrednovanja. Da tih akata ima, nije potreban osim introspekcije nikakav drugi metodički postupak za njihovo „otkrivanje”. – Mi time nismo još nikako odredili imade li predmet zahvaćen tim intencionalnim aktom bez subjektivne datosti za se neku egzistenciju ni pripada li on kome području zazbiljnosti, gdje bi bez te datosti (Begebensein) imao i svoju individualnu *opstojnost* (Dasein). Na to pitanje, na pitanje od svijesti neovisne, zazbiljne, „čiste” egzistencije, a po tom i esencije, treba da odgovori fenomenologijska analiza.

Sam vrijednosni akt pokazuje, kao i svi drugi psihički intencionalni akti, kojima se zahvaća neki sadržaj, na predmete izvan samoga toga akta. Ovi intencionalni akti, kao emanacije jednoga te istoga duševnoga centra, razlikuju se baš po tom svom transcendentnom predmetu, koji ih određuje. Taj predmet ukoliko je dio intencionalnoga akta nazivaju u psihologiji (Brentano, Meinong, Witasek i d.) sadržajem. Mi ćemo također govoriti o *sadržaju* misliti na imanentnu sferu subjekta, a govoreći o *predmetu* na od njega transcendentnu sferu.

Određivanje predmetnosti vrijednosnoga akta olakšava i činjenica da vrijednosni akt ne doživljujemo izolirano, i po intenciji kao nešto posve samostalno, nego u vezi i spoju s drugim psihičkim aktima. Tako je na pr. vrijednosna intencija često imanentna voljnom aktu realizacije (Realisierungswille). Takav jedan voljni akt realizacije s imanentnom vrijednosnom intencijom imade s njom isti intencionalni predmet – vrednotu. Već po tome što vrednota može biti intencionalni predmet voljne realizacije, dakle postojanje nekoga bitka, mora biti nešto zazbiljnoga. Ta intencija za realizaciju, koja nije ništa drugo nego tendencija vrijednosnoga ostvarivanja, zajamčuje svom predmetu, u ovom slučaju vrednoti, mogućnost zazbiljne opstojnosti.

<sup>37</sup> Ovdje termin „predmet” ne upotrebljavamo u smislu fizičke zazbiljnosti, nego u Meinongovom smislu opće predmetnosti.

Međutim, ostanimo kod čistoga vrijednosnoga doživljaja da vidimo, da li nam tu fenomenologija svojim intuitivnim pogledom u empirijsko-aperceptivnom doživljaju kao realnom faktu može odrediti predmetnost, odnosno bivstvo vrednote. Da li nam može pokazati na onaj „An sich sein”, ono identično jedinstvo, onaj invarijabilan predmet, koji intencionalnom aktu daje uporište i sigurnost,<sup>38</sup> i da li može odrediti modalitet njegova bitka kao zazbiljnosti.

Da su sve vrednote, bilo one koje nalazimo bilo one koje ostvarujemo, vezane uz psihičke ili fizičke supstrate, činjenica je koju su svi vrijednosni teoretičari priznavali, samo što su neki držali, da su one samo samovoljne reakcije subjekta na indiferentne ili najviše samo emocionalno diferentne momente izvjesnih supstrata. Tek je fenomenolozi (Brentanu, Scheleru, Hartmannu) uspjelo pokazati, da su one naročiti, distinktni momenti na supstratima koje nazivamo *dobrima*.

Treba sada vidjeti da li izolirajući na jednoj strani sve više vrijednosnu intenciju od svih mogućih intencija s obzirom na izvjesni realni supstrat, koji okarakteriziramo imenom dobra, a na drugoj strani *ne* imajući u vidu nikakvo psihičko *stanje* izazvano impresijom toga supstrata, ostaje još štogod na što se vrijednosna intencija proteže. Ili, drugim riječima, možemo li neovisno od dobara odrediti vrednotu kao zaseban predmet u bilo kojemu određenju zazbiljnosti?

Izolirajući vrijednosnim aktom intendirani predmet od supstrata na kojem je realiziran, ostaje nam samo vrijednost *kao zasebni kvalitet*. Mi vrednote nalazimo naprosto kao *svjstva* supstrata vrijednosne realizacije za koje je najadekvatniji naziv dobra. Pod kvalitetom razumijevamo onu osobitu grupu bitnih oznaka (Wesenheiten), koja izvjesnom predmetu, za razliku od svih njegovih formalnih određenja, podaje neku materijalnu određenost.<sup>39</sup> A mi vidimo da vrijednosnim aktom intendirana

<sup>38</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. I, str. 185: „Ähnlich wie die Wahrnehmung hat jedes intentionale Erlebnis, eben das macht das Grundstück der Intentionalität aus 'intentionales Objekt', d. i. seinen gegenständlichen Sinn”.

<sup>39</sup> Heinrich Getzeny, *Vom Reich der Werte*, 1925, str. 42: „Die qualitative Eigenart erst ist es, die einem Gegenstande Fülle und Gehalt verleiht”.

kvaliteta daje prezentnom supstratu određenost, po kojoj on biva uvrštavan u bilo koji niz kulturnih dobara. – Supstrati baš po tim kvalitetama, po tim specifičnim aktima intencionalnim predmetima, koje nazivamo vrednotama i ulaze u zaseban niz predmetnosti realne egzistencije.<sup>40</sup>

Da se bit vrijednosnog fenomena ili akta razlikuje od svih drugih akata, uvidjet ćemo odmah ako samo uočimo Brentano-Husserlovu definiciju određenja bivstva akata, po kojoj oni kažu: „Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, und was wir, obwohl nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist) oder die immanente Gegenständlichkeit nennen werden. Jedes enthält etwas als Objekt in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise.“<sup>41</sup> Vrijednosni akt sadržavajući u sebi intencionalni odnos prema, na realnim supstratima pronađenoj kvaliteti koju nazivamo vrednotom, kao svojom intencionalnom predmetu ulazi u red psihičkih akata poput sudenja, predočivanja, željenja i t.d. kao specifični primarni psihički akt. Svaka specifična intencija specificira subjektivne akte prema objektivnim odnošenjima. U našem slučaju taj je objektivni odnos, taj ekstramentalni predmet – vrednota, koji kao zasebni i neovisni predmet specificira akt duševne djelatnosti. Međutim, držimo, da poradi točnoga razumijevanja treba naglasiti kako specificacija nije nužna kauzalna veza izazvana od strane objekta. Husserl na pr. kaže: „Die Weise, in der eine 'blosse Vorstellung' eines Sachverhalts diesen ihren 'Gegenstand' meint ist eine andere, als die Weise des Urteils, das den Sachverhalt für wahr oder falsch hält.“<sup>42</sup> Dakle, jedan te isti realni supstrat sadrži mogućnosti mnogih „predmetnosti“, koje su zapravo perspektive subjekta, ali ne u smislu „konstituiranja“

„nego u smislu zauzimanja stajališta, u smislu hotimičnog gledanja predmeta u izvjesnoj mogućoj perspektivi. Mogućnosti tih perspektiva leže dakako u objektu, u supstratu kao objektivnoj potenciji, ali koja će od njih ući u naše promatranje i nizanje tih supstrata, ovisi od nas samih.

Kako je vrednota jedna takva *možuća* „predmetnost“ izvjesnoga snošaja (Sachverhalt), jasno je da bismo promatrajući vrijednosni akt *genetički* morali doći do voljnog elementa kao prvog slobodnog koraka u predmetnoj određenosti njegovoj. Taj primarni i voljni poticaj bio bi onda onaj „element“ smjera, koji se po dinamičko-teleološkom karakteru svijesti nalazi u svem zbirvanju, određuje ne samo način proizvodnje (doživljavanja), nego i sve „predmetno“ određivanje.<sup>43</sup> – Ta intima tendencija, koja kao intencija određuje predmetnost nazočnoga objekta, odlučna je kao primarni element za doživljaj vrijednosne kvalitete, koja ne nastaje naprosto kao posljedica afekcije izvjesnog realnog supstrata. Taj realni supstrat, koji kao „stvar“ dolazi u obzir samo kao faktor determinacije svjesne radnje, te joj se na osnovi aktualne mogućnosti *prizivaju* „svojsva“<sup>44</sup>, relevantan je dakle samo kao determinanta u našem već upravljenom vrijednosnom intencionalnom pogledu. A ta je objektivna determinanta nužna. Kada uopće ne bi bilo te objektivne determinante, kada bi subjekt iz sebe ne samo određivao nego i stvarao predmetnosti; drugim riječima, kada bi zahvaćao predmete bez pretpostavke objektivnih i realnih korelata njihovih, onda bi bila nemoguća bilo kakva zabluda, u našem slučaju vrijednosna zabluda (Werttäuschung).

Međutim, ostavimo ovu kratku digresiju, koja prelazeći u genetičku sferu određivanja vrijednosnoga akta ulazi tek u naše posljednje poglavlje, a bila je nužna za razumijevanje određivanja „predmetnosti“, kao objekta vrijednosnog intencionalnog akta.

„Predmet“ vrijednosnog akta<sup>45</sup>, za razliku od svih drugih, s ozbiljom na njegov supstrat mogućih intencija, kao sudenja,

<sup>40</sup> Treba naročito napomenuti, da ovdje u smislu deskriptivne psihologije oznakom „predmet“ ne označavamo samo stvar (Ding), nego i svaku sadržaju akta svijesti korespondentnu transcendentnalošću, bila ona stvar, kvaliteta, ideja ili što drugo.

<sup>41</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. II, str. 367.

<sup>42</sup> L.c., str. 367.

<sup>43</sup> A. Bazala, Filozofijske studije. I. Metalogički korijen filozofije, *Rad* 229, str. 313.

<sup>44</sup> L.c., str. 318.

<sup>45</sup> Riječ akt upotrebljavamo ovdje u najširoj njegovoj definiciji, kojom ga Brentano u svojoj psihologiji određuje kao „solches psychisches Phänomen welches intentional einen Gegenstand in sich enthält“.

osjećanja, željenja i t. d. zasebna je i jedinstvena *kvaliteta*, koja je u tom intencionalnom odnosu kao *neposrednom intuitivnom zahvatu apriorno dana*. – Taj primarni intuitivni vrijednosni doživljaj bitno se razlikuje od svih spomenutih u vezi s njim doživljenih sekundarnih akata, koji se već grade na intuitivno danom, ali u raznim smjerovima određivanom i doživljavanom materijalu. – Ako razlikujemo, poput Husserla, u svakom psihičkom aktu kvalitetu i materiju akta, onda možemo kazati, da je kvaliteta vrijednosnog akta jedna specifična duševna djelatnost, dok njom pronađena ili postavljena materija može i u druge psihičke akte kao objekt ulaziti.

Htjeti zanjekati u vrijednosnom aktu intendiranom predmetu „predmetnost“ (što ne znači drugo nego opstojnost (Sein) u objektivnom smislu), koja nam se evidentnošću kao opstojna nameće i izvan momentanoga subjektivnoga akta, ne znači drugo nego biti psihologist.

Kako vrednote kao kvalitete sačinjavaju red pravih apriornih posljednjih datosti s primarnim intuitivno danim predmetnim određenjima (Gegenstandsbestimmtheiten), jasno je da se ne dadu kao ni druge primarne datosti definirati ni izvesti, nego samo pokazati i opisom do *vidi* „donijeti“. Karakteristika je pak kvaliteta, da prožimaju neki objekt tako i toliko, da on baš po toj kvaliteti spada u određenu posebnu vrst objekata, i jasno se razlikuje od svih drugih, koje ta kvaliteta ne prožima. Svi oni objekti na kojima nalazimo kvalitete vrednota, kojima su oni i prožeti, uvrstavamo, kako već gore spomenusmo, u red dobara, koje onda sačinjavaju svakom svojom novom konstelacijom drugu kulturnu atmosferu, u kojoj vrijednosne kvalitete kao ostvareni predmeti tvore naročit objektivni duh. Međutim, o tome dalje u sljedećem poglavlju.

Te kvalitete kao objektivne predmetne datosti postoje neovisno od toga, da li ih ikogod spoznaje ili ne, da li ih vidi ili ne, i u tim fenomenologijskim određenjima dobiva aksiologija sigurnost i objektivnost.

Inače, vrednote kao *realno* i *zabijlno egzistentne* nalazimo samo na vrijednosnim stvarima (dobra), premda ih možemo promatrati u njihovoj *idealnoj egzistenciji* posve neovisno od njihovih realnih supstrata. I kad vrednote kao specifične idealne predmete za se promatramo u njihovoj idealnoj egzistentnosti, vidimo da one sačinjavaju jedan apsolutan od dimenzija

prostora i vremena, kao i realne egzistentnosti posve neovisan niz čistih idealnih bivstava.

Vrednota kao prafenomen,<sup>46</sup> koji se ne da definirati imade jedan naročit kriterij, po kome se od svih drugih prafenomena razlikuje, a to je „kriterij negacije“. Dok negacija bitka znači „ništa“, dotle negacija vrednote ne znači „ništa“, nego znači „nevrijednost“, dakle opet neki bitak, samo s negativnim predznakom vrijednosne skale. Taj „kriterij negacije“ *specifična* je oznaka vrijednosnoga fenomena.

Uvidom u sam idealno-egzistentni vrijednosni niz pada nam u oči jedna od najbitnijih vrijednosnih oznaka, a to je njihova hijerarhija. Dok kod realnih kao i idealnih egzistentnosti inače uočujemo pojedinačnu samostalnost, ovdje vidimo jedan posebn *hijerarhijski red*. Čim imademo dvije vrednote zajedno, i ako ne pripadaju posve inkomensurabilnim područjima, one se postavljaju u odnos „niže“ i „više“, i taj se zahvaća jednako tako intuitivno i evidentno sigurno kao i one same. To odnošenje u neki stalni niz, ta neka gradacija najmarkantnija je karakteristika vrijednosnog fenomena. Stupnjevanje vrednota nije nikakav naročiti sekundarni akt, nego jednako tako primaran i aprioran kao i vrednovanje samo. Gledajući spoznate vrednote kao jedan konačan niz moramo ih nužno zamišljati u *hijerarhijskoj povezanosti*.

Funkcijama pretpostavljanja i zapostavljanja redaju se sve poznate vrednote u stupnjevanu ljestvicu, koja se onda upoznaje kao i vrednote same neposrednim uvidom. Međutim, kako je ta ljestvica ovisna s obzirom na ekstenzitet o subjektivnoj vrijednosnoj atmosferi, dakle o jednoj individualnoj i personalnoj komponenti, koja pak imade svoj korijen u relaciji persona – kultura, mi ćemo je dalje izvesti u našem sljedećem poglavlju.

U historiji aksiologije, kako vidjesmo, iza Brentana, koji je dao samo prve direktive objektivističkom nauku o vrednotama, bio je Scheler, koji je pokazao, da vrednote nisu samo riječi za vrijednosno indiferentna svojstva, koja nam samo po konstantnom zajedničkom pričinu dočaravaju (vortauschen) samostalnu vrijednosnu predmetnost, nego da one uz svoju pojavnu sadržje i objektivnu predmetnost. Tu je objektivnu samostalnu pred-

<sup>46</sup> G. Kerschenshteiner, *Theorie der Bildung*, str. 65.

metnost, kako vidjemo, opravdao tako, da je pokazao da za njeno određenje nije potreban niz istovjetnih objekata opažanja, da se spozna njena bitnost, nego je samo jedan jedini akt za to dovoljan, i kako su te prave predmetnosti kao kvalitete neovisne od promjena „svijeta dobara”, i prema tome apriorne. Neovisno od forme bitka one ostaju kao materijalne kvalitete u nepromjenljivom redu.

Međutim, ni s obzirom na subjektivnu stranu vrijednosnoga određenja ne bismo se složili sa Schelerom, jednako kao ni s Brentanom ni Hartmannom. Svi oni u određenjima vrijednosnih akata, koje nastoje grupirati u tradicionalnu podjelu mišljenje – čuvstvovanje – volja, bježeći od intelektualizma, koji i oštro kritiziraju nalaze vrijednosna određenja u emocionalnoj sferi. Za njih je vrijednosna fenomenologija identična s fenomenologijom emocionalnoga života. Nasuprot Kantovu intelektualnom apriorizmu oni zastupaju stajalište emocionalnoga apriorizma. U aktima osjećanja, aktima ljubavi i mržnje vide neovisno od iskustva zahvaćen apriorni sadržaj, koji se sastoji u gledanju biti (Wesensschau) vrednote. Drugim riječima, Brentano, Scheler, Hartmann određuju intuitivne intencionalne vrijednosne akte kao vrijednosna osjećanja (Wertfühlen). Dakako da to vrijednosno osjećanje kao intencionalni akt nema nikakve veze s doživljajima ugone i neugode kao subjektivnim *starijima*, tako da tu ne može biti govora o kakvom psihologizmu. – Ali opet nešto treba primijetiti, a to je da emocionalni intuitivisti bježeći od intelektualizma, koji svoju spoznaju zahvaća i izvodi u sudovima, uvrstiše intencionalno vrijednosne akte po nuždi i s nešto konstrukcije u emocionalnu sferu.

Kada protivnici teorije intencionaliteta čuvstava<sup>47</sup> nasuprot Brentanu tvrde, da su osjećaji, emocije čista stanja, a ne akti intencije, i da prema tome svoje intencionalno predmetno odnošenje imaju zahvaliti svojoj komplikaciji u odnosu na predodžbe, onda Brentano kao protutvrdnju iznosi, da su u tim aktima komplicirane faktično dvije intencije. Brentano razlikuje „fundierende” i „fundierte” intencije, od kojih one fundirajuće spadaju u predodžbeno, a fundirane u emocionalno područje. I kad Brentano naglašava asocijativni karakter jedinstva tih dvaju

<sup>47</sup> Vidi E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. II, str. 388 i dalje.

odnošenja, koji zajamčuje emocionalnim aktima intencionalnosti, držimo, da ipak taj emocionalni akt u neku ruku intelektualizira i time dakako problem komplicira. Evidentno je namne da čuvstva imaju izyesnu intencionalnu upravjenost, ali to nije *primarna*, a ni samo asocijativno vezana uz predodžbeni odnosno predmetni element. Vrijednosna predmetna intencija dana je intuitivno i emocionalno neobjeno, kao primarna funkcija svijesti, uz koju se onda dakako neposredno vežu emocionalni, a po teleološkoj udešenosti svijesti i voljni akti. Držimo da nije potrebno vrijednosni akt, kao neposredni intuitivni uvid uvrštavati ni u jednu od tri već konvencionalno određene sfere duševne djelatnosti, jer on služi kao primarno izlazište jednako svima trima. On je kao primarni, neposredni, vrijednosni uvid *akt svoje vrste*, za koji je, držim, Husserl odabrao sretniji izraz nego emocionalni intuitivisti, kada ga nije označio kao „Wertfühlen”, nego „Wertnehmen”. O. Kraus za taj intencionalni vrijednosni akt također predlaže riječ „Werthalten” ili ukratko „Werten”, da se ne zapada preko jezičnih neadekvatnosti u kriva tumačenja. Mi smo također za tu duševnu djelatnost upotrebljavali termin „vrednovanje”. To vrijednosno zahvaćanje, vrednovanje po predmetnom je određenju posve samostalni i jedinstveni akt, koji se ne može odrediti nikakvom analogijom, a po subjektivnoj strani ulazi u red intuitivnih primarnih i prema tome samostalnih akata naše svijesti. (Samostalnih dakako u smislu neovisnosti i cjelovitosti, ali ne i genetički, kako obrazložismo već malo prije.)

Da su vrednote tek u sudovima, dakle u intelektualnoj formulaciji dane kao znanje, ne mijenjaju na našoj konstataciji primarnog intencionalnog akta svoje vrste ništa. Jer i Spranger na jednom mjestu<sup>48</sup> veli: „Er (W) ist intellektuel formuliert, aber selbst ist eine *eigentümliche* und *neue* Geistesfunktion”. Kad predmeti te svojevrstne i nove duhovne funkcije ulaze u područje znanja, oni moraju biti izneseni u sudovima.

Sama doživljajna subjektivna strana vrijednosnoga fenomena ulazi u psihologiju, i to onu i onakovu psihologiju koja će u svojoj sistematskoj podjeli imati mjesta i za apriorne akte, te ih ne će u nekom shematično-genetičkom promatranju odre-

<sup>48</sup> E. Spranger, *Lebensformen...*, str. 46.

čdivati jednostavno kao rezultate neke objektivne kauzacije u području intelektualnom ili emocionalnom, nego kao rezultate obostrane personalne i objektivne determinacije. Od toga će subjektivno-pojavnu stranu psihologije trebati utvrditi, da onda samo kao jedna komponenta uđe u širi opseg cjelovite aksiološkijske problematike. Tu objektivnu stranu mi smo već pokušali izvesti, istražujući ontološku stranu vrijednosnoga fenomena i određujući je kao realnu kvalitetu. – Treba sada samo još opravdati zašto za vrednotu kao predmetnost, koja ujedno prožima izvjesni objektivni supstrat uznesmo radije naziv emocionalnih intuitivista – „kvaliteta“, nego Bauchov naziv „ideje“. Vrednota kao kvaliteta označava samo jedan mogući atribut po kojem objektivni supstrat ulazi u poseban niz predmetnosti. Označujući vrednotu idejom morali bismo sve supstrate, koji bi vrednotom bili prožeti, svesti u *samo jedno* moguće gledanje. Drugim riječima, vrijednosni supstrat bi se sa svih stajališta jednako teoretskih kao i praktičnih morao, ako ga s tih stajališta adekvatno zahvaća, dobiti jedini mogući pravi atribut – vrijednost, što kako znamo ne stoji. Ili bismo morali u protivnom slučaju kazati: vrijednosni supstrat je prožet s više ideja. To pak ne bi bilo adekvatno značenje riječi ideje, koju uzimamo u njenom klasičnom smislu kao *idea*. Ne može jedna perspektiva, jedna pozicija (Einstellung) određiti sve moguće poglede ili ideje. Izvjestan supstrat može na pr. imati jednako mogućnosti teoretskoga, ekonomskoga, kao i vrijednosnoga određenja. Ideja je sveobuhvatna, ona sve te atribute u sebi sadrži. Kvaliteta je, mogli bismo prema tome reći, samo jedna strana ideje. – Vrednota kao kvaliteta ne da se dakako dalje logički raščinjati ni definirati, jer pripada u područje najopćenitijih i najprimarnijih pojmova.

Vrednota kao najopćenitiji pojam s apsolutnim idealnim bitkom determinira čitav svijet u jednom vrijednosnom aspektu. Mi možemo pod vidom vrednota promatrati čitav ontološki bitak, i onda ga tek kategorizirati u supstrate s vrijednosnim kvalitetama ili bez njih. Vrijednosni je pogled jedan sveobuhvatni mogući pogled, jedna apsolutna perspektiva u koju može ući sve što ima, ili što može imati opstojnost, ali iz toga vida izlazi jedno s pozitivnim, a drugo s negativnim predznacima. Tu dolazi do izražaja ona eminentno vrijednosna oznaka, koju smo označili kao „kriterij negacije“.

Određiti bivstvo vrednote iz te općene perspektive nije moguće. Tu moramo, kako vidjemo, poći do samostalnog izoliranog jednog objekta. U tom promatranju izoliranog objekta vidjemo, da nam ne može pomoći nijedan realizam, objektivizam kao ni subjektivizam. Tu nam ne koristi ni „registriranje“ materijala, ni određivanje formalnih besadržajnih kategorija, jer one ipak ostaju ili posve relativne, o materijalnim promjenama ovisne stvarnosti, ili naprosto nezabiljni supstrat funkcija, nego samo intimni intuitivni uvid (die innere Schau), koji nam pokazuje specifične kvalitete na stvarima, odnosima i ličnostima, i taj nam pogled rješava naš problem.

Tu smo našli vrednote i ako u konkretnim datostima, ali baš kao ono, što tim datostima omogućuje taj i takav bitak, po kojem one ulaze u kategoriju dobara. To određivanje vrednota kao idealnog bitka, koji konstituira dobra, nismo izvadili ni iz kakvog empirijsko-induktivnog opažanja, nego nam je fenomenologija pokazala način i mogućnost tih apsolutnih apriornih uvida. – Kod empirijskog sređivanja dobara, jednako kao i u sistemima praktičnih filozofijskih disciplina, mi vrednote kao uvjete već pretpostavljamo. Vrednota je onaj „prius“, preko koga tome poslu. ne možemo prići.

Imade još jedna karakteristika vrednota, koja se često, kako vidjemo u našem historijskom razmatranju, određivala kao jedino vrijednosno određenje, a to je „trebanje“, „Sollen“. Taj „Sollen“, to određivanje koje imade i onako samo toliko smisao, dok se krećemo u imanentnoj sferi subjekta, pridijevalo se vrednoti kao njen integralni dio. – Da je to „trebanje“ kao jedno aktualno stanje samo negativna oznaka, koja znači da nečega, što bi trebalo da bude u danoj zabiljnosti zapravo nečega, pokazao je već Münsterberg. Intenzitet toga „trebanja“ zapravo je razmjeran s diskrepancom između zabiljnosti ideala. Tu pak diskrepanciju, a prema tome i „trebanje“ može određivati odnos no uvjetovati samo subjekt, koji imade uvid u oba carstva, stojeći u zabiljnosti a gledajući u ideale. – To „trebanje“ ne može prema tome biti atribut odnosno integralni dio vrednote same, jer ono u toj izolaciji gubi svaki smisao. Ipak je činjenica da se vrednote, koje je subjekt intuitivnim uvidom kao vrednote upoznao, njemu nekom silom nameću za realizaciju. Međutim, ta sila, taj dakle neki „Sollen“ ne leži u vrednotama samima, nego je uvjetovana teleološkim konstitu-



cijom same subjektivne svijesti. Svijest je kao komponenta svijeta tako teleološki strukturirana, da mora težiti za ostvarenjem spoznatih vrednota. Međutim, kako to pitanje prelazi granice postavljene probleme i ulazi u metafiziku ličnosti i svijeta, mi ćemo ga morati ostaviti po strani. – Ali treba još spomenuti samo ovo: Vrednote, koje vidjesmo kao idealne kvalitete determiniraju zazbiljnost. Međutim, ta determinacija nije nužna i direktna, nego idući preko ličnosti kao subjekta, siobodna i indirektna. Ta indirektna, ili kako je Hartmann naziva „gebrochene Determination“, idući preko ličnosti koja je „das wertnehmende und tendenzfähige Medium“, uvjet je mogućnosti raznih kulturnih atmosfera, odnosno konstelacije objektivnoga duha kao realne kulture. – Bez personalne determinante, koja se umeće između objektivnih, apsolutnih vrednota i realnih supstrata, ne bi bilo mogućnosti raznih kultura, a iz toga onda ni relativnosti ocjenjivanja. Svaki evidentni sud vrijednosnih odnosa bio bi jednom za vazda ispravan i važeći, a to historijski gledano ne stoji. Kako i zašto pokušat ćemo pokazati u sljedećem poglavlju.

Prije toga da još samo završimo ovo poglavlje. Mi smo pokazali kako fenomenološka analiza, fenomenologija kao metoda (a ne u smislu neke propedeutične discipline, kao na pr. teorija predmeta) prvi put iza dogmatičke i racionalističke konstruktivne apsolutnosti na jednoj, a empiričke skeptičke relativnosti na drugoj strani daje na empirijskom putu fiksirano i sigurno metodičko izlazište za sve aksiološke discipline.

Mi smo uz kritiku psihologa, koji su vrijednosni problem shvatili kao čisti psihološki problem, i onda zapadali ili u tautologije ili ga spašavali konstruktivnostima, te ostavili konačno neriješenim, a na drugoj strani vidjevi „racionaliste“, koji su vrijednosni problem više konstruirali nego konstatirali i deskribirali, pokazali uz emocionalne intuitiviste na pravi način gledanja i jedinu mogućnost rješavanja aksiološkog problema.

Vidjevi kako fenomenološkim analizom nađene vrednote očinijavaju redove objektivne i samostalne predmetnosti, treba ih sada dati da služe kao materijal u kojem su i smjernice za izgradnju etičkih, estetičkih, socioloških, teoretsko-pedagogijskih i svih drugih praktičnofilozofijskih sistema. – Aksiologija u svojoj fenomenološkoj djeli nije ništa drugo nego znanost,

koja eksplicira i pojmovno analizira ono, što je u vrijednosnoj svijesti neposredno, ali implicitno sadržano.

Aksiologija izgrađena na takvim temeljima, idući ruku pod ruku s filozofijom kulture, daje nam jasnu sliku pojedinih kultura, njenih nizova i vrijednosnih sistema, određujući ujedno variranje stopivosti odnosno inkomensurabilnosti pojedinih kulturnih područja. Time nam pruža na jednoj strani materijal na kojem se gradi jedan jasan nazor o svijetu, koji daje odgovor na pitanje o smislu i vrijednosti života, a na drugoj siguran sistem vrijednosnih određenja naše kulturne atmosfere. A u tom i leži zadatak i smisao svake aksiologije.

### 3. Problem kulture i objektivnog duha (Relativnost ocjenjivanja)

Iza toga, kako smo pokazali, da je vrednovanje kao posebni intencionalni akt, osnovni fenomen svijesti, spoznajna sui generis, koji uz fenomenološku stranu imade i svoj realni predmetni korelat, koji je onda transpersonalan i objektivan, jer mu dignitet neovisan od subjektivnog akta leži u transsubjektivnoj sferi, stavila nam je odmah historija kultura prigovor pokazujući na relativnosti u sistematizaciji i određivanju digniteta pojedinih vrednota i vrijednosnih sistema.

Empiristi pragmatičkoga i evolucionističkoga smjera otvoreno i kategorički, a psihologističkoga po određivanju problema nužno, dođoše do negacije vrijednosnih atributa: nužnosti, bezvremenosti, nadiindividualnosti, apsolutnosti i t.d. – Mi smo pokazali, kojom metodom i načinom te atribute vrednotama moramo pridavati, gledajući ih u njihovoj izoliranoj sferi samostalno ili u međusobnoj vezi. Međutim, na podcrtavanju činjenica historijske vrijednosne relativnosti, koja konstatacijama iz „empirije“ prividno obara naše gore iznesene tvrdnje, treba da kažemo još nekoliko riječi. Treba da vidimo, da li ti historijski pogledi uopće tangiraju naše izvode, a ako ih tangiraju jesu li s njima u koliziji, ili ih samo nadopunjuju.

Vidjeli smo da vrednote realno i zazbiljno egzistentno nailazimo samo na objektima, koje nazvamo *dobrima*. Dobra u izvjesnim povezanostima kao materijalni realiteti tvore razne

kulturne konstelacije, koje opet vezujući dobra i njihova značenja smislenim sponama služe kao osnovica objektivnom duhu kao regionu smisla. Taj region smisla, u kome su i vrednote usidrene i koji ne upoznajemo u historijskom vidu, nego preko kulturnih dobara jest, kako vidjesmo, de facto anteedencija ostvarivanja njih samih. Horizont toga vrijednosnoga pogleda relativan je i, kako pokazasmo, ovisan o relaciji persona – kultura t.j. samo onoliko kulture mogu vidjeti i ocijeniti koliko ona ulazi u moju personalnu sferu. Transpersonalni ekstenzitet dobara mogu samo fiktivno određivati ili postulirati.

Historijsko dakle gledanje može pokazati samo na kulturna dobra i njihovu varijabilnost, a u objektivnom duhu, kao idealnoj konstituciji njihovoj, koja se ne može empirijski registrirati, nego uvidjeti i fenomenološki pokazati, ne može kazati ništa. Historijske „činjenice“ dakle ne mogu naše izvođe oboriti, jer mi se pitamo tek za njihove smislene konstitucije. A na to pitanje može odgovoriti samo fenomenologija kulture i teorija objektivnoga duha, koja nam ujedno daje odgovor na pitanje o relativnosti ocjenjivanja.

Kada Windelband<sup>49</sup> na jednom mjestu kaže: „Wir wachsen ohne es zu wissen, in eine bestimmte Lebensauffassung hinein“, onda to ne znači drugo nego da svaki od nas živeći na izvjesnom fizičkom i prirodnom mjestu okružen i tvorevinama ljudskoga duha, kao rezultatima njegovoga teleološkog razvitka, koji mu se nameće nekom nuždom da ih prima i razvija, ulazi trajno (dauernd) korak po korak u sve duhovne forme kao smislene jedinice. Oko njega se osim ostalih fizičkih objekata nalazi svijet dobara kao vrijednosnih stvari, koje su prožete duhovnom strukturom, koja je karakteristična za izvjesnu vrijednosnu kvalitetu. Taj svijet dobara, koji je sadržan u vrijednosnim objektima i aktima, tvorevina je vrijednosne svijesti za razliku od stvari, koje su rezultati prirodnog djelovanja. U tim dobrima sadržane su sve objektivacije ljudskoga duha, koji je u svojoj stoljećima razvijanoj kulturnoj svijesti stvorio izrađene „materijalije“ kao znakove duha, koje Kerschenshteiner naziva „die Sprachen der Kulturgüter“. Govor tih kulturnih dobara treba razumjeti i čuti da možemo srasti s izvjesnim

<sup>49</sup> W. Windelband, *Präludien*, Bd. II, str. 162.

životnim shvaćanjem da ne ostanemo začudeni i strani u svojoj kulturnoj atmosferi. A naš je duh građen da može participirati na svim tvorevinama ljudskoga duha, i samo tako je moguće da mnoštvo smislenoga sadržaja, koje ne bi nikada iz svojih sila mogli stvoriti u sebi nosimo. Sve tvorevine ljudskoga duha u kojima je ono unutarnje („Innere“) kao svojevrsna struktura podvrgnuta naročitoj zakonitosti, koja nije duševna ni vezana na individualne subjekte, nego objektivno „živi“ kao objektivni duh, mogu se promatrati i u genetičkom vidu kao objektivacije. To objektivno-genetsko promatranje objektivnoga duha nije razvojnopsihološko (entwicklungs-psychologisch), nego kulturno-filozofijsko. – Taj objektivni duh rođen u subjektivnoj individualnoj svijesti konstituirajući i strukturirajući izvjesne supstrate materijalizirao se dakle u smislu objektivacije. I samo ta neovisnost smisljeno predmetnog sadržaja od psihogenetskog razvitka omogućuje stvaranje i opstojnost objektivnog duha.

U našem razlaganju ne ćemo problem objektivnog duha i kulture gledati ni razvojnopsihološki, ni historijsko-filozofijski, jer bi nas oba puta poradi širine problema odveli od našeg zadatka, nego ćemo samo potražiti *immanentnu dinamiku objektivnoga duha* i pokazati na njenu predmetnost.

Immanentna struktura objektivno-duhovnoga svijeta dolazi nam, kako već spomenusmo, odmah u susret čim u nju stupimo. Razumijevanje, i ne samo što ekstenzivnije, nego i što je intenzivnije zahvaćanje komponenta toga duha ovisno je kako o jačini subjektivnoga smisla, o onom „personalnom organu“, koji kao skup subjektivnih vrijednosnih kategorija zahvaća transsubjektivni predmetni red koji imade dignitet vrijednosti. O tom ćemo subjektivnom faktoru, o personalnoj relaciji u problematici kulture govoriti nešto niže.

Ako dopunimo Freyrovu definiciju „Kultur als Innbegriff aller menschlichen Werke“, <sup>50</sup> da ona dana u raznim vremen-skim i prostornim dimenzijama kao skup svih kulturnih dobara tvori razne konfiguracije objektivnog duha, kao nadpredmetne idealne smislene povezanosti, onda treba odmah da dodamo, da taj objektivni duh samo kao organska cjelina daje izvjesnoj kulturi svoj biljeg, a promatran parcijalno na pojedinim kulturnim

<sup>50</sup> Hans Freyer, *Theorie des objektiven Geistes*, str. 99.

područjima, ostaje ne samo partikularno, nego često i krivo interpretiran. Sva kulturna područja jedne kulture zajedno (Gesamtkultur) tek su u jedinstvu objektivno-duhovnoga svijeta zazbiljna, a objektivni duh i nema nigdje drugdje konkretno historijski realitet nego u svim tim područjima zajedno.

Objektivni duh kao totalitet može biti pravo shvaćen i tu-maćen od onog i onakovog intuitivnog pogleda, koji će uz registraciju svih kulturnih područja u kojima su sakupljena jednako ekonomska, teoretska, estetska, etička i religiozna dobra, kao konkretni oblici nadsubjektivnih i ujedno nadobjektivnih vrednota, uvijek prozreti najvišu centralnu vrednotu izvjesne kulturne atmosfere, prema kojoj se onda izgrađuje sistem vrednota toga kulturnoga razdoblja. Taj materijal, te slike odnosno konstatacije sistema pojedinih kulturnih razdoblja, daje nam historija kulture, istražujući ujedno i komponente, koje su ujedne na nastajanje i konfiguraciju te kulturne atmosfere. Kad nam kulturna filozofija na pr. kaže, da je u Sparti bila lukavost ili spretno izvedena prevara „dobro“, onda ćemo to razumjeti samo tako ako upoznamo duh onoga vremena, gdje je fizička snaga bila najviše posredno dobro, koje je imalo da ostvaruje najviše dobro, a to je: spartanska slobodna država. Dakako da je onda čitav sistem dobara u takvom jednom kulturnom naziraju dobio drugi poredak, nego što ga je imao na pr. u srednjem vijeku, gdje su crkva, njene dogme i naučavanja bili ono, što se moralo svemu drugome pretpostaviti. Kulturna historija ispituje i sile koje uvjetuju razne kulturne konfiguracije, a za nas će biti od svega toga važno samo to, da svijet uz svoju ontološku imade i aksiološku determinaciju, po kojoj ga u raznim vremenima moramo shvaćati. I koliko smo god u našem prošlom poglavju naglašavali predmetnost, objektivnost, dapače i apsolutnost vrednota, ipak bi se moglo sada činiti, da su one i ako po svojoj izoliranoj predmetnoj strani doista takova u personalnoj podjeli (a i kultura je jedna personalna podjela i ako u modifikaciji općene ličnosti (Gesamtperson)), prema naglašavanju izvjesnih životnih strana, prema držanju dobivaju u sistemativiranju razne stupnjeve, koji si protuslove. – Historija kulture koja bi iz samo tako empirički sakupljenih data pokazivala da diametralno oprečno stupnjevanje pojedinih dobara, u kojima su ostvarene vrednote, i iz tih stvarnih relativnosti zaključivala na relativnost svega ocjenjivanja, ne bi izvršila svoj

zadatak kako treba. Ona bi pokazivala kako jedno te isto dobro, u raznim kulturnim epohama pada sad na viši, sad na niži stupanj vrijednosne ljestvice, a da se prividno na njemu ništa ne mijenja. Velimo prividno, jer de facto historija filozofije kulture ne zašavši u analizu izvjesnih kulturnih dobara odnosno njihovih značenja kao djelova cjeline, ostaje samo kod posla sistemativiranja vrijednosno-indiferentnih supstrata i njihovih *nominalnih* vrijednosnih atributa. Drugim riječima takav jedan sistematič ne analizirajući značenje izvjesnog dobra, dakle ne zahvativši *vrijednost kao duhovni smisao*, po kojem je dobro konstituirano, vrijednosno indiferentni supstrat krivo interpretira. Fenomenologija izvjesne kulturne epohe jedina je u mogućnosti da taj posao izvede, jer ona kulturnu konfiguraciju izvjesne epohe ne će samo poznavati, nego i razumjeti. Fenomenologijska analiza pokazuje, da jedno te isto *faktično* dobro ili radnja može imati različita *bitstvena* određenja, različita značenja.<sup>51</sup>

Spranger u svom već spominjanom klasičnom djelu na jednom mjestu kaže: „Die Werte sind also nicht nur nach ihrem Arten zu beurteilen, sondern auch nach ihrem Intensitäten.“<sup>52</sup> Pod intenzitetom ili vrijednosnom dubinom razumijeva on ovdje njegov „religiozni sadržaj“, t.j. dubinu vrijednosnog doživljaja u smisljenoj cjelini (Sinngefüge) cjeloga života. Mi možemo dakle reći: koliko više neki vrijednosni doživljaj znači za *cjelinu* (das Ganze) života, toliko on i „više“ stoji. Koliko on više odlučuje o *totalitetu* života, toliko je intenzivniji, a njime i zahvaćena vrijednost, kao transsubjektivni predmet, veća. Taj „totalitet života“ jest ona konstanta, koja ostaje u svim inkonstantnim i varijabilnim sadržajnim ispunjenjima apsolutna. U njoj leži i mjerilo i glavni atribut najviše vrednote. I ako mi u uspoređivanju vrijednosnih klasa podemo putem uspoređivanja sadržaja intenziteta (Intensitätsgehalt), dobit ćemo uvijek *čiste i objektivne* sisteme vrednota.

<sup>51</sup> Vidi M. Scheler, *Formalismus...*, str. 320 i dalje, gdje navodi kao primjere promjene značenja umorstva (Mord), kao sudskog prekršaja i njegovog značenje u ratu, značenje ubijanja kao najsvetije, a onda i najvrednije poganske žrtve i značenje njegovo kao sramotne kazne itd.

<sup>52</sup> Eduard Spranger, *Lebensformen...*, str. 290.

Historija filozofije kulture koja tako gleda, koja pod tim vidom analizira kulturna dobra, ne će ostati pusti registrator, ne će bilježiti samo redove vrijednosno indiferentnih supstrata i njihove nominalne atribute, nego će prozrijevajući smisao kao dio objektivnoga duha, koji lebdi nad svakim i svim kulturnim razdobljima, dati dobrima ono značenje koje su ona u toj epohi za cjelinu života imala. Samo po tom *značenju* u kompleksnom vidu mogu se vrednote kao dijelovi jedne strukturne cjeline pravo upoznati i konstatirati. – U tom će vidu i ona kao primjer spomenuta spartanska lukavost, kao komponenta za ostvarivanje najvišeg dobra „slobode“, dobiti drugo značenje, smisao i vrijednost, nego što ga imade u svakoj drugoj strukturnoj cjelini.

Kad Freyer veli: „Keine objektiv-geistige Form ist vom Schicksal des Bedeutungswandels ausgenommen, denn dieses Schicksal liegt in der Struktur der geistigen Welt als ein Urphänomen ihrer immanenten Bewegung“,<sup>53</sup> onda to ne znači drugo, nego da vrednota kao duhovni smisao nije vezana uz određene supstrate, nego prijanja sad uz jedno, sad opet uz drugo, a time oni potpadaju sad pod jednu, a sad pod drugu vrednotu, koja ih onda prožima kao njihov imanentni smisao. Promjene konfiguracije ili sistema objektivnoga duha nisu drugo nego promjene smisla (Sinnwandlungen).

Tako i kad Nietzsche govori o „Umwertung aller Werte“ ili Beck o „Umwertung durch Wertschätzung“, onda će svaki koji može uvidjeti što su to oni zapravo procjenjivali, vidjeti, da to nisu bile vrednote nego dobra. Sve vrednote ne mogu biti u svojim odnosima pokrenute te Kerschensteiner ispravno opaža kad veli: „Was umgewertet wird, sind nicht Werte, sondern Güter.“<sup>54</sup> – Do nesporazumka u ovom pitanju dolazi najviše zbog toga, jer se ne razlikuju pojmovi ocjenjivanja (Schätzung) i vrednovanja (Wertung), od kojih se prvi odnosi na dobra i po tom je varijabilan, dok drugi kao oznaka čistih intencionalnih vrijednosnih akata ostaje invarijabilan. Osim toga treba razlikovati, kako već na jednom mjestu prije spomenusmo, vrednovanje i zauzimanje stajališta prema vrednotama (Stellungnahme zur Werten), što nije drugo nego kategoriziranje već

<sup>53</sup> Freyer, *Theorie des objektiven Geistes...*, str. 120.

<sup>54</sup> Georg Kerschensteiner, *Theorie der Bildung...*, str. 80.

spomenutih vrednota s izvjesnog novog stajališta. I tu se jasno vidi, da vrednote ostaju kao vrednote i ništa u sebi ne mijenjaju. Samo su naša stajališta prema njima varijabilna.

Time postaje jasan i odgovor o smislenosti postavljanja nekog timološkog sistema. Timološki sistem moguć je, kako je već Rickert ustvrdio, samo u formalnom vidu. U tom pak vidu dostaje da se postavi izvjestan princip (kao na pr. Sprangerov princip intenziteta), pa da se onda varijabilni konkretni slučajevi prema njemu određuju. I ako je jedna od karakteristika subjekta kao duševne jedinice, da klasificira i sistematizira radi ekonomičnijeg pregleda konkretna dobra, nije takav jedan sistem potreban u objektivnom smislu. Svi ti sistemi vrednota, a zapravo dobara, kako vidjesmo u našem historijskom dijelu, bili su građeni ne prema nekim vrijednosno-predmetnim kvalitetama, nego prema područjima dobara, a kao takovi mogu oni zadovoljiti samo zahtjevu ekonomsko-praktične orijentacije, a nikako organskoj sistematizaciji vrednota samih, oni mogu odgovoriti na neka formalnogička aksiološka pitanja, ali ne mogu na glavno, zbog kojega aksiologija i jest posebna disciplina, a to je određivanje ontologijske vrijednosne strane. – Oni mogu biti samo zgodni pogledi.

Teorija vrednota mora dakle poći od kulturnih dobara, odnosno fenomenologije kulture, jer se samo tamo nalaze ostvarene sve od subjekta ugledane vrednote, i bez tih dobara mi bismo ostali uvijek samo u svome uskome krugu iz vlastitih sila stvorenoga vrijednosnoga horizonta. U kulturnim je dobrima kristaliziran duh, duh koji izlazeći iz personalne sfere u času objektivacije u dobru dobiva trajnost, objektivnost i sigurnost. Objektivnost koja u odnosu prema subjektivnoj teleološkoj udešenju duševnoj strukturi postoji kao „vječni zadatak“, gdje se širenjem vrijednosnoga horizonta proširuje i sistem subjektivnih vrijednosnih kategorija. Vrednota pak čas kao imanentni, a čas kao transcendentni bitak zapravo su jedan te isti samo sad s jedne, a sad s druge strane gledani odnos. Vrednota promatrana kao transcendentni odnos postaje problem objektivnog duha, a kao imanentni – problem vrijednosnih kategorija. – Tek sinteza obaju ovih nizova, koji se prostiru u dva raznosmjerna pogleda, može potpuno odgovoriti na pitanje aksiologije, kojim ona pita za način vrijednosne prezentacije, objektivijet i s time u vezi dignitet vrijednosti i konačno stupnjeve vrijednosnih digniteta,

klasificirajući ujedno vrijednosna područja, koja će služiti kao izlazna točka inkomensuralnim praktičnofilozofijskim disciplinama. Mi ćemo prijeći preko pitanja podjele vrijednosnih područja koja se i onako, kao što već vidjesmo, uvijek svrstavaju u hedonička, ekonomska, logička, estetska, etička i religiozna, i uz manje restrikcije ili proširivanje bitno ne mijenjaju. – Osvijetlit ćemo još s nekoliko riječi pojam kulture kao kompleksan pojam, koji zahvaća sva ta pojedinačna područja u jednoj strukturalnoj povezanosti. Filozofija kulture u svome historijskome vidu pokazuje nam mnoštvo kulturnih struktura, drugim riječima ona ne nalazi *jedinstvo* u svim kulturnim epohama, nego mnoštvo njenih konfiguracija, koje bilo odijeljeno bilo u međusobnom utjecaju pokazuju ne samo „gradualno“ i „kvanitativno“ nego i „načelno i kvalitativno“ razlike. Svaka pak od njih nije nego samo u subjektivno fiksiranoj točki dana u stabilitetu, nego u vječnom evolutivnom toku, koji gledan u svojoj objektivnoj opstojnosti pokazuje na metafizičke uzročnosti, ili u subjektivnom vidu metalogičke poticaje, te ih Spranger točno zapaža, kad kaže: „Die weltanschauliche Tiefe aus der heraus der Geist sich selbst deutet und entscheidet, ist jedoch nicht mehr das Ewig-Ruhende, Absolute, sondern ein Selbst in Bewegung befindliches Metaphysisches, wie es dem unwiderruflich gewordenen modernen historischen Bewusstsein entspricht.“<sup>55</sup> Stoga i nalazimo konkretno-historijski mnogolikost smislenih sfera unutar jedne kulture, koja doduše dublje gledano pokazuje samo slijed stupnjeva u izgradnji duhovnoga svijeta.

I zato je već nemoguće, kako je Dilthey pokazao, postaviti jedan sistem kulture. Imade sistema iz raznih stajališta. Takav sistem može biti idealističan ili naturalističan, individualističan ili objektivističan, imademo na pr. sistem klasičnima, sistem crkveno-dogmatSKI itd., ali jednog sistema koji bi sve te kulturne sisteme obuhvatio nema i ne može biti, jer bi on već u svojim osnovnim intencijama sam sebi protuslovio. Imademo toliko kulturnih sistema, koliko imademo personalnih (dakako u smislu kolektivne personalnosti (Gesamtperson)) pozicija (Einstellungen), a to znači vrlo mnogo.

<sup>55</sup> E. Spranger, *Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in der Geisteswissenschaftlichen*, Berlin, 1929, str. 6.

Subjektivna je stvar sistematičara, da on na pr. postavi *utilitarističku vrijednosnu skalu*, u kojoj će dakako onda sva kulturna dobra i u njima ležeće vrednote, odnosno konstelacije objektivnoga duha, dobiti jednu moguću sliku. Prema toj i takovoj slici u perspektivi konstituiran život provodio bi se kako veli Spranger,<sup>56</sup> „ein völlig liebeleeres, ein völlig erkenntnisleeres Dasein“.

Međutim, fenomenologija kulture ne će ući s programom, nego će u kulturnim dobrima, u običajima, modi, gradnji, zakonima, umjetnosti i t.d. potražiti živući objektivni duh, potražiti puls na kome, iako većinom nesvjesno, svi sudjeluju. – Taj objektivni duh, to „carstvo smisla“ nije drugo nego izraz izvjesne konkretne kulture kao mnoštva heterogenih dobara. Odrjeđivati taj objektivni duh ne znači drugo nego sistematizirati vrednote, koje su ostvarene u dobrima te kulture.

Nauka o bivstvu objektivnoga duha zahvaća sve probleme odnosa pojedinih kulturnih područja kao i odnose velikana, prozrevaoca novih vrednota u odnosu prema svome vremenu, probleme individualnih zajednica i, podajući shemu po kojoj se on razvija, daje posljednji odgovor na sva pitanja filozofije kulture. Ona nalazi u svim ljudskim tvorevinama (državi, crkvi, običajima, pismu, govoru, knjigama i t.d.) ono unutarnije („Innerre“),<sup>57</sup> što nije ni psihičko ni fizičko nešto, što imade svoju zasebnu zakonitost i relativnu samostalnost, a to je duh, koji prožima i leđi nad, bez njega indiferentnim, supstratima, a opet se samo u vezi s tim indiferentnim supstratima može duh materijalizirati i po tom objektivirati. Bez tih supstrata on ne bi iz subjektivne duhovne sfere (Spranger – „subjektiver Geist“) nikada izašao i postao objektivan. On bez tih supstrata kao predmetnih odnošenja ne bi ni bio *duh*, nego ekskluzivno imanentan psihičkom aktu postao bi s njime identična subjektivna psihička činjenica.<sup>58</sup> U genetskom vidu on je rođen u subjektivnom psihičkom aktu, ali odrješan od njega opstoji u svo-

<sup>56</sup> E. Spranger, *Lebensformen*, str. 290.

<sup>57</sup> Freyer, *Theorie des objektiven Geistes*, str. 12.

<sup>58</sup> L.c., str. 51: „Die Unabhängigkeit des gegenständlichen Sinngelalts vom psychologischen ist notwendige Bedingung für alle Gebilde des objektiven Geistes“.

joj vlastitoj zakonitosti. Posve odjelito od duševnog realiteta, kao i sadržajne predmetnosti, on ne živi. Duševni realitet i kulturno dobro *korelati* su jednog te istog objektivnog duha.<sup>59</sup> Jer ako ne možemo zanijekati korelaciju subjekta i objekta u ontološkom, a i u gnosološkom smislu, posve je jasno, da je ne možemo zanijekati ni u aksiološkom, gdje determinanta individualne vrednote preko individua prelazi na objektivne supstrate.

Time dakako i objektivni kulturni sustavi u raznim vremenima dobivaju razne personalne biljege, koji se s vremenom revidiraju i donose u predmetni snošaj. „Kultura od vremena do vremena osjeća potrebu, da svoje 'objektivne sustave', svoje rasporede odnošaja i vrednota revidira s obzirom na 'prirodnost', tj. s obzirom na aktuelne potencije svijesti”.<sup>60</sup>

Kulturna se filozofija ispitujući strukturu i kategorijalni sklop formi objektivnoga duha, ne pita postoji li takvo nešto, što naziva objektivnim duhom, jer bez njega ona ne bi ni imala svoj predmet, objekt, a prema tome ne bi mogla ni sama postojati. Kulturna filozofija mora ispitati objektivni duh *kao dan*, i zato točno kaže Freyer: „Sie (Kulturphilosophie) muss die Tatsache voraussetzen, dass das Leben einen objektiven Sinngehalt in sich tragen und aus einer Aktualität objektivieren kann, und sie hat nach den Strukturen und Gesetzmäßigkeiten zu fragen, die unter dieser Bedingung gelten”.<sup>61</sup>

Da u kulturnom stvaranju čovjek od momenta do momenta objektivira sadržaj svoga bića (Gehalt seines Wesens) u smislenu sadržaj predmeta (zum Sinngehalt des Gegenstandes) poznata je činjenica iz svakidanjeg života. Da je taj predmet tada zaista prežet objektivnim smislom, uvjerava se time, što ga drugi ljudi onda kao smislenog shvaćaju, oni spoznaju predmetu pridato značenje. Ta činjenica ujedno dokazuje da ti smisljeni sadržaji nisu samo „Individualitätsbezogen”, nego da su imanentno predmetne prirode. Prema postavljenoj vrijednosti stvoreni predmet ili, da se točnije izrazimo, prema vrijednosnoj smi-

<sup>59</sup> L.c., str. 76.

<sup>60</sup> A. Bazala: Filozofijske studije. I. Metalogički korijen filozofije, *Rad* 229, str. 316.

<sup>61</sup> Freyer, Theorie des objektiven Geistes, str. 133.

slenosti organizirani vrijednosno-indiferentni supstrat nije zavšetak, nego tek sredina posla. Čim ga subjekt kao novi predmet objektivira, on više ne pripada tome subjektu, nego postoji nasuprot njemu kao objektivna forma, kojom se on u svome novome stvaralačkome naporu mora vezati. To novo kulturno dobro onda kao sredstvo prenosi svoj imanentni smisao od individuuma na individuum. – Na filozofiji je kulture, da taj imanentni predmetni smisao otkriva, razumije i sistematizira, odnosno u raznim kompleksima značenja nalazi jedinstvenu karakterističnu smjernicu, kojoj izvjesna kulturna epoha tendira, drugim riječima ona treba da nađe princip reda izvjesne kulturne evolucije. – Taj princip reda ona ne smije konstruirati, nego treba da ga nađe, jer „die empirische Natur des Menschen enthaltet in den Streben und Wollendungen aus denen sie zusammengewoben sei, die Gliederung der Gesamtkultur in ihre wesentlichen Systeme vorgezeichnet”.<sup>62</sup> U praksi dakle htijenju, a ne u teorijskim motivima, leže razdiobe kulturnih područja, a onda i vrednota. Podjela kulturnih dobara s imanentnim smislom sadržajima, kao objektiviranim duhovnim vrednotama, leži u praktičnoj sferi individualnih subjekata.

*Razumjeti* jednako tu praktičnu imanentnu sferu kao i njoj korespondentni svijet objektivnih vrednota treba da bude zadatak svake filozofije kulture. Takva kulturna filozofija ne će onda donositi sisteme dobara kao protuslovne osnove vrijednosnih sistema, nego će u istraživanju imanentnog predmetnog smisla pružati aksiologiji vrijednosni materijal, na kojem će ona moći i historijski verificirati svoje, fenomenologijskom analizom dobivene rezultate vrijednosnih određenja. Takva filozofija kulture, koja na jednoj strani bez konstrukcije, a na drugoj bez „čistog” registriranja „empirijskih” činjenica, sabire materijal pod fenomenološkom „lupom”, samo će potvrditi rezultate, do kojih je došla fenomenologijska analiza vrijednosnog akta.

I ako uzmemo u ruke djela Th. Littta, G. Kerschsteinera, E. Sprangera, Th. Erismana, R. Kronera i drugih kulturnih fenomenologa, vidjet ćemo da se svi oni slažu u tome, da filozofija kulture u svome historijskom dijelu, iako nalazi varijacije

<sup>62</sup> L.c., str. 151.



sistema dobara, mora utvrditi invarijabilnost, objektivnost i nadvremenost pronađenih vrednota kao smislenih faktora duha. Time ona historijski verifikira naše izvode vrednota kao objektivnih i samostalnih predmetnosti, koje leže nepromjenljivo u regionu smisla kao djelovima objektivnog duha.

Medutim, taj objektivni duh kao sistem vrednota postavljen je, kako već spomenusmo, u korelaciju s ličnošću, koja nosi u sebi svoj subjektivni duh kao dio objektivnog duha. Subjektivni duh nije dakle drugo, nego u individualnoj svijesti aktualiziran objektivni duh. I sada se nameće pitanje kakvo je to odnošenje subjektivnog i objektivnog duha ili, drugim riječima, kako objektivni duh, koji u svojoj genezi mora biti najprije subjektivni duh nastaje i kako poslije kao objektiviran opet ulazi u nove subjekte. Nameće se dakle pitanje o stvaranju i osvajanju objektivnog duha.

Da objektivni duh nije, kako duhovito uspoređuje Th. Litt, sličan gramofonskoj ploči, koja uz postavljanje igle kao automatske transmisije uvijek jednako svira, nego da je sličan notama u kojima doduše jest objektivirana i utvrđena neka melodija, ali koju kao objektivni zadatak (objektive Forderung) treba da pojedinac prema svojim silama, sposobnostima i aktivitetu ispuni, nastojat ćemo još ukratko pokazati. Kao što su note objektivno tražene (Forderung), koje izazivaju aktivne sile, i dolazeći do realizacije i ispunjenja uvijek dobivaju neki modifikirani oblik, tako je isto i s duhom u odnosu prema subjektu.

Govoriti o objektivnom duhu kao nečem što doista jest nepromjenljivo i stalno, samo je nužna metodička fikcija da se može od nekuda poći. Objektivni duh jednako kao i subjektivni nije nikada ni gotov ni stalan, on je uvijek u razviku, u napredovanju i progresu. On je uvijek kao mogućnost novih nadopuna nesvršen, a kao zadatak individualnih subjekata nepotpun.

Da se vrednote nameću kao dio objektivnog duha pojedinačnim subjektima kao zadatak i traženje ispunjenja, nesumnjiva je činjenica, a bez teoretske pretpostavke teleološke organizacije individualne psihe, gubi psina, kao duhovna jedinica svaki smisao.

Za vrijednosno je stvaranje u historijskom nizu tako teleološka svijest kao individualni karakter ne neko ograničenje slobodnoga duhovnoga razvitka, nego naprotiv njen nužni uvjet.

Sve vrijednosno mora kao uvjet svoje opstojnosti imati tu teleološku svijest, koja mu i daje dinamiku i snagu. Objektivni duh uvjetovan mogućnošću materijalne realizacije kao objektivnih vrednota, a subjektivnom teleološkim organizacijom ličnosti kao vrijednosnim aktivitetom nužno je spoznajno-teoretski vezan na oba faktora kao subjekt i objekt. Između njih postoji vječna napetost, jednako kao između duše i duha,<sup>63</sup> kao mogućnosti i ispunjenja izvjesnih vrednota. Kako će biti prošireno područje objektivnog duha ili, drugim riječima, koja će dobra (Güter) biti uistinu stvorena, ovisno je o utrošenoj energiji, o sposobnostima stvaraoca, o „materijalu“ i „tehničarima“ kao i o stotinu drugih slučajeva.<sup>64</sup> Kulturna su dobra kao stvari u svijetu produkt vlastitoga nagona (autodeterminirane težnje) i danih prilika.<sup>65</sup> Medutim, kao materijal, tehnika i t.d. služe više kao pomoćna sredstva za ostvarivanje objektivnih vrijednosnih supstrata, koje kao „uvjete“ uz njihovu genezu ispituje historija kulture više kao pomagala i mogućnosti samog *objektiviranja*, mi ih ovdje ne ćemo registrirati. Za nas je važan samo onaj unutarnji intimni prvotni faktor u kome leži sav životni, a onda i vrijednosni aktivitet i kreativna snaga. Nas zanima kako dolazi do proširivanja objektivnog duha, koji nužno mora biti u svojim djelovima rođen kao subjektivni smisao, i opet na drugoj strani, koji uvjeti moraju ležati u samome subjektu, da može participirati što ekstenzivnije i što intenzivnije na objektivnom duhu kao skupu svih objektiviranih općeno važećih vrednota. Intenzitet subjektivnog života koji nije statičan nego uvijek u nastojanju i razviku odlučan o nastojanju i održanju vrednota, jer „nicht in Sein sondern nur im Werden kann ein lebendiges sich entfalten“.<sup>66</sup>

Vrednote kao smislene jedinice i dijelovi objektivnog duha dane su, kako već pokazasmo, ili implicitite kao strukture kulturnih dobara ili eksplicitite u sudovima kao teorija i nauka. Subjekt, ulazeći i živeći u bilo kojoj kulturnoj epohi po svojoj teleološki udešenoj svijesti, traži i ispunjava vrijednosne za-

<sup>63</sup> Spranger, *Lebensformen...*, str. 20.

<sup>64</sup> Scheler, *Formalismus...*, str. 18.

<sup>65</sup> A. Bazala: *Metalogički korijen...*, str. 330.

<sup>66</sup> H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, str. 24.

htjeve, koji baš po tom subjektivnom odnošenju dobivaju atribut zadatka. Koliko će on tih objektivnih vrednota upoznati i kao zadatke nastojati izvršiti, leži dijelom u njegovoj prirodnoj dispoziciji odnosno životnoj formi (Lebensform), a dijelom u stečenom aktivitetu i snazi.

Diferencijalna duhovnoznanstvena psihologija (slično kao i prirodnoznanstvena tipologija) pronalazi karakteristike tipova i njihove tendencije u osvajanju duhovnog svijeta. U tim prirodnim tendencijama leži, da tako kažemo, suđeno, koliko i koji će dio objektivnog duha izvjesni subjekt moći osvajati i kao subjektivni duh konstituirati. Svaki pojedini subjekt, iako duhovno predisponiran, nije za sva područja i svim smjernicama jednako predisponiran. Objektivni duh kao idealan zbroj svih nadvremenskih vrednota ulazi u subjektivne horizonte po raznim svojim stranama. Diferencijacije svih tih subjektivno-duhovnih atmosfera, koje su realne i doživljene nasuprot objektivnim mogućnostima kao idealnom zbiru svih vrednota, ovisne su dakle o strukturnim dispozicionalnim osebinama pojedinačnog subjekta. Svaki pojedini subjekt ima, kako bi kazao Kerscheneiner, svoje „Entwicklungsmöglichkeiten“.<sup>67</sup> Estetskom će primjerice tipu ostati velik dio etičkoga i religioznoga vrijednosnog horizonta nepoznat i nerazumljiv, dok će nasuprot estetsko područje biti ne samo po njemu zahvaćano, nego eventualno i umnožavano iz vlastite snage otkrivenih estetskim vrijednosnim područjima.

Time postaje odnošenje subjekta i objekta kao ličnosti i kultura jedan živi proces, koji postavlja u dinamičku vezu objektivni duh i njegove forme s energijama subjektivnog svijeta. Jer što god je u objektivnom duhu stvoreno, izašlo je iz subjektivnih energija, a štogod iz objektivnog duha novi subjekt hoće razumjeti i upoznati, treba da iz svojih vlastitih sila, prema „zadacima“ iz objektivnog duha nanovo stvore.<sup>68</sup> Objektivni se duh obraća, da tako kažemo, ne na čistu perceptivnu, nego na stvaralačku stranu subjekta. I koliko na toj

<sup>67</sup> Kerscheneiner, *Theorie der Bildung*, str. 6.

<sup>68</sup> Freyer, *Theorie des objektiven Geistes*, str. 84: „Alles, was wir an objektiven Geist verstehen wollen, müssen wir nun unseren eignen Kräften nachschaffen“.

strani subjekt imade više energije i dinamike, toliko će i veći horizont u objektivnom duhu zauzeti.

Mogućnosti su objektivnog duha neizmjerne, a sile ljudske ograničene, i zato se tek od vremena do vremena javljaju novi proroci, otkrivači novih vrijednosnih područja i novih perspektiva, i to su onda novi vođe, to su oni, kako ih Hartmann<sup>69</sup> naziva „Ideenträger“, koji ne izmišljaju (erdenken) nego otkrivaju (entdecken) nova vrijednosna područja, kojim onda odmah dakako pripada objektivnost i općenost. Te stvaralačke ličnosti, ti geniji, koje Lange-Richbaum naziva „Wertebinger“, nosioci svih vrednota, rađaju se vrlo rijetko, da kao pjesnici, koji stvaraju ljudima oči za ljepote neba, oblaka, polja i livada, otvore oči za njihovom intuicijom „izvađene“ nove vrednote i vrijednosna područja. Snaga tih ličnosti uperena nat-personalnim okom (Überpersönliche Auge)<sup>70</sup> u izvanindividualne regione, otkrivajući nepoznata vrijednosna područja, stvara novu kulturu.

I prema tome nije sklop vrijednosnih kategorija kao subjektivnih mogućnosti novih konfiguracija objektivnog duha neka konačna veličina (kako je to na pr. u spoznajnoj sferi određio Kant). Sustav tih subjektivnih kategorija kao transcendentnih funkcija jest zatvoren u smislu zaokruženosti i jedinstva, ali nije u smislu konačnoga broja. On je u tom smislu sistem bezkonačnih aktualnih mogućnosti.

Lučonoše i geniji stvaraju novu kulturu otkrivajući nova vrijednosna područja, a kapacitet i zrelost svakoga individualnog subjekta odlučuje o tom, koliko će on te nove kulture razumjeti, a onda i prisvojiti. Jer nije dosta samo živjeti u izvjesnoj kulturi, okružen narocitim sistemom objektivnog duha, nego treba tu kulturu i razumjeti. I dijete i primitivac mogu živjeti u izvjesnom kulturnom razdoblju svojim silama tu kulturu i podupirati, ali uza sve to je ne razumiju. Razumjeti kulturu i nova vrijednosna područja ne znači drugo nego proširiti subjektivna vrijednosna kategorijalna područja, a to ovisi, kako već u prošlom poglavlju pokazasmo, o uloženoj energiji i volji za kulturom. Individuum mora najprije kulturu „htjeti“.

<sup>69</sup> Hartmann, *Ethik*, str. 46.

<sup>70</sup> Edith Landmann-Kalischer, *Philosophie der Werte*, str. 41.

Kao što je za mišljenje prvi uvjet volja za mišljenje (Denkwille), tako je i za kulturu prvi uvjet „hijeti“ vrednotu i zalagati se za nju. Tu treba da nastupa ona predanost, ono nastojanje, koje hoće da izađe iz vitalne sfere, da prema onoj Laotseovoj,<sup>71</sup> nastoji živjeti nad-životom, a kad bude htio i u svoje sile ulagao, doći će mu i milost, jer, kako veli Spranger, „nur der handelnden kommt die Gnade.“<sup>72</sup>

Čovjek je po svojoj prirodi predisponiran za kulturu, on ima uvjeta u mogućnostima svojih kategorijalnih vrijednosnih područja, da objektivni duh razumnije i vrednote „posjeduje“, on u svojoj teleolozijski udešenoj psihčkoj strukturi ima i poriva da vrednote osvaja, ali hoće li ih osvojiti, leži u njegovoj najintimnijoj dubini kao odluka. Da se u tom kontaktu subjekta s kulturom kao sistemom dobara neki potencijalni vitalitet, kako to misli Freyer,<sup>73</sup> mijenja u aktualno pitanje metafizike ličnosti, koju mi ovdje ne ćemo izvoditi. Za nas je važno da aktivitet tu nalazimo kao nužni uvjet za upoznavanje i ostvarenje vrednota.

Kako odnos transpersonalnih vrijednosnih područja i personalnog „posjedovanja“ djelova tih područja ne znači ravnodušni odnos afekcije i percepcije, nego osvajanja i stvaranja, jasno je da je on ovisan o snazi i ustrajnosti pojedine individualnosti, a „čovjek i nije individualitet po prirodnoj poziciji ili po racionalno postavljenom formularu, nego po vlastitom činu.“<sup>74</sup> „Ličnost nije nešto što imamo od prirode nego nešto, što si moramo izvojsiti vlastitim radom. Ličnost nije prirodan dar, nego naša tečevina, ona nije ništa gotovo nego tek nastaje i neprekidnim se radom osvaja, dočim se neradom gubi, ona nije činjenica nego određenje.“<sup>75</sup>

Individualitet po svome činu osvaja vrijednosni horizont i prema tom horizontu postaje individualna ličnost kao sklop vri-

<sup>71</sup> B. Bauch, *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*, str. 490. Lao-Tse: „Über dem Leben leben ist inniger leben als im Leben leben.“

<sup>72</sup> Spranger, *Lebensformen*, str. 304.

<sup>73</sup> Freyer, *Theorie des objektiven Geistes*.

<sup>74</sup> A. Bazala, Filozofijske studije. I. Metalogički korijen filozofije, str. 59.

<sup>75</sup> A. Bazala, *Problem ličnosti*, Voda, 1913.

jednosnih kategorija. Jer ne znači biti ličnost imati uvijek prezentno izvjestan kompleks smislenih predmeta koje nazivamo vrednotama, nego posjedovati uvjete, dakle kategorijalna vrijednosna područja, kao transcendentnalne mogućnosti funkcioniranja. A po tom se i razlikuje ličnost kao duhovni čovjek od fiktivnoga „prirodnoga“ čovjeka i životinje, da imajući više i šire potrebe nego što je puki animalni život po svojoj teleolozijskoj strukturi duhovne duše (die geistige Seele), tražeći više nego život proširuje subjektivni vrijednosni horizont u traženju nadvitalnog transcendentnog određenja, kao bezvremenog smisla života. I u toj težnji leži sva stvaralačka snaga čovječanska, a individualni karakter kao ličnost nužni je uvjet svega vrijednosnoga. U težnji dake za nadvremenskim, u volji kao „dina-mičkom agensu“ leži uvjet za sve ono što će iz objektivnog duha kao smislenih mogućnosti ući u našu subjektivnu sferu, gdje će kao vrijednosna predmetnost biti priznata i kao takva „djelovati“.

Vrednote kao objektivni predmeti ne postaju time relativne, nego im snaga djelovanja postaje relativna, jer je ovisna o području, koje je vezano uz individualne ličnosti na kome djeluju. Uz njih je vezano i to, koje će vrednote biti u centru pažnje i interesa, i prema tome nisu vrednote, nego vrijednosni pogledi varijabilni.

Vrijednosni poredak uvjetovan s jedne strane već stvorenim vrijednosnim područjima, a s druge strane aktivnim snagama kao ulaznjima u već postavljene, ili „stvaranjima“ novih vrijednosnih područja mora biti u pojedinačnoj ili zajedničkoj ličnosti kao *pogledu* varijabilan, ali s obzirom na samu predmetnu stranu izoliranu od vječnosti on je invarijabilan, apsolutan i vječan. On kao takav, ulazeći u subjektivnu sferu kao zadatak, daje životu smisao, kojim mu pokazuje da njegov životni elan, kao „neumorni čin“ nije besmislen i bespredmetan. Samo tako vjerujući i nadajući se, da će izvan relativnosti svakidanjeg pogleda ležeće vrednote, koje vrijede za vječnost, biti i od njega ostvarene može pojedinac raditi, uzdizati se iz vitalnog i animalnog u humani i božanski život. Jer „tko hoće da radi, taj mora da se nada i da vjeruje.“<sup>76</sup>

<sup>76</sup> A. Bazala, Filozofijske studije. I. Metalogički korijen filozofije, str. 360.

### Bio-bibliografski podaci o priređivaču i autorima u knjizi

Franjo Zenko rođen je 1931. u Adamovcu nedaleko od Zagreba. Osnovnu školu završio je u Omilju i Moravcu, a klasičnu gimnaziju u Zagrebu. Diplomirao je filozofiju kao prvi i njemački kao drugi glavni predmet na Filozofskom fakultetu u Zagrebu. Doktorirao je iz filozofije s tezom *Personalizam Emmanuela Mouniera* na Sveučilištu u Zagrebu 1965. Kratko vrijeme radio je kao srednjoškolski profesor, zatim kao asistent za filozofiju na Filozofskom fakultetu u Zadru, a od 1970. na Institutu za filozofiju u Zagrebu. Bio je stipendist 1963. Monuierove zaklade u Parizu, a od 1968. do 1970. Humboldt-Stiftunga u Njemačkoj. Gostovao je s predavanjima na mnogim europskim sveučilištima i drugim institucijama. Godinama je vodio međunarodni post-diplomski tečaj *Renaissancephilosophie und neuzeitliches Denken* na Interuniverzitetском centru u Dubrovniku i predavao na drugim tečajevima. Sada predaje na *Studia croatica* i postdiplomskim studijima. Od brojnih radova, od kojih su mnogi ploplomskimi svećeni nacionalnoj filozofiji, ovdje navodimo najvažnije: *Personalizam Emmanuela Mouniera*, Zagreb, 1980; *Aristotelizam od Petrića do Boškovića*, Zagreb, 1983; *Samokritika komunističkog revolucionarizma*, Zagreb, 1989.

Damir Barbarić je znanstveni savjetnik Instituta za filozofiju u Zagrebu. Od 1981. član je uredništva časopisa *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, od 1983. (s G. Gretićem i F. Zenkom) urednik časopisa *Godišnjak za povijest filozofije*, od 1989. do 1993. član uredništva časopisa *Filozofska istraživanja*, 1991. urednik prvoga broja časopisa *Studia historiae philosophiae croaticae*. Priredio i izdao zbornik *Filozofija i teologija*, Zagreb, 1993. Utemeljitelj je i prvi pročelnik Odjela za filozofiju Matice hrvatske. Osim drugih publikacija u zemlji i inozemstvu, objavio je knjige: *Vježbe u filozofiji*, Zagreb, 1980, *Politika Platonovih „Zakona“*. *Uvod u studij Platona*, Zagreb, 1986, *Filozofija Andrije Doročića*, Zagreb, 1987, *Preludiji. Povijesno-filozofijske studije*, Zagreb, 1988, *Platonova Politeta. Knjiga šesta i sedma*.

*Uvod, prijevod i komentar*, Zagreb, 1991, *Varia philosophica*, Zagreb, 1992, *Ideja dobra*, Zagreb, 1995. Od radova o tematici povijesti hrvatske filozofije izdvajamo još: Il collegio Ungaro-Illirico di Bologna nella storia culturale della Croazia, u: *Annali del Collegio Ungaro-Illirico di Bologna 1553-1764*. A cura di G.P. Brizzi e M.L. Accorsi. Con sagi di G. P. Brizzi, D. Barbarić, P. Sarkózy, Bologna, 1988. (Na francuskom jeziku u: *Synthesis philosophica 9 /1990/*); The Importance of the University of Padua for the Education of Croatian Humanists, u: *Studia historiae philosophiae croaticae 1* (1990).

Ivan Čehok rođen je 1965. u Korenjaku kraj Varaždina. Na Filozofskom fakultetu u Zagrebu diplomirao je filozofiju i komparativnu književnost, a na Interuniverzitetском centru u Dubrovniku magistrirao filozofiju 1993. Radi kao znanstveni asistent na Katedri za filozofiju odgoja Filozofskog fakulteta – Pedagogijske znanosti. Bavi se filozofijom odgoja i suvremenom etikom. Objavio je knjigu *Filozofija Stjepana Zimmermanna*, te desetak članaka u časopisima *Filozofska istraživanja*, *Synthesis philosophica* (na njemačkom i engleskom jeziku), *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, *Metodički ogleđi i Treći program hrvatskoga radija*. Prevodi filozofsku i pedagošku literaturu s engleskoga i njemačkoga jezika. Živi u Varaždinu.

