

Istina i znanost.  
Predigra za 'Filozofiju slobode'

SD 3

Rudolf Steiner

1892

## SADRŽAJ

Predgovor prvom izdanju 1892.	3
Uvod	6
I. Preliminarne napomene	11
II. Kantovo temeljno epistemološko pitanje	13
III. Teorija znanja po Kantu	17
IV. Polazište epistemologije	22
V. Spoznaja i stvarnost	28
VI. Teorija spoznaje bez pretpostavki i Fichteovo znanstveno učenje	32
VII. Epistemološki zaključak	39
VIII. Praktični zaključak	41

EDUARDO VON HARTMANN

s toplim poštovanjem

posvetio autor

## **Predgovor prvom izdanju 1892.**

Suvremena filozofija pati od nezdravog vjerovanja u Kanta. Ovaj rad je zamišljen kao doprinos prevladavanju ovog problema. Bilo bi svetogrđe pokušati omalovažiti besmrtni doprinos ovog čovjeka razvoju njemačke znanosti. Ali konačno moramo shvatiti da postaviti temelje za istinski zadovoljavajući pogled na svijet i život, možemo samo ako se odlučno suprotstavimo ovom duhu. Što je Kant postigao? Pokazao je da je prauzrok stvari, koji se nalazi s onu stranu našeg svijeta osjetila i razuma, i za kojim su njegovi prethodnici tragali uz pomoć pogrešno shvaćenih konceptualnih predložaka, da je nedostupan našim kognitivnim sposobnostima. Iz toga je zaključio da naši znanstveni naponi moraju ostati unutar granica onoga što je moguće postići kroz iskustvo, i ne mogu postići znanje o nadosjetilnom prvobitnom uzroku, 'stvari po sebi'. Ali što ako je ta 'stvar po sebi' zajedno s onostranim prauzrokom stvari, samo fantom! Lako je vidjeti da je tomu tako. Traganje za najdubljom biti stvari, za njihovim temeljnim principima, impuls je neodvojiv od ljudske prirode. On je u osnovi svih znanstvenih aktivnosti. Ali nema ni najmanjeg razloga, ovaj primarni uzrok, tražiti izvan osjetilnog i duhovnog svijeta koji nam je dan, sve dok sveobuhvatno istraživanje ovog svijeta ne otkrije da u njemu postoje elementi koji jasno ukazuju na utjecaj izvana.

Naš spis sada nastoji dokazati, da je sve što se mora upotrijebiti za objašnjenje i razumijevanje svijeta, da je za naše mišljenje sve nadohvat ruke. Pretpostavka o načelima izvan našeg svijeta otkriva se kao predrasuda mrtve filozofije koja živi u ispraznoj dogmi. Kant bi morao doći do ovog zaključka, da je doista istražio ono za što je naše mišljenje sposobno. Umjesto toga, na najsloženiji način je dokazao, da ne možemo doći do krajnjih načela koja leže izvan našeg iskustva, zbog strukture naše kognitivne sposobnosti. Ali međutim, nema razloga da ih smjestimo s onu stranu. Kant je možda opovrgao 'dogmatsku' filozofiju, ali je nije ničim zamijenio. Njemačka filozofija koja ga je slijedila, posvuda se razvijala u suprotnosti s Kantom, s Schellingom i Hegelom, više nije marila za granice našeg znanja koje su postavili njihovi prethodnici, i primarne principe stvari je tražila unutar, ovdje i sada, ljudskog razuma. Čak ni Schopenhauer, koji

tvrdi da su rezultati Kantove kritike razuma vječno nepobitne istine, ne može a da ne krene putovima spoznaje krajnjih uzroka svijeta koji se razlikuju od onih koje ima njegov gospodar. Neuspjeh ovih mislilaca bio je u tome što su tražili znanje o najvišim istinama, a da nisu postavili temelje za takav pokušaj, istraživanjem prirode samog znanja. Ponosna intelektualna zdanja Fichtea, Schellinga i Hegela, stoga stoje bez temelja. Međutim, nedostatak takvog sustava također je imao štetan učinak na misaone procese filozofa. Bez znanja o značaju čistog svijeta ideja, i njegovog odnosa s oblasti osjetilne percepcije, gradili su grešku na grešku, jednostranost na jednostranost. Nije ni čudo da pretjerano hrabri sustavi nisu bili u stanju odoljeti olujama doba neprijateljskog prema filozofiji, i velik dio dobrog što su sadržavali, nemilosrdno je otpuhan zajedno s onim lošim.

Sljedeća istraživanja imaju za cilj ispraviti ovdje naznačeni nedostatak. Ona ne žele pokazati, kao što je to učinio Kant, što kognitivna sposobnost ne može; već je svrha pokazati ono za što je stvarno sposobna.

Rezultat ovih istraživanja je da istina nije, kako se obično pretpostavlja, idealan odraz nečeg stvarnog, već slobodan proizvod ljudskog duha, koji uopće ne bi postojao da ga mi sami nismo proizveli. Zadaća spoznaje nije ponoviti u konceptualnom obliku ono što drugdje već postoji, nego stvoriti potpuno novo područje koje, zajedno sa svijetom koji daju osjetila, tek onda stvara punu stvarnost. Tako je najviša djelatnost čovjeka, njegova duhovna tvorevina, organski uklopljena u opće svjetske događaje. Bez ove aktivnosti, svjetski događaji se ne bi mogli promatrati kao samostalna cjelina. Čovjek nije dokoni promatrač tijeka svijeta, koji u svom duhu ponavlja ono što se događa u kozmosu bez njegova uplitanja, već aktivni sukreator procesa svijeta; a spoznaja je najsavršenija karika u organizmu univerzuma.

Za zakone našeg djelovanja, za naše moralne ideale, ovo gledište ima važnu posljednicu da se i oni ne mogu smatrati slikom nečega izvan nas, već nečim što postoji samo u nama. Moć čije bismo zapovijedi morali smatrati našim moralnim zakonima, tako je također odbačena. Ne poznajemo 'kategorički imperativ', glas o one strane koji bi nam govorio što trebamo ili ne trebamo činiti. Naši moralni ideali, naš su vlastiti slobodan proizvod. Moramo izvršavati samo ono što sami sebi propisujemo, kao normu našeg djelovanja. Gledanje na istinu kao čin slobode, tako uspostavlja i moralnu doktrinu čiji je temelj potpuno slobodna osobnost.

Ove izjave vrijede, naravno, samo za onaj dio našeg djelovanja, u čije zakone savršenom spoznajom idealno prođiremo. Sve dok su potonji samo prirodni, ili konceptualno nejasnih motiva, osoba višeg duhovnog položaja svakako može prepoznati u kojoj su mjeri ovi zakoni našeg djelovanja utemeljeni u našoj individualnosti, ali mi ih sami doživljavamo kao da na nas djeluju izvana, kao da nas prisiljavaju. Svaki put kada uspijemo jasno proniknuti u takav motiv, činimo osvajački pohod u oblasti slobode.

U kakvom su odnosu naši pogledi prema najznačajnijem fenomenu današnjice, prema svjetonazoru Eduarda von Hartmanna, čitatelj će pobliže vidjeti iz našeg teksta, što se tiče problema spoznaje.

To je filozofija slobode, kojoj smo s ovim sada stvorili predigru. O tome detaljnije uskoro.

Povećanje vrijednosti ljudske osobnosti krajnji je cilj svih znanosti. Tko ne radi s tim krajnjim ciljem, radi samo zato jer je vidio svog učitelja kako to radi, on 'istražuje' jer je to slučajno naučio. Ne može se nazvati 'slobodnim misliocem'.

Ono što znanostima daje pravu vrijednost, filozofsko je objašnjenje značaja njihovih rezultata za ljude. Htio sam dati doprinos ovom objašnjenju. Ali možda prirodna znanost uopće ne traži svoje filozofsko opravdanje! Onda su dvije stvari sigurne: prva, da sam proizveo nepotreban tekst, i druga, da moderna znanost lovi ribu u mutnoj vodi i ne zna što hoće.

Na kraju ovog predgovora ne mogu suspregnuti osobnu opasku. Do sada sam svoje filozofske poglede uvijek iznosio u vezi s Goetheovim svjetonazorom, s kojim me je prvi upoznao moj učitelj Karl Julius Schröer, kojeg iznimno cijenim i koji u istraživanjima Goethea zauzima visoko mjesto, jer njegov pogled uvijek ide dalje od pojedinca do ideja.

Međutim, nadam se da sam ovim radom pokazao da je moj sustav mišljenja samoutemeljena cjelina koja ne mora biti izvedena iz Goetheova svjetonazora. Moje misli, kako su ovdje predstavljene i koje će uslijediti kao 'Filozofija slobode', razvijale su se tijekom mnogo godina. I samo s dubokim osjećajem zahvalnosti dodajem da je ljubav s kojom me obitelj Specht u Beču dočekala u vrijeme kada sam morao brinuti o obrazovanju njihove djece, pružila jedinstveni poželjan 'milje' za razvoj mojih ideja; nadalje, raspoloženje za konačno zaokruživanje mnogih misli provizorno skiciranih na stranicama 86. do 88, u mojoj 'Filozofiji slobode', dugujem poticajnim razgovorima s mojom visoko cijenjenom prijateljicom Rosom Mayreder u Beču, čija će književna djela, koja izviru iz suptilne, plemenite umjetničke prirode, vjerojatno uskoro biti predstavljena javnosti.

*Napisano u Beču, početkom prosinca 1891.*

*Dr. Rudolf Steiner*

## Uvod

Sljedeće rasprave imaju zadaću pravilno formulirati problem znanja kroz analizu čina spoznaje, koja seže do njegovih krajnjih elemenata i naznačiti put do njegova rješenja. One pokazuju, kroz kritiku teorije znanja utemeljene na kantovskoj misli, da sa te točke gledišta, rješenje relevantnih pitanja nikada neće biti moguće. Mora se, međutim, priznati da bi bez Volketova temeljnog pripremnog rada ('Iskustvo i mišljenje. Kritičke osnove epistemologije', Johannes Volkelt. Hamburg i Leipzig 1886.) s njegovim temeljitim istraživanjima pojma iskustva, precizna formulacija koncepta 'danog', kakvu pokušavamo učiniti, bila vrlo teška. Ipak, nadamo se da smo postavili temelje za prevladavanje subjektivizma svojstvenog Kantovoj teoriji znanja. Vjerujemo da smo to učinili dokazavši, da je subjektivni oblik u kojem se pogled na svijet pojavljuje za čin spoznaje, prije nego što ga obradi znanost, samo nužna prijelazna faza, koja se, međutim, prevladava u samom procesu spoznaje. Za nas je upravo to takozvano iskustvo, koje bi pozitivizam i neokantovstvo željeli prikazati kao jedino izvjesno, ono što je najsubjektivnije. I pokazujući to, uspostavljamo objektivni idealizam kao nužnu posljednicu samorazumljive teorije znanja. Razlikuje se od Hegelova metafizičkog, apsolutnog idealizma, po tome što razlog podjele stvarnosti na bitak i koncept traži u spoznajnom subjektu, a posredovanje toga ne vidi u objektivnoj dijalektici svijeta, nego u subjektivnom spoznajnom procesu. Pisac ovih redaka već je 1885. pismeno obranio ovo stajalište u svojim 'Osnovama epistemologije Goetheova svjetonazora' na temelju istraživanja koja se, međutim, metodički bitno razlikuju od sadašnjega i kojima također nedostaje povratak prvim elementima spoznaje.

Najnovija literatura relevantna za ove rasprave je sljedeća. Navodimo ne samo ono što se na naše izlaganje izravno odnosi, nego i sve one spise koji se bave pitanjima sličnim onima o kojima raspravljamo. Suzdržat ćemo se od citiranja spisa pravih filozofskih klasika.

Za epistemologiju općenito, u obzir dolazi sljedeće:

R. Avenarius, Filozofija kao promišljanje svijeta po načelu najmanje mjere sile i dr.; Leipzig 1876. Kritika čistog iskustva; 1. svezak, Leipzig 1888

J. F. A. Bahnsen, Proturječnost u znanju i bit svijeta; 1. svezak Leipzig 1882

J. Baumann, Filozofija kao orijentacija o svijetu; Leipzig 1872

J. S. Beck, Jedino moguće stajalište s kojeg se filozofija mora suditi; Riga 1796

F. E. Beneke, Sustav metafizike i filozofije religije i dr; Berlin 1839

- Juliu Bergmann, Biti i znati i dr; Berlin 1880
- A. E. Biedermann, Kršćanska dogmatika; 2. izdanje Berlin 1884/85
- H. Cohen, Kantova teorija iskustva; Berlin 1871
- P. Deussen, Elementi metafizike; 2. izdanje, Leipzig 1890
- W. Dilthey, Uvod u humanističke znanosti i dr; Leipzig 1883 - Osobito uvodna poglavlja, koja govore o odnosu epistemologije prema drugim znanostima. - Nadalje, od istog autora mogli bismo razmatrati: Prilozi rješenju pitanja podrijetla našeg vjerovanja u stvarnost vanjskog svijeta i njegove opravdanosti; Zapisnici Kraljevskog suda pruske Akademije znanosti u Berlinu, Berlin 1890, strana 977
- A. Dorner, Ljudska spoznaja i dr; Berlin 1887
- E. Dreher, O percepciji i mišljenju; Berlin 1878
- G. Engel, Bitak i mišljenje; Berlin 1889
- W. Enoch, Pojam percepcije; Hamburg 1890
- B. Erdmann, Kantova kritika čistog uma u prvom i drugom izdanju; Leipzig 1878
- F. V. Feldegg, Osjećaj kao temelj svjetskog poretka; Beč 1890. godine
- E. L. Fischer, Osnovna pitanja epistemologije; Mainz 1887
- K. Fischer, Sustav logike i metafizike ili znanost znanja; 2. izdanje, Heidelberg 1865 Povijest moderne filozofije; Mannheim 1860 (osobito dijelovi koji se odnose na Kanta)
- A. Ganser, Istina; Graz 1890
- C. Göring, Sustav kritičke filozofije; Leipzig 1874. O konceptu iskustva; Tromjesečnik za znanstvenu filozofiju; Leipzig 1. godina 1877, strana 384
- E. Grimm, O povijesti problema znanja idr; Leipzig 1890
- F. Grung, Problem izvjesnosti; Heidelberg 1886
- R. Hamerling, Atomizam volje; Hamburg 1891
- F. Harms, Filozofija od Kanta; Berlin 1876
- E. V. Hartmann, Kritički temelji transcendentnog realizma; 2. izdanje, Berlin 1875, J. H. v. Kirchmannov epistemološki realizam; Berlin 1875, Temeljni problem epistemologije i dr; Leipzig 1889, Kritički hod kroz suvremenu filozofiju; Leipzig 1889

- H. L. F. v. Helmholtz, Činjenice u percepciji; Berlin 1879
- G. Heymans, Zakoni i elementi znanstvene misli; Leyden 1890
- A. Hölder, Predstavljanje kantovske epistemologije; Tübingen 1874
- A. Horwicz, Analiza misli i dr; Halle 1875
- F. H. Jacobi, David Hume o vjeri ili idealizmu i realizmu; Breslau 1787
- M. Kappes, 'Zdrav razum' kao načelo izvjesnosti u filozofiji Škota Thomasa Reida; München 1890
- M. Kauffmann, Temelji epistemologije i znanosti o znanju; Leipzig 1890
- B. Kerry, Sustav teorije o graničnoj oblasti; Beč 1890. godine
- J. H. v. Kirchmann, Učenje o znanju kao uvod u proučavanje filozofskih djela; Berlin 1868
- E. Laas, Kauzalnost Ja; Tromjesečni časopis znanstvenu filozofiju; Leipzig, 4. godina (1880) strana 1. i dalje, 185 i dalje, 311 i dalje, Idealizam i pozitivizam; Berlin 1879
- F. A. Lange, Povijest materijalizma, Iserlohn 1873/75
- A. v. Leclair, Prilozi monističkoj teoriji znanja; Breslau 1882, Kategorički karakter mišljenja; Tromjesečni časopis za znanstvenu filozofiju, Leipzig, 7. godina (1883) strana 257 i dalje
- O. Liebmann, Kant i epigoni; Stuttgart 1865, O analizi stvarnosti; Straßburg 1880, Misli i činjenice; Straßburg 1882, Vrhunac teorije; Straßburg 1884
- Th. Lipps, Osnovne činjenice duševnog života; Bonn 1883
- H. R. Lotze, Sustav filozofije, 1. dio: Logika; Leipzig 1874
- J. V. Mayer, O spoznaji; Freiburg 1885
- A. Meinong, Humeove studije; Beč 1877. godine
- J. St. Mill, Sustav induktivne i deduktivne logike; 1843, njemački Braunschweig 1849
- W. Münz, Temelji Kantove teorije znanja; 2. izdanje, Breslau 1885
- G. Neudecker, Osnovni problem epistemologije; Nördlingen 1881
- F. Paulsen, Pokušaj povijesnog razvoja Kantove teorije znanja; Leipzig 1875
- J. Rehmke, Svijet kao percepcija i koncept i dr; Berlin 1880



- Th. Reid, Istraživanja ljudskog duha na temelju načela zdravog razuma; 1764, njemački Leipzig 1782
- A. Riehl, Filozofska kritika i njezino značenje za pozitivnu znanost; Leipzig 1887
- J. Rülff, Znanost o svjetskoj misli i svijet mišljenja, sustav nove metafizike; Leipzig 1888
- R. v. Schubert-Soldern, Temelji teorije znanja; Leipzig 1884
- G. E. Schulze, Aenesidemus; Helmstädt 1792
- W. Schuppe, O teoriji znanja bez pretpostavki; Philosophische Monatshefte, Berlin, Leipzig, Heidelberg 1882, svezak XVIII, brojevi 6 i 7
- R. Seydel, Logika ili znanost znanja; Leipzig 1866
- Christoph v. Sigwart, Logika; Freiburg i. Br. 1878
- A. Stadler, Načela čiste epistemologije u kantovskoj filozofiji; Leipzig 1876
- H. Taine, De l'Intelligence; 5. izdanje, Pariz 1888
- A. Trendelenburg, Logička istraživanja; Leipzig 1862
- F. Ueberweg, Sustav logike; 3. izdanje, Bonn 1882, H. Vaihinger, Hartmann, Dühring i Lange; Iserlohn 1876
- Th. Vambühler, Pobijanje kritike čistog uma; Leipzig 1890
- J. Volkelt, Teorija znanja Immanuela Kanta i dr; Hamburg 1879, Iskustvo i mišljenje; Hamburg 1886
- R. Wahle, Mozak i svijest; Beč 1884
- W. Windelband, Preludiji; Freiburg i. Br. 1884, Različite faze Kantovog učenja o 'stvari po sebi'; Tromjesečni časopis za znanstvenu filozofiju, Leipzig 1. godina (1877) strana 224 i dalje
- J. H. Witte, Prilozi razumijevanju Kanta; Berlin 1874, Preliminarne studije za spoznaju neiskustvenog bića; Bonn 1876
- H. Wolff, O povezanosti naših ideja sa stvarima izvan nas; Leipzig 1874
- J. Wolff, Svijest i njen objekt; Berlin 1889
- W. Wundt, Logika; svezak 1: Teorija znanja; Stuttgart 1880

Za Fichte-a dolazi u obzir sljedeće:

F. C. Biedermann, De Genetica philosophandi ratione et methodo, praesertim Fichtii, Schellingii, Hegelii, Dissertationis particula prima, syntheticam Fichtii methodum exhibens usw.; Lipsiae 1835

F. Frederichs, Kantov i Fichteov pojam slobode; Berlin 1886

O. Gühlhof, Transcendentalni idealizam; Halle 1888

P. P. Hensel, O odnosu čistog Ja kod Fichtea prema jedinstvu apercepcije kod Kanta; Freiburg i. Br. 1885

G. Schwabe, Fichteov i Schopenhauerov nauk o volji s njegovim posljedicama za razumijevanje svijeta i vođenje života; Jena 1887.

Ovdje naravno nisu uzeti u obzir brojni spisi objavljeni za Fichteovu obljetnicu 1862. godine. Najviše se može spomenuti Trendelenburgov govor (A. Trendelenburg, U sjećanje na J. G. Fichtea; Berlin 1862), koji sadrži važnije teorijske aspekte.

## I. Preliminarne napomene

Epistemologija bi trebala biti znanstveno istraživanje onoga što sve druge znanosti neupitno pretpostavljaju: samog znanja, što joj od samog početka daje karakter temeljne filozofske znanosti. Samo preko nje možemo doživjeti vrijednost i značaj spoznaja do kojih dolazimo kroz druge znanosti. U tom smislu, ona čini osnovu za sva znanstvena nastojanja. No jasno je da ovaj zadatak može ispuniti, samo ako je sama, koliko je to moguće s obzirom na prirodu ljudske spoznaje, bez pretpostavki. To je vjerojatno općepriznato. Ipak, pomnijim ispitivanjem poznatijih epistemoloških sustava, otkriva se da se na samom početku istraživanja postavlja čitav niz pretpostavki, koje zatim značajno umanjuju uvjerljivost naknadnih objašnjenja. Konkretno, primijetit ćemo da se pri postavljanju temeljnih problema epistemologije obično stvaraju određene skrivene pretpostavke. Ali ako su pitanja koja postavlja znanost pogrešna, tada se od samog početka mora sumnjati da postoji ispravno rješenje. Povijest znanosti nas uči, da se bezbrojne pogreške koje su mučile čitava stoljeća, mogu pronaći isključivo u činjenici da su određeni problemi bili netočno postavljeni. Ne moramo se vraćati na *Aristotelovu fiziku* ili *Ars magna Lulliana* da potvrdimo ovu tvrdnju, već u modernim vremenima možemo pronaći dovoljno primjera. Brojna pitanja o značenju rudimentarnih organa kod pojedinih organizama, mogla su se ispravno postaviti tek kada su se za to stvorili uvjeti, otkrićem temeljnog biogenetskog zakona. Sve dok je biologija bila pod utjecajem teleoloških pogleda, bilo je nemoguće odgovarajuće probleme postaviti tako da bi bio moguć zadovoljavajući odgovor. Kakve su avanturističke predodžbe ljudi imali naprimjer, o funkciji takozvane epifize u ljudskom mozgu, ako bi netko i postavio takvo pitanje! Tek kada su razjašnjenje stvari potražili pomoću komparativne anatomije, i zapitali se nije li taj organ samo ostatak nižih oblika razvoja koji su ostali u čovjeku, došli su do cilja. Ili, da damo još jedan primjer, kakve su modifikacije pretrpjela određena pitanja u fizici, otkrićem mehaničkog ekvivalenta topline i zakona očuvanja energije! Ukratko, uspjeh znanstvenog istraživanja u velikoj mjeri ovisi o tome je li netko u stanju ispravno postaviti problem. Iako epistemologija zauzima vrlo poseban položaj kao preduvjet za sve druge znanosti, ipak se može predvidjeti da će uspješan napredak u istraživanju na ovom području biti moguć, samo ako se osnovna pitanja postave u ispravnom obliku.

Sljedeće rasprave primarno ciljaju na formulaciju problema znanja koja striktno opravdava karakter epistemologije kao znanosti bez pretpostavki. One zatim također žele rasvijetliti odnos između znanstvenog učenja J. G. Fichtea i tako temeljne filozofske znanosti. Zašto bismo Fichteov pokušaj da

stvari siguran temelj za znanost trebali dovesti u bližu vezu s ovim zadatkom, bit će jasno tijekom istraživanja.

## II. Kantovo temeljno epistemološko pitanje

Kant se obično smatra utemeljiteljem epistemologije u modernom smislu riječi. Ovom gledištu bi se s pravom moglo prigovoriti, da povijest filozofije prije Kanta sadrži brojna istraživanja koja se mogu smatrati više od pukih klica takve znanosti. Volkelt također u svom temeljnom djelu o epistemologiji napominje, da je kritički tretman ove znanosti započeo već s Lockeom. Ali čak i kod ranijih filozofa, čak i u filozofiji Grka, mogu se naći rasprave kakve se trenutno vode u epistemologiji [Iskustvo i mišljenje. Kritički temelji epistemologije. Hamburg i Leipzig 1886, strana 20.]. No, sve probleme koji se ovdje razmatraju Kant je uzburkao u njihovim dubinama, a slijedeći ga, brojni mislioci su ih obradili na tako sveobuhvatan način, da se već raniji pokušaji rješenja mogu ponovno pronaći, ili kod samog Kanta ili kod njegovih epigona. Ako se, dakle, bavimo čisto činjeničnim, a ne povijesnim proučavanjem epistemologije, teško da ćemo previdjeti važnu pojavu ako samo, uzmemo u obzir vrijeme od pojave Kanta s Kritikom čistog uma. Ono što je ranije postignuto na ovom polju ponavlja se u tom razdoblju.

Kantovo temeljno epistemološko pitanje glasi: kako su sintetički sudovi *a priori* mogući? Ispitajmo ovo pitanje u smislu nedostatka preduvjeta! Kant postavlja ovo pitanje, jer vjeruje da bezuvjetno sigurno znanje možemo postići samo ako smo u stanju dokazati legitimnost sintetičkih sudova *a priori*. On kaže: "U rješenju gornje zadaće uključena je i mogućnost uporabe čistog razuma u utemeljenju i provedbi svih znanosti, koje sadrže teorijsko znanje *a priori* o objektima, s konceptima" [Kritika čistog uma, strana 61 i dalje, prema izdanju Kirchmanna, na koje se također pozivaju svi ostali brojevi stranica iz Kritike čistog uma.] i "Stajanje ili pad metafizike, a time i njezino postojanje, ovisi o rješenju ovog problema." [Prolegomena, § 5]

Je li ovo pitanje, kako ga Kant postavlja, bez pretpostavki? Nimalo, jer mogućnost apsolutno sigurnog sustava znanja čini ovisnim o činjenici da je izgrađen samo od sintetičkih sudova i od sudova koji su stečeni neovisno o iskustvu. Sintetičkim sudovima Kant naziva one sudove u kojima predikatni pojam subjektivnom konceptu dodaje nešto što se nalazi posve izvan njega, "iako je s njime povezano" [Kritika čistog uma, strana 53.], dok u analitičkim sudovima predikat samo iznosi nešto što je (skriveno) već sadržano u subjektu. Ovo vjerojatno nije mjesto, kako bismo se pozabavili oštroumnim prigovorima Johannes Rehmkea [Svijet kao percepcija i koncept, strana 161.] protiv ove strukture sudova. Za našu sadašnju svrhu dovoljno je shvatiti da istinsko znanje možemo postići samo takvim prosudbama koje jednom konceptu dodaju drugi, čiji sadržaj, barem za nas, još nije bio prisutan u onom prvom. Ako ovu klasu sudova želimo nazvati sintetičkom kod Kanta, možemo barem priznati da se znanje u obliku suda može steći samo ako je veza predikata sa subjektom takva sintetička. No, situacija je drugačija s

drugim dijelom pitanja, koji zahtijeva da ti sudovi budu apriorni, to jest neovisni o cjelokupnom iskustvu. Svakako je moguće (tu naravno mislimo na puku mogućnost mišljenja) da takvi sudovi uopće ne postoje. Za početak teorije znanja, mora se smatrati potpuno neodlučnim, možemo li do sudova doći drukčije nego kroz iskustvo, ili samo kroz njega. Uistinu, za nepristrano razmatranje, takva se neovisnost od samog početka čini nemogućom. Jer što god može postati predmet našeg znanja, mora nam u nekom trenutku doći kao izravno, individualno iskustvo, to jest postati iskustvo. Do matematičkih prosudbi također, ne možemo doći ni na koji drugi način nego iskusi ih u određenim pojedinačnim slučajevima. Čak i ako netko, primjerice poput Otta Liebmana (O analizi stvarnosti. Misli i činjenice.), pretpostavi da se one temelje na određenoj organizaciji naše svijesti, situacija nije drugačija. Tada se može reći: ova ili ona tvrdnja je nužno valjana, jer kad bi se njena istina ukinula, s njom bi bila ukinuta i svijest: ali njen sadržaj kao znanje možemo steći samo kad nam postane iskustvo, na potpuno isti način kao proces u vanjskoj prirodi. Čak i ako sadržaj takve propozicije sadrži elemente koji jamče njenu apsolutnu valjanost, ili čak ako je ta valjanost osigurana iz drugih razloga, ne mogu je se domoći ni na koji drugi način, osim da mi se predstavi kao iskustvo. To je jedna stvar.

Druga misao je da se na početku epistemoloških istraživanja ne može tvrditi da apsolutno valjano znanje ne može proizaći iz iskustva. Nedvojbeno je sasvim zamislivo da bi samo iskustvo imalo obilježje koje bi jamčilo izvjesnost spoznaja stečenih iz njega.

Stoga se Kantovo pitanje temelji na dvije pretpostavke: prvo, da moramo imati drugi način osim iskustva da bismo došli do znanja, i drugo, da svo empirijsko znanje može imati samo uvjetnu valjanost. Kant nije ni svjestan da te izjave treba ispitati, da se u njih može sumnjati. On ih jednostavno preuzima kao predrasude iz dogmatske filozofije i koristi ih kao osnovu za svoja kritička istraživanja. Dogmatska filozofija ih pretpostavlja kao valjane i jednostavno ih primjenjuje kako bi došla do spoznaje koja joj odgovara; Kant ih pretpostavlja kao valjane i samo se pita: pod kojim uvjetima mogu vrijediti? Ali kako: ako uopće ne vrijede? Onda Kantovoj doktrini nedostaje ikakvo utemeljenje. Sve što Kant iznosi u pet paragrafa koji prethode formuliranju njegova temeljnog pitanja, pokušaj je da dokaže da su matematički sudovi sintetički. [Pokušaj koji je, slučajno, osujećen Robovim prigovorima. Zimmermanova (O Kantovoj matematičkoj predrasudi i njezinim posljedicama), ako nije potpuno opovrgnuta, onda je barem ozbiljno dovedena u pitanje.] Ali dvije pretpostavke koje smo spomenuli ostaju znanstvene predrasude. U Uvodu II, Kritike čistog uma, kaže se: "Iskustvo nas uči da je nešto ovako ili onako, ali ne i da drugačije ne može biti", i, "Iskustvo nikada ne daje svoje sudove, istinite ili snažne, već samo pretpostavljenu i komparativnu općenitost (kroz indukciju)". U Prolegomeni, paragraf 1, nalazimo: "Prvo, što se tiče izvora metafizičkog znanja: njegovom je konceptu

svojstveno da ne mogu biti empirijski. Njegovi principi (koji uključuju ne samo njegove temeljne principe nego i njegove osnovne koncepte) stoga se nikada ne smiju preuzimati iz iskustva, jer iskustvo ne bi trebalo biti fizičko, već metafizičko, to jest znanje koje je iznad iskustva". Konačno, Kant u Kritici čistog uma, kaže (strana 58.): "Prije svega, mora se primijetiti da su ispravni matematički iskazi uvijek apriorni sudovi, a ne empirijski, jer za sobom povlače nužnost koja se ne može izvesti iz iskustva. Ali ako netko to ne želi priznati, onda svoju izjavu ograničava na čistu matematiku, čiji koncept već implicira da ona ne sadrži empirijsko, već samo čisto apriorno znanje." Možemo otvoriti Kritiku čistog uma gdje god hoćemo, i otkrit ćemo da se sva istraživanja unutar nje provode pod pretpostavkom ovih dogmatskih postavki. Cohen [Kantova teorija iskustva, strana 90.] i Stadler [Načela čiste epistemologije u kantovskoj filozofiji, strana 76.] pokušavaju dokazati da je Kant pokazao apriornu prirodu matematičkih i čisto znanstvenih izjava. Sada, sve što se pokušava u kritici može se sažeti na sljedeći način: budući da su matematika i čista prirodna znanost apriorne znanosti, oblik svakog iskustva mora biti utemeljen na subjektu. Ostaje samo materijal osjećaja, koji je empirijski dan. Ovo je ugrađeno u sustav iskustva kroz oblike koji leže u umu. Formalne istine apriornih teorija, samo kao principi uređenja materijala osjećaja, imaju smisao i značenje, ali se ne protežu izvan njega. Ove formalne istine su, međutim, sintetički sudovi *a priori*, koji se, kao uvjeti sveg mogućeg iskustva, moraju protezati do samog iskustva. Kritika čistog uma, ne dokazuje prioritet matematike i čiste prirodne znanosti, već samo određuje njihovo područje valjanosti pod pretpostavkom da se njihove istine dobivaju neovisno o iskustvu. Doista, Kant nije toliko voljan pružiti dokaz ovog prioriteta, da jednostavno isključuje onaj dio matematike (vidi gore strana 29, red 26) u kojem bi se u nju, čak i po njegovom mišljenju, moglo sumnjati, i ograničava se samo na ono za što vjeruje da to može deducirati iz pukog koncepta. Johannes Volkelt također smatra da "Kant polazi od eksplicitne pretpostavke da zapravo postoji opće i nužno znanje". On dalje kaže: "Ova pretpostavka, koju Kant nikada nije eksplicitno ispitao, toliko je u suprotnosti s karakterom kritičke teorije znanja, da se čovjek mora ozbiljno zapitati može li se Kritika čistog uma, smatrati kritičkom teorijom znanja." Volkelt smatra da se na ovo pitanje može odgovoriti potvrdno s dobrim razlozima, ali da je "kritički stav Kantove teorije znanja ipak bitno poremećen tom dogmatskom pretpostavkom". [Iskustvo i mišljenje, strana 21.] Dovoljno, Volkelt također nalazi da Kritika čistog uma, nije teorija znanja bez pretpostavki.

S našima se u biti slažu i stavovi O. Liebmann, Höldera, Windelbanda, Überwega, Ed. v. Hartmanna [Liebmann, Analiza, strana 211 i dalje, Hölder, Epistemologija, strana 14 i dalje, Windelband, Faze, strana 239, Überweg, Sustav logike, strana 380, Hartmann, Kritički temelj, strana 142-172.] i Kuna Fischera [Povijest moderne filozofije VB, strana 60. Što se tiče Kuna Fischera, Volkelt je u krivu kada kaže (Kantova teorija znanja, strana 198, bilješka) da "nije jasno iz

izlaganja K. Fischera pretpostavlja li, po njegovu mišljenju, Kant samo psihološku činjeničnost općih i nužnih sudova, ili istodobno njihovu objektivnu valjanost i legitimnost". Jer u citiranom odlomku Fischer kaže da se glavna poteškoća Kritike čistog uma nalazi u činjenici da njezini "temelji ovise o određenim pretpostavkama", "koje se moraju priznati da bi se prihvatilo ono što slijedi". Za Fischera, ti su preduvjeti i činjenica da se "najprije utvrđuje činjenica znanja", a zatim se analizom pronalaze spoznajne sposobnosti "iz kojih se sama ta činjenica objašnjava".], s obzirom na činjenicu da Kant na vrh svojih rasprava stavlja apriornu valjanost čiste matematike i prirodne znanosti kao preduvjet.

Da doista imamo znanje koje je neovisno o svom iskustvu, te da ovo drugo daje samo uvide komparativne općenitosti, mogli bismo prihvatiti samo kao posljedicu drugih prosudbi. Ovim tvrdnjama nužno mora prethoditi istraživanje prirode iskustva i istraživanje prirode našeg znanja. Iz prvog bi mogla proizaći prva, a iz drugog druga od navedenih rečenica.

Sada bi se na naše prigovore kritici razuma moglo odgovoriti ovako. Moglo bi se reći da svaka teorija znanja mora najprije dovesti čitatelja do mjesta gdje se može pronaći polazište bez pretpostavki. Jer bilo koje znanje koje posjedujemo u bilo kojem trenutku našeg života, udaljilo se daleko od ove početne točke, i prvo moramo umjetno biti dovedeni natrag do nje. Zapravo, takvo čisto didaktičko shvaćanje početka njegove znanosti, nužno je za svakog epistemologa. U svakom slučaju, mora se ograničiti na pokazivanje u kojoj je mjeri dotični početak znanja doista takav, moralo bi se nastaviti s čisto očiglednim analitičkim izjavama i ne iznositi nikakve stvarne sadržajne tvrdnje koje utječu na sadržaj sljedećih rasprava, kao što je slučaj kod Kanta. Također je odgovornost epistemologa da pokaže, da je početak koji pretpostavlja stvarno bez preduvjeta. Ali sve to nema nikakve veze s prirodom samog početka, stoji potpuno izvan njega, ne govori ništa o njemu. Čak i na početku nastave matematike, moram nastojati uvjeriti učenika u aksiomatski karakter određenih istina. Ali nitko neće tvrditi da je sadržaj aksioma ovisan o ovim prethodnim razmatranjima. [U kojoj mjeri nastavljamo na potpuno isti način s našim vlastitim epistemološkim razmatranjima, pokazujemo u poglavlju IV: Polazišta epistemologije] Na potpuno isti način, epistemolog bi u svojim uvodnim napomenama morao pokazati način na koji se može doći do početka bez pretpostavki; ali njegov stvarni sadržaj mora biti neovisan o tim razmatranjima. No, netko tko, poput Kanta, na početku iznosi tvrdnje vrlo specifičnog, dogmatskog karaktera, daleko je od takvog uvoda u teoriju znanja.



### III. Teorija znanja po Kantu

Svi kasniji epistemolozi bili su, više ili manje, pod utjecajem Kantovog pogrešnog propitivanja. Kant vjeruje, da su svi predmeti koji nad daju naše predodžbe, rezultat njihova apriorizma. Od tada je to postalo načelo i polazište gotovo svih epistemoloških sustava. Ono što nam je u početku i odmah sigurno, jedino je pretpostavka da imamo znanje o svojim predodžbama; to je postalo gotovo općeprihvaćeno uvjerenje među filozofima. Još 1792 G. E. Schulze je u svom 'Anesidemusu' ustvrdio da su sva naša znanja puke predodžbe i da nikada ne možemo ići dalje od svojih predodžbi. Schopenhauer zastupa ovo gledište svojim vlastitim filozofskim patosom. Da je trajni dobitak filozofije stav da je svijet 'moja predodžba', Ed. v. Hartmann smatra tu rečenicu toliko nepovredivom da u svom djelu 'Kritički temelji transcendentalnog realizma' pretpostavlja samo čitatelje koji su se kritički otrgnuli od naivnog poistovjećivanja svoje percepcijske slike sa stvari po sebi, i došli do spoznaje da je ono što je dano kroz čin predodžbe, u obliku subjektivno-idealnog sadržaja svijesti, predmet kontemplacije i stvar koja postoji po sebi i za sebe, neovisno o činu predodžbe i obliku svijesti, to jest koji su prožeti uvjerenjem da su ukupnost onoga što nam je neposredno dano predodžbe. [Kritički temelji, predgovor strana 10.] U svojoj posljednjoj epistemološkoj publikaciji, međutim, Hartmann također pokušava opravdati svoje stajalište. Naše daljnje primjedbe pokazat će kako nepristrana teorija znanja mora pristupiti takvom opravdavanju. Otto Liebmann tvrdi da je sveto vrhovno načelo sve epistemologije: "Svijest ne može preskočiti samu sebe". [O analizi, strana 28 i dalje] Sud da je prva, najneposrednija istina da se "sve naše znanje proteže u početku samo na naše predodžbe", Volkelt je nazvao pozitivističkim principom znanja, a 'izrazito kritičkom' smatra samo onu teoriju znanja koja to "načelo stavlja u prvi plan kao jedino što se utvrđuje na početku filozofiranja i zatim se dosljedno promišlja". [Kantova teorija znanja, § 1.] Drugi filozofi stavljaju druge tvrdnje u prvi plan svoje epistemologije, naprimjer, da se pravi problem epistemologije sastoji u pitanju odnosa između mišljenja i bitka, i mogućnosti posredovanja između to dvoje, ili u sljedećem: kako bitak postaje svjestan (Rehmke) i tako dalje. Kirchmann polazi od dva epistemološka aksioma: 'Opaženo jest' i 'kontradikcije nema'. [Dorner, Ljudska spoznaja] Prema E. L. Fischeru, spoznaja se sastoji u spoznaji nečeg činjeničnog, stvarnog, [Doktrina znanja.] i on tu dogmu ostavlja neispitanom, baš kao i Göring, koji tvrdi nešto slično: "Znati uvijek znači znati nešto što postoji, to je činjenica koju ni skepticizam ni kantovska kritika ne mogu poreći". [Osnovna pitanja, strana 385] U posljednja dva slučaja jednostavno se odlučuje: to je znati, bez pitanja s kojim pravom se to može dogoditi.

Čak i ako su te različite tvrdnje bile točne, ili dovele do točnih postavljanja problema, o njima se nikako ne bi moglo raspravljati na početku teorije znanja. Jer svi su oni, kao vrlo specifični uvidi, već unutar područja znanja. Kad kažem: moje se znanje u početku proteže samo na moje predodžbe, to je ipak vrlo specifičan kognitivni sud. Ovom rečenicom svijetu koji mi je dan dodajem predikat, naime postojanje u obliku predodžbe. Ali kako da znam, prije svega znanja, da su stvari koje su mi date predodžbe?

U ispravnost tvrdnje da se ovaj prijedlog ne može staviti u prvi plan epistemologije, najbolje ćemo se uvjeriti ako slijedimo put kojim ljudski um mora proći da bi do njega došao. Rečenica je postala gotovo dio cjelokupne moderne znanstvene svijesti. Razmatranja koja su dovela do ovoga mogu se naći sustavno kompilirana na prilično cjelovit način u prvom pasusu Ed. V. Hartmannova eseja: 'Temeljni problem epistemologije'. Ono što je u njemu rečeno može stoga poslužiti kao neka vrsta smjernice, ako se krene raspravljati o svim razlozima koji mogu dovesti do te pretpostavke.

Ti razlozi su fizikalni, psihofizički, fiziološki i zapravo filozofski.

Fizičar dolazi do ovog zaključka promatrajući pojave koje se događaju u našem okruženju, primjerice kada opažamo zvuk, fizičar dolazi do zaključka da u tim pojavama nema ničega što ima najmanju sličnost s onim što izravno percipiramo kao zvuk. Vani, u prostoru oko nas, mogu se naći samo uzdužne vibracije tijela i zraka. Iz toga se zaključuje da je ono što u običnom životu nazivamo zvukom ili tonom, samo subjektivna reakcija našeg organizma na to valno kretanje. Isto tako, otkriva se da su svjetlo i boja ili toplina nešto čisto subjektivno. Pojave disperzije boja, refrakcije, interferencije i polarizacije, uče nas da gore spomenute kvalitete osjeta u vanjskom prostoru odgovaraju određenim poprečnim vibracijama, koje se osjećamo prisiljenima pripisati dijelom tijelima, a dijelom neizmjerljivo finom, elastičnom fluidu, eteru. Nadalje, fizičar je prisiljen, zbog određenih pojava u fizičkom svijetu, napustiti uvjerenje o kontinuitetu objekata u prostoru, i pratiti ih unatrag do sustava najmanjih dijelova (molekula, atoma) čije su veličine nemjerljivo male u odnosu na njihove udaljenosti. Iz toga se zaključuje da se svako djelovanje tijela, jedno na drugo, odvija kroz prazan prostor, te je stoga pravi *actio in distans*. Fizika smatra opravdanom pretpostavku da se djelovanje tijela na naše osjetilo dodira i topline ne događa izravnim dodiranjem, jer uvijek mora postojati određeni, iako mali, razmak između dijela kože koji tijelo dodiruje i samog tijela. To znači da ono što doživljavamo kao tvrdoću ili toplinu tijela, naprimjer, da su samo reakcije naših taktilnih i toplinskih nervnih završetaka na molekularne sile tijela koje djeluju kroz prazan prostor.

Kako bi se nadopunila ova razmatranja fizičara, dodana su ona psihofizičara, koja nalaze svoj izraz u doktrini specifičnih osjetilnih energija. J. Müller je pokazao da se na svako osjetilo može utjecati samo na njemu

svojestven način, određen njegovom organizacijom, i da ono uvijek reagira na isti način, kakav god se vanjski dojam ostavio na njega. Kod podražaja vidnog živca opažamo svjetlost, bez obzira radi li se o pritisku, električnoj struji ili svjetlosti koja djeluje na živac. S druge strane, isti vanjski procesi proizvode vrlo različite osjete, ovisno o tome jesu li percipirani ovim ili onim osjetilom. Iz toga se zaključuje da u vanjskom svijetu postoji samo jedna vrsta procesa, a to su kretanja, a da je raznolikost svijeta koji opažamo, u biti reakcija naših osjetila na te procese. Prema tom gledištu, vanjski svijet ne percipiramo kao takav, već samo subjektivne osjete koje on u nama izaziva.

Uz razmatranja fizike, postoje i ona fiziološka. Prva prate pojave koje se događaju izvan našeg organizma, a koje odgovaraju percepcijama; ona nastoje istražiti procese u ljudskom tijelu koji se odvijaju dok se u nama pokreće određena osjetilna kvaliteta. Fiziologija uči da je epiderma potpuno neosjetljiva na podražaje iz vanjskog svijeta. Pa ako naprimjer, ako na krajnje organe naših taktilnih živaca na periferiji tijela, trebaju utjecati utjecaji vanjskog svijeta, proces vibracija koji se nalazi izvan našeg tijela, prvo se mora proširiti kroz epidermu. U slučaju osjetila sluha i vida, vanjski proces kretanja također je modificiran nizom organa u osjetilnim organima prije nego što dođe do živca. Ovo djelovanje krajnjih organa sada se mora provesti kroz živac do središnjeg organa, i samo tu osjet mogu proizvesti čisto mehanički procesi u mozgu. Jasno je da kroz ove transformacije kojima se podražaj podvrgava dok prolazi kroz organe, da je toliko potpuno preobražen, da svaki trag sličnosti između prvog utjecaja na osjetila i osjeta koji se konačno pojavljuje u svijesti, mora biti izbrisan. Hartmann rezultat ovog razmatranja izražava sljedećim riječima: "Ovaj sadržaj svijesti izvorno se sastoji od osjeta kojima duša refleksno reagira na stanja gibanja svog najvišeg moždanog centra, ali koja nemaju ni najmanje sličnosti s molekularnim stanjima gibanja kroz koja nastaju." [Sustav, strana 257.]

Svatko tko promisli ovu liniju misli do kraja, mora priznati da, ako je točna, ni najmanji ostatak onoga što se može nazvati vanjskim postojanjem, ne bi bio sadržan u sadržaju naše svijesti. Fizikalnim i fiziološkim prigovorima protiv takozvanog 'naivnog realizma', Hartmann dodaje i neke koje naziva filozofskima u pravom smislu te riječi. Kada logično ispitamo prva dva prigovora, uočavamo da do naznačenog rezultata možemo doći samo ako pođemo od egzistencije i povezanosti vanjskih stvari kako ih pretpostavlja obična naivna svijest, a zatim istražimo kako taj vanjski svijet može doći u našu svijest s obzirom na našu organizaciju. Vidjeli smo, da se gubi svaki trag takvog vanjskog svijeta na putu od osjetilnog dojma, do ulaska u svijest, a u potonjoj ne ostaje ništa osim naših predodžbi. Stoga moramo pretpostaviti, da sliku vanjskog svijeta koju stvarno imamo, konstruiramo duša na temelju osjetilnog materijala. Najprije se iz osjetila vida i dodira gradi prostorna slika svijeta, u koju se zatim ubacuju osjeti ostalih osjetila. Kada

smo prisiljeni razmišljati o određenom kompleksu osjeta kao cjelini, dolazimo do pojma supstance, koju smatramo nositeljem tih osjeta. Ako primijetimo da osjetilne kvalitete u nekoj tvari nestaju a druge se dalje pojavljuju, to pripisujemo promjeni u pojavnom svijetu reguliranom zakonom kauzalnosti. Prema tom gledištu, naš cjelokupni pogled na svijet sastavljen je od subjektivnog osjetilnog sadržaja, koji je organiziran našom vlastitom duševnom aktivnošću. Hartmann kaže: "Ono što subjekt percipira uvijek su samo modifikacije njegovih vlastitih psihičkih stanja i ništa drugo". [Temeljni problem, strana 37.]

Zapitajmo se sada: kako dolazimo do takvog uvjerenja? Okosnica razmišljanja je sljedeća: ako vanjski svijet postoji, mi ga ne percipiramo takvim, već ga svojom organizacijom pretvaramo u svijet predodžbe. Ovdje imamo posla s premisom koja se, ako je se dosljedno slijedi, poništava. Ali je li ovo rezoniranje prikladno za opravdanje bilo kojeg vjerovanja? Imamo li opravdanje smatrati, dani nam pogled na svijet, subjektivnim sadržajem predodžbi, jer pretpostavka naivne svijesti, rigorozno promišljena, vodi do tog pogleda? Naš cilj je dokazati da je ova pretpostavka nevaljana. Tada bi trebalo biti moguće da se izjava pokaže lažnom, a rezultat do kojeg dolazi točan. Uostalom, to se negdje može dogoditi; ali rezultat se tada nikada ne može smatrati dokazanim iz te tvrdnje.

Pogled na svijet, koji prihvaća stvarnost slike svijeta koja nam je neposredno dana, kao nešto što je nedvojbeno i samorazumljivo, obično se naziva naivnim realizmom. Međutim, suprotnost, koja ovaj pogled na svijet smatra samo sadržajem naše svijesti, jest transcendentalni idealizam. Stoga sljedećim riječima možemo sažeti rezultat prethodnih razmatranja: transcendentalni idealizam dokazuje svoju ispravnost operirajući sredstvima naivnog realizma, koji nastoji pobiti.

On ima pravo, ako je naivni realizam lažan; ali lažnost se dokazuje lažnim gledanjem. Svatko tko to shvati, nema drugog izbora nego napustiti put koji je ovdje prošao kako bi došao do pogleda na svijet, i krenuti drugim putem. Ali trebamo li to raditi, iz sreće, slučajno, dok slučajno ne naiđemo na pravog? Ed. v. Hartmann je, međutim, toga mišljenja kada smatra da je dokazao valjanost epistemološkog stajališta rekavši da ono objašnjava fenomene svijeta, dok drugi to ne čine. Prema ovom misliocu, pojedinačni svjetonazori ulaze u svojevrсну borbu za opstanak, a onaj koji se u toj borbi najbolje pokaže, biva na kraju prihvaćen kao pobjednik. Ali takav nam se postupak čini nedopustivim, jer bi moglo postojati nekoliko hipoteza koje jednako zadovoljavajuće vode do objašnjenja pojava svijeta. Stoga se radije držimo gornjeg rezoniranja kako bismo opovrgli naivni realizam i vidjeli gdje leži njegova stvarna mana. Naivni realizam je pogled od kojeg svi ljudi polaze. Već zbog toga preporučljivo je s njim započeti korekciju. Jednom kada shvatimo zašto mora biti manjkav, bit ćemo odvedeni na pravi put, s puno

većom sigurnošću, nego ako ga jednostavno pokušamo slijediti nasumce. Gore navedeni subjektivizam, temelji se na promišljenoj obradi određenih činjenica. Stoga pretpostavlja da se, sa stvarne početne točke, ispravna uvjerenja mogu dobiti logičkim razmišljanjem (logičkom kombinacijom određenih zapažanja). Međutim, pravo na takvu primjenu našeg mišljenja, s ove točke gledišta nije provjereno. I u tome leži njegova slabost. Dok se naivni realizam temelji na neprovjerenom pretpostavci, da sadržaj iskustva koje opažamo ima objektivnu stvarnost, karakterizirano stajalište temelji se na jednako neprovjerenom uvjerenju da se primjenom mišljenja može doći do znanstveno opravdanih uvjerenja. Za razliku od naivnog realizma, ovo se stajalište može nazvati naivnim racionalizmom. Kako bismo opravdali ovu terminologiju, htjeli bismo dati kratku napomenu o konceptu 'naivno'. A. Doring pokušava preciznije definirati taj koncept u svom eseju: 'O konceptu naivnog realizma'. [Filozofski mjesečnik, svezak XXVI, 5.390, Heidelberg 1890.] O tome kaže: "Koncept naivnost opisuje, takoreći, nultu točku na ljestvici promišljanja o vlastitom ponašanju. Sadržajno gledano, naivnost svakako može pogoditi u metu, jer je bez promišljanja, a samim tim i bez kritike ili nekritična, ali ta nepromišljenost i nekritičnost samo isključuje objektivnu sigurnost onoga što je ispravno; uključuje mogućnost i opasnost od greške, ali nikako ne i nužnost iste. Postoji naivnost osjećanja i volje, kao i predodžbi i mišljenja, u najširem smislu potonje riječi, i nadalje naivnost izražavanja tih unutarnjih stanja za razliku od njihova potiskivanja ili modificiranja do kojih dolazi razmatranjem i promišljanjem. Na naivnost, barem svjesno, ne utječe ono što je tradicionalno, naučeno ili propisano; ona je u svim oblastima ono što izražava korijen riječi *nativus*: *nesvjesno, impulzivno, instinktivno, demonsko*." Na temelju ovih rečenica htjeli bismo malo preciznije definirati pojam naivnosti. U svim aktivnostima koje vršimo, dvije stvari dolaze u obzir: sama djelatnost i poznavanje njezinih zakonitosti. Možemo biti potpuno zaokupljeni prvom, a da ne pitamo za ovo drugo. Umjetnik koji zakone svog stvaranja ne poznaje u promišljenom obliku, već ih prakticira prema osjećaju, unutar je toga. Nazivamo ga naivnim. Ali postoji neka vrsta samopromatranja, koja dovodi u pitanje zakonitost vlastitih postupaka i koja upravo opisanu naivnost mijenja za svijest da točno zna značaj i opravdanost onoga što čini. To želimo nazvati kritičkim. Vjerujemo da je to najbolje dočaralo značenje ovog koncepta, koji je u filozofiji s više ili manje jasnom sviješću uspostavljen još od Kanta. Kritička razboritost je dakle suprotna naivnosti. Ponašanje nazivamo kritičkim, koje preuzima kontrolu nad zakonima vlastite aktivnosti, i time je naučilo o njihovoj sigurnosti i ograničenjima. Ali epistemologija može biti samo kritička znanost. Njen objekt je eminentno subjektivno ljudsko djelovanje: spoznaja, a ono što želi pokazati je zakonitost spoznaje. Svaka naivnost stoga mora biti isključena iz ove znanosti. Njena snaga mora ležati upravo u činjenici da postiže ono, što se mnogi praktični umovi hvale da nikad nisu učinili, naime, 'razmišljali o mišljenju'.

## IV. Polazište epistemologije

Prema svemu što smo vidjeli, na početku epistemoloških istraživanja, moramo odbaciti ono što već pripada području znanja. Znanje je nešto što donosi čovjek, nešto što nastaje njegovom aktivnošću. Ako se teorija znanja želi proširiti na čitavo polje znanja na istinski prosvjetljujući način, tada kao polazište mora uzeti nešto što je ostalo potpuno nedirnuto ovom djelatnošću, iz koje sama djelatnost dobiva svoj poticaj. Ono s čim treba započeti nalazi se izvan znanja; samo po sebi ne može biti znanje. Već to moramo tražiti neposredno prije spoznaje, tako da je sljedeći korak koji čovjek poduzima od ove točke već spoznajna aktivnost. Sada, način na koji se ovo apsolutno prvo treba odrediti, mora biti takav da u njega ne ulazi ništa što već dolazi iz znanja.

Ali takav početak može se učiniti samo s neposredno datom slikom svijeta, to jest slikom svijeta, koja je čovjeku dostupna prije nego ju je na bilo koji način podvrgao procesu spoznaje, odnosno prije nego što se o njoj i najmanje izjasnio, prije nego što se s njome i najmanje misaono odredio. Ono što prolazi pred nama i pored čega mi prolazimo, taj nesuvisla slika svijeta, a opet nerazdvojena na pojedinačne detalje [Odvajanje pojedinosti iz potpuno nediferenciranog pogleda na svijet već je čin misaone aktivnosti.], u kojoj ništa nije razlučeno jedno od drugoga, ništa nije povezano jedno s drugim, ništa ne izgleda kao da je određeno drugim: to je neposredno dano. Na ovoj razini postojanja - ako smijem upotrijebiti ovaj izraz - nijedan objekt, nijedan događaj nije važniji, nije značajniji od drugog. Rudimentarni organ životinje, koji je možda bez značaja za razvoj i život životinje, tek u kasnijoj fazi postojanja već osvjetljenoj znanjem, ima jednako pravo na pozornost kao i najplemenitiji, najnužniji dio organizma. Prije svake spoznajne aktivnosti, ništa se u slici svijeta ne predstavlja kao supstanca, ništa kao slučajnost, ništa kao uzrok ili posljedica; suprotnosti materije i duha, tijela i duše, još nisu stvorene. Ali također moramo držati svaki drugi predikat podalje od pogleda na svijet koji se održava na ovoj razini. Ne može se shvatiti ni kao stvarnost ni kao pojava, ni kao subjektivno ni kao objektivno, ni kao slučajno ni kao nužno; na ovoj razini ne može se odlučiti je li to 'stvar po sebi' ili puka predodžba. Već smo vidjeli da se spoznaje fizike i fiziologije, koje dovode do podvođenja onog danog, pod jednu od navedenih kategorija, ne smiju stavljati u prvi plan epistemologije.

Kad bi se biće s potpuno razvijenom ljudskom inteligencijom iznenada stvorilo ni iz čega i suočilo sa svijetom, prvi dojam koji bi svijet ostavio na njegova osjetila i njegovo mišljenje, bio bi nešto poput onoga što nazivamo neposredno danom slikom svijeta. Međutim, ni u jednom trenutku u čovjekovom životu on zapravo ne postoji u ovom obliku; u njegovom razvoju



nigdje nema granice između čistog, pasivnog okretanja onom neposredno datom, i misaonom prepoznavanju toga. Tako kaže, naprimjer, Ed. v. Hartmann: "Ne pitamo se kakav je sadržaj svijesti djeteta koje se budi do svijesti ili životinje na najnižoj razini živih bića, jer čovjek koji filozofira o tome nema iskustva, a zaključci kojima pokušava rekonstruirati taj sadržaj svijesti primitivnih biogenetskih ili ontogenetskih razina, uvijek moraju biti utemeljeni na njegovom osobnom iskustvu. Moramo stoga najprije utvrditi koji je to sadržaj svijesti, koji onaj koji filozofira nalazi na početku filozofskog promišljanja". [Osnovni problem, strana 1] Međutim, mora se prigovoriti da slika svijeta koju imamo na početku filozofske refleksije već sadrži predikate koji su samo posredovani znanjem. Njih se ne smije prihvatiti nekritički, već ih treba pažljivo izdvojiti iz slike svijeta, kako bi ona izgledala potpuno čista od svega što je dodano spoznajnim procesom. Granica između onoga što je dano i onoga što se zna, nikada se neće poklopiti ni s jednim trenutkom ljudskog razvoja, već se mora povući umjetno. Ali to se može dogoditi u bilo kojem stupnju razvoja, samo ako ispravno povučemo granicu između onoga što nam dolazi bez ikakve misaone determinacije, prije nego što to prepoznamo i onoga što se prvo od toga napravi kroz potonje.

Sada nas se može optužiti da smo već nakupili cijeli niz misaonih određenja kako bismo izdvojili tu navodno neposrednu sliku svijeta koju su ljudska bića dovršila kognitivnom obradom. Ali protiv toga se mora reći sljedeće: misli koje smo iznijeli na bi smjere karakterizirati tu sliku svijeta, ne bi smjele ukazivati na bilo koje njegovo svojstvo, ne bi smjele govoriti o njemu uopće ništa, nego bi samo naše promatranje trebale voditi na način da ga dovedu do one granice gdje se znanje nalazi na početku. Stoga ne može biti govora o istinitosti ili pogrešci, ispravnosti ili netočnosti onih iskaza koji, po našem mišljenju, prethode trenutku u kojem stojimo na početku teorije znanja. Njihova jedina zadaća je svrsishodno dovesti do ovog početka. Nitko tko se namjerava baviti epistemološkim problemima, nije u isto vrijeme suočen s onim što se s pravom naziva početkom znanja, nego on već ima, do određenog stupnja, razvijeno znanje. Ukloniti iz njega sve što je stečeno radom spoznaje i odrediti početak koji leži pred njim, može se učiniti samo kroz konceptualna razmatranja. Ali koncepti nemaju kognitivnu vrijednost na ovoj razini; imaju čisto negativnu zadaću uklanjanja iz vidnog polja svega što pripada znanju, i odvođenja do mjesta gdje ono tek počinje. Ova razmatranja su putokazi tog početka, kojima se čin spoznaje približava, ali mu još ne pripada. U svemu što epistemolog mora iznijeti prije nego odredi početak, postoji dakle samo svrhovitost ili nesvrhovitost, a ne istina ili pogreška. Ali čak i u samom ovom polazištu, isključena je svaka pogreška, jer potonja može započeti samo sa znanjem, i stoga pred njim ne može lagati.

Posljednju rečenicu ne može tvrditi ni jedna druga teorija, osim teorije znanja koja proizlazi iz naših razmatranja. Tamo gdje je polazište objekt (ili subjekt) s misaonim određenjem, pogreška je moguća već na početku, naime

odmah pri tom određenju. Legitimnost istih ovisi o zakonima na kojima se temelji čin spoznaje. Međutim, to se može otkriti tek tijekom epistemoloških istraživanja. Samo ako se kaže: iz ove slike svijeta isključujem sva misaona određenja stečena znanjem i držim se samo svega onoga što uđe u horizont mog promatranja bez moje intervencije, tada je svaka pogreška isključena. Tamo gdje se u osnovi suzdržavam od bilo kakve izjave, ne smijem pogriješiti.

U onoj mjeri u kojoj se greška razmatra epistemološki, ona može ležati samo unutar čina spoznaje. Iluzija nije greška. Ako se Mjesec čini većim u točki svog izlaska nego u zenitu, nemamo posla s pogreškom, već s činjenicom dobro utemeljenom u zakonima prirode. Pogreška u znanju nastala bi samo ako bismo, spajajući dane percepcije mišljenjem, krivo protumačili 'veće' i 'manje'. Ali ovo tumačenje leži unutar čina spoznaje.

Ako netko doista želi razumjeti znanje u njegovoj cjelini, onda ga nedvojbeno mora najprije dokučiti gdje se nalazi na svom početku, gdje počinje. Također je jasno da ono što leži prije ovog početka ne može biti uključeno u objašnjenje znanja, već se mora pretpostaviti. Proniknuti u bit onoga što se ovdje pretpostavlja, zadaća je znanstvene spoznaje u njenim pojedinim granama. Ovdje, međutim, ne želimo doći do posebnih spoznaja o ovome ili onome, nego ispitati samu spoznaju. Tek kada smo shvatili čin spoznaje, možemo formirati sud o značenju iskaza o sadržaju svijeta koji se daju u spoznaji.

Stoga se suzdržavamo od donošenja bilo kakve odluke o onom neposredno danom, sve dok ne znamo kakav je odnos takve odluke prema određenoj stvari. Čak i konceptom 'neposredno danog' ne govorimo ništa o onome što je prije spoznaje. Njegova jedina svrha je ukazati na istu stvar, usmjeriti našu pozornost na nju. Konceptualni oblik je ovdje, na početku teorije znanja, samo prvi odnos u koji se spoznaja postavlja prema sadržaju svijeta. Ova oznaka čak predviđa slučaj da je cjelokupni sadržaj svijeta samo predivo našeg vlastitog Ja, te bi stoga isključivi subjektivizam bio opravdan; jer ne može biti govora o tome da je ta činjenica datost. Ona bi mogla biti samo rezultat kognitivnog razmatranja, to jest mogla bi se pokazati ispravnom samo kroz epistemologiju, ali ne i kao njezin preduvjet.

Ovaj neposredno dani sadržaj svijeta uključuje sve što se može pojaviti u horizontu naših iskustava u najširem smislu: osjete, percepcije, poglede, osjećaje, čine volje, snove i fantazije, koncepte i ideje.

Na ovoj razini iluzije i halucinacije također imaju ravnopravan status sa sadržajima iz drugih dijelova sadržaja svijeta. Jer samo nas kognitivno promatranje može naučiti u kakvom su odnosu s drugim percepcijama.



Ako teorija znanja polazi od pretpostavke da je sve navedeno sadržaj naše svijesti, onda se odmah postavlja pitanje, kako od svijesti doći do spoznaje bitka, gdje je odskočna daska koja na vodi od subjektivnog do transsubjektivnog? Za nas je situacija sasvim drugačija. Za nas su svijest kao i 'Ja'-predodžba, u početku samo dijelovi neposredno datog, a kakav odnos prvo ima prema drugom, samo je rezultat spoznaje. Spoznaju ne želimo odrediti iz perspektive svijesti, nego obrnuto: iz perspektive spoznaje želimo odrediti svijest i odnos subjektivnosti i objektivnosti. Budući da dano u početku ostavljamo bez ikakvih predikata, moramo se zapitati: kako uopće doći do njene definicije, kako je moguće, negdje započeti spoznavati? Kako možemo definirati jedan dio slike svijeta, naprimjer, kao percepciju, drugi kao koncept, jedan kao bitan, drugi kao pojavu, prvi kao uzrok, drugi kao posljedicu, kako se možemo odvojiti od predmeta i vidjeti sebe kao 'Ja' za razliku od 'ne-Ja'?

Moramo pronaći most od zadane slike svijeta, do onoga što razvijamo svojom spoznajom. Međutim, nailazimo na sljedeću poteškoću. Sve dok samo pasivno gledamo u ono što nam je dano, ne možemo pronaći početnu točku s koje bismo mogli graditi dalje kako bismo nastavili svoje razumijevanje. Morali bismo pronaći, negdje na danom mjestu gdje možemo intervenirati, gdje postoji nešto homogeno spoznaji. Kad bi sve doista bilo samo dano, onda bi se radilo o jednostavnom zagledanju u vanjski svijet i posve jednakom zagledanju u svijet naše osobnosti. Tada bismo u najboljem slučaju stvari mogli opisati kao vanjske, ali ih nikad ne bismo razumjeli. Naši bi koncepti imali samo vanjski odnos s onim na što se odnose, a ne unutarnji. Za istinsko znanje, sve ovisi o našem pronalaženju, negdje u danom području, gdje naša kognitivna aktivnost, ne samo da pretpostavlja nešto dano, već aktivno stoji usred onoga što je dano. Drugim riječima: upravo striktnim pridržavanjem onoga što je tek dano, mora se pokazati da nije sve tako dano. Naš zahtjev mogao bi biti takav, da se svojim strogim poštivanjem djelomično poništava. Postavili smo ga tako, da ne postavljamo samovoljno nikakav početak teorije znanja, već ga zapravo tražimo. Sve može postati dano u našem smislu, čak i ono što nije dano svojom najdubljom prirodom. Tada nam se čini samo kao formalna datost, ali nakon detaljnijeg pregleda otkriva se kao ono što stvarno jest.

Sva poteškoća u konceptu znanja leži u činjenici da sadržaj svijeta ne proizvodimo sami od sebe. Kad bismo to radili, ne bi uopće bilo znanje. Pitanje za mene može nastati samo iz stvari, ako mi je 'dana'. Ono što sam proizvedem, tome dajem njegova određenja; tako da ne trebam pitati o njihovoj legitimnosti.

To je druga točka naše epistemologije. Sastoji se od postulata: mora postojati nešto u području datosti, gdje naša djelatnost ne lebdi u praznom, gdje sadržaj samog svijeta ulazi u tu djelatnost.

Ako smo početak teorije znanja, definirali na način da smo ga u cijelosti stavili ispred spoznajne aktivnosti, kako ne bi zamaglili samu spoznajnu aktivnost bilo kakvim predrasudama unutar nje, sada definiramo i prvi korak koji poduzimamo u svom razvijanju na način da ne može biti govora o pogrešci ili netočnosti. Jer mi ni o čemu ne sudimo, već samo ukazujemo na zahtjev koji mora biti ispunjen ako do spoznaje uopće treba doći. Sve ovisi o tome da li smo svjesni sljedećeg, s potpunom kritičkom razboritošću: samu karakteristiku postavljamo kao postulat, koja mora imati onaj dio sadržaja svijeta s kojim možemo započeti svoju spoznajnu djelatnost.

Ali bilo što drugo, također je sasvim nemoguće. Sadržaj svijeta kao danog potpuno je neodređen. Nijedan dio ne može sam po sebi dati poticaj da se počne stvarati red u ovom kaosu. Dakle, kognitivna aktivnost mora dati moćnu izjavu i reći: ovaj dio mora biti ovakav ili onakav. Takva presuda ni na koji način ne utječe na kvalitetu onoga što se daje. Time se u znanost ne unosi nikakva proizvoljna tvrdnja. Ne tvrdi se baš ništa, nego samo kaže: ako se želi objasniti spoznaja kao moguća, onda treba tražiti područje kao što je gore opisano. Ako takvo postoji, onda postoji objašnjenje spoznaje, inače ne. Dok smo teoriju znanja započeli s 'datim' općenito, sada ograničavamo zahtjev na razmatranje određene točke. Sada želimo pobliže pogledati naše zahtjeve. Gdje u slici svijeta nalazimo bilo što, a što nije samo 'dano', nego dano samo utoliko što je ujedno i nešto što je proizvedeno u činu spoznaje?

Mora nam biti potpuno jasna činjenica da ovu kreaciju moramo reproducirati u svoj njezinoj neposrednosti. Ne bi trebalo biti potrebe za zaključcima, da bi se prepoznalo isto. To već pokazuje da osjetilne kvalitete ne zadovoljavaju naše zahtjeve. Jer ne znamo izravno da one ne nastaju bez naše aktivnosti, već samo kroz fizikalna i fiziološka razmatranja. Ali izravno znamo da koncepti i ideje, u sferu neposredno danog, ulaze samo u činu spoznaje i kroz taj čin. Prema tome, nitko nije u zabludi oko ovakvog karaktera konceptata i ideja. Svakako možemo smatrati da je halucinacija nešto što je dano izvana, ali nikada nećemo povjerovati da su nam nečiji koncepti dani bez ikakvog misaonog napora s naše strane. Luđak stvarnim smatra samo stvari i okolnosti koje su obdarene predikatima 'stvarnosti', iako to zapravo nisu; ali za svoje koncepte i ideje nikada neće reći da ulaze u svijet datosti bez vlastite aktivnosti. Sve ostalo u našoj slici svijeta ima takav karakter da joj se mora dati ako to želimo iskusiti, samo kod konceptata i ideja događa se suprotno: moramo ih proizvesti ako ih želimo iskusiti. Samo su nam koncepti i ideje dani u obliku koji se naziva intelektualno gledanje. Kant i noviji filozofi koji ga slijede, potpuno negiraju da ljudi imaju tu sposobnost, jer se svako mišljenje odnosi samo na objekte i ne proizvodi apsolutno ništa iz sebe. U intelektualnom pogledu, oblik misli mora biti dan zajedno sa sadržajem. Ali je li to doista slučaj s čistim konceptima i idejama? (Pod koncept razumijem pravilo prema kojem su nepovezani elementi

percepcije povezani u cjelinu. Kauzalnost je, naprimjer, koncept. Ideja je samo koncept sa širim sadržajem. Organizam, uzet sasvim apstraktno, je ideja.) Treba ih promatrati samo u obliku u kojem su još potpuno oslobođeni svakog empirijskog sadržaja. Ako, naprimjer, ako netko želi shvatiti čisti koncept kauzalnosti, ne smije se držati niti jedne posebne kauzalnosti ili zbroja svih kauzalnosti, već pukog koncepta. Moramo tražiti uzroke i posljedice u svijetu, moramo sami proizvesti uzročnost kao misaoni oblik, prije nego što je možemo pronaći u svijetu. Ali kad bi se netko htio držati Kantove tvrdnje da su koncepti bez mišljenja prazni, bilo bi nezamislivo pokazati mogućnost određivanja danog svijeta kroz koncepte. Jer pretpostavimo da postoje dva elementa sadržaja svijeta: a i b. Ako trebam tražiti odnos između njih, moram to učiniti na temelju pravila određenog sadržajem; ali to mogu proizvesti samo u samom činu spoznaje, jer ih ne mogu izvaditi iz objekta, jer se određenja ovog posljednjeg trebaju dobiti uz pomoć pravila. Takvo pravilo za određivanje stvarnosti, stoga je potpuno sadržano unutar čisto konceptualnog entiteta.

Prije nego nastavimo dalje, najprije otklonimo jedan mogući prigovor. Čini se, zapravo, kao da predodžba o 'Ja', o 'osobnom subjektu', igra nesvjesnu ulogu u našem toku misli, i da koristimo tu predodžbu u napredovanju našeg misaonog razvoja, a da nismo pokazali opravdanost za to. To je slučaj kada kažemo, naprimjer, 'mi proizvodimo koncepte' ili 'mi postavljamo ovaj ili onaj zahtjev'. Ali ništa u našim objašnjenjima ne daje razloga da se u takvim rečenicama vidi nešto više od stilske primjene. Da čin spoznaje pripada nekom 'Ja' i da iz njega proizlazi, može se, kao što smo već rekli, utvrditi samo na temelju spoznajnih razmatranja. Zapravo, za sada treba govoriti samo o činu spoznaje, bez da spominjemo njezinog nositelja. Jer sve što je do sada utvrđeno ograničeno je na činjenicu da postoji 'datost' i da gore spomenuti postulat proizlazi iz točke te 'datosti'; konačno, da su koncepti i ideje područje koje odgovara ovom postulatu. Ovo ne znači poreći da je točka iz koje postulat proizlazi 'Ja'. Ali zasad ćemo se ograničiti na predstavljanje ova dva koraka epistemologije u njihovoj čistoći.

## V. Spoznaja i stvarnost

U konceptima i idejama dakle, imamo ono što je dano, što ujedno nadilazi ono što je dano. To omogućuje također odrediti prirodu ostatka kognitivne aktivnosti. Postulatom smo izdvojili dio iz dane slike svijeta, jer je u prirodi znanja doći upravo do tog dijela. Ovo odvajanje je stoga napravljeno samo kako bi se mogla razumjeti spoznaja. U isto vrijeme, međutim, također nam mora biti jasno da smo umjetno razdvojili jedinstvo naše slike svijeta. Moramo shvatiti da segment koji smo odvojili od danog, mimo i izvan naših zahtjeva, stoji u nužnoj vezi sa sadržajem svijeta. Time je ovo sljedeći korak u epistemologiji. Sastojat će se u ponovnom uspostavljanju jedinstva koje je razoreno kako bi se omogućila spoznaja. Ta se obnova odvija u razmišljanju o danom svijetu. U misaonom pogledu na svijet, zapravo se događa sjedinjenje dvaju dijelova sadržaja svijeta: onoga što percipiramo kao dano na horizontu naših iskustava i onoga što mora biti proizvedeno u činu spoznaje, da bi također bilo dano. Čin spoznaje je sinteza ova dva elementa. Doista, u svakom pojedinom činu spoznaje, jedno se od njih pojavljuje kao nešto proizvedeno u samom činu, što se dodaje onome što je samo dano. Samo se na početku teorije znanja, ono što se inače uvijek proizvodi, pojavljuje kao datost.

Prodrijeti u dani svijet konceptima i idejama, znači razmišljati o stvarima. Razmišljanje je dakle zapravo čin kojim se znanje prenosi. Tek kad mišljenje samo organizira sadržaj slike svijeta, može doći do spoznaje. Samo mišljenje, aktivnost je koja proizvodi vlastiti sadržaj u trenutku spoznaje. Sve dok sadržaj spoznaje proizlazi iz samog mišljenja, ne predstavlja nikakvu poteškoću za spoznaju. Ovdje samo trebamo promatrati; a suštinu smo dali izravno. Opis mišljenja je ujedno i znanost o mišljenju. Zapravo, ni logika nikada nije bila ništa drugo nego opis oblika mišljenja, nikada dokaziva znanost. Dokaz se događa tek kad se dogodi sinteza misli s ostalim sadržajima svijeta. Gideon Spicker stoga s pravom kaže u svojoj knjizi 'Lessingov svjetonazor' (strana 5): "Nikad ne možemo znati da je mišljenje samo po sebi ispravno, ni empirijski ni logički". Možemo dodati: s mišljenjem, svi dokazi prestaju. Jer dokaz već pretpostavlja mišljenje. Možemo samo opisati što je dokaz. Ali ako želimo znati nešto izvan našeg mišljenja, to možemo samo uz pomoć mišljenja, to jest mišljenje se mora približiti datosti i izvesti je iz kaotične veze u sustavnu vezu, sa slikom svijeta. Mišljenje se tako približava zadanom sadržaju svijeta kao oblikotvornom principu. Proces je sljedeći: prvo, misaono se izdvajaju pojedini detalji iz ukupnosti svijeta kao cjeline. Jer u datosti zapravo ne postoji ništa pojedinačno, nego je sve u neprekidnoj povezanosti. Misao zatim povezuje te odvojene detalje jedne s drugima, prema oblicima koje proizvodi i konačno određuje što proizlazi iz tog odnosa. Uspostavljajući vezu

između dva odvojena dijela sadržaja svijeta, misao o njima ništa nije odredila sama od sebe. Čeka da vidi što će se dogoditi kao rezultat uspostavljanja veze. Samo ovaj rezultat je znanje o sadržaju relevantnih dijelova svijeta. Ako je u prirodi potonjeg da ne izrazi ništa o sebi kroz tu referencu: pa, onda bi pokušaj mišljenja morao propasti i na njegovo mjesto bi morao doći novi. Sve se znanje temelji na činjenici da čovjek dva ili više elemenata stvarnosti dovodi u pravu vezu i razumije što iz toga proizlazi.

Nema sumnje da činimo mnogo takvih uzaludnih pokušaja mišljenja, ne samo u znanostima, gdje nas povijest tome dovoljno uči, nego i u običnom životu; samo u jednostavnim slučajevima, s kojima se najčešće susrećemo, ispravno zamjenjuje netočno tako brzo da potonjeg nismo uopće, ili rijetko smo svjesni.

Kant je lebdio nad ovom iz nas izvedenom aktivnošću mišljenja, u svrhu sustavnog strukturiranja sadržaja svijeta u njegovom 'sintetičkom jedinstvu apercepcije'. Ali koliko je malo postao svjestan stvarne zadaće mišljenja vidljivo je iz činjenice da on vjeruje da se apriorni zakoni čiste prirodne znanosti, mogu izvesti iz pravila prema kojima se ta sinteza odvija. On nije smatrao, da je sintetička aktivnost mišljenja samo takva, da priprema put za otkrivanje stvarnih zakona prirode. Zamislimo da iz slike svijeta izdvojimo neki sadržaj  $a$ , a isto tako i drugi  $b$ . Ako želimo doći do spoznaje o zakonitoj vezi između  $a$  i  $b$ , mišljenje mora najprije dovesti  $a$  u takav odnos prema  $b$ , da postane moguće da nam se postojeća ovisnost prikaže kao datost. Stvarni sadržaj zakona prirode stoga proizlazi iz onoga što je dano, a na mišljenju je samo pružiti priliku kroz koju se dijelovi slike svijeta dovode u takav odnos da njihova zakonitost postane očita. Stoga iz puke sintetičke aktivnosti mišljenja, ne proizlaze nikakvi objektivni zakoni.

Sada se moramo zapitati kakvu ulogu ima mišljenje u stvaranju našeg znanstvenog pogleda na svijet za razliku od samo danog pogleda na svijet? Iz našeg izlaganja proizlazi da se radi o obliku pravilnosti. Pretpostavimo u našoj gornjoj shemi da je  $a$  uzrok, a  $b$  posljedica. Uzročna veza između  $a$  i  $b$ , nikada ne bi mogla postati spoznaja da mišljenje nije u stanju oblikovati koncept uzročnosti. Ali da bi se  $a$  prepoznalo kao uzrok, a  $b$  kao posljedicu u danom slučaju, potrebno je da oboje odgovara onome što se razumije pod uzrokom i posljedicom. Isto vrijedi i za druge kategorije mišljenja.

Ovdje će biti korisno ukratko se osvrnuti na Humeove opaske o konceptu uzročnosti. Hume kaže da koncepti uzroka i posljedice potječu samo iz naše navike. Često opažamo da jedan događaj slijedi drugi i navikavamo se misliti da su ta dva događaja uzročno povezana, tako da očekujemo da će se drugi dogoditi kada primijetimo prvi. Međutim, ovo gledište temelji se na potpuno pogrešnoj predodžbi kauzalne veze. Ako sretnem istu osobu svaki put kada izađem na vrata kuće tijekom niza dana, postupno ću se naviknuti očekivati kronološki slijed ta dva događaja, ali mi nikada neće pasti na pamet

uspostaviti uzročnu vezu između svog izgleda i izgleda druge osobe na istom mjestu. Pogledat ću sadržaj iz drugih dijelova sadržaja svijeta, kako bih objasnio neposredne posljedice spomenutih činjenica. Uzročno posljedičnu vezu ne utvrđujemo prema vremenskom slijedu, nego prema sadržajnom značenju dijelova sadržaja svijeta, označenih kao uzrok i posljedica.

Iz činjenice da mišljenje vrši samo formalnu aktivnost u stvaranju naše znanstvene slike svijeta, slijedi da sadržaj bilo kojeg znanja ne može biti nešto što je fiksirano *a priori* prije opažanja (suočavanja mišljenja s onim danim), već u potpunosti mora proizaći iz potonjeg. U tom smislu svo je naše znanje empirijsko. Ali nemoguće je razumjeti kako bi moglo biti drugačije. Kantovi apriorni sudovi u biti uopće nisu znanje, nego samo postulati. U Kantovu smislu, uvijek se može reći samo: ako neka stvar treba postati predmetom mogućeg iskustva, onda se mora uskladiti s tim zakonima. To su pravila koja subjekt daje objektima. Ali treba vjerovati, da ako želimo steći znanje o onome što je dano, ono ne mora proizlaziti iz subjektivnosti, već iz objektivnosti.

Mišljenje ne govori ništa *a priori* o onome što je dano, nego postavlja oblike kroz čiju osnovu, redovitost pojava dolazi do izražaja.

Jasno je da ovo gledište o stupnjevima izvjesnosti kognitivnog suda ne može značiti ništa *a priori*. Jer čak i sigurnost, može se dobiti samo iz onoga što je samo po sebi dano. Može se prigovoriti da promatranje nikada ne govori ništa drugo osim da se neka veza između pojava u nekom trenutku događa, ali ne i da se mora dogoditi, i da će se uvijek događati u istom slučaju. Ali i ova je pretpostavka pogrešna. Jer ako prepoznajem određenu vezu između dijelova slike svijeta, onda to u našem smislu nije ništa drugo nego ono što proizlazi iz samih dijelova; to nije nešto što ja dodajem tim dijelovima, već nešto što im suštinski pripada, što stoga nužno mora uvijek biti tu kada su oni sami tu.

Samo gledište koje pretpostavlja da se sva znanstvena djelatnost sastoji samo od povezivanja činjenica iskustva, sa subjektivnim maksimumima koje leže izvan njih, može vjerovati da se *a* i *b*, mogu danas povezati prema ovom zakonu, sutra prema onom zakonu (J. St. Mill). Ali tko god shvati da prirodni zakoni potječu iz onoga što je dano, te su stoga ono što konstituira i određuje vezu među pojavama, neće ni pomisliti da govori o pukoj usporednoj općenitosti zakona izvedenih iz promatranja. Naravno, ne mislimo tvrditi da prirodni zakoni za koje smo nekoć smatrali da su točni također nužno moraju biti valjani. Ali ako kasniji slučaj poništi zakon koji je uspostavljen, to nije zato što se zakon prvi put mogao izvesti smo s komparativnom općenitošću, već zato što tada nije bio deduciran potpuno ispravno. Istinski zakon prirode nije ništa drugo nego izraz povezanosti u danoj slici svijeta, i ne postoji bez činjenica koje regulira, kao ni one bez te veze.

Gore smo definirali kao prirodu čina spoznaje, to da je dana slika svijeta, mišljenjem prožeta konceptima i idejama. Što slijedi iz ove činjenice? Kad bi ono neposredno dano, sadržavalo zaokruženu cjelinu, onda bi takva spoznajna obrada bila nemoguća a i nepotrebna. Tada bismo jednostavno prihvatili ono što nam je dano onakvo kakvo jest, i bili bismo s tim zadovoljni u tom obliku. Samo ako u datom postoji nešto skriveno, što se još ne pojavljuje kad ga promatramo u njegovoj neposrednosti, nego samo uz pomoć reda koji se u njega unosi mišljenjem, tada je čin spoznaje moguć. Ono što leži u danom, prije misaone obrade, nije njegova puna cjelina.

To će postati još jasnije kada поближе promotrimo čimbenike koji ulaze u razmatranje u činu spoznaje. Prvi od njih je dano. Datost nije svojstvo danog, nego samo izraz njegova odnosa prema drugom činitelju čina spoznaje. Što je dano po svojoj vlastitoj naravi, zbog tog određenja ostaje potpuno nejasno. Drugi čimbenik, konceptualni sadržaj danog, nalazi mišljenje u činu spoznaje kao nužno povezano s onim što je dano. Sada se pitamo:

1. Gdje je razlika između danog i koncepta?
2. Gdje je njihovo ujedinjenje?

Odgovor na ova dva pitanja nedvojbeno je dat u našim prethodnim istraživanjima. Razdavanje se sastoji samo u činu spoznaje, ujedinjenje leži u datosti. Iz ovoga nužno proizlazi da je konceptualni sadržaj samo dio onoga što je dano, a da se čin spoznaje sastoji u objedinjavanju komponenti slike svijeta koje su u početku dane zasebno. Dana slika svijeta tako postaje potpuna tek posredstvom datosti koju donosi mišljenje. Kroz formu neposrednosti, slika svijeta se najprije pojavljuje u potpuno nedovršenom obliku.

Kad bi u sadržaju svijeta misaoni sadržaj bio sjedinjen s onim danim od početka, tada ne bi bilo spoznaje. Jer nigdje se nije mogla pojaviti potreba da se ide dalje od onoga što je dano. Ali kad bismo sav sadržaj svijeta stvorili s mislima, i u mislima, tada ne bi bilo ni spoznaje. Jer ne moramo znati što sami produciramo. Spoznaja se, dakle, temelji na činjenici da nam je sadržaj svijeta izvorno dan u obliku koji je nepotpun, koji ga ne sadrži u cijelosti, ali koji osim onoga što neposredno predstavlja, ima i drugu bitnu stranu. Ovoj drugoj, strani sadržaja svijeta koja izvorno nije dana, sadržaj se otkriva kroz spoznaju. Ono što nam se u mišljenju čini izdvojenim, dakle, nisu prazne forme, nego zbroj određenja (kategorija), koje su, međutim, forma za ostatak sadržaja svijeta. Stvarnošću se može nazvati, samo ona spoznajom stečena forma sadržaja svijeta, u kojoj su objedinjene obje njegove strane.

## **VI. Teorija spoznaje bez pretpostavki i Fichteovo znanstveno učenje**

Prethodnim objašnjenjima uspostavili smo ideju znanja. Ova ideja je sada neposredno dana u ljudskoj svijesti u mjeri u kojoj se ponaša kognitivno. 'Ja' kao središte svijesti izravno dobiva vanjsku i unutarnju percepciju i vlastito postojanje. (Nije potrebno posebno naglašavati da izraz 'središte' ne želimo povezati s teoretskim pogledom na prirodu svijesti, već da ga koristimo samo kao stilsku skraćenicu za cjelokupnu fizionomiju svijesti.) 'Ja' osjeća poriv da u ovoj datosti pronađe više od onoga što je neposredno dano. Za razliku od danog svijeta, otvara mu se drugi svijet, onaj misaoni, koji povezuje to dvoje realizirajući, slobodnom odlukom, ono što smo uspostavili kao ideju spoznaje. U tome leži temeljna razlika između načina na koji se u objektu ljudske svijesti, koncept i neposredna datost pokazuju povezanima da tvore ukupnu stvarnost i ono što je valjano u odnosu na ostali sadržaj svijeta. U svakom drugom dijelu slike svijeta, moramo zamisliti da je veza izvorna, nužna od početka, i da je tek na početku spoznaje došlo do umjetnog odvajanja za spoznajju, ali se u konačnici kroz spoznajju, prema izvornoj biti svrhe, ponovno ukida. Sa ljudskom svijesću je drugačije. Ovdje veza postoji samo kada je u stvarnoj aktivnosti provodi svijest. Za bilo koji drugi objekt, odvajanje nema značenje za objekt, već samo za spoznajju. Ovdje je veza prva, razdvajanje derivat. Spoznaja samo ostvaruje razdvajanje jer ne može, na svoj način, preuzeti vezu ako se prethodno nije odvojila. Ali koncept i dana stvarnost svijesti izvorno su odvojeni, veza je derivat, pa je stoga spoznaja konstituirana onako kako smo je opisali. Budući da se u svijesti ideja i datost nužno pojavljuju odvojeno, cjelina stvarnosti je rascijepljena na ta dva dijela, i budući da svijest samo svojom aktivnošću može dovesti do povezivanja spomenuta dva elementa, ona punu stvarnost može postići samo ostvarenjem čina spoznaje. Preostale kategorije (ideje) bile bi nužno povezane s odgovarajućim oblicima datosti, čak i kad ne bi bile uključene u znanje; ideja znanja može se jedino kroz aktivnost svijesti sjediniti s datošću koja joj odgovara. Prava svijest postoji samo kada se spozna. Vjerujemo da smo na ovaj način dovoljno spremni razotkriti temeljnu pogrešku Fichteova 'znanstvenog učenja' i u isto vrijeme dati ključ za njegovo razumijevanje. Fichte je filozof koji je, među Kantovim nasljednicima, najjače osjećao da se temelj svih znanosti može sastojati samo u teoriji svijesti; ali nikad nije razumio zašto je to tako. Smatrao je da ono što nazivamo drugim korakom teorije znanja, a čemu dajemo oblik postulata, zapravo mora izvršiti 'Ja'. To vidimo naprimjer, iz njegovih sljedećih riječi: "Znanost znanja, u onoj mjeri u kojoj treba biti sustavna znanost, nastaje, baš kao i sve moguće znanosti, u mjeri u kojoj trebaju biti sustavne, kroz određenje slobode, a potonja je ovdje posebno namijenjena načinu djelovanja, podizanja inteligencije općenito do svijesti;.... Ovim slobodnim djelovanjem, nešto što je već forma samo po sebi,



nužno djelovanje inteligencije, ugrađuje se kao sadržaj u novi oblik znanja ili svijesti..." Što se ovdje misli pod načinom djelovanja 'inteligencije' kada se jasnim izrazima izražava ono što se nejasno osjeća? Ništa drugo nego realizacija ideje spoznaje koja se odvija u svijesti. Da je Fichte toga bio potpuno svjestan, gornju bi rečenicu jednostavno morao formulirati na sljedeći način: Znanost znanja mora znanje, u onoj mjeri u kojoj je još uvijek nesvjesna aktivnost 'Ja', uzdići do svijesti; mora pokazati da se objektivizacija ideje spoznaje provodi u 'Ja' kao nužna radnja.

Fichte želi odrediti aktivnost 'Ja'. On nalazi: "Ono čiji se bitak (esencija) sastoji samo u činjenici da sebe postavlja kao bitak, jest Ja, kao apsolutni subjekt". [O konceptu znanstvenog učenja ili takozvane filozofije. Cjelokupna djela, Berlin 1845, svezak I, strana 71 f.] Za Fichtea, ovo postavljanje Ja je prvi bezuvjetni čin, koji je "u osnovi svake druge svijesti". [Temelj cijelog znanstvenog učenja. Djela 1, strana 97] Dakle, u Fichteovom smislu, 'Ja' može započeti sve svoje aktivnosti samo kroz apsolutnu odluku. Ali za Fichtea je nemoguće pomoći ovoj aktivnosti, koja je od 'Ja' apsolutno zakonita, da postigne neki sadržaj za svoju aktivnost. Jer on tu aktivnost nema prema čemu usmjeriti, ničime je odrediti. Njegovo 'Ja' treba izvršiti aktivnost; ali što bi trebalo učiniti? Budući da Fichte nije uspostavio koncept spoznaje koji bi 'Ja' trebalo realizirati, uzalud se borio pronaći neki način da napreduje od svog apsolutnog čina do daljnjih određenja 'Ja'. Doista, on na kraju izjavljuje u vezi s takvim napredovanjem, da istraživanje o tome leži izvan granica teorije. U svojoj dedukciji predodžbe, on ne polazi od apsolutne aktivnosti Ja ili ne-Ja, nego od određenog koje je ujedno i determinirajuće, jer ništa drugo nije i ne može biti neposredno sadržano u svijesti. Što određuje to određenje, ostaje u teoriji potpuno neodređeno; i kroz ovu neizvjesnost smo tjerani izvan teorije u praktični dio znanstvenog učenja. [Cjelokupna djela I, strana 91.] Ovim objašnjenjem, međutim, Fichte uništava svako znanje. Jer praktična aktivnost Ja pripada sasvim drugom području. Jasno je da se postulat koji smo gore iznijeli, može ostvariti samo kroz slobodnu aktivnost 'Ja'; ali ako se Ja želi ponašati na kognitivni način, upravo je važno da njegova odluka bude ostvariti ideju spoznaje. Svakako je istina da Ja može postići mnoge druge stvari svojom slobodnom voljom. Međutim, epistemološki temelj svih znanosti ne ovisi o karakteristici 'slobodnog', već o karakteristici 'spoznavajućeg' Ja. Ali Fichte je dopustio da na njega previše utječe njegova subjektivna tendencija, da slobodu ljudske osobnosti obasja najvećim svjetlom. Harms u svom govoru 'O Fichteovoj filozofiji' (strana 15.) s pravom primjećuje: "Njegov je svjetonazor pretežno i isključivo etički, a njegova teorija spoznaje nema nikakav drugi karakter". Spoznaja ne bi imala apsolutno nikakvu svrhu kada bi sva područja stvarnosti bila dana u svojoj ukupnosti. Ali budući da Ja, sve dok nije misaono integriran u sustavnu cjelinu slike svijeta, nije ništa drugo nego ono neposredno dano, jednostavno isticanje onoga što čini nije dovoljno. Fichte, međutim, smatra da je samom

potragom za Ja sve već učinjeno. "Moramo tražiti apsolutno prvo, apsolutno bezuvjetno načelo cjelokupnog ljudskog znanja. Ne može se dokazati ni utvrditi, ako to treba biti apsolutno prvo načelo". [Cjelokupna djela I, strana 91.] Vidjeli smo da su dokaz i utvrđivanje, jedino i isključivo neprikladni u odnosu na sadržaj čiste logike. Ali Ja pripada stvarnosti, pa je stoga potrebno utvrditi prisutnost ove ili one kategorije u onom danom. Fichte to nije učinio. I tu moramo tražiti razlog zašto je svom znanstvenom učenju, dao tako pogrešan oblik. Zeller primjećuje, [Povijest njemačke filozofije od Leibniza, München 1871 do 1875, strana 605.] da logičke formule kojima Fichte želi doći do Ja koncepta, slabo prikrivaju činjenicu da on zapravo pod svaku cijenu želi postići već unaprijed zamišljeni cilj dolaska do te polazne točke. Ove se riječi odnose na prvi oblik koji je Fichte dao svom znanstvenom učenju 1794. godine. Ako se držimo činjenice da Fichte, zapravo, prema cijeloj strukturi svoje filozofije, nije mogao ništa drugo nego pustiti da znanost započne s apsolutnom odredbom moći, tada postoje samo dva načina koji ovaj početak čine razumljivim. Jedan je bio pristupiti svijesti u bilo kojoj od njezinim empirijskih aktivnosti, i, postupnim skidanjem svega što izvorno ne slijedi iz nje, kristalizirati čisti koncept Ja. Drugi način je, međutim, bio započeti s izvornom aktivnošću Ja, i njegovu prirodu otkriti kroz samorefleksiju i samopromatranje. Fichte je na početku svoje filozofije krenuo prvim putem; međutim, tijekom toga je postupno prešao na drugi.

Nadovezujući se na Kantovu sintezu 'transcendentalne apercepcije', Fichte je otkrio da se sva aktivnost Ja sastoji u sastavljanju iskustvenog materijala prema oblicima prosuđivanja. Prosuđivanje se sastoji u povezivanju predikata sa subjektom, što se čisto formalno izražava rečenicom:  $a = a$ . Ova rečenica bila bi nemoguća da se  $x$ , koji povezuje oboje, ne temelji na svojstvu postavljanja *per se*. Jer rečenica ne znači:  $a$  jest, nego: ako  $a$  jest, onda  $a$  jest. Dakle, ne može biti govora o apsolutnom postavljanju  $a$ . Dakle, ne preostaje ništa drugo, da se dođe do bilo čega apsolutnog i apsolutno valjanog, osim da se samo postavljanje proglasi apsolutnim. Dok je  $a$  uvjetno, postavljanje  $a$  je bezuvjetno. Ali ovo postavljanje je djelo Ja. Ja stoga ima sposobnost apsolutnog i bezuvjetnog postavljanja. U izrazu  $a=a$ , jedno  $a$  postavljeno je samo pretpostavljajući drugo; i postavlja ga Ja. "Ako je  $a$  postavljeno u Ja, onda je postavljeno." [Cjelokupna djela I, strana 94.] Ta je veza moguća samo pod uvjetom da u Ja postoji nešto što uvijek ostaje isto, nešto što prelazi iz jednog  $a$  u drugo. Gore spomenuti  $x$  temelji se na ovoj konstanti. Ja koje postavlja jedno  $a$  je isto kao i ono koje postavlja drugo. Ali to znači Ja Ja. Ova rečenica izražena u obliku suda: ako jesam, onda jest - nema smisla. Ja nije postavljeno pod pretpostavkom drugoga, već sebe postavlja. Ali to znači: ono je apsolutno i bezuvjetno. Hipotetski oblik suda, koji se odnosi na sve sudove bez pretpostavke apsolutnog Ja, ovdje se transformira u oblik apsolutne egzistencijalne propozicije: Ja jednostavno jest. Fichte to također izražava na sljedeći način: [Cjelokupna djela I, strana

98.] "Ja izvorno postavlja svoje vlastito biti". Vidimo da cijelo ovo Fichteovo izvođenje nije ništa drugo nego vrsta pedagoškog argumenta koji vodi njegove čitatelje do točke gdje mogu steći razumijevanje bezuvjetne aktivnosti Ja. Cilj je razjasniti im tu aktivnost Ja, bez čijeg ispunjenja uopće nema Ja.

Osvrnimo se sada na Fichteov tijek misli. Pomnijim promatranjem postaje vidljivo da u njemu postoji praznina koja dovodi u pitanje ispravnost viđenja izvornog čina. Što je zapravo, stvarno apsolutno u postavljanju Ja? Procjenjuje se: ako je *a*, onda je *a*. '*a*' je postavljeno od Ja. Stoga ne može biti sumnje u ovom postavljanju. Ali čak i ako je bezuvjetno kao aktivnost, Ja može samo nešto postaviti. Ne može postaviti 'aktivnost za sebe', već samo određenu aktivnost. Ukratko: postavljanje mora imati sadržaj. Ali to ne može uzeti iz sebe samog, jer inače ne bi mogao učiniti ništa više nego samo postaviti postavljanje. Stoga mora postojati nešto za postavljanje, za apsolutnu aktivnost Ja, koja se kroz to ostvaruje. Bez Ja koji hvata datost koju postavlja, on ne može učiniti ništa, pa stoga ni postavljati. To također pokazuje Fichteova izjava: Ja postavlja svoju bit. Ta bit je kategorija. Vraćamo se na našu rečenicu: djelatnost Ja temelji se na činjenici da Ja svojom vlastitom slobodnom odlukom postavlja koncepte i ideje danog. Tek nesvjesnim pokušajem dokazivanja Ja kao 'biti', dolazi do svog zaključka. Da je došao do koncepta spoznaje, došao bi do pravog polazišta epistemologije: Ja postavlja spoznaju. Budući da Fichte nije razjasnio što određuje aktivnost Ja, on je jednostavno opisao postavljanje biti kao karakter te djelatnosti. Ali čineći to on je također ograničio apsolutnu aktivnost Ja. Jer ako je samo 'postavljanje biti' Ja bezuvjetno, onda je sve ostalo što dolazi od Ja uvjetovano. Ali svaki put kojim se dolazi od bezuvjetnog, do uvjetovanog, također je presječen. Ako je Ja neuvjetovan samo u naznačenom smjeru, tada odmah prestaje mogućnost da postavi bilo što drugo osim vlastite biti putem izvornog čina. Stoga se javlja potreba dati razlog za sve druge aktivnosti Ja. Fichte je tako nešto tražio uzalud, kao što smo već vidjeli gore.

Stoga se okrenuo drugom od gore navedenih puteva za deriviranje Ja. Već 1797. godine, u svom 'Prvom uvodu u znanstveno učenje' preporučio je samopromatranje kao pravi način prepoznavanja Ja u njegovom vlastitom karakteru. "Obratite pažnju na sebe, odvratite se od svega što vas okružuje, u svoju nutrinu - prvi je zahtjev koji filozofija postavlja svom učeniku. Ne govori se o ničemu izvan vas, samo o vama samima". [Cjelokupna djela I, strana 422.] Ovaj način uvođenja u znanost o znanju, međutim, ima jednu veliku prednost u odnosu na druge. Jer samopromatranje zapravo ne usmjerava aktivnost Ja jednostrano u određenom smjeru, ne samo da ga pokazuje kao postavljenu bit, nego ga pokazuje u njegovom svestranom odvijanju, kako ono kroz mišljenje pokušava shvatiti neposredno dani sadržaj svijeta. Samopromatranje otkriva kako Ja konstruira svoju sliku svijeta iz kombinacije datosti i koncepata. Ali za one koji nisu prošli kroz

naša gornja razmatranja - koji dakle ne znaju da Ja dolazi do punog sadržaja stvarnosti tek kada se svojim oblicima mišljenja približi datosti - za njih se proces spoznaje pojavljuje kao ispredanje svijeta iz Ja. Za Fichtea stoga, slika svijeta sve više postaje konstrukcija Ja. Sve više naglašava da je u znanosti o znanju, važno probuditi osjetilo koje je sposobno oslušivati Ja u ovom konstruiranju svijeta. Čini mu se da je svatko tko je u stanju to učiniti, na višoj razini znanja od nekoga tko vidi samo ono konstruirano, gotovu bit. Svatko tko promatra samo svijet objekata, ne shvaća da ih je stvorilo Ja. Ali tko god promatra Ja u njegovom konstruiranju, vidi temelj dovršene slike svijeta; on zna kako je to nastalo, to mu se čini kao posljedica, za što su mu dani preduvjeti. Obična svijest vidi samo ono što je postavljeno, što je određeno na ovaj ili onaj način. Nedostaje joj uvid u premise, u razloge zašto je tako postavljeno a ne drugačije. Prema Fichteu, zadaća je posve novog osjetila, prenošenje znanja o ovim premisama. Smatram da je to najjasnije izraženo u 'Uvodnim predavanjima o znanstvenom učenju. Čitano u jesen 1813. na sveučilištu u Berlinu':

"Ovo učenje pretpostavlja potpuno novi unutarnji osjetilni instrument, kroz koji se predstavlja novi svijet koji za običnog čovjeka uopće ne postoji". Ili: "Svijet novog osjetila i samim tim je provizorno jasno određen: to je viđenje premisa na kojima se temelji sud: to je nešto što je utemeljeno; temelj biti, koji upravo zato što je to, i nije sam, i jest sam bit". [Posthumna djela J. G. Fichtea. Uredio J. H. Fichte, svezak 1, Bonn 1834. strane 4 i 16.]

Ali i ovdje Fichteu nedostaje jasan uvid u sadržaj aktivnosti koju provodi Ja. Nikada nije došao do toga. Stoga njegovo znanstveno učenje nije moglo postati ono što je inače, po cijeloj svojoj strukturi, trebalo postati: teorija spoznaje kao temeljna filozofska znanost. Nakon što je prepoznato da aktivnost Ja mora određivati samo Ja, bilo je prirodno misliti da ona također svoju determinaciju dobiva od Ja. Ali kako se to drugačije može dogoditi nego davanjem sadržaja čisto formalnoj aktivnosti Ja. Ali ako to Ja doista treba staviti u svoju inače sasvim neodređenu aktivnost, onda to također mora biti određeno prema njegovoj prirodi. U suprotnom, inače bi najviše kroz Ja mogla ležati 'stvar po sebi', čije je Ja oruđe, ali se ne i realizirati kroz potonje. Da je Fichte pokušao dati ovu definiciju, došao bi do koncepta znanja koje treba ostvariti Ja. Fichteova znanost o znanju, dokaz je da ni najpronijljivije mišljenje ne može plodotvorno djelovati na bilo kojem području, ako ne dođe do ispravnog oblika mišljenja (kategorije, ideje) koji, dopunjen onim danim, daje stvarnost. Takav promatrač je poput osobe kojoj se nude divne melodije, a koja ih uopće ne čuje, jer nema osjećaja za melodiju. Svijest, kao datost, može okarakterizirati samo netko tko zna kako ovladati 'idejom svijesti'.

Fichte se u jednom trenutku čak vrlo približio ispravnom uvidu. Godina 1797. u svom 'Uvodu u znanstveno učenje', otkrio je da postoje dva teorijska

sustava: dogmatizam, koji odvađa Ja od stvari, i idealizam, koji dopušta da stvari budu određene od Ja. Po njegovu mišljenju, oba su uspostavljena kao mogući svjetonazori. Oba omogućuju dosljednu implementaciju. Ali ako se predamo dogmatizmu, tada se moramo odreći neovisnosti Ja i učiniti ga ovisnim o stvari po sebi. Suprotno je istina kada se priklanjamo idealizmu. Koji od sustava, jedan ili drugi filozof želi izabrati, Fichte to prepušta diskreciji Ja. Ali ako želi sačuvati svoju neovisnost, mora napustiti vjeru u stvari izvan nas, i prepustiti se idealizmu.

Sada bi samo bilo potrebno uzeti u obzir da Ja ne može donijeti nikakvu stvarnu, dobro utemeljenu odluku i odlučnost, ako ne pretpostavi nešto što mu pomaže da to učini. Sva determinacija Ja ostala bi prazna i bez sadržaja da Ja ne nalazi nešto puno sadržaja, nešto temeljito određeno, što bi mu omogućilo da odredi datost, a time i izbor između idealizma i dogmatizma. Ali ovaj sadržajno ispunjeni svijet je svijet misli. A odrediti ono što je dano kroz mišljenje zove se spoznaja. Fichtea možemo dotaknuti gdje god želimo: svugdje nalazimo da njegov tok misli odmah poprima sadržaj kada potpuno sivu, praznu aktivnost Ja smatramo ispunjenom i reguliranom onim što nazivamo kognitivnim procesom.

Činjenica da se Ja može uključiti u aktivnost kroz slobodu, omogućuje mu da kroz samoodređenje iznutra realizira kategoriju znanja, dok se u ostatku svijeta kategorije pokazuju objektivnom nužnošću povezane s datostima koje im odgovaraju. Istraživanje prirode slobodnog samoodređenja bit će zadatak etike i metafizike utemeljen na našoj epistemologiji. Također će se morati raspravljati o pitanju je li Ja sposobno realizirati druge ideje osim znanja. Međutim, činjenica da se spoznaja ostvaruje kroz slobodu, jasno je već iz gornjih komentara. Jer ako ono neposredno dano i odgovarajući oblik mišljenja, sjedinjuje Ja u procesu spoznaje, sjedinjenje dvaju elemenata stvarnosti, koji inače u svijesti uvijek ostaju odvojeni, može se dogoditi samo kroz čin slobode.

Međutim, naša rasprava baca svjetlo na kritički idealizam na sasvim drugačiji način. Svakome tko je detaljno proučavao Fichteov sustav, čini se kao stvar bliska srcu ovog filozofa zadržati tvrdnju da u Ja ništa ne može ući izvana, da se u njemu ne pojavljuje ništa što izvorno nije postavljeno od samog Ja. Sada je, međutim, neupitno da nikakav idealizam nikada neće moći iz Ja izvesti onaj oblik sadržaja svijeta koji smo opisali kao neposredno dan. Ovaj oblik može biti samo dan, nikad izgrađen iz misli. Samo uzmite u obzir, da ne bismo mogli učiniti, čak i kada bismo dobili cijeli preostali spektar boja, da dodamo čak i jednu jedinu nijansu boje isključivo iz Ja. Stvoriti sliku najudaljenijih područja Zemlje koje nikada nismo vidjeli, možemo ako smo elemente pojedinačno doživjeli kao dane. Zatim kombiniramo sliku prema uputama dobivenim iz pojedinačnih činjenica koje smo doživjeli. Ali uzalud ćemo se truditi da iz sebe izvučemo čak i jedan

element percepcije koji nikada nije bio unutar područja onoga što nam je dano. Ali jednostavno poznavanje danog svijeta nešto je drugo; a drugo je prepoznavanje njegove suštine. Ovo potonje, iako intimno povezano sa sadržajem svijeta, ne postaje nam jasno bez našeg konstruiranja stvarnosti iz danog, i iz vlastitog mišljenja. Stvarno 'što' od onog danog, postavlja se za Ja samo od strane potonjeg. Ali Ja uopće ne bi imalo razloga postaviti bit danog u sebe, ako najprije nije vidjelo stvar s kojom se suočava na potpuno neodređen način. Ono što Ja postavlja kao bit svijeta, nije postavljeno bez Ja, nego kroz njega.

Nije prvi oblik u kojem se stvarnost približava Ja onaj pravi, nego posljednji koji Ja od njega čini. Taj prvi oblik nema nikakvog značaja za objektivni svijet i ima takav značaj samo kao osnova za spoznajni proces. Dakle, oblik svijeta koji teorija o njemu daje nije subjektivan, već ono što je prvo dano Ja. Ako se želi slijediti primjer Volkelta, ako ovo nazovemo danim iskustvom svijeta, onda moramo reći: znanost zaokružuje sliku svijeta koja se javlja kao rezultat strukture naše svijesti u subjektivnom obliku, kao iskustvo, kao ono što u biti jest.

Naša teorija znanja pruža osnovu za idealizam koji sebe shvaća u pravom smislu riječi. To opravdava uvjerenje da se bit svijeta prenosi u mislima. Odnos između sadržaja dijelova svijeta može se pokazati samo misaonim putem, bilo da je to odnos između topline Sunca i užarenog kamena, ili između Ja i vanjskog svijeta. Samo je u mislima dan element koji određuje sve stvari u njihovim međusobnim odnosima.

Prigovor koji bi kantijanizam još mogao iznijeti, bio bi da je suštinska determinacija gore opisane datosti samo jedna za Ja. Nasuprot tome, moramo odgovoriti, u duhu naše osnovne koncepcije, da podjela između Ja i vanjskog svijeta postoji samo unutar datosti, a da ono prvo 'za Ja' nema nikakvog smisla u odnosu na misaono promatranje koje spaja sve suprotnosti. Ja, kao nešto odvojeno od vanjskog svijeta, potpuno je izgubljeno u misaonom svjetonazoru; stoga više nema smisla govoriti o determinacijama samo za Ja.



## VII. Epistemološki zaključak

Utemeljili smo epistemologiju kao znanost o značenju cjelokupnog ljudskog znanja. Samo preko nje dobivamo uvid u odnos sadržaja pojedinih znanosti prema svijetu. Omogućuje nam da uz pomoć znanosti dođemo do svjetonazora. Pozitivnost znanja stječemo kroz individualne uvide; kroz epistemologiju učimo o vrijednosti znanja za stvarnost. Striktno se pridržavajući ovog načela i ne koristeći nikakva individualna znanja u našim raspravama, prevladali smo sve jednostrane poglede na svijet. Jednostranost obično proizlazi iz činjenice da istraživanje, umjesto da se bavi samim procesom spoznaje, odmah pristupa nekim objektima tog procesa. Prema našim raspravama, dogmatizam mora napustiti svoju 'stvar po sebi', a subjektivni idealizam svoje 'Ja' kao primarna načela, jer je njihov međusobni odnos bitno određen samo u mišljenju. 'Stvar po sebi' i 'Ja' ne smiju se definirati izvođenjem jednog iz drugoga, već se oboje moraju odrediti mišljenjem prema njihovom karakteru i odnosu. Skepticizam mora napustiti svoje sumnje u spoznatljivost svijeta, jer nema sumnje u 'dano', jer je ono još uvijek netaknuto svim predikatima koje daje znanje. Ali kad bi želio ustvrditi da misaona spoznaja nikada ne može doći do stvari, to bi mogao učiniti samo kroz samu misaonu refleksiju, čime bi također proturječio sam sebi. Jer tko god mišljenjem želi opravdati sumnju, implicitno priznaje da mišljenje ima dovoljno snage da podupre uvjerenje. Naša teorija znanja, konačno, prevladava jednostrani empirizam i jednostrani racionalizam, ujedinjujući oboje na višoj razini. Na taj način pravedna je prema oboje. Odajemo počast empiričaru pokazujući da se svo suštinsko znanje o onom danom, može dobiti samo u izravnom kontaktu sa samim danim. Racionalist također nalazi svoje mjesto u našim raspravama, budući da mišljenje proglašavamo nužnim i jedinim posrednikom spoznaje.

Naš svjetonazor, kako smo ga utemeljili na epistemologiji, najuže je povezan s onim koji zastupa A. E. Biedermann. [Kršćanska dogmatika. Epistemološka istraživanja, svezak I. Eduard von Hartmann pružio je iscrpnu raspravu o ovom gledištu, vidi 'Kritički hod kroz suvremenu filozofiju', strana 200.] Ali da bi opravdao svoju poziciju, Biedermannu su potrebne izjave kojima apsolutno nije mjesto u epistemologiji. Tako on operira s konceptima: biti, supstance, prostora, vremena i tako dalje, a da prethodno nije ispitao proces spoznaje. Umjesto tvrdnje da su u procesu spoznaje prisutna samo dva elementa, datosti i mišljenja, on govori o samoj suštini stvarnosti.

Naprimjer, on kaže, § 15: "U svim sadržajima svijesti postoje dvije temeljne činjenice: 1. dane su nam dvije vrste biti, suprotnost kojih nazivamo osjetilnom i duhovnom, materijalnom i idealnoj biti". I § 19: "Ono što ima prostorno-vremensko postojanje, postoji kao nešto materijalno; ono što je osnova svih procesa postojanja i subjekt života, postoji idealno, stvarno je

kao idealna suština". Takva razmatranja ne pripadaju epistemologiji, nego metafizici, koja se jedino uz pomoć epistemologije može opravdati. Mora se priznati da su Biedermannove tvrdnje u mnogome slične našima; ali naša se metoda nimalo ne poklapa s njegovom. Stoga nismo našli razloga za izravni kontakt s njim. Biedermann pokušava doći do epistemološkog stajališta uz pomoć nekih metafizičkih aksioma. Mi nastojimo doći do pogleda na stvarnost promatrajući kognitivni proces.

I vjerujemo da smo doista pokazali da sav sukob između pogleda na svijet, proizlazi iz činjenice da se teži stjecanju nečeg objektivnog (stvar, Ja, svijest, itd) bez prethodnog točnog poznavanja onoga što jedino može pružiti informacije o svom drugom znanju: prirode samog znanja.



## VIII. Praktični zaključak

Položaj naše spoznajne osobnosti u odnosu na bit objektivnog svijeta, bilo je ono što smo nastojali razjasniti kroz prethodna razmatranja. Što za nas znači posjedovanje znanja i znanosti? To je bilo pitanje na koje smo tražili odgovor. Vidjeli smo da je najdublja srž svijeta izražena u našoj spoznaji. Zakoniti sklad koji vlada svemirom postaje očit u ljudskoj spoznaji. Stoga je dio čovjekova poziva prenijeti temeljne zakone svijeta, koji inače upravljaju svim postojanjem, ali sami nikada ne bi nastali, u područje pojavne stvarnosti. To je bit znanja: da ono predstavlja osnovu svijeta, koja se nikada ne može naći u objektivnoj stvarnosti. Naša spoznaja je - slikovito rečeno - stalno uživljavanje u temelj svijeta.

Takvo uvjerenje također mora rasvijetliti naš praktični pogled na život.

Cijeli karakter našeg načina života određen je našim moralnim idealima. To su ideje koje imamo o svojim životnim zadacima, ili drugim riječima, što bismo trebali postići svojim djelovanjem.

Naše djelovanje dio je općih svjetskih događaja. Stoga također podliježe općoj zakonitosti ovog događaja. Sada, kada se događaj dogodi negdje u univerzumu, moraju se razlikovati dvije stvari: njegov vanjski tijek u prostoru i vremenu, i njegova unutarnja zakonitost.

Spoznaja te zakonitosti za ljudsko djelovanje samo je poseban slučaj spoznaje. Stavovi koje smo izveli o prirodi znanja, stoga moraju biti primjenjivi i ovdje. Spoznati sebe kao djelatnu osobnost znači: posjedovati odgovarajuće zakone svog djelovanja, to jest, moralne koncepte i ideale kao znanje. Nakon što smo spoznali ovaj zakon, naše ponašanje je također naše djelovanje. Zakonitost tada nije dana kao nešto što se nalazi izvan objekta u kojem se događaj pojavljuje, već kao sadržaj samog objekta, koji je uključen u živo djelovanje. Objekt je u ovom slučaju, naše vlastito Ja. Ako je potonje doista svjesno spoznalo svoje postupke, tada se u isto vrijeme osjeća kao da time gospodari. Sve dok se to ne dogodi, zakoni djelovanja izgledaju nam kao nešto strano, oni dominiraju nama; ono što postizemo podložno je ograničenjima koja oni vrše na nas. Ako se oni transformiraju iz takvog stranog entiteta u same vlastite radnje našeg Ja, tada ta prisila prestaje. Ono obvezno je postala naša vlastita priroda. Zakon više ne vlada nad nama, već unutar nas događajima koji izviru iz našeg Ja. Ostvarenje događaja posredstvom vanjske zakonitosti realizatoru je čin neslobode, dok je realizacija od strane samog realizatora čin slobode. Spoznati zakone svoga djelovanja, znači biti svjestan svoje slobode. Proces spoznaje je, prema našim objašnjenjima, razvojni proces prema slobodi.

Nemaju svi ljudski postupci takav karakter. U mnogim slučajevima ne posjedujemo zakone koji upravljaju našim postupcima kao znanje. Ovaj dio našeg djelovanja je neslobodan dio našeg rada. Nasuprot njemu je onaj gdje u potpunosti živimo u ovim zakonima. To je područje slobode. U onoj mjeri koliko naš život pripada njemu, može se opisati samo kao moralan. Pretvaranje prvoga područja u jedno s obilježjem drugoga, zadaća je razvoja svakoga pojedinca, kao i čovječanstva u cjelini.

Najvažniji problem cjelokupnog ljudskog mišljenja je ovaj: shvatiti čovjeka kao samostalnu, slobodnu osobnost.