



S. Zimmermann:

## Imamo li sposobnost da istinito sudimo?\*

Jest, imamo: jesmo sposobni.

Nismo sposobni. — Možda nismo; ne znamo da li jesmo ili nismo.

Ako sigurno znamo da jesmo sposobni: po čemu to sigurno znamo?

Prvi odgovor:

Ima istinitih sudova, za koje svi sigurno znamo da su istiniti. A kad to sigurno znamo, time ujedno znademo da smo sposobni za istinu.

Koji su takvi sudovi? »Isto ne može ujedno biti i ne biti« (= princip kontradikcije). »Cijelo je veće nego dio«. » $2 + 2 = 4$ «. Itd. Tko je sposoban suditi, sigurno zna da su ovi sudovi istiniti. Jer čim zna za njihov subjekt i predikat, ujedno zna da predikat spada na bit subjekta (ili da je nužno spojen sa samim značenjem subjekta). Te su nam, dakle, istine same po sebi poznate. Takva je istina također: »Kad doživljujem, egzistiram«.

Kad za ove sudove sigurno znamo da su istiniti: da li time ujedno znamo da smo sposobni za istinu? Jest, znamo. Jer utoliko sigurno znamo da sudimo istinito, ukoliko nam je svjestito da sudenjem shvaćamo stvarnost (objektivnost) — »istina« upravo znači shvaćanje stvarnosti —, a kad nam je to svjestito za sam akt sudenja, eo ipso to važi za sposobnost sudenja (razum). Treba, naime, da pažljivo uočimo u čemu sastoji svjesno stanje kad sigurno znamo da nešto istinito sudimo (spoznajemo, znamo). »Istinito« je po tome što odgovara stvarnosti; po tome što u stvari (objektu) o kojoj sudimo, jest tako kao što sudimo; po tome što nam se stvarnost očituje, tako da nju shvaćamo. Analiza sigurnosti upućuje nas, prema tome, da (sigurno znajući da istinito sudimo) sposobnost sudenja znači sposobnost za istinu.

Kako smo doznali za tu sposobnost? Izravno, u samom istinitom sudu, a ne tako da na istiniti sud reflektiramo pomoću drugog suda. Već sâm sud po sebi znači »potpunu refleksiju«, ali u tom

\* Summarium in fine totius dissertationis adjungitur.

smislu da spoznavalac najprije shvaća stvar (objekt), a zatim se drugim činom (= suđenjem) osvrne na shvaćenu stvar i predikativno ju određuje. Kad kažem » $2 + 2 = 4$ «, izričito (in actu signato) sumiram brojke, tj. shvaćam subjekt ( $2 + 2$ ) i priričem mu 4, a kod tog suda uključeno (in actu exercito) znam da sam sposoban za istinu. Uključeno također znam da egzistiram, i da nešto ne može ujedno biti i ne biti.

Iz svega proizlazi, da naša spontana i naravna sigurnost o sposobnosti za istinu ne treba daljeg opravdanja, i ne može se ikojim opravdanjem iznova učvrstiti. Jer u stanju takve sigurnosti uvidamo (shvaćamo) da kod istinitog suda spoznajemo ono što stvarno jest, a to znači da smo sigurni o naravi suđenja i o sposobnosti suđenja. Tu sigurnost imadu i mogu ju s pravom zadržati ljudi i onda, kad ne znaju naučno rješavati prigovore; jer za takvo se rješavanje iziskuje dalnje znanje (Boyer, *Cursus philos.* 1936. I. 178—181).

Kako smo došli do ovoga prvog odgovora?

Trebalo je utvrditi ili opravdati (obrazložiti, dokazati) da smo — po svojoj sposobnosti suđenja (= razumu) — sposobni za istinu. »Razum je sposoban za istinu«. Taj sud je trebalo osigurati. Kako? U subjektu je, doduše, uključen predikat, ali nam to nije neposredno poznato, pa zato objašnjenje subjekta i predikata nije dovoljno da uvidimo sposobnost razuma za istinu. Potrebno je, dakle, da navedeni sud promatramo pomoću nekog drugog suda. Ne tako da ga zaključivanjem izvedemo iz poznatijeg suda, tj. da ga upravo (u strogom smislu) dokazujemo — što nije potrebno, niti je moguće —, nego tako da ga dokazujemo u širem smislu, tj. tako da uzmemo kojigod istiniti sud, i u takvom sudu da neposredno analitički pronađemo »sposobnost za istinu«. Priznanje te sposobnosti uključeno je u svakom aktu istinitog suđenja (exercite): tko god zna da nekim svojim sudom shvaća istinu, samim time već zna i to da je sposoban za istinu. O toj je dakle sposobnosti neopravdano da ijednog trena podvojimo, na bilo koji način.

Dvojba naime znači ne pristati uz neki sud, ostati u neodlučnosti da li »jest« ili »nije«. Kad ima prividno jednakih razloga za jedno i drugo, dvojba je pozitivna; a kad nema nikojeg razloga, negativna. U dvojbi se može ostati ili trajno (definitivno), ili samo metodički: kad putem dvojbe hoćemo osigurati ono o čemu dvojimo, — bilo da o tome dvojimo zbiljski (realno) ili tek fiktivno.

Zastupnici navedenog odgovora (Boyer 187) tvrde, da »sposobnost razuma za istinu« ne treba u strogom smislu dokazivati. Jer to bi potrebno bilo samo onda, kad bi postojali neki razlozi da »razum nije sposoban za istinu«, tj. kad bi moguća bila pozitivna dvojba o toj sposobnosti. A tih razloga nema, i s toga je pozitivna dvojba nemoguća, — kad već znamo iz napred rečenoga, da razum svoju sposobnost uvida neposredno i naravno u samom neposredno istinitom suđenju.

A negativna dvojba (općenita, o sposobnosti za istinu)?

Realno i definitivno dvojiti znači ostati u neznanju, a nemoguće je da za navedenu sposobnost ne bismo znali, kad je u prvotnim istinama očevidno uključena. — Može li se ne definitivno, nego metodički dvojiti? Negativna metodička dvojba (bila realna ili fiktivna) znači to, da nam neznanje (o sposobnosti za istinu) služi kao sredstvo u raspravljanju s onima, koji ne bi priznavali da smo sposobni za istinu, a takvo je nepriznanje nemoguće. Neznanje nas, osim toga, neće privesti k znanju; od univerzalne negativne dvojbe nećemo nikada doći do sigurnosti: jer kad sada dvojimo o sposobnosti za istinu (makar samo fiktivno), iako smo pred tim bili o njoj sigurni, neće nam ni sadašnje neznanje poslužiti bolje nego pređašnja sigurnost, pa si čak zatvaramo svaki put k sigurnom znanju.

Zašto je nemoguća univerzalna — bilo pozitivna ili negativna — dvojba o istini (= o samoj sposobnosti)? Razlog je naveo već sv. Augustin: tko dvoji, ne može podvojiti o tome da živi, da se sjeća zašto dvoji, da zna za svoju dvojbu, da hoće biti siguran, da misli, da je svjestan da ne zna i da ne smijemo olako pristati; bez svega toga ne bi ni moguće bilo da dvoji. Tko to poriče ili o tome dvoji, mora da prizna i onda kad poriče ili dvoji. (Boyer 199).

Time smo reproducirali jedan skolastički odgovor na uvodno postavljeno pitanje o sposobnosti razuma za istinu. Odgovor je afirmativan: priznaje sposobnost za sigurne istine (»dogme«). Zovemo ga dogmatizam. Poziva se na to, da razum po svojoj naravi, kad sudi o nečemu što je neposredno istinito, znade ujedno da je sposoban za istinu. Utoliko »po svojoj naravi«, što se kod svakoga takvog suđenja o nečemu (objektu) obazire (reflektira) i na svoj akt suđenja, u kome je također uključena naravna sposobnost za istinu.

### Drugi odgovor

jest negativan, ukoliko poriče sposobnost za istinu, ili o njoj pozitivno i definitivno dvoji. Zovemo ga skepticizam.

Proglašuje dvojbu jedino opravdanom. Ne priznaje sigurnost, tj. ne priznaje da ikad smijemo čvrsto pristati (sudenjem) uz jedno, isključujući protivno. Jer za jedno i za drugo (protivno) možemo imati razloge, koji nas potiču (moviraju) da za oboje ojednako pristajemo, a to znači da ostanemo u neodlučnosti ili dvojbi, tj. da ne pristajemo ni uz jedno. Jedni su ljudi napr. sigurni da je istina »Bog egzistira«, drugi su sigurni da to nije istina; dakle sigurnost i istina nije isto. Svi smo, doduše, sigurni za neke istine i bez dokazivanja; to je psihološka činjenica, koje nitko ne osporava. Da li je istina o čemu smo svi sigurni? Na to pitanje imamo pravo, kažu skeptici, kad je priznata razlika između sigurnosti i istine: ne mora da bude istinito, o čemu smo sigurni. Ako i priznajemo da ima sudova koji su neposredno istiniti, kod kojih se objektivnost neposredno očituje, možda se to očitovanje (evidencija) oslanja na samo pristajanje spoznavaoca. Nije evidencija razlog sigurnosti, nego obratno; mi svi moramo (po svojoj sposobnosti suđenja) da smo o koječemu

sigurni, i radi toga moranja biva to očividno kao istinito. Da li je istinito, tj. da li se sigurnost osniva na objektivnosti, to je pitanje, i na to pitanje ne možemo odgovoriti baš zato, jer se svaki pokušaj odgovora već oslanja na činjenicu čvrstog pristajanja, — a ta nam činjenica ne pruža garancije za istinitost.

### Treći odgovor

vodi računa o skepticizmu; ne utoliko da uvažava njegove razloge za univerzalnu dvojbu, nego utoliko što hoće odbiti tvrdnju da se sposobnost za istinu može legitimirati samo na osnovu jedne činjenice, a to je sigurnost kod nekih sudova. Naprotiv, glasi odgovor proti skepticima: uzmimo činjenicu dvojbe, koju priznajete, pa ćete i po ovoj činjenici biti primorani priznati sposobnost za istinu. Nije, dakle, stanje sigurnosti kod mnogih sudova jedini izvor znanja da smo sposobni za istinu, nego je to znanje uključeno i u stanju dvojenja. To je, proti skepticima, objasnio već sv. Augustin. Tko dvoji, mora eo ipso priznati da egzistira (= »prvi fakat«). A kad to prizna, mora da prizna i »prvi princip« (kontradikcije): isto ne može biti i ujedno ne biti. Tko, napokon, to priznaje, mora priznati da smo sposobni razlikovati istinu od neistine. To su ukupno »prvobitne i osnovne tri istine«; jer su proti skepticima prve osigurane, a i svaka je druga istina na njima osigurana.

Taj odgovor zastupaju Balmes, Tongiorgi i još neki »dogmatičari«, s kojima se razilaze zastupnici prvog odgovora. Kako to razilaženje prikazuje Boyer?

Ima mnogo sudova kod kojih smo potpuno sigurni za njihovu istinu, jer su neposredno očividni, pa zato ne treba tu sigurnost tek opravdavati na taj način, da ona bude predmet posebnog prosuđivanja (filozofske refleksije). Tu se jedni i drugi slažu, kaže Boyer. Ali Tongiorgi navodi tri sigurne istine, o kojima mora svaki čovjek izričito suditi ispred svakog drugog sigurnog suda. Boyer taj nazor otklanja, i veli da nije potrebno niti se tako dešava da bi ove tri istine izričito bile najprije spoznate. Dvije istine — princip kontradikcije i sposobnost za istinu — uključene su kao temelj u svakom sigurnom suđenju, a nije tako uključena istina vlastite egzistencije. Dakle ne izričito, nego uključeno se nalaze neke istine (napose sposobnost za istinu) u svakom suđenju.

### Četvrti odgovor

daje Mercier i oni skolastici, koji kritiziraju Tongiorgijev »strogi dogmatizam«. Tako se tri protuskeptička nazora (koji zajednički čine »dogmatizam«) međusobno razilaze u tumačenju kojim hoće osigurati sposobnost za istinu. To im je osiguranje zajednički cilj u stavu proti skepticima, koji priznaju sigurne sudove, ali ne priznaju da bismo ikako mogli opravdati (u strogom ili u širem smislu dokazati) njihovu istinitost.

Mercier ističe da nije dovoljno pozivati se proti skepticima na sam fakat sigurnih sudova. Po njima samima ne može se oprav-

dati sposobnost za istinu, nego je potrebna filozofska (znanstvena) refleksija, tj. treba da prosuđujemo naše sigurne sudove ili da ispitamo njihov odnos prema stvarnosti (jer u tom je odnosu »istina«). Tek pomoću ove nove refleksije (osim prve, koju imamo već u svakom sigurnom suđenju) možemo ustanoviti sposobnost za istinu (= shvaćanje objektivnosti). Pri nastupu takve refleksije, prije nego je opravdana sposobnost za istinu, nalazimo se u stanju općenite negativne dvojbe.

Neosnovani su prigovori koje Mercier iznosi proti Tongiorgiu. Sa »trima istinama«, kaže Mercier, nije riješen pravi ili glavni noetički problem: o vrijednosti istine. Skeptici naime kažu da istina vrijedi samo s obzirom na (relate ad) čovjeka, a ne vrijedi apsolutno. Međutim, Mercier tu misli na relativne skeptike ili subjektiviste, i nitko ne poriče da je s njima glavna rasprava. Ali apsolutni skeptici ne priznaju nikoje istine i prije nego dođemo do rasprave o apsolutnoj (objektivnoj) vrijednosti istine, pa zato je na početku svakog raspravljanja potrebno razračunati sa takvim najradikalnijim skepticima. — Nadalje, Mercier ne priznaje da su vlastita egzistencija i sposobnost za istinu prvobitne istine. I tu je krivo shvatio Tongiorgia; jer niti Tongiorgi tvrdi da je vlastita egzistencija temelj idealnih istina i da je mjerilo za svaku istinu (kaošto princip kontradikcije), niti on govori o sposobnosti za apsolutnu istinu. Tongiorgi samo tvrdi proti skepticima, da su sve tri istine jednako sigurne, a tu sigurnost da mora priznati i sam skeptik, priznavajući jedino fakat dvojbe. Te su istine sigurne naravno, spontano (jer su neposredno očevidne), dakle su sigurne za svakog čovjeka i bez rasprave sa skepticima, ali u toj raspravi biva njihova istina opravdana. Neosnovan je, dakle, i Mercierov prigovor da Tongiorgi priznaje slijepo neke istine. (Ovu sam Mercierovu kritiku prikazao u »Općoj noetici« g. 1918.; isp. 2. izd. 1926. str. 71 sl.)

Šta nam je držati o Boyerovu stajalištu prema Tongiorgiu i Mercieru?

Boyer se opire negativnoj dvojbi; ne samo definitivnoj, nego i metodičkoj (Mercierovoj). Argumentacija je ova (188): ne može se dvojititi o sposobnosti za istinu, budući da je sigurnost o tome uključena u svakom sigurnom suđenju; ne može se reći da ne znamo ono, što je svakome poznato u neposredno poznatim istinama. Iz istoga je razloga nemoguća i metodička dvojba, kad je realna; ona također »zatvara put« k sposobnosti za istinu. To važi i za fiktivnu dvojbu. — Proti skepticima argumentira Boyer (198) tako, da (sa sv. Agustinom) pokazuje kako i negativna dvojba uključuje neke sigurne istine.

To je, dakle, dvostruka argumentacija proti negativnoj dvojbi. Obaputa hoće isto: opravdati sposobnost za istinu. Jedanput se poziva na fakat naravno sigurnih sudova, drugiput na fakat dvojenja. Najprije analizira prvi fakat, za tim drugi fakat. Jedna i druga

analiza jest po svome predmetu (jednom i drugom faktu) potpuno različita.

Prva analiza operira s pojmom istine, koji pronalazi u samoj sigurnosti kod neposredno očevidnog suđenja. Kod takvog, naime, suđenja svak znade da shvaća stvarnost, znade da se suđenje nalazi u skladu (»proporciji« 178) sa stvarnošću. Ali, pitamo: ako i pretpostavimo da to svak znade naravno, uključeno u suđenju, — zar je nemoguće s nekim razlogom o tome podvojiti? Zar je »proporcija« istinita baš tako neposrednom evidencijom kao i ona stvarnost o kojoj izričito sudimo? Šta znači »proporcija«? Može li taj pojam biti višeznačan? Zar on baš mora da znači ovisnost suđenja od stvarnosti, kako objektivisti kažu i dokazuju, — protivno subjektivistima, koji uče da je shvaćanje stvarnosti (= »proporcija«) motivirano u samoj sigurnosti? Može li se takova analiza staviti na početak noetike, kad još nismo doprli do spora o vrijednosti istine, nego stojimo pred dvojbom o samom faktu sposobnosti za istinu? Što više, zar ta analiza nije filozofski refleksna?

Druga analiza uzima u obzir fakat dvojbe, — premda je prijašnja analiza nastojala oboriti mogućnost toga fakta. Zar skeptici nakon prve analize ipak još nisu oboreni? Sad je polazište argumentacije sasvim drukčije: refleksija na fakat dvojbe. Dakle i opet filozofska refleksija, kojoj je predmet skeptikovo stanje dvojenja. Zar to nije ista analiza kojom se služio Tongiorgi? Ni skeptici ne poriču subjektivnih sigurnosti, ali u pitanju je objektivna sigurnost ili sadržajna nužnost suda. Ova je nužnost prvi kriterij istine, u sporu sa skepticima. (Kasnije, protiv subjektivistima, bit će u pitanju osnov te nužnosti.) Proti apsolutnim skepticima treba pokazati, da objektivna sigurnost (= istina) nije ovisna od subjektivnog stanja sigurnosti (= pristajanja uz istinu) — kako oni misle —, nego da su i kod stanja dvojbe uključene neke istine. To treba utvrditi proti skepticima, i pri tom pokazati da je uključena također sposobnost za objektivnu nužnost ili istinu (a kasnije, rekosmo, dolazi se do objektivističke definicije o istini). Po refleksiji na dvojbu legitimiraju se objektivne sigurnosti pred skepticima. Mi uzimamo njihovu dvojbu kao predmet refleksije. Ad hominem je ovako:

Vi skeptici priznajete, doduše, da smo mi svi sigurni ili da čvrsto pristajemo uz neke sudove kao nužne ili istinite, ali kažete da su oni istiniti baš zato što čvrsto pristajemo, — a to ne stoji, nego ima istinitih sudova i kad ne pristajemo, kaošto Vi skeptici. Da je  $2 + 2 = 4$ , da je cijelo veće nego dio, itd. — to su objektivno sigurni sudovi, nužni, istiniti, kaošto i Vi skeptici to priznajete, dočim uz te sudove čvrsto pristajete (= subjektivno ste sigurni). Ali Vi kažete da je nužnost tih sudova ukorjenjena u stanju pristajanja, tako da bez njega ne bi bilo nužnih (istinitih) sudova: nema nužnosti, koja ne bi ovisna bila od pristajanja. Barem treba da dvojmimo, da li ima ikoje istine neovisno od nas subjekata koji pristajemo i ukoliko pristajemo. Znati ili tvrditi da su neke istine neovisne od

pristajanja, to bi samo onda bilo moguće kad bismo se postavili na stanje nepristajanja, — a polazeći s ovog stanja dvojbe (kažete nam Vi skeptici) ne može se ništa dokazati, i prema tome se ne dâ dokazati neovisnost istine od pristajućih subjekata. Treba dvojiti, kažete, da li smo sposobni za istinu, tj. da li možemo shvaćati nešto nužno po sebi, a ne tek po našem pristajanju. — A mi (dogmatici) uzimamo Vašu dvojbu kao predmet refleksije. Dokazati u strogom smislu ne možemo i ne trebamo, jer ćete reflektirajući na dvojbu (nepristajanje), dakle neovisno od pristajanja, priznati neke istine.

Tako odgovaramo mi dogmatičari, koji metodički priznajemo negativnu opću dvojbu, pa refleksijom na skeptikovo stanje dvojjenja analitički pronalazimo (u tom stanju uključene) tri istine: kad dvojiš, egzistiraš; kad znaš da egzistiraš a ne da ne egzistiraš, uviđaš da isto ne može ujedno biti i ne biti; sposoban si dakle (po prvoj, empirijskoj, i drugoj, idealnoj nužnosti) razlikovati ono što je nužno ili istinito od neistine. To će reći: mi čvrsto pristajemo zbog objektivne nužnosti ili istine, a ne da je istina zbog našeg pristajanja.

Kako će im odgovoriti Boyer?

Sposobnost za istinu uključena je u neposredno sigurnim sudovima: nedvojbeno znamo da smo za istinu sposobni — i to znamo po tom što sudimo; jer kad sudimo, reflektiramo na sebe, a ta nam refleksija očituje proporciju s onim što je od suđenja neovisno (= stvarnost), a ta proporcija = istina.

Takav odgovor, držimo, nikako ne valja: ni sam po sebi, ni polemički proti skepticima.

Refleksija uključena u samom suđenju, nota bene ukoliko čvrsto pristajemo uz nešto, izriče samo to, da smo sebi toga svjesni ili da znademo za vlastito pristajanje uz neki nužni sud. To znadu svi ljudi, i skeptici; jer kad i oni toga ne bi znali, ne bi se ni moglo argumentirati proti njima pomoću spontane refleksije (kako čini Boyer). Kad to, dakle, i skeptici vrlo dobro znadu, očito je da ne povlače u dvojbu taj svjesni fakat. Za njih je u pitanju opstanak istine, — ne ukoliko je ona uključena u pristajanju (to je, naime, očito po neposrednoj refleksiji), nego ukoliko bi imala da bude od našeg pristanka nezavisna. I baš taj odnos nezavisnosti hoće Boyer da stavi u neposrednu refleksiju suđenja, — a to je krivo. Jer ta neovisnost nipošto nije izričito sadržana u sigurnim sudovima, a skeptici upravo idu za tim da istini oduzmu teren, zamijenivši sigurnost sa nesigurnošću, koja (misle skeptici) ne uključuje nikoje istine. Drugo je »biti sposoban pristajati uz istinu«, a drugo »biti sposoban za istinu neovisnu od pristajanja«. Ovo posljednje nije sadržano u svijesti da sigurno sudimo ili da pristajemo uz istinu. Boyer se dakle poziva na ono čega u toj svijesti nema. Kad bi bilo, znači da bi svaki čovjek, znajući da pristaje uz neku (neposredno očevidnu) istinu, eo ipso znao da je sposoban za istinu i kad ne bi

pristajao, tj. znao bi da istina nije plod njegova pristajanja. To pak može znati samo kad uzme u obzir nepristajanje, i kad s time u vezi dozna neku istinu, kod koje mora (neovisno od pristajanja) priznati i sposobnost. Boyer najprije ne priznaje mogućnost nepristajanja, a poslije argumentira na osnovu nepristajanja. Ne priznaje, rekosmo, zato što drži da je ona isključena po neposrednoj refleksiji, koju on tumači tako, da u nju stavlja neovisnost istine od pristajanja. U neposrednu, ne u filozofsku refleksiju: dok se prva ne obazire na nepristajanje (dvojbu) kao stanje jednog svjesnog »ja«, druga izlazi iz stanja pristanka; dok druga analitički pronalazi istine i sposobnost, pa na osnovu toga izvodi proti skepticima da je istina neovisna od pristanka, prva refleksija — po Boyeru — uključuje čak »proporciju«.

Kad bi i »proporcija« bila u toj refleksiji uključena, onda su oboreni ne samo skeptici, nego također idealisti, a Boyer počima s njima raspravljati nakon oborenog skepticizma (204), dokazujući da smo sposobni spoznati nešto distinktno od spoznavanja. A to »distinktno« je jamačno već pretpostavljeno kad istinu definiramo kao »proporciju«! Boyer, dakle, otklanja mogućnost općenite dvojbe (o sposobnosti za istinu) time da prvu refleksiju tumači kao znanje o istini, nota bene kao proporciji, a to znači da bi u toj refleksiji bila uključena već i objektivistička definicija istine. Sasvim je ispravno kad kaže da spor sa idealizmom ne smijemo konfundirati sa raspravom proti skepticima, ali tu konfuziju unosi sam Boyer, definirajući istinu kao proporciju već na prvom koraku noetike, kad je u pitanju opstanak istine, a ne njezina vrijednost.

Idealisti su također protivnici skepticizma, kaže Boyer, ali ne iz istog razloga kao Boyer, tj. ne s pozivom na neposrednu refleksiju koja da uključuje i »proporciju«, — jer u tome se idealisti razilaze baš od Boyera (i nas), da te proporcije ne priznaju; i to će biti posebno pitanje, nakon rasprave sa skepticima. Idealisti se od njih razilaze ukoliko priznaju sposobnost za istinu, — ali je pri tom još sasvim neodlučeno pitanje: šta znači istina? Drugo je opstanak istine, a drugo njezina vrijednost. Idealisti će se s nama složiti, proti skepticima, da i nepristajanje jamči za istinu: njezin je opstanak osiguran i s obzirom na skeptikovo stajalište. Istina je, reći će idealist, objektivna nužnost, ne samo subjektivna nužnost pristajanja. Na to možemo i mi pristati. Tu, na prvom koraku noetike, kad nam je stalo da sebi osiguramo poziciju proti skepticima, tj. kad nam je do toga stalo da opstanak sposobnosti za istinu istrgnemo iz pandža apsolutne skepse, dovoljno je da »istina« znači neovisnost suda od pristajućeg subjekta; dovoljno je da nam se prizna nužnost sama po sebi, a ne po svima ljudima ukoliko čvrsto pristaju. Mi smo zadovoljni da utvrdimo logičku sigurnost, a ne da nam sva sigurnost utone u »psihu« pristajućeg subjekta (kako bi htjeli skeptički psiholozi). S nama se u tome slažu idealisti; i oni priznaju logičku (objektivnu) sigurnost ili nužnost, a u tome je



karakter »istine«. Sudove smatramo istinitima ukoliko su sadržajno nužni.

Zašto su nužni? Na tom se pitanju razilazimo s idealistima, ili tačnije: sa logičkim (ne psihologističkim) subjektivistima. Pristanje nije korjen nužnosti, kažu subjektivisti (proti apsolutnim skepticima), ali je nužnost uvjetovana suđenjem: nužnost je ovisna od sudećeg subjekta. Dakako, u tom slučaju ne znamo da li istina vrijedi apsolutno (objektivno) — kako uče objektivisti —, nego znamo samo toliko da vrijedi s obzirom (relate) na sudeći subjekt. U tom smislu kažemo za subjektiviste da su relativni skeptici. S njima otpočima fundamentalna problematika u noetici. Rezultat rasprave bit će naša objektivistička definicija istine kao »proporcije«; a Boyer drži da to već svaki čovjek znade po neposrednoj refleksiji, i prema tome da stoljećima raspravljamo o nečemu što svi znadu, i da se razilazimo u čemu se zapravo i ne bismo razilazili kad svi imamo neposrednu refleksiju. Ako se Boyer služi filozofskom refleksijom, onda ne smije napadati druge dogmatičare, i mora zaista dokazati da je istina = proporcija.

Vratimo se na početni tekst (178), da ga kritički analiziramo!

Po čemu je isključena mogućnost ne pristati — uz ono na što čvrsto pristajemo? Na to pitanje treba odgovoriti.

Skeptik odgovara: po čvrstom pristajanju; a stavimo li se na nepristajanje (= dvojbu), ne znamo da li je isključena mogućnost kod ičega što nam je sigurno.

Nije tako, odgovaramo mi svi dogmatičari, nego je ovako — i sad se razilazimo. Nije tako: jer i po stanju nepristajanja jest isključena mogućnost ne pristati na to da egzistira tko ne pristaje. Ovako odgovara Augustin, Tongiorgi i drugi. Donekle i Boyer, koji dvaput apelira na sigurnost egzistencije (177. i 198.), a pred tim na sigurnost nekih principa. Ali Boyer ide dalje u argumentaciji: analizira sigurnost i svijest (neposredno opažanje). Tko »pazi«, opaža da spoznaje »ono što je u stvari«: dakle shvaća da je sposoban shvaćati (apprehendit naturam cognoscitivam, apprehensivam, rei manifestativam). Argument je u tome, da svak po neposrednom opažanju (= svjesno) zna da »shvaća što je u stvari« (i eo ipso je za to sposoban). Ispred toga argumenta je ovaj: tko je siguran, eo ipso zna za istinu, a istina = proporcija (konformnost) znanja sa stvarnošću, a za tu proporciju može da zna samo ukoliko zna da je znanje po naravi određeno za tu proporciju ili da je sposobno za istinu. — Kako to znademo? Shvaćamo nešto o stvari (= simplex apprehensio), pa joj pridajemo što o njoj shvaćamo, tj. sudimo, a kod toga reflektiramo na pridavanje (sudenje) i znamo da odgovara shvaćenoj stvari (= da je istinito).

Sposobni smo za istinu, — to je rezultat. Trebalo je unapred reći šta se razumijeva pod »istinom«. To je ono o čemu smo sigurni. Boyer hoće da u analizi sigurnosti pronađe definiciju istine kao »proporcije«. Kako to? Već simplex apprehensio (prvi akt) znači

znanje o »stvari«, a suđenje (prediciranje, drugi akt) znači pronalaženje nečega u stvari: suđenje je dakle istinito kad odgovara onome što je u stvari. Sigurnost se osniva na istini. Sposobnost za sigurne sudove znači sposobnost za istinu.

Da je prema shvaćenoj stvari isključena mogućnost ne pristati na ono što je shvaćeno, — to će još uvijek rado priznati i skeptik, ali sad on kaže: je li isključena mogućnost ne pristati na nešto, ako ne uzmemo u obzir sigurne sudove kod kojih je sigurnost ovisna od shvaćenih stvari, — a pri tom još ne znamo da li shvaćamo stvari kako su po sebi (= neovisno od shvaćanja)? Dok toga ne znamo, ne možemo na temelju shvaćenih stvari reći da je isključena mogućnost ne pristati uz ono na što *de facto* pristajemo. Ostati nam je dakle kod mogućnosti općenitog nepristanka.

Nema te mogućnosti, odgovaramo mi koji se zadovoljujemo time da skeptika upozorimo na fakat nepristajanja, — koji isključuje mogućnost nepristanka na sud »nepristajući ja egzistiram«. To je isključenje empirički nužno; a u ovom je sudu uključen metafizički nužni sud (princip kontradikcije), i na temelju toga sposobnost za istinu kao nužnost. Boyer, naprotiv, ne pušta iz ruku spontano sigurne sudove, i u njima hoće da skeptiku pokaže baš onu istinu koje on ne priznaje, tj. proporciju sa stvarima ukoliko su neovisne od shvaćanja. Ali, takve definicije o istini nije kadar ni Boyer da nade u neposrednom opažanju niti u analizi sigurnosti o onome što je od shvaćanja ovisno.

Deplasirano je proti skepticima isticati da istinu shvaćamo također direktnim sudovima. Kad oni to priznaju, a ipak na sposobnost za istinu gledaju sa stajališta dvojbe, pa im dogmatičar dobaci da je to samo »riječima ili iluzorno«, jer da ih priznata premisa sili na priznanje te sposobnosti, — onda mogu skeptici s pravom uzvratiti da takvu konsekvenciju poriču. Došlo je do nesporazumka, i to krivnjom dogmatičara. Jer skeptici, doduše, priznaju da svi ljudi shvaćaju neke istine i uz njih čvrsto pristaju, ali za skeptike je sud istinit utoliko, što je njime isključena mogućnost protivnog suda kod jednog istog subjekta. Boyer naprosto mimoilazi ovo skeptikovo gledište, na koje ima skeptik pravo, dok nije refleksno utvrđena narav istine. Ako se u direktne sudove stavi neosporni fakat shvaćanja istine, ali se pri tom (kako Boyer čini) odredi već i samu narav istine — kao »podudaranja« s onim što se u stvari nalazi —, dakako da je time označen i razlog radi koga je isključena mogućnost kontradiktornog suda. Nemoguća je zbiljska dvojba o sposobnosti za istinu, nakon što je objektivna istinitost nekog suda već opravdana. Ali to treba u strogom smislu opravdati (dokazati), a nije kritički pretpostavljati objektivnu vrijednost istine kod spontano sigurnih sudova. Ako se tek dokazivanjem može utvrditi narav istine, potrebno je ispred toga osigurati objektivnu vrijednost logičkih principa za dokazivanje. Tu se otvara rasprava sa psihologizmom (psihomonizmom, subjektivističkim imanenti-

zmom). Protivno tome nazoru mi zastupamo objektivizam. Ali radikalni skeptik niti ne pristupa ikojem dokazivanju, smatra ga nemogućim, — jer dvoji o sposobnosti za istinu. Kad bi tvrdio da nikad nije nužno isključena protuslovna tvrdnja, samog bi sebe onemogućio. No on ne tvrdi, nego kaže: »treba se kod svake tvrdnje bojati da li nije i protuslovna tvrdnja moguća; treba u dvojbi ostati da li je nužno isključena suprotna tvrdnja, — tj. ne znamo da li je istina sigurna tako da bi mogla opstati i bez naše sigurnosti.« Pravo na opstanak noetike (= njezin predmet) osigurali smo kad proti skeptiku pokažemo da i fakat dvojbe uključuje priznanje principa kontradikcije i eo ipso priznanje sposobnosti za suđenje po njemu.

Premda su, naime, elementi (termini) neposredno očevidnih sudova svakome poznati, i eo ipso svak znade da je kod takvih sudova isključena mogućnost kontradiktornog suda, ipak je to u svakom slučaju isključeno samo ukoliko je isključena nesigurnost principa kontradikcije. Kad sudeći pristajemo na nešto (napr. cijelo je veće nego dio), to je pristajanje uvjetovano time da »nešto nije ništa«, i da »isto ne može biti i ujedno ne biti«. Je li taj princip kontradikcije siguran? Zar ne može ujedno biti i ne biti? »Biti« i »ne biti« (kao »da« i »ne«) za svakoga se isključuje: svi na to čvrsto pristajemo, znamo da je istina (to da se isključuje, a nije istina da se ne isključuje). Nije li dovoljno da skeptiku samo to spomenemo, i da uvidi neodrživost općenite skepse? Jest; — zašto ne? Dok se radi samo o tome da skeptik prizna ono po čemu istinu kod svakog sigurnog suda prepoznavamo, tj. da prizna princip kontradikcije, i to da ga prizna po nečemu čega i skeptik ne može ne priznati na osnovu vlastitog fakta dvojbe (bez obzira kako je došao do te dvojbe, dakle uzevši ju negativno i metodički), — postigosmo naš cilj: dovesti skeptika od fakta dvojbe do priznanja da smo sposobni za istinu. Dakako, za »istinu« ukoliko ona znači sklad sa principom kontradikcije, po kome kod pojedinih sigurnih sudova isključujemo mogućnost kontradiktornih sudova. Kad reflektiramo na (skeptikovu) dvojbu, pa u njoj nađemo objekt (a to je vlastita njegova egzistencija) o kome ni skeptik ne može nesigurno suditi, i po tome objektu ne može nesiguran biti ni o principu kontradikcije kao istinitom — ukoliko je po istom objektu isključena mogućnost da ujedno ne bi bio —, prisilili smo skeptika tom analitičkom refleksijom da prizna i sposobnost za istinu. To je »prvi uvjet« za priznanje »prve istine« na osnovu »prvog fakta«.

Boyer, prema tome, i ne shvaća ispravno Tongiorgia, kad misli da on navedena tri priznanja uzima kao »prvobitne i osnovne istine« u tom smislu, da ih mora svatko izričito spoznati prije nego može da bude o ičemu siguran. Prvobitne (primarne) su gledom na skeptika, a osnovne su za dalje raspravljanje o istini. Pronađene su obrazlaganjem ili dokazivanjem u širem smislu, tj. refleksnom analizom fakta dvojbe. Bez takve (filozofske) refleksije nije ni mo-

guće dobiti »teoretski i spekulativno valjanu« (185) sigurnost o sposobnosti za istinu. Ta se sigurnost nalazi, rekosmo, kod svakoga neposredno sigurnog suda, i to uključena u refleksiji koja prati svaki taj sud; utoliko može svaki čovjek (i bez filozofske refleksije) reći: »znam da je tako, kao što sudim, znam da tako mora biti« (empirički ili metafizički). A ovo »tako« znači »istinu«: nije drukčije, i zato svak znade da je sposoban razlikovati istinu od neistine. Evo sad skeptika s pitanjem: »zašto je tako? — možda samo zato jer smo tako psihički determinirani; a kad bi to bilo, onda ne znamo da li je i neovisno od nas baš tako: razmišljajući, dakle, o tima našim svakodnevnim sigurnostima, dolazimo do dvojbe da li je sve to zaista tako, i možda uopće ništa nije tako da ne bi moglo i drukčije biti«. Ta je dvojba predmet refleksije, kojoj je cilj da po dvojbi obrazložimo ili teoretski (spekulativno) upoznamo sposobnost za istinu. Naravne (neposredne) sigurnosti nitko pri tom ne napušta, tj. ona ostaje iako ju uzmemo kao predmet dvojbe, jer tako dugo ostaje dok nema dostatnog razloga da ju izrično poričemo. (Toga Boyer nije razumio kod Jeannière-a; 185. nota 3.)

Budući da kod neposredno sigurnih sudova — koji izriču da »ovo ili ono jest tako« — ujedno znademo da »jest tako«, isključena je time dvojba o našoj sposobnosti za to znanje: pa zato takve sigurnosti ne trebamo i ne možemo filozofskom refleksijom (teoretski) utvrđivati ili opravdavati, kaže Boyer (181). To pako znademo na osnovu potpune refleksije kod direktnih sudova, a Mercier nije takve refleksije priznavao, i zato je zastupao negativnu dvojbu (189). Tko priznaje da znademo, ne može toga i ne priznavati (= dvojit). Kad naknadno ipak ne bi priznavao, to znači da ne priznaje motive s kojima je već jedanput priznao da znamo.

Na ovo Boyerovo rezoniranje koncedirat ćemo, ponajprije, da fakat svakog sigurnog suđenja involvira sposobnost sigurnog suđenja. Kod sigurnog suđenja znamo da »jest tako«. Da li ovaj »jest tako« = istina? Ako da, sposobni smo za istinu. Dotuda nema nikoje dvojbe. Još ćemo nedvojbeno priznati i ovo: po onome (= pred-predmetu suda) za što znamo da »jest tako«, ujedno znamo da je isključeno te ne bi bilo tako. I to, dakle, nije u pitanju. U pitanju je ovo: po čemu znamo da »jest tako«? Boyer odgovara: po refleksiji u samom suđenju. A to je isto kao da kaže: znamo da »jest tako« po tome što znamo da »jest tako«. Jer ta refleksija ne znači ni drugo ni više nego to, da smo sebi svjesni da nešto »jest tako« za naše suđenje. Ni »istina« nema nikojega drugog značenja nego da »jest tako«, — pa zato ni sposobnost za istinu ne znači ništa više. A puno više je kad se kaže (kao Boyer) da po istoj refleksiji »istina« znači »proporciju«: to je filozofski pojam, i zato nije uključen u refleksnom znanju direktnog suđenja. O tome se, dakle, može dvojititi da li ovaj »jest tako« = proporcija. Utoliko »jest tako«, kaže Boyer, ukoliko je proporcija, ali to kaže Boyer a ne kaže refleksija direktnog suđenja. Proporcija znači više nego čvrsto pristajati na

stvarnost (= jest tako), a samo se ovo pristajanje nalazi u refleksiji kad sudimo. Ako smo pripravni priznati da postoji pristajanje na stvarnost, moramo također priznati pravo na pitanje: da li po stvarnosti pristajemo ili po nama samima? Na to pitanje ne zna odgovoriti spontana refleksija. A »proporcija« je samo onda kad pristajemo po stvarnosti, ovisno od stvarnosti. O sposobnosti za takvu istinu možemo dvojiti unatoč sigurnih sudova. Ne samo da skeptik o tome dvoji, nego mora da dvoji i svaka kritika spoznaje. Skeptik drži da na ovu opravdanu dvojbu ne možemo odgovoriti. Zašto? Jer odgovoriti možemo ako smo sposobni za dokazivanje, a to smo sposobni samo onda, ako je princip kontradikcije istinit — unatoč tome što o njemu dvojimo. Ako mu priznamo spontano sigurnu istinitost, ali ju zatim uzmemo kao predmet dvojbe, ne preostaje nam, kaže skeptik, ništa više da tu dvojbu napustimo: ni o čemu nismo prisiljeni ne podvojiti, da ne bi moglo ujedno biti i ne biti. Jesmo; — tako počima naš odgovor, refleksijom na egzistenciju dvojbe i skeptika. Skeptik je, dakle, s razlozima došao do dvojbe o sigurnoj istini uopće: ne da ona ne bi postojala, i da mi toga ne bismo znali, nego ne znamo kojim pravom postoji. Drugo je ne priznavati dvojeći, a drugo poričući. Kad skeptik ne priznaje, to ne znači da on poriče motive spontanog pristajanja (= sigurnosti), nego ne zna da li su ti motivi neovisni od pristajanja: možda su ti motivi uvjetovani samim pristajanjem; možda »jest tako« po tome što pristajemo. Treba mu dakle reći da »jest tako« i u stanju nepristajanja.

Boyer drži (189) da pomoću filozofske refleksije ne možemo doći do teoretski valjane sigurnosti, jer da bi u beskrajnost išlo ovo navraćanje na direktni sud. Ali nije vidljivo po čemu se Boyer boji te beskrajnosti. Nitko ne poriče direktne sigurnosti i naravne refleksije. Boyer drži da pomoću naravne refleksije znamo za teoretsku valjanost te sigurnosti, tj. da znamo za narav razuma: da se konformira (proporcionira) onome što jest, — i zato da znamo za njegovu sposobnost istine. Tu se mi dogmatičari razilazimo! Jer skeptici dvoje baš o tome šta Boyer kaže. Mi doduše znamo, vele skeptici, da čvrsto pristajemo uz nešto, ali time još ne znamo da »pristajati = konformirati se«. Kad bi to znanje uključeno bilo u naravnoj refleksiji, ne bi nam trebalo noetike. A kad u dvojbi ne bi uključeno bilo ništa sigurno, ne bi noetika bila moguća; jer da prvu sigurnost dakaže, morala bi već za dokazivanje pretpostaviti nešto sigurno, i to bi išlo u beskrajnost. Ali u fakti dvojbe je (i bez dokazivanja) uključena sigurnost — ne samo pojedinačna (o vlastitoj egzistenciji), nego također sigurnost o kontradikciji i o sposobnosti da po kontradikciji sudimo. Obraniti te sigurnosti od skeptika ne možemo bez refleksije na fakat dvojbe i sve što je u njemu uključeno; a takva nam je filozofska refleksija potrebna i za daljnje istraživanje o vrijednosti sigurnih sudova. Po filozofskoj refleksiji postaju direktno sigurni sudovi »teoretski valjani«, — ako taj izraz uzmemo da znači opravdanje sigurnih sudova; a možemo reći da

su »teoretski valjani« i po naravnoj refleksiji, ako sad taj izraz uzmemo da znači nužnost onoga na što direktno pristajemo (a za takvu valjanost nitko i ne pita).

Mi se, dakle, metodički razilazimo s Boyerom, — i tako smo sretno izbjegli onima za koje Boyer kaže da imaju od njega »alium modum loquendi, vel minus strictum, vel quadam confusione obnubilatum« (191). Kad je govor o negativnoj dvojbi samo u tom smislu da je o njoj govor ili da ju »promatramo«, kaže Boyer, stvarno se od njega ne bismo razlikovali; a mi mu to rado vjerujemo — i stvarno se razlikujemo. Boyer nas priznaje »svojima« i kad bismo htjeli filozofsku refleksiju »precjenjivati« (extollere), a pri tom bismo dopuštali teoretski valjanu sigurnost na osnovu naravne refleksije; ali kad to zajednički i dopuštamo (u navedenom smislu), mi prema potrebi cijenimo filozofsku refleksiju, koju Boyer podcjenjuje, dok naravnu precjenjuje.

Kaošto Boyer drži da se neki dogmatičari razilaze samo načinom izražavanja, mi bismo skloni bili da to pretpostavimo i kod Boyera, kad se on ne bi izričito protivio filozofskoj refleksiji kao sredstvu za osiguranje istinitih sudova proti skepticima. Jer i Boyer, jamačno, neće poreći da se služi filozofskom refleksijom kad hoće utvrditi razliku između spoznaje i njezinih predmeta (206 sl.). Poziva se izričito na svoje prijašnje stajalište, da kod direktnih sudova naravnom refleksijom shvaćamo narav razuma, tj. njegovu uskladenost (konformnost) sa stvarima. A da »stvar« nije isto što spoznaja (sudenje), niti da je od spoznaje nešto sačinjeno (confectum) argumentira Boyer (zar bez filozofske refleksije?!) time što se onda razum ne bi po naravi konformirao stvarima (208). Dakle ovako: po naravnoj refleksiji znamo za konformnost, i eo ipso znamo da su objekti neovisni od suđenja. Ali po čemu se ovaj kritički stav Boyerov proti idealistima razlikuje od prijašnjeg njegova stava proti skepticima? On sam u početku (204) naglasuje da idealiste treba suzbijati separatno, a ne »confuse cum scepticis«. Međutim priznaje (209) da baš idealističko nerazlikovanje između suđenja i njegovih objekata znači »instauratio scepticismi«. Poziva se na svijest (i opet, dakako, naravnu refleksiju) da je shvaćanje kontingentno i prolazno, dok se istine očituju kao apsolutno nužne, o našim aktima sasvim neovisne (prorsus independentes). Zar dakle nismo imali pravo rekavši da bi po Boyeru osnovni problem uvelike bio riješen već po naravnoj refleksiji?! Ako ne samo po njoj, nego i po filozofskoj refleksiji, onda se zaista u stvari ne bi ni Boyer s nama razilazio, ali on metodički hoće uporno da ostane kod naravne refleksije iako se bori proti skepticima kao i proti idealistima. Bilo bi komotno predbaciti nam, da mi bez filozofske refleksije moramo zabaciti razliku između kontingentnog suđenja i apsolutne nužnosti nekih sudova. Mi ju, naprotiv, bez filozofske refleksije niti tvrdimo niti zabacujemo, dok ju Boyer tvrdi, a skeptičko i idealističko stajalište ujedno zabacuje — sve zar bez filo-

zofske refleksije. Priznati kod spoznaje razliku između psihičke strane i logičke (objektivne), jest rezultat dokazivanja proti psihološkičkim subjektivistima (a ne idealistima!), koji te razlike ne priznaju. Logički idealisti je priznaju — jer i za njih logička nužnost postoji neovisno od psihičkih zakona (koji su empirički, induktivni) —, ali oni ne priznaju neovisnost od bilo kojeg subjekta, resp. ne priznaju ovisnost bilo kojeg spoznavajućeg subjekta od objektivnog bitka (i zato su oni također subjektivisti). Tu ovisnost priznaju i dokazuju objektivisti. Rasprava s idealizmom sistematski slijedi nakon što je opravdan objektivistički nazor, onda kad je u pitanju izvansvjesna egzistencija objekata. Po tome je nacrtu (koji sam zastupao i na 1. tomističkom kongresu) sastavljena »Opća noetika« (1918. i 1926.), kao i »Temelji filozofije« (1934).

Čini se da je na Boyera najviše uplivao Tonquédec (*La critique de la connaissance*, 1929, 441 sl.). Evo kako s neobuzdanom fantazijom Tonquédec karikira (Mercierovo) stajalište univerzalne dvojbe: »Kad se čovjek s dvadeset ili četrdeset godina odjedamput dosjeti da mu se dešava kao djetetu koje se tek rodilo, koje ništa ne zna, koje po prviput otvara oči pred realnošću, umišljajući si da ne zna da li je može dokučiti: takav se čovjek sam sobom igra komedije.« Jer naš duh, kad pristupa noetici, nije »tabula rasa«; ni časa nije bez istine; ni časa ne stoji ispred sigurnosti koje bi mogle biti sasvim subjektivne — »a to znači bez objekta«. Gdje je Tonquédec pronašao te sigurnosti »bez objekta«? Zar kod Merciera? Premda ne usvajamo Mercierov stav prema Tongiorgiu, ipak savjesna kritika od nas traži da ga iskrivljeno ne prikazujemo. Na slijedećoj stranici (442) Tonquédec citira Merciera, koji priznaje fakat spontanih sigurnosti o mnogim istinama, i hoće da ispita da li ćemo u njima ostati ili ne: u naravi toga pitanja leži postulat univerzalne dvojbe. Pa kad netko priznaje makar spontano sigurne istine, kako mu se može reći da su »bez objekta«? Ili zar je Tonquédecu isto: »bez objekta« i »neovisno od subjekta«? Sudeći subjekt nije bez objekta, ali možda ni objekt nije nešto bez subjekta, pa ako zaista nije, ne možemo ostati u objektivno neovisnoj istini. Ovaj »možda« znači da stojimo pred pitanjem o apsolutnoj vrijednosti istine, a za rješavanje toga pitanja metodička je pretpostavka univerzalna dvojba. Dakle nije u pitanju da »ipak ima nešto (Eppure si muove)«. Po Mercierovom bi stajalištu, tako si zamišlja Tonquédec, spontane očevidnosti morale »strpljivo čekati dok filozof dobrohotno nade vremena da reflektira, i da se ozbiljno pita da li može, ne napustivši »znanstveni« stav, podijeliti im potvrdu i prolaznicu: ovaj pedantski opis jest karikatura onoga što se u realnosti dešava.« Tonquédec pri tom i ne misli, da je njegovo prikazivanje tog opisa — karikatura. Zaista je i Mercier znao (iako ne tako patetično!) da nas »očevidnost ščepa za vrat i ne dâ nam maha da se branimo«; ali da refleksija o njima »ne može diskutirati, nego ih samo konstatirati i registrirati«, — o tome nas Tonquédec nije uvjerio, usprkos toga da nam »neposredna očevidnost daje objekt«.

Ako je »i odviše očevidno« da nam ga daje, jamačno nije ta očevidnost sasvim mimoišla Merciera, i zato baš nije tako uvjerljivo da bi po toj očevidnosti nemoguća bila općenita dvojba. Tonquédec misli da Mercier i drugi »na previše kruti način separiraju spontanu i refleksnu sigurnost; oni ih ogradaju u izolirane pretince sa nebrotjenim pregradama, te otvaraju saobraćajna vrata, vještačke prolaze, kad ustreba, po volji. Ali realnost ne prolazi takvim ormarićima, ne prilagođuje se tome krutom shematizmu, tome kabinet-skom nacrtu. Vrata se otvaraju sama; saobraćaj se odvija naravno; refleksna sigurnost nastavlja na neposrednu sigurnost.« A tko mu je rekao da ne nastavlja?! Nisu li ti ormarići nastali po nacrtu Tonquédecova kabineta?

Teorija univerzalne dvojbe jest »loše promišljena (digérée), puna iredalizma i površnih pogleda: u njoj su psihološka data netačno analizirana, deformirana, prikazana u krivom svjetlu, — a to je moderni idealizam«. Tonquédecov je rječnik prebujan, doduše, ali adekvatno izražava karakteristike baš u njegovu prikazivanju Merciera. Pogotovo je njegovo otkriće »modernog idealizma« kod Merciera — mal digérée.

Nema u životu razdoblja bez ikoje refleksije, kaže Tonquédec. Već dijete reflektira (dolazi do samosvijesti) instinktivno, spontano (ne hotimično). Shvaćajući objekt shvaćamo i sebe. »Samo što se u tom stanju oba elementa proniču: drugi, svijest, nije razvijen; nije glavni objekt pažnje.« Nakon toga možemo taj element raščistiti analizom koja je »vrlo laka, vrlo jednostavna, sasvim naravna«. Mi, dakle, posjedujemo »refleksne, kontrolirane sigurnosti prije nego smo razgovjetno shvatili i namjerno formirali plan za opću kritiku naših spoznaja«. — I toga mu nitko nije poricao; pa mjesto toga suvišnog dociranja bilo bi većma poželjno da nam je Tonquédec objasnio gdje, kada, zašto i kako otpočima refleksija u rješavanju noetičkih problema. Zar je rješavanje problema o vrijednosti istine zaista »vrlo laka, vrlo jednostavna, sasvim naravna analiza«? To bi stanovište bilo, držim, za skolastiku slaba preporuka.

Čak »naši autori ne mogu postaviti problema kako bi htjeli, da izričito ne pretpostave njegovo rješenje. Oni čine petitio principii i circulus vitiosus«. (Zar ništa više?! ) A zašto to? Kad netko refleksno stavlja u sumnju vrijednost svake sigurnosti, kaže Tonquédec (446), uzima izričito u obzir apsolutni i neprijeporni ideal sigurnosti, jedan već stečeni pojam sigurnosti, koji smatra zajamčenim: znade koja se obilježja i koji uvjeti traže za znanstveno valjanu sigurnost, koja je korelativna s objektivnom istinom. Ali, u toj su »refleksnoj sigurnosti već uključeni svi elementi kritičke filozofije: pojam istine, realnost, objektivnost, itd.; kritička je filozofija dakle otpočela ispred označenoga joj početka.« Tako Tonquédec, pozivajući se na Rousseaux-a. No mi se još sjećamo da smo ove »elemente« našli uključene u Boyerovoj »potpunoj refleksiji«,



koju zastupa i Tonquédec; pa bismo zapravo tu bili u tragu za petitio principii i circulus vitiosus. Kod Merciera toga nema zato, jer pretpostaviti pojam o objektivnoj vrijednosti istine (ne o svjesnom faktu istine!) i dvojiti da li takva vrijednost postoji, ne znači drugo nego posaviti ju kao pitanje ili zadatak. Pretpostavljene su samo mogućnosti divergentnih odgovora ili rješenja; pa dok još ne znamo koje je pravo rješenje (nazor), zauzimamo stav dvojbe. Niti smo time bacili spontano sigurne istine, niti smo pretpostavili ono za čim idemo. Proti subjektivistima idemo za tim (sa Mercierom) da osiguramo apsolutnu ili objektivnu vrijednost istine, tj. neovisnost od ikogoj subjekta; a pred tim hoćemo (sa Tongiorgiem i drugima) da analizom sumnje osiguramo proti skepticima sposobnost za istinu uopće.

Razlika je između Merciera i Tonquédeca i u tome, što je Mercier u metodi i argumentaciji više kritičan, a u polemičkoj terminologiji više odmjeren nego Tonquédec. Baš sa svojim 1. poglavljem (»o spoznaji uopće«) pokazuje Tonquédec kako ne valja otpočeti noetičko raspravljanje. Da spoznajni akt znači dohvaćanje objektivnog bitka koji je od akta nezavisan, i to da je realni bitak, — takva teza zaista ne može biti na početku noetike; jer je to dekretirani pojam spoznaje, ako nije dokazan, a ispred dokazivanja pretpostavljen znači petitio principii. Može, uostalom, da bude stvar ukusa kad se za Descartesovu teoriju tvrdi da je »plus absurde encore que puérile«; ali ne odgovara zahtjevima objektivne kritike kad se to obrazlaže time, da ova teorija sebi imaginira »une connaissance privée d'objet« (22—23). Da ne bi spoznaja imala baš nikogoj objekta, takvog nazora nije mogao Tonquédec pronaći u ozbiljnoj literaturi, pa je borba proti njemu donkihotska (rekao bi možda Tonquédec). Šta znači problem »objekta«, razbira se u slijedećoj raspravi o »pojmu fenomena«. Tonquédec tu pronalazi razne »konfuzije«: fenomenisti uzimlju pojam spoznaje za apsolutnu spoznaju, pojam bitka za apsolutni bitak; istovetuju bitak i supstanciju, a spoznaji ostavljaju neku vrst akcidenta, itd. (24—25). Po jednoj »simetričkoj iluziji« (28) nastaju dvije zablude: istovetuje se akt spoznanja i konstruiranja u jednu, a u drugu se ruku konfundira fakat pojavljivanja sa proizvodanjem. Kant je »obe zablude amalgamirao«. Eto tako: »Les deux abus de pensée se font pendant«. Tonquédec nas olako uvjerava da su tu kontradikcije, igra s riječima, drski petitio principii (29—31). Na taj način je Tonquédec još brže gotov sa protivnicima nego Boyer, koji o istim stvarima dva-put muku muči (u Logici i Općoj metafizici, II. 210 sl.).

\*

Ostavimo polemiku i pređimo na sistem!

Da opravda svoje pravo na opstanak, noetika će najprije osigurati svoj objekt naučnog istraživanja, a to je spoznaja (nóesis). Treba, dakako, da taj svoj objekt osigura proti onima koji ga ne

priznaju: koji poriču spoznaju ili sumnjaju u njezin opstanak. Za početak ćemo dakle sa objašnjenjem spoznaje. Ukratko:

Spoznaja je u istinitom sudu; nije spoznao neku stvar, tko o njoj ne sudi istinito. Ukoliko je sud istinit? Odgovor se oslanja na psihologiju suđenja. Mi sudimo o nečemu; a to »nešto« kao da je metnuto pred suđenje, i zato kažemo da je predmet (objekt) ili stvar (u najširem značenju). To još nije čitav predmet suđenja; jer kad sudimo, o nečemu izričemo nešto, tj. predmet (stvar) određujemo s nečim. Predmet (kao subjekt suda, s) i određenje (kao predikat, p) zajedno se nalaze u sudu, sadržani su u sudu. Predmet (stvar) + određenje nazovimo stvarnost (Sachverhalt), pa ćemo reći da je stvarnost = objektivna određenost u sudu. Uvijek je, dakako, neki subjekt (S) koji sadržaj suda doživljuje. — Sadržaj (materija) suda još nije gotov sud. Stvarnost pridajemo predmetu, ili ju oduzimamo. Napr. za ovu stvarnost »čovjek + nerazuman« možemo reći da jest u predmetu ili da nije; stvarnost »zemlja« i »biti okrugao« možemo zemlji pridati ili oduzeti; o »zemlji i suncu« možemo priricati (predicirati) »kretanje oko sunca« ili tako da pridajemo tu stvarnost ili ju oduzimamo, itd. Kad će biti sud istinit? Kad pridajemo (odn. oduzimamo) kako u predmetu jest; kad se stvarnost u predmetu nalazi (opstoji). A kad u stvari nije kako joj pridajemo (ili oduzimamo), sud je neistinit. Kad znamo da je sud istinit, onda smo u stanju sigurnosti: čvrsto uza nj pristajemo, bez dvojenja da stvarnost ne bi postojala u predmetu. Kad smo sigurni da istinito sudimo, imamo spoznaju. Napr. opažajući ovu stranicu, spoznajemo da je »ovo crno i ovo bijelo različno«; u predmetu »ovo crno i ovo bijelo« postoji njegova stvarnost »razlikuju se«, tj. u samom predmetu očituje se njegova stvarnost, odnošaj različnosti, i zato smo sigurni. Mi tu stvarnost shvaćamo u predmetu, a njezino je očitovanje (očevidnost) razlog da ju sa sigurnošću pridajemo predmetu. Mi dakle sudimo kad o nečemu nešto tvrdimo kao istinito; a ukoliko shvaćamo nešto sa sigurnošću da jest istina, ukoliko o nečemu (predmetu) znamo istinu, kažemo da »spoznajemo«. (Spoznaja je u sudovima, jer su oni u disjunkciji: istiniti — neistiniti.)

Ima mnogo takvih sudova kod kojih su ljudi sigurni da su istiniti. Neki su opažajni ili iskustveni sudovi (kao što je navedeni sud, i napr. »ovaj stol je četverouglast«), drugi su idealni, napr.  $7 + 5 = 12$ . Ne pitaju se ljudi, na temelju čega su sigurni ili zašto su takvi sudovi istiniti, a ipak ne dvoje o njihovoj istinitosti. Kad ih doživljuju, o njihovoj su istini svjesni, tj. oni refleksno sude iako nije ta refleksija skopčana s jasnim obrazloženjem ili opravdanjem sigurnosti (istine). Takva je, dakle, sigurnost naravna, neznanstvena, za razliku od znanstvene, kritičke, refleksne s obrazloženjem.

»Nema sigurnosti.«

»Ima samo znanstvena (kritička) sigurnost.«

»Ne znamo da li je ima; treba ostati u dvojbi; da li smo sposobni za spoznaju.«

Ova tri stajališta mora noetičar najprije uočiti. Prvo je stajalište ekstremnog (pozitivnog) skeptika, koji sa sigurnošću poriče sigurnost. — Drugo stajalište (»kriticizma«) priznaje činjenicu sigurnosti kod pojedinih ljudi (= subjektivno), ali to je prividna sigurnost, koja može da bude dvojbena, jer nije obrazložena, pa zato i nije prava sigurnost. Takova je samo onda, kad znamo na temelju čega mora opstojati stvarnost. To »moranje« znači općenitu valjanost (važenje, vrijednost) suda, tj. za koji god spoznavajući subjekt (= »objektivno«). Općenitost i nužnost za svaki S jest obilježje istine, pa tek onda kad znamo na temelju čega su sudovi općeniti i nužni (znanstveno istiniti), postajemo sigurni. Samo dokazivanje vodi do prave sigurnosti. — Treće stajalište zastupaju oni skeptici, koji ne dopiru do sigurnosti, ostaju definitivno kod dvojbe, jer ne priznaju razlike između S i objekta (O), a to je temelj ili pretpostavka za istinu. Zapravo i oni priznaju da sudimo o nečemu ili da postoje objekti sudova, ali oni su psihička objektivacija, subjektivna konstrukcija, izraz doživljavanja, dakle nešto prividno, umišljeno. Kad ne bi predmeti bili isto što čini suđenja, moglo bi se reći da se sadržaj suda nalazi u predmetima i zato da je istinit, ali čim pretpostavimo da su istovetni čini suđenja sa predmetima, može da je nekom S istina što drugome nije. Protuslovlje važi samo za isti doživljujući subjekt, a ne za predmete ukoliko nisu isto sa doživljavanjem. Općenita je nesigurnost, dakle, rezultat psihološkog subjektivizma. Takav skeptik ne poriče da ima zaista takvih sudova (napr.  $2 \times 2 = 4$ ; cijelo je veće nego dio; ovaj stol je četverouglast), kod kojih ne možemo suspendirati pristanak ili ne možemo dvojiti, i prema tome možemo (sposobni smo) sa sigurnošću spoznati, — ali kad uzmemo u obzir neke nedvojbene sudove koji ipak nijesu istiniti (napr. da se sunce kreće nad zemljom), postaje nam spoznajna sposobnost uopće dvojbena: možda se mišljenju samo privida ili pričinja da je tako (= istinito) u objektivnoj stvarnosti, a zapravo možda ničesa nema osim mišljenja (i ukupnog svjesnog doživljavanja). Definitivno zabaciti sposobnost za istinu nećemo, kažu ovi skeptici; ali zbiljska (realna) dvojba jest naša provizorna pozicija tako dugo dok nas taj fakat mišljenja (suđenja) i stanje dvojenja izvede u nešto objektivno, od mišljenja različno, a nedvojbeno istinito.

Što god ćemo ovim skepticima navesti kao dokaz da se predmeti razlikuju od suđenja ili da nisu s njime istovetni, oni će odbiti s uvijek jednakom izjavom, da je to učinak suđenja, misaoni prividaj, nešto nerazlično od samog mišljenja: nesigurno je da ima išta različno od mišljenja. Recite nam jednu objektivnu stvarnost, vape ovi skeptici, kod koje bi isključena bila svaka dvojba!

»Dvojeći — ja egzistiram«. To ćemo im reći. »Ja« nije isto što dvojenje, pa zato je »ja« i njegova stvarnost (»egzistencija«) objekt suda »ja egzistiram«. — Taj objekt je nešto, s čime je u protuslovlju (kontradikciji) »ne egzistira«. Princip kontradikcije istinit je, dakle, ukoliko sadržaje stvarnost koja postoji kao objektivna

stvarnost. — Sposobni smo, prema tome, za sigurnu istinu. — Sad možemo proti ovim skepticima i za druge predmete sudova utvrditi da su nešto drugo nego akt suđenja (napr. za ovo crno i ovo bijelo, za brojke itd.).

Treba upozoriti, da tek nakon ove diskusije počima rješavanje problema o apsolutnoj (objektivnoj) vrijednosti istine, kako ju zastupa objektivizam proti noetičkom subjektivizmu. Sad se pita: je li pridavanje (odn. oduzimanje) stvarnosti ovisno od S ili od O? Nakon što smo, naime, dokazali da O nije isto što S, ostaje otvoreno pitanje: da li se stvarnost nalazi u objektu (kod istinitog suda) po tome što je S od O ovisan, ili po tome što je O ovisan od S? Prema odgovoru na to pitanje dobit ćemo nove definicije o istini: objektivisti i subjektivisti će se razići, premda im je prvobitna definicija bila zajednička (»postojanje stvarnosti u objektu). Ako je S ovisan od O, možemo za istinu reći da je *adaequatio intellectus et rei*. Ne samo da stvarnost (kao sadržaj suđenja) postoji u O (= nečemu što nije istovetno sa S), nego je O neovisan od S, i samo zato možemo sad reći da sud »odgovara« objektivnoj stvarnosti, da je s njom uskladen ili konformiran. O ne samo da je = neistovetnost sa S, nego neovisnost, i zato je O mjerodavan za istinitost suda, i utoliko se sud po »sličnosti« podudara sa O. Subjektivisti će različito definirati istinu, ali će im zajednička biti opozicija proti neovisnosti O, tj. njima će O biti ovisan od S, — kako je ta suprotna stajališta i Kant označio u Predgovoru za Kritiku. Subjektivisti su relativni skeptici, i to univerzalni, za razliku od parcijalnih skeptika, kako možemo nazvati pozitiviste ili agnostike. Dok nam subjektivizam daje definiciju istine uopće, time da ju čini ovisnom od S, pozitivizam se zanima samo za neiskustvene (metafizičke) objekte, i o njima sumnja ili čak poriče mogućnost apsolutne istine.

I prije rasprave s njima dolaze u obzir idealisti, koji eventualno priznaju nešto neovisno od mišljenja, ali samo unutar svjesnih data (kaošto napr. Kant priznaje osjetna data), koja mišljenje »formira« i tako objekte konstruira. Proti njima treba dokazati izvan-svjesnost (transcendentnost) pojmovnih objekata, najprije empiričkih, a onda i metafizičkih (to već proti pozitivistima). Ukupno se ovo raspravljavanje nadovezuje na dokazivanje objektivizma, nakon što je proti skepticima utvrđena sposobnost za istinu (isp. »Temelji filozofije« 69 sl.).

Da, napokon, odstranimo svaku amfibologiju, objasnimo ponovno šta znači »objektivna stvarnost«; jer taj nam izraz služi kao temelj na prvom koraku noetike, proti skepticima, kao i na drugom, u obranu objektivizma proti subjektivizmu. Uzmimo jedno donekle analogno objašnjenje: proti materijalistima treba najprije dokazati da psihičko (p) nije isto što materijalno (m); zatim da p nije ovisno od m, ili da može biti bez m; napokon da p egzistira bez m. Kod spoznaje imamo relaciju suđenja ili mišljenja (m) i predmeta (p):

proti skepticima treba reći da p nije isto što m; proti subjektivistima da je neovisno od m; a proti idealistima da egzistiraju p bez ikoje svijesti. To će reći: »objektivna stvarnost« znači (proti skepticima) opstanak nečega što nije mišljenje, i (proti subjektivistima) neovisnost od mišljenja. Premda skepticizam ne nastupa uvijek i izričito u obliku psihološkog subjektivizma, tj. u tezi koja predmete istovetuje s mišljenjem, ipak je to njihovo glavno uporište ili opravdanje. Jer kad nema razlike između mišljenja i onoga o čemu mislimo (= predmeta) — po njihovoj pretpostavci —, nema ni mogućnosti da znamo da li se u predmetu nalazi ono što mislimo. Skeptikov rječnik pozna samo dvije riječi »dvojeće mišljenje«, pa bi prestao biti skeptik tko bi priznao nedvojbenu razliku između mišljenja i predmeta; a kad tu razliku prizna, ujedno će priznati da se u predmetu očituje stvarnost ili da mišljenje izriče ono što opstoji u objektivnoj stvarnosti (= istinito). Sad »objektivno« još ne znači »neovisno od mišljenja«: u tom je značenju »objektivna stvarnost« predmet apsolutne istine ili ovisnosti mišljenja od predmeta. Proti skepticima definiramo istinu kao očitovanje stvarnosti u objektu, a proti subjektivistima kao očitovanje u neovisnom objektu.

Nikome ne poričemo pravo da u diskusiji sa skepticima otpočne i drukčije, napr. analizom fakta dvojbe: tko dvoji, taj misli da možda nije tako, tj. da možda nema ništa nedvojbeno (sigurno) da li je tako (= istinito), — dakle razlikuje između dvojbe i sigurnosti, istine i zablude, i eo ipso priznaje da smo sposobni bar nešto razlikovati i onda kad dvojimo. Osim toga, proti skeptiku možemo apelirati na njegovo neposredno (doživljajno) iskustvo ili svjesno stanje, u kome opaža ne samo svoje dvojenje nego i druge doživljaje (npr. bol), koji nedvojbeno egzistiraju. Već je otuda posve jasno, da je skepticizam na vlastitom terenu neodrživ; iz analize dvojenja i svijesti uopće proizlazi da »dvojba« nije prva i zadnja riječ, nego da ima nešto nedvojbeno. Čim bi skeptik spomenuo da je i to »nešto« tek po našem mišljenju »nešto«, tj. sve »o čemu« mislimo da je tek odraz mišljenja, i zato da postoji samo misaona stvarnost, a ne i objektivna (= neistovetna sa mišljenjem), — apeliramo opet na njegovo neposredno opažanje o vlastitom »ja« ukoliko »egzistira«. To je, dakle, prvi iskustveni sud. Pa kao što se egzistentni ja, tako se i drugi opaženi predmeti po svojim stvarnostima očituju našem sudenju. Tu prviput nailazimo na »očitoвање ili očevidnost« kao kriterij objektivne stvarnosti i motiv sigurnosti; a »istina« po tome kriteriju znači: opstojanje misaonog sadržaja u objektu, koji nije istovetan s mišljenjem. To važi i za princip kontradikcije (»drugu istinu«). Kad ćemo pak dokazivati objektivizam, tj. neovisnost objektivne stvarnosti, i opet će očevidnost (evidencija) biti kriterij za istinu, koja će sad značiti: sklad ili podudaranje s predmetom (jer predmet normativno determinira mišljenje). Diskusija sa »trim istinama« nadovezuje se, dakle, na uvodnu analizu skeptikovog stajališta (= priznavanja dvojbe), tj.

ove »tri istine« ne isključuju i druge nedvojbene istine, samo što su ove tri u naročitom smislu prve i osnovne. Nije ni to potrebno da razliku između mišljenja i objekta utvrdjemo jedino pomoću jastvene svijesti (opažajne istine »ja egzistiram«), nego tu razliku možemo upoznati i po psihološkoj analizi misaone strukture. Ali ne smijemo u raspravi sa skepticima već pretpostavljati »stvari po sebi« tj. neovisnu objektivnost; ona je tek dalji zadatak noetičkog istraživanja. Proti skepticizmu smo osigurali noetici pravo na opstanak, ako pokažemo da smo sposobni za istinu koja znači očitovanje objektivne stvarnosti. Nama treba najprije »objekt«, a zatim »neovisnost objekta«, najprije samo od mišljenja, a onda i od svijesti. Tek na tom trećem stepenu dolazi u obzir Kantov fenomenalizam, koji ne priznaje istinu o »stvarima po sebi« ili o izvansvjesno realnoj objektivnosti. Zato ne možemo da noetiku izgrađujemo na pretpostavci realne izvansvjesne egzistencije. Dokazivati realnu vrijednost spoznaje postaje naš zadatak nakon što smo dokazali objektivizam: neovisnost objekata unutar svijesti (realnih i idealnih). Tu je tek pravo mjesto za objektivističku definiciju istine, tj. za našu sposobnost spoznati nešto u skladu s neovisnim objektima. U tom skladu sastoji apsolutna ili u punom smislu objektivna vrijednost istine.

(Svršit će se.)

