

Prikazi, izvještaji, bilješke.

Duševni život.

(Osvrt na pisanje Dra J. Laha)

Redomice ću se osvrnuti na primjetbe g. L.-a o mojoj knjizi.

1. **Tu i tamo.** »Ako sami naši skolastički filozofi pišu svoja djela tako, da samo tu i tamo dolazi nešto jasnije do izražaja skolastička filozofija, a u cjelosti ipak čitatelji ne sazna čistu skolastičku nauku, onda ne znam kako, kada i od koga će naša inteligencija saznati za skolastičku filozofiju«.

Neki čitatelji i kritičari saznali su da se u mojoj knjizi »Duševni život« nalazi skolastička, katolička nauka u tolikoj mjeri, te su baš zato prigovorili Jugoslavenskoj Akademiji što je takovu knjigu izdala. Docent g. L. saznaje da ta nauka nije »čista«, i da »dolazi samo tu i tamo nešto jasnije do izražaja«. To bi imalo važiti za moju psihologiju (a valjda i za noetiku).

Za skolastičku je psihologiju glavna značajka (u protimbi sa senzualističkom i asocijativnom psihologijom), da u cjelini duševnog života nalazi čisto psihičku ili duhovnu (spiritualnu) aktivnost. Nastojao sam da to što jasnije dođe do izražaja za zorne pojmove na str. 52—59, za nezorne str. 60, za sudove str. 63, za voljne doživljaje str. 92—93, za samosvijest str. 116—117, za apercepciju str. 121. Na toj je osnovici sustavno izgrađena čitava knjiga; pa držim da u skolastičkoj literaturi nema empirijske psihologije, koja bi ovaj fundamentalni problem opširnije ili kritičnije obradila. Kako je dakle moguće ustvrditi, da u ovoj knjizi samo tu i tamo dolazi do izražaja skolastička nauka?

U svima, s obzirom na glavni smjer nuzgrednim pojedinoštima, mogla je, dakako, ta nauka doći do izražaja to manje, što ovakove pojedinosti nisu ulazile u knjigu ni glede drugih smjerova psihologije. Kao teoretskoj psihologiji (kako se danas otpočima izgrađivati) bila je knjizi zadaća, da iznese o duševnoj cjelini ono, što se može smatrati najvažnije i empirijskim rezultatima najbliže. S obzirom dakle na ovako definirani zadatak, zatim s obzirom na čitateljstvo kome je knjiga namijenjena, kao i poradi određena opsega knjige, sasvim

je neopravdan i neizvediv zahtjev, da knjiga obuhvati sve ono što nekog pojedinca slučajno zanima ili što mu je bolje poznato. Ako se prema tome mora priznati činjenicu, da u okvir takove knjige ne spada nepregledna i neiscrpno detaljizirana građa na čitavom području današnje (dakako ne samo skolastične) psihologije — onda je šaljiva primjedba, da nije nikome na štetu sve znati.

Za kritičko raspravljavanje sa raznim filozofskim nazorima trebala bi o filozofijskoj psihologiji posebna opsežna knjiga. U mojoj je knjizi i u tom pogledu bilo mjesta za sve glavno i najvažnije.

Zato držim da je (ne samo ličnom mojom željom, nego sadržajem Akademijine knjige) opravdan zahtjev, da se ona ima prosuđivati sa općeg psihološkog, a ne samo skolastičkog stajališta, kako je učinio g. L. Njegova lična želja, da jasno do izražaja dođe čista i cjelovita skolastička psihologija, sama po sebi je pohvalna, te se nadam da u ostvarenju ove želje neće g. L. ni s koje strane nailaziti na zapreke.

2. Trebalo je poći dalje. Citirao sam stranice o duhovnoj aktivnosti u duševnom životu. Iz ove se duhovnosti izvodi duhovna narav duševnog subjekta ili duše. To biva u filozofijskoj psihologiji. Premise ovog izvođenja t. j. teze o duhovnoj aktivnosti, nalaze se pako u empirijskoj psihologiji. Tako je i u mojoj knjizi.

Sada meni g. L. objašnjuje, da se pitanje o duhovnoj naravi duše riješava u filozofijskoj psihologiji, a ne u empirijskoj. To jest, ja prema tome ne bi ni znao, da se ovo pitanje zaista nalazi na str. 226 (točka 64.) moje knjige i to baš u njezinu filozofijskom dijelu. Na ovom mjestu knjige izričito upozorujem na dokaze o duhovnoj aktivnosti iz prvog, empirijskog dijela knjige. G. L. bi htio da ovi dokazi dodu jasnije do izražaja: opetovanjem istih stranica, koje se u knjizi nalaze.

Iz duhovne naravi izvodi se dušina besmrtnost na str. 234. »Duhovnost« znači da duša nije materijalna, i da nije ovisna od materijalnosti, utoliko što organska komponenta ne konstituira jedan dio duševnog zbivanja. Prema tome je i duša (kao subjekt i princip čisto psihičkog ili duhovnog zbivanja) duhovne ili spiritualne naravi. To ujedno znači, da u duši nema bitne sastavljenosti (kako su neki mislili): od neodređenog ili »materijalnog« i formalnog principa; kao što je čovjek sastavljen od tijela i duše. U pojmu duhovnosti uključena je i dušina bitna jednostavnost.

Pita se: ima li razloga da duša prestane egzistirati kad umre čovjek? Nikojeg razloga nema: niti u njezinoj bitnoj sastavljenosti (sa materijom), niti u integralnoj. Živi je čovjek propadljiv (smrtan) po bitnoj svojoj sastavljenosti, a protivno tome jest njegova duša duhovna. Tijelo je raspadljivo u integralne dijelove, a kod duše ni toga nema. Dakle je besmrtna.

G. L. meni objašnjuje, da mrtvo tijelo nije više jednako sa živim tijelom čovjeka. O njegovoj raspadljivosti u sastavne dije-

love da ne treba raspravljati, pa niti samo o pitanju dušine integralne sastavljenosti. Nego »trebalo je poći dalje i dokazati, da je duša i u svojoj biti nesastavljena, tj. da nema materije ili potencijalnoga principa kao dio svoje biti«.

Iz pojma duhovnosti razabrali smo da nije trebalo poći dalje.

3. Čas za čovjeka, čas za dušu. Izraz »ja« ima raznolikou uporabu u običnom životu. Ja sad opažam (gledam, dotičem se...), ja razmišljam, ja se sjećam, ja hoću itd; s mojim »ja« u vezi su dakle svi moji svijesni (duševni) doživljaji. Kaže se također: ja sam gladan, ja sam se rodio, ja se zovem, ja sam težak, ja sam visok, ja sam se vozio itd.« »Ja« (jastvo) obuhvata ne samo vezu sa svijesnim životom, nego sve što je u vezi s pojedinim čovjekom, dakle i sa njegovim tijelom.

Pita se: kako taj »ja« dolazi u okvir čiste empirijske psihologije, koja se ograničuje na činjenice svijesnoga (duševnoga) života?

Samo toliko, koliko imademo doživljaj da jastvo egzistira, i koliko imademo misaono (razumsko) znanje o egzistenciji jastva ili samosvijest (str. 116). Tu, u samosvijesti puca jaz između čovjeka i životinje. To kažem na kraju empirijske psihologije (139). To jest, za empirijsku je psihologiju »ja« realni (protivno Kantu), jednoviti i istovetni subjekt duševnoga života. A samo zato ili po tome, što je taj subjekt razumske naravi, tj. u koliko je jastvo subjekt napose razumske naše sposobnosti, kadri smo da sudimo o njemu ili da smo sebe — svoga »ja« — svijesni. U razumnosti jastva kao psihičkog subjekta jest dakle izvor, da čovjek za sebe znade; a upravo po tome i jest čovjek »osoba«, za razliku od životinje. Ovaj samosvojni »ja« jest osoba.

Time je (139.) potpuno jasno određen empirijski pojam jastva i osobe. Ovdje još nema nikojeg posla pitanje o odnošaju jastva s tijelom. A g. L-u ipak nije jasno da li ovdje pojam »osoba« obuhvata izvor i tjelesnog života ili samo razumskog. Ovdje je govor samo o svijesnom izvoru pojma »osobe«. Dakle nije čovjek »tijelo više ja«, kako hoće g. L., nego je ovdje rečeno samo toliko, da empirijska psihologija ne može »čovjeka« definirati bez pojma osobe ili razumskog jastva. A ne spada ovamo, rekoh, pitanje o tome da li i kako »ja« obuhvata i naše tijelo.

Tek u filozofijskoj psihologiji dolazi na red i pitanje čovjekova tijela. I to nakon pitanja (kojim počima fil. psihologija): šta je jastvo? Pa kad doznamo da je jastvo supstancijalni subjekat i uzrok duševnoga života, tj. duša, i da je ona duhovne naravi, nameće se (iza ove nauke o duši) pitanje o vezi duše s tijelom. To se pitanje nameće poglavito otuda, što je duša izvor i psihofizičkih doživljaja, tj. takovih koji su nesumnjivo vezani uz tijelo (na pr. kad nešto doživljujem vidnim i dodirnim opažanjem). I tu se tek ispostavlja, da »ja« obuhvata dušu i tijelo, da

su to dvije supstancije ujedinjene u čovjeku. Nije duša zasebna, samosvojna, na tijelo nevezana supstancija, nego je čovjek po zajednici duše s tijelom potpuni »ja«. A koliko je razumne naravi, jest »osoba«. Ja, čovjek, jesam samosvojna supstancija (suppositum, hipostaza), a kao razuman sam osoba. Zato je sad jasno, da je »ja« subjekt ne samo duševnog nego i tjelesnog života.

Tako smo od empirijskog pojma o jastvu (osobi) došli do filozofijskog.

G. L. prigovara što se riječ **jastvo** upotrebljava u dvostrukom značenju, tj. čas za čovjeka, čas za dušu. Tko prati psihologijski razvitak pojma o jastvu, kako se i u knjizi jasno može razabrati, jamačno će razumjeti oba ova »časa«.

4. **Nije jasno.** Kao predašnji, ima se jednako nerazumijevanju knjige pripisati i drugi prigovor (u vezi s »nižim« i »višim« jastvom), da bi »mogao možda još ko doći na misao da postoje u čovjeku dva ja«.

Premda mi je teško vjerovati da ljudi »dolaze na misao« o dvostrukom ja, ipak možda svakome »nije jasno« kad se u knjizi spominju dva stepena doživljajućeg jastva.

Mi upoznajemo jastvo po svojim doživljajima. (Ova je konstatacija važna proti onima, koji kažu da nam je jastvo nepoznatljivo). Doživljaji su jastvu imanentni, te nam se ono po njima svijesno očituje. Pa kako doživljaje možemo razlikovati u »niže« i »više«, jednako možemo u razvitku svijesti jastva razlikovati dvostruki stepen doživljajućeg jastva.

Time nije riječ »jastvo« nipošto zamjenjena izrazom »svijesni stepen«, kako kaže g. L.

5. **Problematičnost lokalizacije.** Na str. 154—159. knjige govori se o lokalizaciji, pa se kaže, da u kori velikog mozga postoje neki predjeli (polja, centri), na koje su vezane senzorne i motorne funkcije. To je princip lokalizacije, koji nije problematičan. Zato je u knjizi samo o tome govora.

Na psihologijski priručnik za opću naobrazbu nikako ne spada raspravljanje o svemu šta je i danas još među fiziolozima problematično. A problematično je da li su funkcije lokalizirane u užem ili širem opsegu dotičnog mjesta; kako su u vezi sa citoarhitektonikom; u kojem se smislu uzimaju pojedine funkcije (da li elementarne ili složene) itd. Da se na pr. vidni centar nalazi u zatiljnom režnju (tako da ne bi moglo bez njega da bude viđenja), a da nije recimo u čeonom ili sljepočnom režnju — o tome nema problematičnosti. Ali se taj centar može lokalizirati i u širem opsegu, pogotovo ako se funkcija viđenja uzme u kompleksnom značenju, recimo za zapamćene vidne slike. Zato je i u knjizi (155) ovaj centar proširen; a spomenuto je i pitanje citoarhitektonike (159). Nigdje dakle u knjizi nije s obzirom na ovu problematičnost zastupana t. zv. stroga lokalizacija.

G. L. nasuprot tome tvrdi, da je u knjizi prikazana stroga lokalizacija. Za tim citira Brodmanna u potvrdu problematičnosti lokalizacije — a u samom tome citatu izriče se da nije problematičan princip lokalizacije, o kome je u knjizi jedino govora. Sam citat tumači također u čemu se sastoji problematičnost. Jedni uzimlju (kaže se u citatu) vidno polje u najužem smislu, dočim ga drugi proširuju na gotovo čitav okcipitalni dio; afazija da nije vezana samo na jedan strukturni centar, nego da obuhvata kompleks takovih polja, tj. veći i prošireni predjel; za lokalizaciju govora da nije ništa sigurno histološki i gledom na predjelne granice.

Dakle g. L. 1. ne vidi u knjizi ono što u njoj jest, naime samo princip lokalizacije, 2. vidi u njoj ono čega nema, naime posebnog nekog tumačenja tog principa, 3. dokazuje s citatima da osim ovog tumačenja (koga u knjizi nema) postoje još i druga tumačenja lokalizacije, 4. prigovara što nije ta problematičnost u knjizi prikazana, jer da bi to bilo veoma instruktivno, 5. zamjera što se (u »Bog. Smotri« 1932. br. 4. str. 495.) nijesam obazirao na važnost njegovog prigovora, 6. kaže da za svoje prigovore ima razloga u mojoj knjizi.

Taj se razlog nalazi valjda na str. 14. moje knjige gdje je štampano ovo: »Sastav ili strukturu svih moždanih dijelova nije još dosad anatomija potpuno proučila; a fiziologija također još ne zna za sve one funkcije mozga, uz koje bi smjestila ili lokalizirala pojedine doživljaje, Ipak su do danas već prilično poznati fiziološki uslovi za postanak osjetilnog opažanja«.

G. L. ipak kaže da je čitateljima »prikazano kao sigurno, što je još najvećim dijelom samo problematično«. Ova problematičnost da nije nigdje istaknuta, »pak bi čitatelj mogao misliti« da nam je sve posve poznato. To je valjda ona kategorija čitatelja, koja tu i tamo čita knjigu, pa onda o njoj koješta »misliti«.

6. Podražaj i uzbuđenje. Kao što prijašnji, jednako se i ovaj prigovor temelji na nerazumijevanju knjige i vlastitih citata. Knjiga objašnjuje na str. 13., 152. i 166. pojam podražaja i pojam uzbuđenja. Rečeno je za »uzbuđenje« samo toliko, da ono znači izvjesnu promjenu u živcu, i ta je promjena ili stanje kemičke naravi. G. L. na to primjećuje dvoje: ne samo da bi opet neki čitatelj mogao misliti — upravo iz gornjih mojih riječi! — da su nam svi kemički procesi u živcima potpuno poznati, nego on primjećuje i to, da uzbuđenje nije uvijek kemičke naravi. »Ovo mišljenje mnogi zastupaju«, ali ne svi, pa niti Wundt.

Da to dokaže, g. L. ponajprije naprosto zamijeni pojam i izraz uzbuđenja sa pojmom i izrazom podražaja. Knjiga kaže da u slušnom živcu nastane kemička promjena, a g. L. kaže da »bi iz ovoga izgledalo da je i kod sluha kemijsko podraživanje. Međutim uistinu nije tako.«

Da uistinu nije tako, docira dalje g. L. ovim riječima: »Moramo naime dobro razlikovati osjetila, kod kojih je podraživanje kemičko, od onih kod kojih je podraživanje samo mehaničko«. I poziva se na Wundta, koji osjetilo pritiska i sluha zove mehaničkim (a njušno i okusno kemičkim), pa zato da se ja »u pogledu sluha razilazim od Wundta«.

Medutim uistinu nije tako, kako kaže g. L.

U školskoj mojoj Psihologiji (2. izd. str. 43, 44) kažem jednako kao i Wundt, da »osjetila možemo razlikovati — prema podražajima — u mehanička i kemička«. Jedni su naime podražaji »mehanički — kod senzacije pritiska i sluha, — drugi su kemički — kod osjetila njušnog i okusnog, a vjerojatno i kod drugih osjetila«.

Tako dakle moja knjiga poučava srednjoškolce.

Ovo je razlikovanje u knjizi »Duševni život« iz izvjesnih razloga izostalo, ali se jasno izriče dvoje: da zvučni valovi podražuju slušni živac, i da je uzbuđenje živca kemičko. G. L. dakle tvrdi 1) da »bi iz ovoga izgledalo« da su zvučni valovi kemički, 2) da uzbuđenje nije kemičko, 3) da je po Wundtu podražaj i uzbuđenje mehaničko, 4) da je za svoju kritiku imao dovoljno razloga u samoj mojoj knjizi.

Ali knjiga nigdje ne konfundira podražaj, koji djeluje na periferni organ, i uzbuđenje živca. A niti bi koja kritika sebi smjela dozvoliti da zamjenjuje ovako elementarne stvari. — Koji su organi topline, a koji studeni, nije fiziologija ni danas još sigurno utvrdila, pa se tako i u knjizi nalazi. Ali sigurno je, da su posebni organi za osjete topline, a posebni za studen. Također nema dvojbe da je uzbuđenje fizikalno kemičke naravi, kaošto je kod svih osjetila: neovisno o tome, da li je podražaj mehaničke ili kemičke naravi.

7. Ne citira Külpea. G. L. je u svojoj kritici prigovarao knjizi, iznosio njene nedostatke. Svoje prigovore oslanjao je na nespomenute skolastičke priručnike. To sam proti kritici istakao zato, da upozorim na izvor i stajalište jedne kritike. A kako se može pretpostavljati, da mi je taj izvor i to stajalište bilo dobro poznato i prije kritike, jamačno su izvjesni razlozi odlučili o sadašnjem sastavu knjige. Pišući dakle kritiku po navedenim priručnicima i poučavajući me po njima, g. L. sad ističe, da je pisao kritiku o meni, a ne o njima. A što ih nije citirao, poziva se na moj »Uvod u filozofiju«, gdje nije citiran Külpe, premda ima u tekstu njegovih izreka historijske informacije.

Tko pak otvori str. 2. ove knjige, nalazi uz obilnu uvodnu literaturu citiran i Külpeov uvodnik, s napomenom, da je to najbolja knjiga ove vrsti; dakle je dopušteno bilo po njoj (ili po kojoj drugoj knjizi) uzeti historijske bilješke. Svak znade, da filozofijski uvodnik historijske podatke ne izmišlja. G. L. je dakle nehotice ove okolnosti pregledao.

8. **Behavior.** Tako je ova riječ štampana u knjizi.

G. L. prigovara u svojoj kritici što je »ostala neispravljena engleska riječ behaviour« (dakle: ou).

Tko je išta upućen u naučnu literaturu, zna da se ta riječ piše onako kao što je u mojoj knjizi i štampana (jer je u nauku ušla iz Amerike), pa zato nema šta da se ispravlja.

Umjesto da to prizna, g. L. me upozoruje, da su to samo dva oblika (američki i engleski) za istoznačnu riječ — kao da bi to imao biti dokaz da treba riječ u knjizi ispraviti. To se može zahtijevati samo onda, ako se ne zna da naučna literatura općenito piše behavior.

Prema svemu rečenome držim da imam dovoljno razloga ne ulaziti u daljnje diskusije.

Prof. Zimmermann.

Iz povijesti eugenike.

Prof. Andrija Živković

U koliko eugenika znači jednu svjesnu i namjernu težnju za dobrim i zdravim porodom, stara je kako naprijed spomenusmo toliko, koliko je star i ljudski rod. U naravi je čovjeka, da teži za zdravljem, snagom i ljepotom. Ta je značajka same ljudske prirode iskakala tijekom stoljeća kod pojedinih naroda sad više sad manje u njihovim običajima ili zakonskim propisima. Ima ih u Bibliji i u Talmudu za židovski narod, jednako kao u starim Hindu- i Manukodeksima za Indijce.

Kao u svemu, kod Grka se i na ovom polju zapaža jedan vidan napredak. Theognis iz Megare govori u VI. vijeku prije Krista, kako novac kvari rasu, jer se događa, da zdrav momak radi imetka uzima bolešljivu djevojku. Hipokrat i Diogen upozoravaju na loše posljedice pijanstva. Likurg i Drakon stavljaju u zakonske propise oštre mjere za pijance, za ženidbu, za zdravu i za slabu djecu. Znamo, kako je Sparta prednjačila svima Grcima u načinu života, u brizi oko uzgoja zdravog i jakog podmlatka, jednako muškoga kao i ženskoga. Bilo je kod njih i barbarskih običaja (izlaganje na Tajgetu!) ali u glavnom su Grci i na polju eugenike pokazali put, kojim treba poći.

Nešto je od njih prešlo na Rimljane, pa se kod ovih dosta dugo osjeća utjecaj strogih starinskih moralnih mjera. Kasnije su stali propadati dobri starinski običaji, pa ni lex Julia, ni lex Poppeia nisu više mogli zaustaviti pohoda niz strminu.