



Skepticizam, dogmatizam, kriticizam

[s obzirom na A. Ušeničnikov „Kriticizam“].

Prof. dr. Stj. Zimmermann.

De Scepticismo, dogmatismo, criticismo

[respectu habito ad „Criticismum“ prof. A. Ušeničnik].

SUMMARIUM:

Dogmatismus »trium veritatum«, qui a Mercier tamquam exaggeratus rejectus est, iterum in opere »Introductio in philosophiam« a cl. auctore A. Ušeničnik crisi subicitur. Nostra vero disputatio eo tendit, ut opiniones diversas et circa quaestionem de ipso facto nec non possibilitate certitudinis reflexae divergentes perlustret et ut polemico modo rectitudinem obtutus dogmatici confirmet.

Ušeničnik in opere citato praetendit novam a se inventam esse viam scepticismi refutandi, quam ille »criticismum« appellat. Haec in eo consistit, ut innisi reflexione ad irrefutabilem veritatem quae est: »cogito, ergo sum« veniamus. Simul e cogitata reflexione aliae quoque veritates progrediuntur, quae objective et realiter certae sint.

Disputantes cum hac opinione inculcamus problema cognitionis valoris objectivi praesertim vero problema realitatis separatim a quaestione de certitudine reflexa tractandum esse. In ipsa autem quaestione realitatis Mercierium contra Ušeničnik defendimus et dogmatismum contra utrumque.

Reicimus conceptionem Cartesii et demonstramus criticismum, cuius Ušeničnik est auctor qui in formula »cogito, ergo sum« exprimitur, ad Cartesium seducere, re vero ipsa a dogmatismo non differre.

I. Noetika istražuje problem o vrijednosti spoznaje. Njezino je polazište (ishodište) sama činjenica spoznajne sigurnosti. Ljudi su sigurni o mnogim svojim sudovima i ne pitajući za razlog te sigurnosti. To je naravna ili spontana (psihološka, primitivna) sigurnost. Nje ne poriče nitko, nijedan noetičar, jer je ona psihička činjenica. (Skeptika, koji bi tu činjenicu poricao, zove Ušeničnik »apsolutni«.)

Pitamo se dalje: ima li ikoja sigurnost, za koju bismo znali navesti razlog t. j. imade li ikoje jamstvo (razlog, motiv), na kome je osnovana sigurna vrijednost ikojeg suda? Za takav siguran sud kažemo da je istinit ili istinski siguran. Mogućnost i pokušaj odgovora na ovo pitanje iziskuje refleksiju na samu sigurnost, pa zato i zovemo ovakovu sigurnost: *refleksna* ili obrazložena ili filozofski-znanstvena (logička) sigurnost.

Odgovoriti se može ovako: 1. reflektirajući na spontano sigurne sudove ne možemo ni za koji sud reći, da je obrazloženo siguran t. j. tako siguran, da se ne bi moglo o njemu dvojiti (dvoumiti). Mi moramo dakle refleksno zadržati dvojbu (dvoumljenje) glede svih sudova (= univerzalno), ili drugim riječima, dvojba se ima podići na princip: *znam da nema istinske sigurnosti*. Takovu dvojbu zovemo *pozitivna dvojba*, jer je postavljena kao pozitivno filozofijsko načelo. (Skeptika s ovakovom dvojbom zove U. »relativni«, jer nije protivnik spontanoj, nego refleksnoj sigurnosti. Ja ga zovem »apsolutni« skeptik, jer poriče i samu činjenicu filozofske sigurnosti, o kojoj se u noetici jedino radi; a »relativni« je za mene onaj skeptik, koji priznavajući filozofsku sigurnost drži, da je ona po svojoj vrijednosti relativna t. j. da vrijedi samo *s obzirom na čovjeka*, da je subjektivna ili antropološka, a ne apsolutna: jer se njezin razlog nalazi u čovjeku kao spoznajnom subjektu. »Apsolutni« skeptik znači dakle za mene isto što i Ušeničnikov relativno-pozitivni.)

Na stavljeno se pitanje može odgovoriti i ovako: 2. reflektirajući na spontano sigurne sudove ne znamo, da li za ikoji možemo razložno ostati sigurni. To će reći, mi ne treba da pozitivno dvojimo o svemu, jer možda da će se nekako pronaći i koji razložno sigurni sud, ali dotad nam je ostati u neznanju, da li ima takav koji sud ili ga nema. Ovu dvojbu zovemo *negativna*; a zovemo ju i *metodička*, jer služi kao polazni predmet našeg ispitivanja — protivno stajalištu pozitivnog skeptika, koji činjenicu refleksne sigurnosti zabacuje. (Skeptika s negativnom dvojbom zove U. relativno-negativni ili metodički, a ja naprosto negativni ili metodički. Ne misli se pri tom na fiktivnu dvojbu, jer nije u pitanju da li bismo mogli pretpostaviti kao da nema refleksnih sigurnosti. Radi

se dakle samo o realnoj dvojbi. Niti je razgovor o realno-partikularnoj dvojbi, jer o gdje kojim sudovima nepreporno je da možemo i realno dvojiti. Riječ je o realno-univerzalnoj dvojbi, koja obuhvata sve naše sudove.)

Descartes je pozitivni skeptik: »nema nijednog suda, prema kojemu ćemo reflektirajući ostati sigurni«; ili recimo da je metodički skeptik: »ne znamo, da li s ikojeg suda možemo refleksijom skinuti dvojbu«. — Kod ove prve D. premise moramo se odmah zaustaviti s pitanjem: je li tome uistinu tako ili nije? Zar među svim spontanim sudovima nema nijednoga, za koga bi aktuelnom refleksijom u njemu samome neposredno bila zajamčena sigurnost? Kad bi nas refleksija ostavila u dvojbi glede ikoje istinske sigurnosti, znači da bismo jedino posrednim (logičkim) dokazivanjem možda kadgod došli do istinski sigurnog suda — a to je nemoguće, te bismo dosljedno zapali u pozitivni skepticizam. Refleksno promatranje nekih (neposredno istinskih!) sudova inkompatibilno je s realnom negativnom dvojbom. Može li dakle kritika usvojiti ovu D. premisu o realno-univerzalnoj (i ako negativnoj) dvojbi? Pustimo da Descartes proslijedi.

Ako su pak svi sudovi refleksno dvojbeni: kako ćemo doći do ičega istinski sigurnog? Kad o tom pitanju razmišljam, i ako ne znam odgovoriti, ipak ja o njemu razmišljam. Dakle razmišljajući »ja« egzistiram — cogito ergo sum! Reflektirajući na samo mišljenje znam da egzistiram. Sama refleksna ideja involvira egzistenciju reflektirajućeg jastva, ili: u misaonoj refleksiji sadržana je i sama egzistencija, a u jasnoći misaonog sadržaja nalazi D. jamstvo za sigurnost suda: ja egzistiram.

3. odgovor. Ostanimo kod negativne dvojbe t. j. kod samog fakta dvojbe, a ne koliko je ona pozitivno (asertorno) uzdignuta kao skeptički princip. Reflektirajući na usvijesni događaj dvoumljenja, ne možemo mu kao doživljaju odreći jastvenu relaciju. Dakle skeptik iznoseći pred nas svoj fakat dvojbe, determiniran (moviran) je po njemu samome, da izrekne sud: ja egzistiram — o kome i dok dvoji, ne može dvojiti. Doživljaj nije samo misaono sadržan, nego ga misaona refleksija nalazi u neposrednom iskustvu, pa zato je on realna činjenica (dakako samo empiričko-psihički realna; a sasvim

je drugi smisao »realnosti«, kad je proti fenomenalizmu pitanje o svijest-transcendentnim ili nepojavnim ili ekstrakosciencijalnim ili strogo realnim predmetima). Po tom je realna i relacijska, u kojoj se nalazi doživljaj dvojbe sa jastvom.

Uzmimo dvojbu kao princip. Ako pozitivni skeptik znade, da nema ništa refleksno sigurno, onda je u tom teoretskom stanovištu inkludirano, da ne može tako pojednq biti i ne biti. Skeptički princip pretpostavlja logičko načelo protivurječja. Dvojba kao fakat i kao princip izvela nas je refleksno do sigurnog suda o empirički realnoj činjenici i do misaono nužne sigurnosti prvog logičkog načela. U tome je uključena i mogućnost misaonog razlikovanja između istine i neistine — kao prvi uvjet noetičkog raspravljanja o istini. Ovo stajalište o trima nedvojbenim istinama zastupa »dogmatizam«.

Do sada smo pustili stvar teći bez polemike. Da sad vidimo, što Mercier drži o Descartesu i dogmatizmu, a što Ušeničnik o Descartesu, dogmatizmu i Mercieru, pa da se iza svega toga naročito osvrnemo na Ušeničnikov »novi« put u nauci o spoznaji. Ali već prije nego komparativno osvjetlimo skolastički dogmatizam, Mercierovu kritiku ovog »pretjeranog« dogmatizma, te Ušeničnikov »kriticizam« (= novi put!), treba da upoznamo misli vodilje, koje su U. pokrenule na novi put, jer će to biti mjerodavno za U. stav prema skolastičkom (»pretjeranom«) dogmatizmu i prema Mercieru. Ove sam misli našao koncizno izražene u »Času« 1923. sv. 2. i 3. str. 163 sl. u polemičkom odgovoru prof. Šerku, te je u tome i povod za moj kritički istup prema U. Skolastička filozofija pokazuje od novijeg vremena toliko vitalnosti u raznim tendencijama, te mi je stalo do toga da ne izgubimo kritičku orijentaciju.

II. Već u naslovu povezuje U. »realizam i skepticizam«. Realizam objašnjava U. kao filozofiju o realnoj vrijednosti misaone spoznaje t. j. o vrijednosti mišljenja za svijest transcendentne predmete. Za tim kaže, da ih među »modernim skolasticima« imade, koji su »pokušali« ovaj problem (sc. problem realnosti!) »približiti« našem umu svojim spoznajnim teorijama; dočim U. ovu »metodu« zavrgava, te opet kuša, da »strogo znanstveno« — valjada protivno onim drugim skolasticima! — riješi ovo pitanje. U čemu je ta znanstve-

nost? »Ne smijemo omalovažavati teoretičnog skepticizma« — to je eto ponukalo U., da »pokuša realizam znanstveno-metodički osnovati«.

Problem realnosti držim da U. ne razlikuje tačno od metodičkog problema noetike s obzirom na skepticizam. Izričaj »skepticizam« jest višeznačan, pa treba pripaziti. Protivno realizmu drži »skeptik« (zapravo idealist ili fenomenalist!), da je opravdano stajalište agnosticizma upogled spoznatljivosti realno egzistentnih (noumenalnih) predmeta. »Skeptik« (zapravo subjektivist! a ja ga zovem i relativni skeptik) jest i onaj, koji drži da sigurnost misaone spoznaje vrijedi samo s obzirom na misaoni subjekat (u transcendentalnom i u psihologističkom smislu). Protivan je ovakovom skepticizmu noetički objektivizam. Ovim još problemom nije tangirano pitanje realnosti (= neovisnosti o svijesnoj zbiljnosti); a ipak je upravo ovom problemu u modernoj filozofiji podao prvenstveno značenje Husserl contra Erdmann (kaošto je Külpe iznesao problem realnosti). Napokon (i to je u pravom smislu!) skeptik je onaj, koji odriče i samu činjenicu refleksno sigurne spoznaje. Prvotni dakle noetički problem obuhvata spor sa skepticizmom gledom na navedenu činjenicu. Treba potražiti prvu refleksno sigurnu spoznaju, da se razračuna sa skepticizmom. Zar to znači da smo podjedno dokazali realizam? Da vidimo.

U. kaže — držim se još uvijek njegove replike na prof. Š. — da je svaki doživljaj realan, a kao takav jest korelativan s nečim (= objektom) i s nekim (= subjektom). I nastavlja: »Gotovo pa je subjekt, ki misli, z ozirom na misli, ki se v njih misli, nekaj metafizično-transcendentnega. Torej ni resnično, da bi nikoli ne mogla biti objekt misli realnost v transcendentno-metafizičnem smislu« (ja podcrtavam). Misao je također psihički doživljaj, i po tom nešto realno. Sada znači izraz »realno« nešto zbiljski egzistentno, a ne samo pomišljeno (u misli sadržano). Realni psihički događaji = o pomišljenosti nezavisna zbiljnost neposrednog našeg opažanja. A ima li i o svijesnoj (empiričkoj) realnosti neovisna realnost?? Ovu svijest transcendentnu realnost poriču idealisti; pa zato može idealist i priznati psihičko-empiričku realnost, a poricati metafizi-

zičnost jastva. Postavimo se na idealističko stanovište: jastvo jest jedinstvena sveukupnost empirički-realnih (= usvjesnih) doživljaja. Ako U. dopušta ovo idealističko stajalište, onda upravo zato treba da odijeli problem svijest-transcendentne realnosti od empiričke (svijesne) sigurnosti jastvenih doživljaja. Od empiričkog suda o egzistenciji jastva, koliko i jest proti skepticizmu refleksno siguran, još je daleki put do pitanja idealističke negacije (ili skepse) o metafizičkom bitku. Ušeničnikova je argumentacija ova: misaona spoznaja svakako intendira transcendentni objekat, jer se misleći subjekat, koji je realan (kao i sâm misaoni doživljaj) — okrene ili obazre (osvrne) svojim mišljenjem sam na sebe kao objekat. »Torej je tu izkustveno dognano, da more spoznanje dojemati tudi transcendentno realnost«. I opet mu idealist kaže: mišljenje transcendentnu, ali empiričku — concedo; empiriju (svijest) transcendentnu realnost jastva — nego. Treba dakle da se »prerijem« ne samo do nejastvene realnosti, nego samo tako dolazim i do metafizičke realnosti jastva. Možda je jastvo kao terminus ad quem svijesnih doživljaja tek njihovo idealno jedinstvo!? Treba dakle da tek ispitam: je li jastveno jedinstvo svijesti suponira relaciju s jastvom kao metafizičkim subjektom (i kauzalnim principom svijesti); a ispitati mogu na osnovu analize svijesnog života. Upravo ovakovim putem polazi se i do spoznanja transsubjektivne ili nepsihičke (empiričku i metafizičnu psihičnost transcendentne) realnosti t. zv. izvanjskog svijeta.

Iz rečenog izlazi, da se egzistencija jastva u metafizičkom smislu nikako ne može postaviti na uvodno mjesto noetike. Bilo je doduše u historiji filozofije pokušaja, da se rješavanje osnovnih noetičkih problema usredsredi u jastvenoj ideji, ali znanstveno-metodički postupak proti skepticizmu (koji iznosi dvojbu kao svijesnu činjenicu nasuprot činjenici refleksne sigurnosti) može samo konstatirati neposredni empirički fakat relacije svijesnih doživljaja s jastvom. Ako se na to ograničimo, onda ovakav postupak nije nikakav novi put ni novi pokušaj, nego na tom stajalištu stoji i skolastički dogmatizam. Meni stoga nije poznato, da bi koji »moderni skolastici« mimoilazili pitanje skepticizma, a pogotovo moderni skolastici ne tretiraju mimogredce problem realnosti, premda ga, dopuštam.

ne stavljaju — i to sasvim opravdano — u prvi zahvat noetičkih potraživanja, kao U. što čini. Stoga ne vidim osnovanost ovih riječi: »Ubral sem pot, ki je bolj ali manj nova. Vsaj jaz ne poznam nobenega filozofa, ki bi bil hodil po njej«.

Pod kraj citiranog odgovora prof. Š. poziva se U. na »Bogoslovni Vestnik« 1920. sv. I., gdje da je nasuprot Mercierovoj metodi »začrtal« svoju metodu, da je sâm potražio drugo ishodište i druge puteve, kojima se dolazi do realne spoznaje. Treba od realnosti poći k realnosti, a ne od pojmova ili od idealnog reda u realni svijet — kaošto navodno čini novoskol. prvak Mercier. Zato predimo sada na Bog. Vestnik.

III. Ponajprije U. otklanja dogmatičnu metodu triju istina. »Ni mogoče reči, da bi bila ta teorija povsem neosnovana«. Dakle u čemu jest, a u koliko nije osnovana? »Resnica je marveč, da ne moremo nobene teh treh resnic zanikati, ne da bi že s tem priznali pravzaprav njih resničnost«. Po ovoj bi stilizaciji značile »tri istine« protutežu samo pozitivnom skepticu, i po tom bi se dakako moglo prigovoriti dogmatizmu — kako U. i čini — da ne uzima dovoljno obzira na negativno realnu skepsu. Ali »prva činjenica« (vlastite egzistencije) znači direktnu refleksiju na svijesni doživljaj dvojbe kao na skeptičko stajalište u pitanju o činjenici refleksno sigurne spoznaje. Supstrat raspravljanja jest negativna dvojba skeptikova, a objekat pitanja jest opstojnost razložno sigurne spoznaje. I upravo u ovu situaciju upada dogmatik sa svojim objašnjenjem triju istina, kako sam napred izložio. Meni je prosto nepojmljivo, da se ta situacija gubi s vida, kad podalje U. zajedno s Mercierom otklanja »tri istine« navodno zato, što se one ontologično, a ne logično pretpostavljaju za sigurnost svake spoznaje. Tâ gdje itko poriče, da »mi lahko razmišljamo o svetu, ne da bi razmišljali prej sami o sebi« i t. d.? I U. à outrance ističe razmišljanje o samom jastvu: pa zar onda i proti sebi iznosi isti prigovor adresiran na dogmatike? Radi se o tome, ponovno naglasujem, da skršimo negativnu dvojbu (= svijesni fakat dvojbe), ili zornije, da razoružamo skeptika u njegovoj pasivnoj rezistenciji i da ga privedemo uviđavnom, mirnom proučavanju noetičkog problema o vrijednosti sigurne spoznaje — nakon što ovu sigurnost mora priznati u okviru dvojbe kao fakta i skeptičkog principa. Zar je taj postupak

»nekritičan« (= dogmatičan), zar se trostruka istina pretpostavlja »bez kritike« skeptikovog stajališta? Zar nije U. postupak ništa drugo nego ekstendiranje »prve istine« i na problem realnosti? — a to je upravo krivo, kako ću još odmah nadovezati. »Da človek ne more bez protislovja »prvih resnic« zanikati, to je že nekaj, a je le bolj negativno, oni bi pa radi pozitivno spoznali, zakaj so te resnice izvestne, kje je tisti razlog, ki jamči za njih pravo, objektivno osnovano izvestnost. Tega pa ta teorija ne podaja. Zato je treba iskati druge metode, ki bi bila zmožna to teorijo pozitivno dopolniti« (ja podcrtavam). Rekao sam da se ne radi samo o nijekanju triju istina, nego o univerzalnoj negativnoj dvojbi. A kakova je ta »druga« metoda, koja će prvu tek »nadopuniti«? »Takšna se zdi metoda introspekcije ali samoopazovanja. Nemški modroslovci jo imenujejo »Methode der Selbstbesinnung«. Sporedno je, kako ju pojedini Nijemac zove, jer ju mnogi drugi i drukčiji zovu i jer ona nije ništa novo niti je nepoznata dogmatiku. Šta čini dogmatik drugo nego da apelira na skeptikovu samosvijest?! Nadopunjavanje dogmatične metode može dakle sastojati u psihološkom objašnjavanju samosvijesti, u krivom (Descartesovom) shvaćanju samosvijesti i u prehvatanju na problem objektivizma i realizma — kako čini U. Ali od tog najavljenog nadopunjavanja pretvara se napokon nova (!) »metoda refleksije« u »samo preprosto navodilo k samoopazovanju... Ta metoda hoće samo obrniti pozornost na osrednjo točko problema: zakaj smo izvestni, kadar smo izvestni, in kako to najbolj uvidimo? V tem zmyslu se ta metoda lahko imenuje tudi kritična metoda. Ni torej ne skeptična, ne dogmatična«. A nije dogmatična eto zato, »ker torej ne more priznati, da problem izvestnosti ne bi bil problem«! Međutim tog priznanja od »kritičkog« metodičara i ne traži nijedan dogmatik — to većma, kad smo iz citiranih izjava razumjeli, kako »kritičar« s čednom pretenzijom donosi »nova« rješavanja tog problema.

Što se tiče metodičkog ishodišta noetike proti skepticizmu, držim da je utvrđena neosnovanost otklanjanja »dogmatske« metode. Ona nije nekritička zato što ju zovemo dogmatska, kaogod što i »kritička« metoda zbog samog svojeg naziva ne znači neku novu metodu. A vidjeli smo, da to nije samo logo-

mahija, nego je trebalo na čistac izvesti jedno pitanje, koje je kadro unijeti konfuziju u polaznoj orijentaciji skolast. nauke o spoznaji. Sad nam je dalje prikazati U. gledište u pitanju realnosti savezno s usvijesnom činjenicom jastva, pri čemu dolazi naročito u obzir U. kritika Mercierovog shvaćanja.

IV. Na str. 53. (»B. V.«) citira U. Mercierovu tezu (»druga postavka«), da predikati (mnogih) naših sudova imaju realno-objektivnu vrijednost. Prva premisa u potvrdu ove teze ustanovljuje, da se predikati nalaze u sjetilno-opaženim sadržajima; ovi pak sadržaji po nekim svojim karakterističnim momentima upućuju, da ih pomoću kauzalnog principa dovedemo u svezu s realnim predmetima (druga premisa): ergo i dotični predikati imaju objektivno realnu vrijednost. U ovom silogizmu nalazi U. petitio principii, jer se realna vrijednost kauzalnog principa već mora pretpostaviti, da uzimognemo pomoću istoga dokazivati realnu vrijednost nekih predikata za izvanjske (sjetilno opažene) predmete — a upravo tu realnost istom kanimo dokazati! Petitio.

Ipak, držim da nije. Već sam napomenuo, da »realan« znači »o mišljenju (pomišljenosti) neovisan« i »o svijesti neovisan«, ili »mišljevine transcendentan« i »svijest transcendentan«;

i d e a l a n (= samo pomišljajan, u mišljenju), contra:

r e a l a n $\left\{ \begin{array}{l} \text{u svijesti} \\ \text{po sebi} \end{array} \right.$

Vrlo je važna kod Merciera str. 359. o. c., gdje ističe činjenicu u s v i j e s n e (konsciencijalne, unutarnje) r e a l n o s t i kao nešto nepreporno, što priznaju svi skeptici, St. Mill, Kant, pa i Fichte. Dogmatizam usvaja ovu činjenicu, izlučuje napose činjenicu dvojbe i na nju nadovezuje prvi sigurni sud svijesno-empiričke realnosti: ja egzistiram. Dogmatik dakle ništa više ne pretpostavlja, nego i Mercier (na cit. stranici), i upravo zato nije trebao M. (a s njime i U.) da prigovara dogmatizmu. Međutim, transeat: sad nas zanima drugo. M. analizira usvijesnu realnost sjetilnih utisaka, te pomoću kauzalnog principa izvodi novu jednu realnost i to ne usvijesnu, nego realnost po sebi (noumenalnu). Eto, kako i M. uzima »realnost« u dvostrukom smislu. Sad je još samo kao punctum saliens preostao kauzalni princip. Na str. 265. dokazao mu je M. objektivnu (analitičku)

vrijednost. Ali time se, kaže U., ne može u realni svijet. — Da se može, evo ću protumačiti. S i P u kauzalnom principu, a to je pojam kontingentnosti i pojam uzroka, osnovani su u svijesnoj realnosti. Relacija ovih pojmova jest u njima samima motivirana — i u tome je objektivnost te relacije (= samog principa). Sad se ovaj princip aplicira jednoj usvijesnoj činjenici, a to su sjetilno opaženi sadržaji (senzacije) kao kontingentni bitak. S obzirom na svoju kontingentnost ove (svijesno-realne) senzacije jesu relat, kojemu korespondira drugi relat, a to je njihov uzrok: koji egzistira neovisno o jastvenoj svijesti = svijest transcendentno, i u tom smislu realno. Čim smo u kauzalnom principu priznali pojmu »kontingentnosti« i »uzroka« svijesno-realnu vrijednost (s analitičkim karakterom suda), možemo njihov sud (t. j. kauzalni princip) upotrebiti za istraživanje daljnje realnosti. Mercier držim da ima tu potpuno pravo. (Drugo je pitanje, je li on u raspravi o kauzalnom principu dovoljno kritički ispitao samu svijesnu realnost i njezinu svezu s obim navedenim pojmovima; ali je daleko od toga, da mu se može predbaciti formalni petitio principii.) Kad bi U. imao pravo u svojoj opoziciji spram M. rješavanja realističkog problema, značilo bi uzdrmati čitavu ideologiju Mercierovu u njezinoj sistematskoj izgrađenosti; a povrh toga još značilo bi, da i noumenalnu realnost upoznajemo neposredno (bez kauzalnog principa). O jednom i drugom ne treba dalje govoriti. M. noetika (kao i moja) sistematski se osniva na dvostrukom elementu sudova: formalnom (spojidba) i materijalnom (sadržaj apstraktnih pojmova). Zato je i odijeljen problem objektivnosti od problema ekstrakonsciencijalne realnosti. Takove »kritične« metode nema, koja bi riješenje svih tih problema reducirala na cogito ergo sum! Da vidimo.

V. U. se približuje Mercieru zabacujući metodu »triju istina« (»pretjerani dogmatizam«). U svom naletu smatra ovu metodu kao da je uperena proti psihološkom skepticizmu, koji u ovom problemu uopće ne dolazi u obzir, jer i ne postoji. Zato U. neće da bude ikakav dogmatik, on je samo kritik. Pa dok M. reflektira na razne sudove, koji su neposredno istiniti, U. se zaustavlja kod jastvene egzistencije — i time se nije baš nimalo udaljio od »pretjeranog dogmatizma«. Ako on smatra dogmatizam triju istina apriorističkim ili tek u opreci sa psihol. skept-

ticizmom, onda to nije dogmatizam o kome jedino govorimo. U. usvaja i pojedine prigovore Mercierove proti dogmatizmu. Da se još i na to osvrnem.

Metoda triju istina ne pretendira (kako misli M. na str. 96.) riješiti problem sigurnosti s obzirom na njezinu objektivnost: da li je sigurnost osnovana u konstituciji misaonog subjekta ili je objektivno motivirana. Niti ona dokazuje činjenicu psihološke (spontane) sigurnosti; nego ona skeptiku hoće pokazati, da dvojbu ne može refleksno prenesti na svoj »ja«, koji dvoji. Niti se hoće reći, da je empirički sigurna činjenica jastva u toliko prvotna, kao da bi ona bila nužni osnov za svaku sigurnost. Nema sumnje, da mi možemo izreći analitički sud s objektivnom njegovom vrijednosti, a da time i ne reflektiramo na misaoni »ja«, koji je taj sud izrekao. I ako se »ja« ontološki pretpostavlja kao egzistentan za mogućnost izricanja sudova, ne treba ga logički pretpostaviti, kaže Mercier. Concedo totum, sed nego suppositum: da bi »prva činjenica« u tom smislu bila »prva«, kao da je ona logički uvjet za svaku sigurnost (i idealnih sudova); ona je prva u sferi svijesne dvojbe, na koju skeptik restringira svoje stajalište. — Sve što M. govori o načelu protivurječja (na str. 100), precizno je ispravno; ali i opet negiram suppositum gledom na M. interpretaciju dogmatizma.

U savezu s navedenim još ću s nekoliko riječi analizirati odnosne tekstove U. »Uvoda u filozofiju«. Na str. 53. otpočima rješavanje problema o samoj mogućnosti odgovora na pitanje istinske sigurnosti. Protivno spontanoj sigurnosti postavlja U. apsolutnog skeptika (zapravo bi to bio psihološki skeptik, koji ne dolazi u obzir). Protivno refleksnoj sigurnosti postavlja relativnog skeptika. Ja ovoga zovem (u svojoj Noetici) apsolutni skeptik, koji može da bude pozitivan (ako poriče istinsku sigurnost) i negativan (ako o njoj dvoji); jedan i drugi ne prihvata ikoju istinsku sigurnost — i ne pitajući dalje: koji je njezin razlog ili na čemu bi takova sigurnost bila osnovana t. j. je li istina relativna (subjektivna) ili objektivna (zato su oni apsolutni skeptici; kad naprosto kažem »apsolutni skeptik«, mislim na pozitivnog). U. kaže na str. 57. da njegov »relativni« skeptik »ne dvomi samo, ampak navaja... tudi posebne dokaze«. Nije li to pozitivna dvojba? — Na str. 64. stoji štampano: »Ako ni izvestna

predvsem objektivna veljavnost našega spoznanja, pravi dogmatizem« i t. d. — čitavi ovaj stavak ne »pravi« dogmatizam. Kako onda može U. na str. 65. priznati »pravzaprav je v jedru vse resnično«! Ali on nastavlja, da je dogmatizam sa svoje tri istine nemetodičan proti »relativnom« skepticizmu. Pokazao sam da je i te kako metodičan proti negativnom (dakako realnom) skeptiku. Odmah druga izreka glasi: »dogmatizem se preveć bavi z absolutnimi (recte psihološkim, m. op.) skeptiki, ki jih ni, a premalo upošteva relativne skeptike...« Naprotiv, s »apsolutnima« (= psihološkima) se nikako ne bavi, a upravo se bavi s negativnim skepticima. Dalje: ... »zakaj bi tiščali vanj z apriorizmi (!) ... in ne bi začeli s tem, kar sam priznava?« S time baš i začima dogmatik. Dalje: »S tem ni rečeno, da moramo z absolutnim skepticizmom pozitivno dvomiti...« »Apsolutni« uopće ne dolazi u obzir, a na str. 57. smo vidjeli, da i »relativni« skeptik može razložno dvojiti. Dalje: ... »a priori z dogmatizmom tvrditi, da problema sploh ni«. To je sve na str. 65.

VI. Da potpuno objasnimo situaciju, u kojoj se nalazi dogmatizam i U. prema Descartesu, treba da poblizhe ogledamo D. stajalište. Neka mi bude dozvoljeno ponajprije citirati iz moje »Opće noetike« na str. 61.—62.: »Kad bi Descartes rekao, da postoji neka spoznaja, koja je sama u sebi (za naše refleksno promatranje) istinita i prema tome sigurna, kao što dogmatizam uči, tad bi se na toj sigurnosti moglo temeljiti sve daljnje naše znanje. Ali, ako uzmemo mišljenje samo za sebe u koliko znači duševnu sposobnost, nijesmo nipošto sigurni, veli D., da li nije ta sposobnost po svojoj naravi određena za bludnju, a ne za istinu. To i jest upravo razlog, da o svakoj spoznaji moramo dvojiti. Za D. nastaje dakle nova zadaća, da ispita: je li čovjek određen za istinu ili nije«. Ne zaboravimo status quaestionis: je li postoji refleksna (obrazložna) sigurnost? Ako je neka spoznaja (= sud) »sama u sebi« (= objektivno) istinita, to će reći, ako mi »refleksnim promatranjem« shvaćamo neki stvarni snošaj (Sachverhalt), onda je u ovako shvaćenom (apercipiranom) samom stvarnom snošaju razlog za spoznajnu sigurnost. »Kao što dogmatizam uči«! Dogmatik naime vis-à-vis skeptiku konstatira empirički (usvijesni) fakat dvojbe i ograničivši se na ovaj fakat nadovezuje samo refleksiju,

koja u neposrednoj vezi s ovim faktom shvaća jastvo kao subjekat dvojbe. Ovako shvaćeni jastveni subjekat jest dakle empirički-intuitivni (opažajno-neposredni) fakat. Dakako da je samo shvaćanje relacije dvoumljenja (kao i svih ostalih svijesnih događaja ili doživljaja) sa jastvom jedan misaoni akt; pa zato možemo reći, da misaonom intuicijom shvaćamo empirički realnu dvojbu u njezinoj relaciji (= stvarnom snošaju) s jastvom. Tako je u stvarnom snošaju dvojbe (i ostalih svijesno-empiričkih događaja) sa jastvom adekvatni razlog naše sigurnosti o jastvenoj egzistenciji. Ako dogmatizam ovu psihološku analizu i ne provodi, ali ju svakako pretpostavlja, jer inače ne bi ni mogao sa skeptikom razgovarati. Kako dakle dolazi U. do toga, da na str. 86. (Uvoda) kaže: »... tri resnice, ki je hotel dogmatizem nekako samovoljno, da jih kar vnaprej priznamo, in jih tako nekritično priznati nismo mogli in smeli«. Kako je ovaj polemički U. stav nekritičan, citirati ću mu njegovu izreku iz Uvoda str. 73.: »Če bi o vsem dvomil, bi v dvomu o vsem še izpovedal, da sem«. Ako bi to »izpovedal«, onda se eo ipso zovem dogmatik, a ne skeptik: quod erat demonstrandum.

Iz rečenoga jasno proizlazi, da U. ništa novo niti kritičnije ne donosi nego i dogmatizam. Ali novo je to, što neposredno — refleksni fakat jastvene egzistencije hoće da osloni uz Kartezijev »cogito ergo sum«. I sv. Augustin i sv. Toma istupili su proti skepticizmu, ali upravo Descartesov »cogito ergo sum« ima da bude »Arhimedova točka«! Zato da vidimo šta to znači.

»Ali, ako uzmemo mišljenje samo za sebe, u koliko znači duševnu sposobnost...« Tako u svojoj Noetici rekoh za Descartesa, pa da to objasnim. Sve svijesne događaje (sjetilno opažanje, dvoumljenje...) supsumira D. izrazu »mišljenje«, jer tome odgovara res cogitans. U misaonoj specifikaciji duševne supstancije obuhvativši i sjetilno opažanje, upravo i jest metafizička postavka za D. racionalizam. Uzmimo da D. i nije strogi racionalist, jer priznaje neposredno opažanje svijesnih događaja t. j. priznaje usebnu empiriju (što i pozitivizam dopušta). Sumarno ju naziva »cogitatio«. Nas ovdje zanima: kako D. uzima ovu empiriju kao osnovicu za sigurnost jastvene egzistencije? On uzima dvojbu kao stanje, koje involvira

»duševnu sposobnost« mišljenja. Ovim prvim korakom prelazi D. od empiričke realnosti (= stanje dvoumljenja) u diskurzivno (logički posredno) promatranje (rašćlanjivanje) te realnosti. To će reći, on stoji pred idejom misaone sposobnosti i analitički (ne silogistički!) nalazi u njoj misaoni »ja«. Šta otuda slijedi? —: da D. ne shvaća jastvenu egzistenciju u realnoj relaciji (Sachverhalt) s usvijesnim doživljajima, i eo ipso da razlog za spoznajnu sigurnost jastvene egzistencije nije u neposredno shvaćenom stvarnom snošaju, nego u činjenici subjektivne misaone sposobnosti. Da ovo nije samovoljna interpretacija D. stajališta, slijedi otuda, što se D. i sâm nakon toga pita: nije li duševna sposobnost mišljenja in radice zabludna? Malignus daemon! Treba posizati dalje za idejom — o Bogu, gdje će se konačno ukaričiti sposobnost istinite spoznaje. (Pri tom prelazi D. iz idealnog reda u realnost — i u tome je također racionalist.) Dakako, U. zastupa intuitivno shvaćanje stvarnog snošaja između svijesne zbilje i jastva, ali time ne prestaje biti dogmatik kao i ja što sam; pa neka nas to i ne ženira priznati.

*

Da resumiram. Problem glasi: možemo li refleksno ostati kod spontanih sigurnosti i zašto? Descartes odgovara: imade razloga, koji nas potiču da ne ostanemo kod njih, da ih napustimo, da — reflektirajući na spontane sigurnosti — o svima dvojimo. »Mi možemo o svemu dvojiti« — i eo ipso ne znam, da li je išta sigurno. (»Mi moramo o svemu dvojiti t. j. reflektirajući na spontane sigurnosti treba da ostanemo definitivno u dvojbi« — zapada u ekstremnost apsolutni skeptik.) — Sad se D. pita dalje: a možemo li iz ovog stanja univerzalne dvojbe izići, možemo li ga promijeniti u toliko, da ipak o nečemu ne mogu dvojiti? Je li me refleksija na samo stanje dvojbe vodi do nedvojbene (refleksno sigurne) spoznaje? Odgovor: ako mislim na dvojbu, očito da misleći egzistiram. To je dakle nedvojbena spoznaja.

Da ovo D. stajalište ukratko analiziramo. Za njega je univerzalna dvojba samo prolazni stadij, prva faza u rješavanju

problema. Iza toga slijedi konstruktivni dio, kojim se prva sigurnost postavlja iznad univerzalne dvojbe. D. ne odgovara odmah na pitanje (koje je centralni problem noetike s alternativnim odgovorom objektivizma i subjektivizma!): za što možemo refleksno ostati kod spontanih sigurnosti? (na ovo pitanje odgovora Mercier na str. 109. sa svojim »racionalnim dogmatizmom«!) — nego zakrene najprije **d e s t r u k t i v n i m** putem, priklanjajući svoju refleksiju univerzalnoj dvojbenosti. Mислеći (reflektirajući) o spontano sigurnim sudovima nalazi D. razloge za nesigurnost o svemu; ali kod toga definitivno ne ostaje. Kako ćemo taj skepticizam nazvati?

Skeptik	{	realni	1. pozitivni: tvrdim, da ništa nije refleksno sigurno;
	}		2. negativni: ne znam, da li je išta sigurno;
„			3. fiktivni: jest nešto sigurno, ali naumice uzimam kao da nije.

Pozitivni skepticizam nazivam (u svojoj Noetici) **a p - s o l u t n i**. Jednako i U.; samo što on taj izričaj restringira još na psihološki skepticizam, koji ne dolazi u obzir. Negativni skepticizam nazivam **metodički**, kao i U. — Nasuprot Mercier (str. 67.) ne će da se negativni skepticizam zove metodički, i to zato jer je univerzalan t. j. jer ne pretpostavlja nikoku realnu sigurnost. Po tom za Merciera nije ni D. skepticizam metodički, jer se osniva na realnoj nesigurnosti o svemu. Za M. se metodički skepticizam pokriva s fiktivnim; pa zato je shvatljivo, kad M. kaže (str. 68.), da bi kontradiktorno bilo nazivati D. skepticizam »metodički«.

Descartesov se skepticizam — i ako nije fiktivni, nego realni — ipak može nazvati »metodički« (kako sam ga u svojoj Noetici kvalificirao) u toliko, što znači tendenciju da se pronađe filozofijski (refleksno) sigurna istina, pretpostavivši pri tom spontano sigurne spoznaje. D. hoće, da refleksija o t p o č n e kod dvojbenosti o svemu, pa da se otuda uzvine do sigurnosti. U tom smislu pita se D.: o čemu sve možemo dvojiti? Ina li išta nedvojbeno? Ako odgovor na drugo pitanje ispane afirmativan, otuda treba da izvedemo svaku drugu filozofsku sigurnost. O svemu što god je sigurno tek iza misaonog (filozofijskog) dokazivanja (= što je posredno sigurno), može filozof dvojiti dok se ne dokaže, i to pomoću nedvojbene istine, koju treba da potražimo. Ima doduše, priznaje D., sigurnih

spoznaja do kojih dolazimo i drugim putem t. j. i bez ovog istraživanja; ali kad se radi upravo o filozofiji utvrđenim istinama, treba da ih svedemo na refleksnu nedvojbenu istinu. Koja je to istina? Ovakova je evo orijentacija dovela D. na »cogito ergo sum« — noetičko ishodište, koje doista rezultira iz metodičke skepse. Descartesov je proton pseudos, što je refleksnu sigurnost ekskludirao iz sfere neposrednog objektivnog bitka, i restringirao ju na fakat mišljenja, koji involvira jastvenu egzistenciju. Krivo je dakle što D. misli, da je samo sopstvena egzistencija refleksno nedvojbena, i da bi sve druge istine (pa i logička načela) trebalo otuda dokazno izvadati. Neispravno je i D. shvaćanje o kriteriju sigurnosti. Sam postupak jest ipak metodično-kritičan; D. pretpostavlja, da mi doista kritički možemo o svemu dvojiti t. j. on ispred noetičkog pitanja o mogućnosti sigurne spoznaje postavlja realnu dvojbu kao kritički princip i traži »fiksnu točku«, na koju se ne može protegnuti dvojbena. Ovim postupkom dolazi do teoretskog stava, na kome je nemoguće dvoumljenje, a to je upravo: cogito ergo sum. Gledeći dakle na samu metodu, kojom se hoće utvrditi filozofska (znanstvena) vrijednost (= sigurnost) našeg spoznanja, ne može se Descartesu prigovarati; jer znanstvena metoda doista smatra za nepoznato i ono što je poznato, a treba da se još dokaže. Ali pitanje je: može li se doći do refleksne sigurnosti pretpostavivši univerzalnu dvojbu (kao logičko ishodište nauke o spoznaji) t. j. je li se dolazi do sigurnosti jedino i tek putem dvojbena svih spoznaja? Na ovo kritičko pitanje dobro odgovara Geyser (*Erkenntnistheorie* 1922. p. 130). Zato mislim da nije osnovano, kad Kleutgen kaže (u »*Philosophie der Vorzeit* I. 395): »da onoj metodi, koja je uobičajeno prozvana po Descartesu, oduzmemo zazornost te ujedno pokažemo, da to nije tek njegova vlastita metoda, treba da ju samo drugim i prikladnijim izrazima objasnimo«. Ove Klautgenove riječi ponukale su valjda i Ušeničnika, da odabere prikladniji izraz: »kritička« metoda. Ali nama se ovdje ne radi o izrazima, nego o U. obaranju na dogmatizam, koji je ne manje kritičan — i ako je možda kao naziv za kogagod neprikladan. Samo ovaj polemički stav U. bilo mi je stalo da obeskriješim.

U. zabacuje dogmatizam zato, jer da on a priori, bez kritike usvaja tri istine. Rekosmo, da tome nije tako. Kad dogmatizam postavlja »tri istine«, polazi od pretpostavke skeptičkog stajališta t. j. vodi računa o negativnom dvoumu. A što to znači drugo, nego da dogmatik imade u vidu ono kompleksno stanje, koje obuhvata aktualnu nesigurnost + potencijalnu sigurnost (ad 2.)?! Dogmatik ovu potencijalnu sigurnost pretvara refleksijom (na dvojbu kao fakat i princip) u aktualnu, i eo ipso elidira prvi sastavni dio negativnog skepticizma. Izvršeni ovaj postupak svakako znači, da je prevladano stajalište skepticizma — a time nastupa opravdanost dogmatizma t. j. noetičkog stajališta, koje usvaja refleksno utvrđenu sigurnost. U tom smislu nema razloga ni U. da se ne zove »dogmatik«. On se ipak hoće nazivati »kritik«, jer usvaja stajalište negativnog skeptika, da se otuda izdigne do aktualne sigurnosti. Ali vidjeli smo, da ista ova kritička procedura predleži i kod dogmatskog resoniranja. Nipošto se dakle nakon U. knjige ne treba napustiti u neoskolastici usvojeni izričaj i stajalište »dogmatizma«. Upravo tako ne treba usvojiti Descartesovu formulu »cogito ergo sum«. Ušeničnikova interpretacija ove formule ne razilazi se od »dogmatskog« shvaćanja »prve činjenice«; a Descartesova koncepcija u ovoj formuli izražena i onako nije održiva: pa čemu da jednom historičkom formulom, iza koje stoji čitavi Descartes, signiramo ono stajalište, koje se stvarno ne razilazi od »dogmatizma«, te je suviše da se i nominalno razilazi (»kriticizam«)! Nakon ovog mojeg obrazloženog mišljenja držim, da bi se U. »Uvod v filozofiju« imao u navedenom pravcu revidirati. Ne zaboravimo opomenu Trendelenburga i Lotzea, da savremenoj filozofiji nije zadaća tražiti originalnost, nego tačnost!

