

Bilješke iz bogoslovske literature.

Povodom Geysеровог djela: „Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur“. Münster (Schöningh) 1915.

Piše: Dr. Sij. Zimmermann.

1. Tko se filozofijom bavi, ne smije reći, da ne pozna Geysera. Općenito uzevši Geysер stoji medju prvim savremenim umnicima, a s gledišta skolastičkog on je veoma simpatična pojava. Markantnost ove pojave izbija navlastito zato, što je Geysер (kao bivši učenik rimske Gregoriane) upoznao skolastičku filozofiju na njenom izvoru, a s druge se opet strane kritički Geysеров duh razvija u okviru moderne filozofije. U svim dojakošnjim svojim djelima oslanja se Geysер u glavnom na skolastičku filozofiju, usvaja njezine temeljne nazore, te ih u svezi s cjelokupnim stanjem savremene filozofije kritički izlaže i tako u sintezi filozofijskih sustava podaje peripatetičko-skolastičkoj filozofiji dominantnu vrijednost. U „Predgovoru“ svog najnovijeg djela uzima Geysер kao moto one riječi slavljelog Aristotelovca Trendelenburga, koje ističu stanovište noetičkog objektivizma proti Kantovom criticizmu. „... Wir wollen das Ding, nicht uns“, t. j. mi upoznajemo predmete kakovi su sami o sebi, a ne da ih stvaramo prema spoznajnim našim oblicima. Ljudska spoznaja imade objektivnu vrijednost, logička je istina apsolutna, a ne tek relativna. Upravo ovo pitanje o vrijednosti istinite spoznaje tako je fundamentalno, da o njemu ovisi rješavanje svih filozofskih problema, po njemu se diferenciraju svi filozofski sustavi i zato se prema ovom pitanju karakterizuje stanovište svakog pojedinog filozofa. Usvajajući Aristotelov objektivizam kako ga je razvila skolastička filozofija, može se Geysер s pravom nazivati skolastik. On sam za sebe kaže (u „Predgovoru“), da ga neki smatraju ekstremnim skolastikom, a drugi opet drže, da se u mnogočem udaljuje od sredovječne skolastike, te se odveć približuje modernom smjeru. Replicirajući na ovako ekskluzivna presudjivanja G. sam najbolje označuje pravac filozofijskog svojeg stvaranja time, što se ogradjuje proti nesamostalnom prihvaćanju sredovječnih nazora, a u drugu ruku opet ističe, da kult tradicije ne smije biti na uštrb znanstvenog unapredjivanja; jer je istina

doduše samo jedna, ali je spoznaja istine više manje historički uvjetovana, pa zato iziskuje ekstenzivno i intenzivno usavršavanje.

Geyserova „opća filozofija“ obuhvata u prvom dijelu ontološka pitanja o bitku, a drugi je dio filozofija prirode. U ontologiji manjka jedno veoma važno poglavlje, koje bi imalo pretesti opća pitanja o svrhovitosti. U kozmologiji opet posvećuje Geysler osobitu pažnju problemu realnosti, a ovo bi raspravljanje zapravo spadalo u opću noetiku. Medjutim upravo pitanje o realnosti izvanjskog svijeta dađe se s metodičkog obzira sasvim dobro podnijeti kao uvod u kozmologiju. Ovom problemu realnosti priklanja moderna filozofija reći najviše interesa, ne samo poradi odlučne znamenitosti samog problema, već i rad toga, što su prestavnici novovječne filozofije ujedno zastupnici idealizma. Geyslerovo izlaganje skolastičke nauke pokazuje u jednu ruku, kako je ta nauka u najvažnijim filozofijskim pitanjima dosegla istinu, a u drugu opet pokazuje, da sredovječna skolastika nije petrificirana, da u premnogim pa i temeljnim pitanjima daje mudroslovcima prilike za samostalno shvaćanje i usavršavanje. To nas je upravo ponukalo, da se osvrnemo na Geyslerovo stanovište prema skolastičkoj nauci u pitanju o realnosti izvanjskog svijeta.

Konsciencijalizam ili subjektivni idealizam ograničuje sav bitak na samovjesne činjenice: opažanje, pomišljanje, čuvstvovanje itd. Objektivni idealizam priznaje doduše razliku između subjektivnog i objektivnog momenta, ali ne pravi razlike između idealnih i realnih objekata. Oba ova nazora zabacuju samu mogućnost realne egzistencije, pa zato nam problem realnosti u prvom redu namiče zadaću, da kritički ispitamo opravdanost idealizma, odnosno da odgovorimo na pitanje: jeli moguća egzistencija realnog svijeta? Ako se pokaže, da idealizam nije u pravu, treba pozitivnim argumentima utvrditi poziciju realizma, t. j. treba dokazati, na koji način možemo upoznati realnu egzistenciju. Pa kad je i na ovo drugo pitanje odgovoreno, otvara se novo, još teže pitanje o naravi realnih predmeta. Kant i uopće fenomenalizam (relativni idealizam) priznaje egzistenciju noumena, ali ujedno uči, da nam realne bitnosti ostaju zauvijek nepoznate. Ako i taj nazor nije održiv, nastaje napokon pitanje: kako upoznajemo realnu narav stvari? Ovo su četiri pitanja, što ih obuhvata problem realnosti, pa i G. imade

ovu analizu pred očima, kad u 1. dijelu kozmologije govori o egzistenciji izvanjskog svijeta, a u drugom je govor o naravi (Beschaffenheit) tjelesa. Na prvo je pitanje¹ već odgovoreno u ontologiji (3. pogl.), a drugim se pitanjem otpočinje kozmologija.

2. Realizam zovemo onaj nazor, koji drži, da osim svijesti naše i neovisno o njoj egzistiraju neke stvari i ove stvari da možemo barem donekle upoznati. U pitanju o realnoj egzistenciji oprečan je realizam apsolutnom (subjektivnom i objektivnom) idealizmu, dočim se svojim nazorom o spoznaji realne naravi razlikuje realizam od fenomenalizma (relativnog idealizma). Realističko stanovište može opet da bude dvojako, naivno i znanstveno. Naivni realizam neukih ljudi priznaje realnu egzistenciju bez ikojih dokazala, te se u svom uvjerenju oslanja na iskaz neposrednog opažanja. Nekritički posmatrač ne dolazi uopće u dvojbu, da predmeti osjetnog našeg opažanja ne bi imali realnog bitka. Naivni čovjek drži, da svakim opažajnim činom neposredno upoznajemo realne predmete. Ali ovaj primitivni oblik realizma svakako je neodrživ. Opažajni čini ne znače ništa drugo, nego subjektivne doživljaje nekih osjetnih kakvoća (boje, glasa, tvrdoće . . .). Dakako da pri tom uvijek nešto opažamo i zato se u opažajnim činima sastoji iskustvo o raznim predmetima u koliko su opaženi. Ali u tom iskustvu nije još ni pošto sadržana misao o realnoj egzistenciji opaženih predmeta, t. j. time, što znamo da opažamo neke predmete, još nije rečeno, da ovi predmeti opstoje i neovisno o našem opažanju. Ideja realnosti ne izvire dakle i ne dâ se utvrditi na temelju činjenice osjetnog opažanja, pa zato je naivni realizam prinuđen pozvati se na cjelokupnost usebnih doživljaja, t. j. na međusobnu svezu opažajnih čina i na njihovu razliku prema ostalim svjesnim sadržajima.

Naivni se realizam doista poziva na činjenicu, da opažajne predmete zamjećujemo u prostornim snošajima. Predmeti koje gledamo, prostorno se nalaze izvan našeg tijela, pa nam prema tome neposredno iskustvo jamči za samostalni bitak

¹ O prvom pitanju izdao je klasično djelo glasoviti prof. psihologije O. Külpe, Die Realisierung 1. B. Leipzig 1912. Očekivalo se još drugu, treću i četvrtu svesku, koje bi imale sustavno obradivati ostala tri pitanja, ali je odlični ovaj prestavnik njemačke savremene filozofije upravo nedavno umro.

opaženih stvari. Ali ovo je resoniranje naivnog realizma također jalovo, jer kad ja kažem, da vidim sve stvari „izvan sebe“, onda to može vrijediti samo za vidnim osjetilom opaženu izvansobnicu (Aussereinandersein) i za moje tijelo, koliko ga opet osjetilno zamjećujem. Sve se dakle moje iskustvo ograničuje na opažene predmete, a otuda je još veliki prelaz na egzistenciju, koja bi neovisna bila o mojem opažanju. Ne smije se dakle identificirati pojam izvantjelesnosti s pojmom neovisnosti o svijesti našoj.

Ali naivni bi realisti mogao odvratiti ovako: kad neposredno iskustvo, koje nam kaže, da opaženi predmeti opstoje izvan nas, ne bi pružalo dostatnog jamstva, da ovi predmeti samostalno, t. j. neovisno o našoj svijesti opstoje, onda ne bi razlike bilo između budnog stanja i snivanja. Mi možemo doduše i u snu vidjeti neke predmete izvan nas, ali to je tek puko umišljanje i takovi predmeti nemaju ekstramentalnog bitka, dočim smo nedvojbeno osvjedočeni, da oni predmeti što ih u budnom stanju gledamo, imaju sasvim različnu egzistenciju od umišljenih predmeta. Ovaj prigovor naivnog realizma, kakogod je opravdan što se tiče različnosti između opaženih predmeta u budnom stanju i umišljenih predmeta, ipak ne daje naivnom realizmu nikogjeg prava, da opaženim predmetima pripisuje samostalnu egzistenciju, koja bi neovisna bila o našoj svijesti. Nema sumnje, da se dadu navesti mnoge razlike između opažanja i pomišljanja (n. pr. pomišljeni predmeti nijesu tako jasno i konstantno determinirani kao opaženi predmeti), ali te se razlike ne tiču samog načina u bivstvovanju, jer uz postojeću diferencu između opaženih i pomišljajnih predmeta nije isključena mogućnost, da se i opaženi predmeti (uz izvjesnu modifikaciju psihičkih uvjeta) nalaze samo u svijesti našoj kao i pomišljajni predmeti. Naivnom realizmu ne pomaže ništa ni ta okolnost, što je opažanje ovisno o sjetilnim organima, dočim ih kod pomišljanja ne upotrebljujemo. Ako se naime i dade iz ovisnosti opažanja o osjetilnim organima doumljivanjem izvesti neovisnost opaženih predmeta o svijesti našoj, ipak ne smije naivni realizam tvrditi, da nas opažajni čini, koji su ovisni o sjetilnim organima, sami po sebi (neposredno) uvjeravaju o realnoj egzistenciji opaženih predmeta. Kakogod je nesumnjivo, da mi opažamo predmete, koji neovisno o svijesti našoj egzistiraju, tako je opet protiv naivnog realizma sigurno, da se naše

znanje o realnoj egzistenciji ne osniva na izravnom i neposrednom opažanju.

Rekosmo, da je naše opažanje u svezi s predmetima, koji neovisno o svijesti našoj egzistiraju. Ovu tvrdnju zastupa i znanstveni realizam (proti idealizmu), pa zato u tom pogledu nije neispravan nazor i naivnog realizma. Ali neispravno je shvatanje naivnog realizma o intencionalnoj naravi samog opažanja. Naivni realizam drži naime, da mi izravno i neposredno opažamo predmete, koliko su neovisni o svijesti našoj; ili drugim rječima, naivni realisti misli, da ono što mi osjetilima opažamo, nije uopće sadržano u svijesti našoj, već da opstoji sasvim neovisno o njoj. Pomišljajni predmet egzistira dakako samo u svijesti mojoj, ali onaj predmet kojeg opažam, veli naivni realisti, nije u svijesti mojoj sadržan; mi osjetilima opažamo izravno (bez posredovanja) same realne objekte, a ne tek svjesne sadržaje, koji bi odgovarali realnim predmetima. Da ovaj temeljni nazor naivnog realizma nije ispravan, slijedi otuda, što nas dnevno iskustvo nebrojeno puta upućuje, da nam opaženi sadržaj u svijesti našoj sasvim drugo nešto predočuje, nego se u realnosti zbilja nalazi. Pretpostavimo li, da osjetilima izravno opažamo sam realni bitak, onda je uza svu ovisnost opažanja o psihofizičkim uvjetima nerazumljivo, kako nam može opažanje sasvim drugo nešto prikazati, nego što u realnoj zbilji doista jest; koja mu drago subjektivna modifikacija psihofizičkih uvjeta nije kadra sasvim promijeniti realnog objekta. Otuda slijedi, da između opažajnih čina i realnih objekata, posreduju svjesni opaženi sadržaji.

3. Protiv naivnog realizma, koji tvrdi, da opažajnim činima izravno upoznajemo realne predmete, upozorili smo na činjenicu, da opažene boje, glasovi ne egzistiraju u realnom svijetu onako kao što se u svijesti našoj nalaze, pa zato da je izravno opaženi bitak imanentan (idealni), a ne transcendentan (realni). Ovom nam se činjenicom nameće zadaća, da ispitamo: na čemu se osniva naše znanje o realnoj egzistenciji onih objekata, koji odgovaraju svjesnim sadržajima; ili drugim rječima, tko usvaja nazor, da opažajnim činima upoznajemo neposredno samo svjesne sadržaje, a preko njih tek realne objekte, taj ne može reći, da realnost tih objekata upoznajemo neposredno po samim opažajnim činima, već se mora pitati: koji je to motiv, koji nije identičan s opažajnim činima, a daje

mi garanciju, da je opravdan prelaz iz imanentne sfere svijesti naše u transcendentni svijet? Tko se ne dâ zavesti primitivnim iskustvom običnog čovjeka, već je donekle verziran u psihološkoj znanosti, znade jako dobro, da realne predmete opažamo pomoću svjesnih sadržaja; otuda onda slijedi, da znanstveno stanovište mora pitati za dokaze, na kojima se temelji prelaz od svjesnih sadržaja u realni svijet. Ali s druge opet strane ne dâ se uzdrmati osvjedočenje o realnoj egzistenciji opaženih predmeta niti kod onih ljudi, koji nijesu upućeni u znanstveno dokazivanje, jer djeca, pa i oni, koji u teoriji skeptički govore o realnosti — ipak u svakidašnjim prilikama životnim ne dvoje o realnoj egzistenciji opaženih predmeta. Moramo dakle računati i s tom činjenicom, te otuda izvesti, da se za realnost svijeta doznaje ne samo dokaznim posredovanjem, već i neposrednim, izravnim putem — i ako pretpostavimo, da realne objekte upoznajemo pomoću svjesnih sadržaja. Na taj način dolazi znanstveni realizam (koji uči, da realne predmete upoznajemo pomoću svjesnih sadržaja) pred dvojako pitanje: 1. kako ćemo doumljivanjem (durch folgerndes Denken) iii znanstvenim dokazima utvrditi našu sigurnost o ekstramentalnoj zbilji, a 2. koji je motiv neposrednog ili izravnog našeg znanja o realnosti?

Na ova dva pitanja dolaze dva različna odgovora, pa zato nijedan zastupnik znanstvenog realizma ne smije u pitanju o realnoj egzistenciji izvanjskog svijeta podati samo jedan odgovor, jer na taj način onda lako dolazi do nesuglasica i kontroverza. Geysler takodjer pomno razlikuje ova dva pitanja i na prvo odgovara u § 3. (str. 191. sq). Analizujući oštroumno sam postupak u rješavanju ovog pitanja, umuje G. ovako. Logički razlog, na temelju kojeg ćemo opravdano izvesti realnu egzistenciju, mora takodjer da bude neka spoznana egzistencija. Do ove spoznane egzistencije možemo doći i doumljivanjem, ali onda se opet vraća pitanje o logičkom razlogu, koji nas je doveo do ove egzistencije, pa tako se moraju svi izvodi o egzistenciji osnivati konačno na opažanju zbiljnosti. Dakako da samo opaženo bivstvovanje nije još dostatni logički osnov za tvrdnju o neopaženoj egzistenciji, već se iziskuje, da opaženom bivstvovanju pridodje izvjesni snošaj, tako da je opaženi bitak jedan član tog snošaja, a drugi nosilac snošaja mora nužno da bude neopaženi bitak ili transcendentni predmet. Za spo-

znaju transcendentnog bitka dolazi u obzir kauzalni snošaj, koji nas kao most prenaša iz osjetnog opažanja u realni svijet. U osjetnom dakle iskustvu treba potražiti ona data, koja nas pomoću kauzalnog principa upućuju na realno opstojanje izvanjskog svijeta. Da se ne upustimo u analizu ovih data (što je zadaća opće noetike), radije ćemo se osvrnuti na moderno skolastičko mišljenje o tom pitanju.

Medju predstavnicima louvainske škole postoje neke diference. Mercier (isp. *Critér. génér.* 6. Ed. p. 360.) drži, da se do jasne i potpune, a to će reći do znanstvene spoznaje realnosti dolazi pomoću kauzalnog principa. Ovo je stanovište sasvim korektno, ali s općeg metodičkog gledišta opravdani su prigovori, koji se nerijetko iznose proti Mercieru (tako n. pr. Necchi u „*Rivista di Filosofia Neoscolastica*“ 1910., pa Cappellazzi u „*Scuola cattolica*“ 1910. i Bernardi u „*Rivista di Apologia cristiana*“ 1911.). Prije nego se na osnovu kauzalnog načela dade izvesti realnost izvanjskog svijeta, treba da budemo na čistu glede objektivne vrijednosti tog načela. A u tu svrhu opet nije dostatno samo pretpostaviti činjenicu naše svijesti i činjenicu refleksije, već je potrebno, da se prije svega ispostavi vjerodostojnost naše svijesti u odredjenim granicama, a zatim objektivna vrijednost načela o protuslovlju. Objektivnu pako vrijednost idealnih sudova (i po tom spoznajnih načela) ne možemo utvrditi bez pretpostavke o objektivnoj vrijednosti univerzalnih pojmova. Dakle nije dosta za objektivnu vrijednost kauzalnog principa pretpostaviti samo činjenicu svijesti i refleksije, već treba puno više pretpostaviti. Kažem pretpostaviti, jer svega, što se iziskuje već u početku znanstvenog istraživanja o vrijednosti ljudske spoznaje, i onako ne možemo dokazati. Upravo zato nije ispravno Mercierovo metodičko stanovište opće negativne dvojbe, koja se u početku noetičkih istraživanja odriče svakog sigurnog suda o spoznajnim našim moćima. Mercier sâm ne može da ostane sasvim dosljedan ovom stanovištu, jer i on ispred svakog istraživanja dogmatski pretpostavlja vjerodostojnost svijesti gledom na egzistenciju jastva i usebnih činjenica (pasivnih stanja, pojmova, sudova), zatim pretpostavlja objektivnu nužnost sudova i motiv ove nužnosti, a zapravo prema njegovom stanovištu (negativne dvojbe) ne bi smjela biti isključena mogućnost, da sve što nam svijest naša i razum kaže,

nema logičke ili objektivne vrijednosti, već da je sve uvjetovano prema psihičkoj našoj organizaciji.

De Wulf (u *Revue Néoscholastique* 1914.) također dokazuje realnu egzistenciju pomoću načela o protuslovlju i kauzalnog načela. Nakon što je dokazana idealna i univerzalna vrijednost ovih načela, možemo ih, kaže de W., primijeniti neposrednim činjenicama naše svijesti i otuda izvesti realnost onih faktora, koji tim činjenicama odgovaraju. Budući da su senzacije kontingentne (dolaze i prolaze), moraju imati svoj uzrok, a taj nije u jastvu, jer je ono prigodom percipiranja u pasivnom stanju; dakle je uzrok senzacija u nejastvenom bitku. U oprečnosti između jastva i nejastva, te u načelu uzročnosti treba dakle potražiti „polugu“, koja će nas prenijeti u ekstramentalni svijet.

Ovo dokazivanje, ako i nije neispravno, ipak nije potpuno, pa mu zato i prigovara Noël (u „*Annales de l'Institut supérieur de Philosophie à Louvain*“ 1913). Po njegovom mnijenju nije kauzalni princip onaj most, kojim bismo prešli u ekstramentalni svijet. Pretpostavivši „mentalnu objektivnost“ ovog principa ne možemo ga nikako primijeniti na ekstramentalni bitak. Prema tome ne bismo doumljivanjem uopće došli do ideje realnosti, kad se realnost ne bi nalazila neposredno u osjetnom iskustvu. Ako opaženom (svjesnom) bitku odgovaraju realni objekti, onda terminus našeg opažanja ne može biti drugo, nego realna egzistencija opaženih predmeta, pa zato mora svijest naša u egzistenciji opaženih sadržaja nalaziti osnov za kauzalni snošaj tih sadržaja s realnim bitkom.

Kritičke ove refleksije dovele su nas do drugog onog pitanja o izravnom ili neposrednom (bez logičkog dokazivanja) upoznavanju realnog svijeta. Geysler se ovdje smatra posrednikom između skolastičke (Gutberlet) i moderne filozofije (Lipps, H. Maier, Al. Riehl). Prijelaz od opaženih sadržaja k realnim predmetima daje se doduše i logički dokazati, ali činjenica, da je taj prijelaz poznat i onim ljudima, koji ne znadu ništa o logičkom kakovom dokazivanju, upućuje nas, da se do realnosti dolazi i na izravan način (bez doumljivanja). Primanjem opaženih utisaka, veli G. (na str. 187.), mora u duši našoj biti spojena instinktivna spoznaja realnih uzroka, koji tim utiscima odgovaraju. Što nam je držati o tom nazoru?

Sv. Toma uči, da je opaženi sadržaj u svijesti našoj

(*species expressa*) učinak izvanjske realnosti. Prema tome je ovaj svjesni sadržaj neposredni objekat našeg opažanja, a po samom sadržaju neizravno upoznajemo i realni njegov uzrok. Ovaj realni uzrok upoznajemo u toliko i zato, jer je opaženi sadržaj (*species exp.*) neposredni i adekvatni otisak realnog objekta.² Dakle po nauci sv. Tome upoznajemo realne objekte ne zato, što bi oni identični bili s izravno opaženim sadržajem (kako naivni realizam uči), već zato, jer se neposredni njihov učinak (*sp. expr.*) nalazi u svijesti našoj. Ali sad se pita: kako mi pomoću opaženih sadržaja (*sp. expr.*) dolazimo do spoznaje o realnim stvarima, koje su uzrok tih sadržaja. Ako i jest nesumnjivo, da realne objekte upoznajemo pomoću svjesnih (opaženih) sadržaja zato, jer su ovi sadržaji neposredni učinak realnih stvari, ipak još preostaje pitanje: Otkud mi znamo, da doista postoje realni objekti? Drugim riječima, ako nam je i poznata nauka sv. Tome o načinu, kojim pomoću opaženih sadržaja upoznajemo realne objekte, još time nije odgovoreno na pitanje: kako smo uopće došli do spoznaje o realnoj egzistenciji ovih uzroka, kojima odgovaraju u svijesti našoj opaženi sadržaji? Realnu egzistenciju tih stvari sv. Toma nigdje ne utvrđuje logičkim dokazima (doubljivanjem), jer drži, da ju upoznajemo spontano i neposredno — samim osjetnim iskustvom. U osjetnom iskustvu naime možemo razlikovati opažanje i sud, koji se neposredno oslanja na osjetno opažanje. Svijest o realnosti opaženih predmeta nije sadržana, po nauci sv. Tome, u samom opažanju, već u osjetnom sudu.³ Narav ovog osjetnog suda ne tumači nam sv. Toma izbliže, ali je za riješenje našeg pitanja već i to dosta važno, što se po mnijenju sv. Tome neposredno znanje o realnoj egzistenciji osniva na sudjenju. To svakako znači, da primitivna sigurnost o realnom bitku (t. j. sigurnost, koja nije stečena logičkim izvodjenjem iz analize osjetnog opažanja) imade svoj objektivni motiv, odnosno da ima svoj razlog u egzistenciji opaženih (svjesnih) predmeta, a ne u subjektivnim opažajnim činidbama. Predmet naime ovog osjetnog suda, kojim doznajemo, da opaženim sadržajima odgovaraju realne stvari, očito ne mogu da budu opažajne funkcije, već egzistencija opaženih sadržaja. A da nije samo ta egzistencija predmet osjetnog suda, već da se kao predmet ovog

² S. th. I. q. 12. a. 9. c.; q. 14. a 5. c.

³ Oq. disp. De potent. q. 3 a 7, c.

suda ima razumijevati povrh egzistencije opaženih sadržaja još i neki njihov snošaj — slijedi otuda, što bismo u prvom slučaju mogli izreći sud samo o imanentnoj egzistenciji (opaženih sadržaja), a ne o transcendentnoj. Kada dakle sv. Toma kaže, da osjetnim sudom doznajemo transcendentnost opaženih stvari, onda je time rekao, da svaki čovjek i bez refleksnog promatranja u samim opaženim sadržajima neposredno nalazi osnov za snošaj, koji ga upućuje, da je drugi nosilac tog snošaja u realnom bitku. Ova primitivna geneza naše svijesti o realnom izvanjskom svijetu sasvim se podudara sa znanstvenim dokazivanjem realnosti; jer i ovo dokazivanje sastoji napokon samo u tom, da analizujemo opažene sadržaje, te točno odredimo onaj osnov u njima, po kojemu dolazimo do spoznaje, da su ovi sadržaji u snošaju s realnim svijetom. Ili drugim riječima, kaošto refleksnim promatranjem opaženih sadržaja nalazimo u njima osnov, iz kojega logički izvodimo realnu egzistenciju opaženih stvari, tako taj osnov realne ovisnosti opaženih sadržaja upoznajemo i neposredno, primitivnim sudom, koji se oslanja na samu egzistenciju opaženih sadržaja. Ovako je potpuno u skladu Tomino shvatanje sa znanstvenim dokazivanjem, a ujedno je i primitivna spoznaja realnosti dobila objektivnu vrijednost, dočim instinktivno upoznavanje realnosti (o kojem govori Geysler) čini se, da je odviše ograničeno na subjektivne opažajne čine, iz kojih nikako nije moguć prijelaz u transcendentni svijet.

4. Nakon što je odgovoreno na pitanje o realnoj egzistenciji, ostaju još neriješena dva pitanja: 1. možemo li upoznati narav realnih predmeta i 2. kako ćemo ju opoznati. Prvo pitanje imade realizam da raspravi s (Kantovim) fenomenalizmom. Pa kad je i taj posao gotov, treba da napokon pozitivno izložimo nauk o upoznavanju realne naravi.

Završno razmatranje u Geyslerovoj kozmologiji (§ 5. pogl. XX.) posvećeno je pobijanju nominalizma. Tako su Geysleru upravo spoznajno — teoretski problemi alfa i omega filozofske spekulacije. U rješavanju ovih problema usvaja Geysler skolastičku filozofiju, koja je prestavnica Aristotelove nauke. Pa kaošto je potrebno, da pomno odijelimo temeljna pitanja od onih sporednog zamašaja, tako se kod prosudjivanja skolastičke filozofije i pristajanja uz nju treba obazirati na zajedničku nauku svih skolastičkih učitelja i razlikovati ju od par-

tikularnih nazora u drugotnim pitanjima. Možda će se primjerice naći još gdjekoji Aristotelovac, koji drži, da „osvjetljenjem tvornog razuma“ intuitivno dolazimo do bičnih pojmova, ali to je, veli drastično Geyser na koncu svog djela — „tek lijepi san“. Kruta nas zbilja uči protivno; navlastito nas je prirodoznanstveno istraživanje uputilo, da samo napornim radom i na temelju iskustva upoznajemo bitnosti realnih predmeta. — Ovo je konačnoj refleksiji, ako bi imala da kao konac djelo krasi, trebao je autor posvetiti još malo samo ustrpljivosti i pažnje, te ju čitaocima prikazati u svezi s cjelokupnom skolastičkom (Aristotelovom) naukom o spoznaji realnih biti; pa kad autor toga nije učinio — da ga ovdje upotpunimo.

Pitanje o tvornom razumu jest jedno partikularno pitanje, koje je u svezi s općim problemom o nastanku razumne spoznaje. Kad je noetika utvrdila razliku između osjetstvenih i razumnih spoznajnih sadržaja, zadaća je psihološke analize, da ispita postanje ovih potonjih. Pa kad je psihologija u prvom redu odbacila iz opravdanih razloga nazor o urodjenim idejama, lako joj je dokazati, da kod tvorbe primitivnih pojmova sudjeluje s razumom i osjetna moć. Budući naime da predmeti pojmova nijesu razumu urodjeni, zato mora razum ispred aktualnog poimanja dobiti ili primiti neku determinaciju za izvedbu upravo ovog odredjenog pojma. Razum dakle sâm za sebe nije adekvatni uzročnik primitivnih pojmova, već se traži još jedan uzročnik, koji razumu podaje ili pruža spoznajne predmete, a taj uzročnik jest osjetna moć. Sad nastaje daljnje pitanje: kako razum u osjetnoj moći nalazi svoje predmete, odnosno kako ih dobiva iz osjetne moći? Univerzalni karakter pojmova upućuje nas, da se razum kod tvorbe pojmova ne smije obazirati na one konkretne (individualne) oznake, kojima su obilježeni osjetilni predmeti. Ovu psihičku činidbu, kojom razum ne gleda na osjetne oznake predmeta, a motri samo ono što je u predmetu bitno, zovemo apstrakcija. Dotuda je skolastička nauka nepreporno utvrdjena, a sada još dolaze neka partikularna pitanja, u kojima se razilaze skolastički naučenjaci. Tako se n. pr. sv. Toma i Suarez razilaze u pitanju o spoznaji singularnih predmeta. Sv. Toma drži, da razum iznajprije upoznaje univerzalni svoj predmet, a onda tek reflektirajući na senzitivne sadržaje („per conversionem ad phantasmata“) nalazi u njima svoj univerzalni objekt konkretizovan. Suarez pako uči, da

razum izravno upoznaje singularne predmete, a poredjivanjem mnogih pojedinki dolazi do univerzalnog pojma. Osim ovog, imade još jedno važno pitanje, koje je medju skolasticima kontroverzno, a to je upravo pitanje o „tvornom razumu“.

Obzirom na činjenicu, da osjetna moć mora disponirati razum za izvedbu primitivnog pojma, kažemo, da se razum nalazi u trpnom stanju. To će reći: razum je pasivan u tom smislu, što nema u sebi po svojoj naravi uzbiljene pojmovne objekte, već ih može tek primiti (*νοῦς παθητικός* ili *δυναμικός*, intellectus patiens seu possibilis). Onaj agens, koji disponira razum za izvedbu primitivne ideje, odnosno od kojega razum prima svoj predmet, jest osjetna moć. Ova dispozicija („in actu primo“) sastoji dakako u nekoj asimilaciji s gotovim pojmom („in actu secundo“). Pak se pita: kako osjetni agens upliva na razum pri nastanku dispozitivne psihičke tvorine? Razlika izmedju osjetne i razumne moći nuka nas na pitanje: može li osjetni agens sâm za sebe izravno utjecati na razum i proizvesti dispoziciju za aktualni pojam? Čini se, da razum kao spiritualna moć ne može u sebe primiti neposredno i izravno učinak organske moći, pa otuda onda moramo izvesti, da je pri nastanku dispozitivne tvorine i sâm razum aktivan. Drugim riječima, asimilacija kojom je razum determiniran za izvedbu aktualnog pojma, nije samo učinak osjetnog već i razumnog agensa. Ovu asimilaciju (s pojmovnim objektom) prima razum iz osjetnog agensa, ali poradi spiritualne naravi te asimilacije moramo reći, da je ona učinak „tvornog“ razuma (*νοῦς ποιητικός*, intellectus agens).

Kako je vidjeti, nauka o tvornom razumu odnosi se na pitanje o uzročniku dispozitivne razumne tvorine. Vjerojatno je, da razum ne može iz osjetnosti neposredno primiti svoju dispoziciju (za izricanje primitivnog pojma), pa zato je potrebno da izmedju senzitivnog agensa i gotovog pojma umetnemo ili pretpostavimo još jednu psihičku funkciju, kojom razum zajedno s osjetnim agensom proizvodi dispozitivnu tvorinu za pojam. Aktualni pojam zovemo „species expressa“, dok se determinanta (asimilacija) za taj pojam zove „species impressa“. Po tome bi se dakle imalo reći, da trpni razum (int. possibilis) ne prima pojmovne objekte neposredno iz osjetne moći, t. j. osjetna ga moć ne disponira neposredno za izvedbu pojma, već sâm razum (determiniran osjetnim sadržajem) pro-

izvodi u sebi asimilaciju ili dispoziciju, koja omogućuje aktualizovanje određenog pojma. Gledom na ovu funkciju, kojom razum u svezi s osjetnom moći stvara dispozitivnu tvorinu za aktualni pojam, zovemo razum tvornim (int. agens). Dakako da ovaj tvorni razum ne spoznaje, već samo proizvodi species impressas u trpnom razumu, koji ovako determiniran aktualno spoznaje svoje predmete. Osjetni sadržaj (phantasma) podaje neposredno tvornom razumu određeni sadržaj one species, koju tvorni razum utisne trpnom razumu. Sad se ovdje razilaze skolastici u pitanju: dali se intellectus agens i patiens realno razlikuju (tomiste, Toletus, S. Maurus) ili je medju njima samo distinctio rationis (Suarez). Nadalje je opet kontroverzno pitanje o načinu: kako osjetni sadržaj (phantasma) sudjeluje s tvornim razumom. Suarez drži, da je phantasma samo egzemplarni uzrok, dočim drugi uče, da phantasma s tvornim razumom instrumentalno sudjeluje u tvorbi one species, koju trpni razum prima. Ovo mnijenje zastupa Sv. Toma,⁴ a tumači ga ispredjujući djelatnost tvornog razuma sa svjetlobnim utjecajem na boje.⁵ Kao što naime boje postaju vidljive nakon što su osvijetljene, tako i tvorni razum osvjetljuje phantasmata i time od onog općenitog sadržaja, koji se u njima potencijalno nalazi, stvara inteligibilni objekat. Ovo se tumačenje pričinja Geyseru kao „lijepi san“; ali tko točno poznaje shvaćanje sv. Tome o „svjetlu razuma“, ne može poreći, da je ovo shvaćanje psihološki posve ispravno. Sv. Toma se izričito bavi pitanjem o značenju, koje ima riječ „svjetlo“ obzirom na spiritualna bića.⁶ Uzmemo li „svjetlo“ u prvotnom smislu (u svezi s vidnim osjetilom), onda se ova riječ na spiritualna bića (odnosno na razum) prenosi metaforički. Ali zapravo i u proširenom smislu znači „svjetlo“ sve ono: što spoznaji omogućuje ili otvora uvid u istinu: quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem. Kad je dakle govor o „svjetlu razuma“, onda se tim izričajem imade razumijevati onaj uzročnik, koji omogućuje, da je istina razumu pristupna ili spoznatljiva. Dakle sve ono što nam neku istinu očituje, može se nazvati svjetlo za naš razum.⁷ Tako su primitivne temeljne istine svjetlo za doumlji-

⁴ Isp. Oq. disp. De verit. q. 10, a 6 ad 7; S. th. I. q. 18, a 3.

⁵ S. th. I. q. 77, a 4.

⁶ S. th. I. q. 67, a 1.

⁷ Omne quod manifestatur, sub lumine quodam manifestatur. Quest. de prophetia, a. 1.

vanje, a ideje su opet svjetlo za primitivne istine, koje sastoje od tih ideja. Budući pako da i same ideje nastaju u našoj duši (t. j. nijesu nam urodjene), zato se i za njih iziskuje „svjetlo“, a to je princip, koji u razumu proizvodi ideje. Dakako da se ovo svjetlo ne nalazi izvan razuma, već je istovetno sa samom razumnom naravi.⁸ Pitanje o „svjetlu razuma“ istovetno je dakle s pitanjem o razumnom principu, koji u duhu našem proizvodi prve spoznajne objekte; a taj princip zove sv. Toma intellectus agens.⁹ Pa kaošto je fizičko svjetlo princip vidljivosti obzirom na boje, tako je intellectus agens za osjetno opažene objekte; a intellectus possibilis je prema ovim objektima u analognom snošaju kao osjetno oko prema bojama.¹⁰ Sad se pita: u čemu sastoji djelatnost razumnog svjetla? Budući da se ovim svjetlom urazumljuju prvi spoznajni objekti, zato je djelatnost razumnog svjetla istovetna s apstraktivnom tvorbom. To će reći: intellectus agens osvjetljuje phantasmata u toliko, što omogućuje spoznatljivost onih biti, koje su u osjetno opaženim sadržajima samo in potentia inteligibilne. Zbiljski pako postaju ove biti inteligibilne apstraktivnom činidbom.¹¹ Dakle na temelju psihološke činjenice, da od osjetnih sadržaja ne mogu nastati univerzalne ideje bez apstraktivne tvorbe, dokazuje sv. Toma egzistenciju razumnog svjetla, koje je istovetno s tvornim razumom. Psihički proces apstrakcije može da bude i veoma kompliciran, ali rezultat njegov sastoji u tom, da upoznamo bitnost bez individualnih oznaka, koje ovoj bitnosti u konkretnoj egzistenciji pripadaju.¹²

Jeli dakle nauka sv. Tome o svjetlu razuma tek „lijepi san“? Ona bi to bila, kad ne bi bilo dokaza za egzistenciju tvornog razuma. A upravo psihološka razlika između osjetne i razumne naravi utvrđuje skolastičku nauku, da osjetni agens nedostaje za izvedbu ideja, već da se iziskuje i razumni agens.

⁸ In intellectu humano lumen quoddam est quasi qualitas vel forma permanens. Q. de proph.

⁹ Lux in qua contemplatur veritatem, est int. agens. Lux ista, qua mens nostra intelligit, est intellectus agens. Quaest. De spirit. creatura a. 10.

¹⁰ Comparantur ad intellectum possibilem ut colores ad visum; ad intellectum autem agentem ut colores ad lucem. S. th. I. q. 54, a. 4.

¹¹ Intellectus agentis est illuminare non quidem alium intelligentem sed intelligibilia in potentia, in quantum per abstractionem facit ea intelligibilia in actu. S. th. I. q. 54, a. 4 ad 2.

¹² Isp. Oq. disp. De anima, a. 4; S. th. I. q. 85, a. 1.

Ovom se tvrdnjom skolastička nauka opire empirizmu i psihologizmu. Nauka o svjetlu razuma bila bi tek lijepi san, kad apstrakcijom ne bismo upoznavali samu bitnost stvari. A budući da skolastička noetika, koja objektivnu i realnu istinitost naše spoznaje brani proti skepticizmu i idealizmu, nije tek lijepi san, zato držimo, da i tumačenje sv. Tome o „svjetlu razuma“ ne bi smio Geysler na koncu svog djela nazvati — tek lijepi san.

Historijsko-filozofska bilješka.

K 200-godišnjici Leibnizove smrti.

Slavenske krvi (Lubaniecs), uzgojen u francuskom duhu Gottfried Wilhelm Leibniz može se nazvati i jest pravi otac novovječne njemačke filozofije. Poznavajući skolastiku i njenog velikog učitelja Aristotela, te od novijih filozofa Bacona, Lockeja, Descartesa, Spinozu i druge — nastojao je Leibniz u svojem umstvenom sustavu da izmiri one opreke, između kojih se kreće sav historijski razvitak filozofijskog stvaranja. Izmirba racionalizma s empirizmom, univerzalizma s individualizmom, teologije s atomističkim mehanizmom ne samo da je karakteristično obilježje Leibnizove slike o svijetu, već je u okviru poezije i religije, u kojoj se ta slika razvija, ujedno tipični odsjev pomirljivog, idejnog, bogoduhog slavenskog značaja.

Metafizički problem o konstitutivnim principima svega zambilnog, sastavljenog bitka rješava Leibniz svojom naukom o monadama. To su realne, nedjelive pojedinke, koje pod utjecajem usebne sile razvijaju svoje bivstvo. Cjelokupni ovaj razvitak ne osniva se na uzajmičnom djelovanju monada (jer one nemaju prozora), njihova djelatnost skladno je udešena po svrhovitoj osnovi Stvorčeva uma. Time što svaka monada imade osebitog, već prethodno odredjenog udjela na sveukupnom zbivanju, odražuje se u svakoj monadi kao u zrcalu cio svemir. Tako monade postaju oduhovljene sile (idealizam!), koje se u načinu predočavanja postupno diferenciraju. Na najnižem stepenu u ljestvici bića nalaze se nesvjesne monade, koje sačinjavaju tvarnost, a na vrhu stoje samosvjesne ili umne monade s potpuno jasnim predočavanjem.

Već u ovim temeljnim mislima monadologije usadjena je klica Leibnizove teologije. Iz savršenosti u svijetu doumljuje