



Znanje i vjera u Kantovoj filozofiji.

Piše: Dr. Stjepan Zimmerman.

I. Senzualistički empirizam, koji sve naše misaone tvorine ograničuje na osjetno predočavanje, ostavlja neprotumačeno glavno obilježje matematičke i naravoslovne znanosti, naime spoznajnu općenitost i nužnost. Dogmatski pak idealizam, koji bi htio sintetičko jedinstvo našeg znanja protumačiti isključivo deduktivnim umovanjem, ne može vrijednost čiste idejne funkcije primjenjivati pojedinačnim predmetima empiričkih znanosti.

Upoznavši metodički nedostatak jedne i druge ove filozofijske škole nastojao je Kant, da ispita vrijednost znanstvene spoznaje s gledišta posvema teoretskog, bez obzira na psihološki postanak naše spoznaje. Kritičko stanovište glasi: koji se konstruktivni uvjeti iziskuju za mogućnost znanstvene spoznaje? Ovaj osnovni problem kriticisma riješio je Kant analizujući osjetno naše opažanje. Da uzmognemo pomišljati svezu usebnih stanja, iziskuje se vremenski oblik; a izvanjske predmete ne možemo pomišljati, ako ne pretpostavimo prostorni oblik. Sve, što je u oba zorna oblika sadržano, stavljamo u neke snošaje, koji mogu biti općenite i nužne vrijednosti. Budući da je sve spoznajne snošaje našeg pomišljanja formalna logika razvrstala po kvantitetu, kvalitetu, relaciji i modalnosti, s toga se Kant poslužio ovom naukom formalne logike, da ustanovi one oblike (kategorije), na kojima se osniva sve naše suđenje. Dokazavši aprijornost prostorno-vremenskog oblika (te razumnih kategorija), t. j. dokazavši, da se ovi oblici nalaze u svijesti ljudskoj kao nužni i općeniti uvjet za mogućnost svake spoznaje, pak za to da su ti oblici neovisni o pojedinačnoj iskustvenoj građi — oborio je Kant za uvijek senzualistički empirizam. Ali u rješavanju zadanog problema nije Kant ostao dosljedan formalnom stanovištu svojeg istraživanja. Bu-

dući da su apriorni oblici kao spoznajni uvjet u svijesti našoj sadržani ispred pojedinih oćutnih sadržaja, mislio je Kant, da su i svi spoznajni predmeti (u koliko su apriornim oblicima uvjetovani) ograničeni na svijest ljudsku, t. j. da nemaju drugog bitka, već jedino u subjektivnom našem pomišljanju. Ovdje je Kant neopazice prešao od kritičko-teoretskog posmatranja naše spoznaje na psihološko stanovište u pitanju o metafizičkom bitku spoznajnih predmeta. Kant je naime prije svega pazio na apriornost zorno-razumnih oblika bez obzira na njihovu svezu sa spoznajnim predmetima; a istražujući upravo ovu svezu s predmetima (bez koje sveze apriorni oblici ne mogu sačinjavati sami po sebi gotove spoznaje) prenesao je Kant pojam apriornosti na sam predmet spoznaje — i time je bio zasnovan subjektivistički fenomenalizam. Apriornost spoznajnih oblika, u koliko su u svijesti našoj uvjet za spoznaju, dobila je psihološko značenje: apriorni oblici zajedno sa spoznajnim predmetima nalaze se u ljudskoj svijesti neovisno o ćutilnom poimanju. Ova promjena formalnog gledišta proizvela je sve daljnje kobne posljedice Kantovog umovanja. Ako je spoznajni predmet istovetan sa subjektivnim pomišljanjem tako, da ovo pomišljanje nema spoznajne sveze s transubjektivnom zbiljom, tada ili treba posve zabaciti transubjektivni bitak (stvar o sebi, das Ding an sich), ili se pada u protuslovlje, ako ćemo na transubjektivni bitak primjenjivati apriorne naše oblike. Kant je zapao u ovu potonju pogrešku. On nije htio napustiti mišljenje o transubjektivnom bitku, i ako je poricao mogućnost spoznaje noumenalnih predmeta. Nasljednici pako Kantovi zabaciše stvar o sebi, ili joj podaju posve drugo značenje nego Kant — želeći na taj način da izbjegnu onom protuslovlju, što ga je Kant počinio svojom naukom o „aficiranju“ naše osjetnosti. S tim u svezi sve se više ističe nespoznatljivost stvari o sebi, te isključivo fenomenalna vrijednost empiričkih znanosti. Savremena literatura među Kantovim sljedbenicima ide poglavito za tim, da iz kriticizma posvema eliminiira psihološku stranu naše spoznaje, te shvata transcendentalni problem lih spoznajno-teoretski. Ipak se u novije vrijeme opet pojavila jedna struja (kojoj je začetnik H. Cohen,¹) koja naglašava psihološki momenat u pojmu apriornosti — i time još dakako uvećaje Kantovu pogrešku u napuštanju isključivo noetičkog stanovišta.

¹ Isp. System der Philosophie, I. Logik der reinen Erkenntnis.

Iz rečenoga se razbira, da Kantova filozofija nije dostatno ispitala svezu našeg pomišljanja sa spoznajnim predmetom. Da je Kant ispravno analizirao naše osjetno opažanje, morao bi bio doći do rezultata, da smo mi u pomišljanju našem usiljeni ravnati se po onom bitku, koji se izvan svijesti naše nalazi, a to znači toliko, da naša spoznaja ima vrijednost za stvari o sebi.² Dokazati transsubjektivnu vrijednost naše spoznaje bit će dakle glavna zadaća u pobijanju Kantove filozofije.

Svjesna djelatnost, koja pojedine misaone sadržine stavlja u snošaj (= suđenje), izriče neku novu misaonu sadržinu (a to je sam taj snošaj), koje smo si upravo za to i samo u toliko svjesni, u koliko pojedine misaone sadržine izrično shvatimo kao termine snošaja. Bez tog izričnog stavljanja u snošaj imali bismo na pr. dva misaona sadržaja, za koja ne bismo znali, da su različna (a to je treći svjesni sadržaj!), kad ih ne bismo uzeli u poredbenom snošaju. Za ovaj misaoni sadržaj, što ga činitba suđenja unaša u svijest, pita se: je li taj snošaj, u koliko je tvorina subjektivnog činioca (razuma), izriče nešto istovetno s objektivnim bitkom, tako da taj snošaj objektivno postoji i neovisno o subjektivnoj činitbi suđenja — ili je on tek subjektivnog opstojanja, tako da ga ne bi ni bilo u misaonim predmetima bez našeg suđenja? Drugim riječima pita se: zašto naš razum stanovite predmete stavlja u stalne snošaje? je li ta njegova djelatnost lih subjektivno uvjetovana, ili je objektivno motivirana? Ono prvo tvrdi subjektivizam, a ovo je potonje nauka objektivizma. Opreka između oba ova noetička naziranja provlači se kroz svu istoriju filozofije, te se u tom smjeru i od Kanta ovamo kreće svekoliko filozofijsko nastojanje. Savremena faza noetičkog subjektivizma, u koliko se osniva na principima Kantovog umovanja — napose glede onih metafizičkih pitanja, koja zasijecaju u područje morala i religije — zove se neokriticizam. Budući pako da se fundamentalni princip savremenog kriticizma oslanja na Kantovo razlikovanje između sintetičke spoznaje i praktične vjere, s toga je nužno, da se u tom pogledu upozna i ocijeni Kantovo mišljenje.

Dogmatska metafizika drži, da naša osjetilno-razumna spoznaja može dokučiti transcendentni bitak i upoznati stvar o sebi. U nauci Kantovog fenomenalizma isključena je spoznaja stvari o sebi, jer se kategorije ili čisti razumni pojmovi mogu upo-

² Isp. Kantstudien VIII. (1903). p. 1—29.

rabiti samo u empiričkom, a nikad u transcendentnom smislu.³ Pomisao stvari o sebi imade samo negativnu vrijednost, naime da ograniči našu osjetilnost. Ova je pomisao nužna, jer nas opominje, da su spoznajni predmeti, u koliko su vezani na osjetilnu našu zornost, samo pojavne vrijednosti, a bez ikoje spoznajne sveze sa stvarima o sebi. Mi moramo pomišljati stvar o sebi — i ako je pozitivno ne spoznajemo — upravo zato, da odredimo neprekoračivu granicu između osjetilnog našeg spoznanja i noumenalnog mišljenja. Pomisao stvari o sebi kao noumenalnog bića nije ni protuslovna s fenomenalnom naravi našeg mišljenja, jer kad Kantova kritika ispituje ljudsku, biva osjetilnu zornost, tada time nipošto ne isključuje mogućnost kakove druge, neosjetilne zornosti. Zadaća kriticisma, koja ide za tim, da omjeri dohvat ljudske spoznaje, mora dakle na prvom koraku svog istraživanja staviti pomisao stvari o sebi, o kojoj ne možemo sumnjati — i ako je ne možemo razumno spoznati.⁴

Ovaj temeljni princip kriticisma dijeli naše znanje u pozitivno i negativno. Pomoću kriticisma dobivaju kategorije imanentnu porabu, t. j. razumni naši oblici vrijede u opsegu osjetilne zornosti ili iskustvenog znanja. Naravoslovno i matematičko naše znanje izričemo u sintetičkim sudovima a priori — i to je sva naša znanstvena spoznaja. Na granici iskustva prestaje naše pozitivno znanje, a začinje pomišljanje stvari o sebi, koje nam tek negativno proširuje znanje, u koliko nam kazuje, da osjetilnom zornošću još nije iscrpljen savkolik misaoni bitak. Pita se: je li ovo u teoretskom pogledu negativno znanje od ikoje vrijednosti? Odgovor na ovo pitanje nalazimo u „transcendentnoj dijalektici“.

Racijonalna psihologija prekoračuje iskustvenu granicu, kad ideju duše smatra kao spoznatljiv predmet. Spiritualističke tvrdnje o ideji duše nijesu za znanost od pozitivne vrijednosti, jer teoretski ništa ne dokazuju, već su puki paralogizmi. A ipak imade racijonalna psihologija važno negativno značenje, jer oduzima svaku znanstvenu vrijednost materijalističkom naziranju. Budući naime da spiritualistička ispitivanja o misaonom jastvu nijesu predmet naše spoznaje, za to mora i materijalizam biti

³ Kritika čistog uma (= K. č. n.), ed. Kehrbach. p. 223.

⁴ ib. 231—238.

jalov, kad se bavi rješavanjem ovog istog pitanja, koje našoj spoznaji uopće nije pristupačno.⁵

Kao što paralogizmi racionalne psihologije, tako je i dija-lektičnost racionalne kozmologije od veoma znatne vrijednosti. Spekulativni um postavlja u kozmološkom pitanju četverostruku opreku između teze i antiteze, a ipak naš um iz praktičnog interesa zabacuje antiteze, te pristaje uz teze. Početak svijeta, jednostavnost i nepropadljivost misaonog subjekta, sloboda djelovanja i jedinstveni svršni uređaj cjelokupnog bitka u jednoj apsolutnoj ideji — to su četiri kozmološke teze, koje su ujedno „osnovi za moral i religiju.“⁶ Ove teze nijesu sadržaj sintetičke naše spoznaje, pa ih upravo za to i empirizam ne smije apodiktčki nijekati. Kozmološke dakle teze ne može znanost spekulativnom sjegurnošću prihvatiti, ali ih može dogmatizam iz praktičnog interesa zadržati. Ističući ovaj praktični momenat očito upozoruje Kant, kako se ljudski um ne može oteti težnji za spoznajom onih pitanja, koja leže izvan empiričkog opsega, koja su posve transcendentne naravi. Pa ako se spekulativna umna moć i ne može dovinuti sintetičkoj spoznaji transcendentnih predmeta, ipak se naš um iz praktičnih obzira ne treba odreći svakog znanja o njima. Cjelokupno dakle naše znanje nije iscrpljeno u teoretskoj spoznaji iskustva, već se nastavlja i onkraj granice osjetilno-razumnog spoznanja.

U racionalnoj teologiji zabacuje Kant ontološki i kozmološki dokaz za opstojanje Božje, a osobitu posvećuje pažnju fizikoteološkom dokazu. Kant veli, da svršnost prirode ne može doduše objektivnom sjegurnošću dokazati bitak najvišeg Bića, ali nam fizikoteološki dokaz ipak proširuje naše spoznaje o prirodi, jer ih svodi na ono jedinstvo, kome se princip nalazi izvan same prirode. Fizikoteološki dokaz upućuje nas, te u proučavanju prirode opažamo veličajni svršni uređaj, koga pukim iskustvenim istraživanjem nikad ne bismo otkrili. Ova ideja jača i proširuje naše znanje tako, te smo primorani potpunim osvjedočenjem podati se vjeri u najvišeg začetnika prirodne svršnosti.⁷ Naš um ne može biti bez ideje o najvišem Redatelju svemira, ali ta ideja ne daje one apodiktčke sjegurnosti, koju imademo u iskustvenoj spoznaji. Ova ideja služi našem umu lih kao „regula-

⁵ K. č. u. 323.

⁶ ib. 385.

⁷ ib. 489.

tivni princip“, koji nam prirodu prikazuje kao da se razvija po Božjem uređenju.⁸ I ako nam dakle fizikoteološko dokazivanje ništa ne proširuje objektivne spoznaje, ipak je ono od teoretske vrijednosti u svezi s naravoslovnim istraživanjem. — Teleološki momenat u prirodi nije doduše predmet znanstvenog ispitivanja, ali on ravna teoretsko ispitivanje prirodoslovne znanosti tako, te je sa spekulativnom spoznajom prirode skopčana umna vjera, koja je subjektivno neoboriva — i ako bez objektivne sjegurnosti. Opstajanje najvišeg začetnika prirodne svršnosti nije predmet logičke spoznaje, koja bi se osnivala na objektivnim dokazima, jer što god nije u iskustvenom opažanju sadržano, to već ne može biti konstitutivni princip našeg znanja. Dogmatička je dakle metafizika u zabludi kad naučava, da naš razum može teoretski nedvojbeno odgovoriti na pitanja o Božjem bitku i udesu ljudskog života. Jedini odgovor na ova pitanja jest moralna vjera, koja nije drugo nego praktični postulat sadržan u moralnim zakonima.⁹

Iz rečenoga je vidjeti, kako rezultat „transcendentalne dijalektike“ odgovara onoj namjeri, što ju je Kant izrazio u Predgovoru za 2. izdanje Kritike čistog uma. „Moradoh napustiti znanje, da ustupim mjesto vjeri“.¹⁰ Svrha Kantovog kriticisma (u negativnom pogledu) bila je ta, da se dokaže varavost i prividna vrijednost dogmatske metafizike.¹¹ A da se u drugu opet ruku izbjegne skepticizmu, zadržao je Kant moralnu vjeru, koja spaja teoretski um sa praktičnim u toliko, što spekulativni um stavlja pitanja o Bogu i neumrlosti duše, a tek praktični um (koji se ne ravna po logičkim, već praktičnim motivima) podaje na ta pitanja stalni odgovor. Realnost ideje o Bogu i neumrlosti ne dâ se dakle dokazati teoretskim putem, pa za to je zadaća „Kritike praktičnog uma“, da ove dvije ideje dovede u svezu s moralnim zakonom.

Da ovu zadaću riješi, poslužio se Kant pojmom najvišeg dobra. Moralna je naša dužnost, da ostvarimo najviše dobro t. j. svezu savršene čudorednosti i blaženosti. Savršenu pak čudorednost ne možemo polučiti inače već jedino u beskonačnom progresu osobnog bivstvovanja. „Dakle je najviše dobro

⁸ K. č. u. 486 sq.

⁹ ib. 496.

¹⁰ ib. 26.

¹¹ ib. 221.

praktički moguće jedino ako pretpostavimo neumrlost duše; pa budući da je ta neumrlost nerazdvojiva s moralnim zakonom, za to je ona postulat čistog praktičnog uma.¹² S druge strane opet savršena blaženost iziskuje Božje bivstvovanje. Moralni naime zakon traži nužnu svezu svetosti s blaženstvom. Budući pako da je u osjetnom životu samo slučajno spojena blaženost sa svetošću, s toga treba za mogućnost nužne sveze između blaženstva i svetosti pretpostaviti egzistenciju umnog bića, koje svu osjetnu prirodu dovodi u sklad s moralnim ciljevima. Moralni dakle zakon, koji nas obvezuje, da polučujemo najviše dobro, ujedno nam namiče moralnu dužnost, da ne dvojimo o Božjem bivstvovanju. I Božji je bitak prema tome postulat praktičnog uma. Oba ova postulata ne proširuju spekulativne naše spoznaje, već su jedino pretpostavke, koje iz praktičnih razloga nužno prihvatamo. Ideje spekulativnog uma, o kojima ne bismo mogli inače nikakove tvrdnje izreći, dobivaju tako u praktičnom pogledu objektivnu realnost.¹³ Drugim riječima: bitak Božji i neumrlost duše nijesu predmet logičke spoznaje, tako te bi razum uviđao objektivnu nužnost ovog predmeta, već je nasuprot ova nužnost samo subjektivna, u koliko je u svezi s moralnim zakonom.

Kant je svojim razlikovanjem između teoretske spoznaje i praktičnih postulata (ili vjere u realnost umnih ideja) izravno uplivao na teološki racijonalizam u 19. vijeku, a i na savremeni razvitak filozofijskog umovanja. Schleiermacher i Ritschel uče u glavnom kao i Kant, da pitanja o Bogu i duši ne spadaju na spekulativni razum, već na subjektivnu svijest. A i novokantovska škola u drugoj polovici prošlog vijeka oslanja se na Kanta poglavito u negativnom smislu kritičizma, u koliko naime zabacuje transcendentnu metafiziku. „Novi polet Kantove nauke, koji je začeo oko godine 1860., zapade u doba odnemarenog filozofijskog zanimanja, gotovo strastvenog zabacivanja metafizičkih pitanja i u doba radova stegnutih na pojedinačne znatnosti. Prema tome se raspoloženju požudno poseglo, navlastito sa strane prirodoslovaca, za filozofijskom naukom, koja je nastojala dokazati nespoznatljivost stvari o sebi i ujedno utvrditi pravo matematičke teorije o iskustvenom svijetu. Tako je Kant prije svega uplivao, upravo kao i za svog života, opet negativ-

¹² K. prakt. u. 146.

¹³ K. p. u. 158.

nim dosljecima svoje nauke o spoznanju. Za onda je njegovo djelovanje bilo oprečno racionalističkom sveznadarstvu (Alleswisserei) i popularnom učenjaštvu, što ga je Kant za uvijek uništio: a ovaj puta je bio odraz simpatije, u koliko se obrađovalo, da empirizam dobiva filozofijsku opravdanost. Ovim je okolnostima pripisati, da su prva shvatanja i preokreti „novokantizma“ osobito naglašavali „antimetafizicizam“ te se djelomice priklanjali relativističkim i pozitivističkim nazorima.¹⁴ Filozofijski duh u Njemačkoj, kad su ga F. A. Lange, Kuno Fischer, Eduard Zeller i Otto Liebmann pozvali, da se opet povrati Kantu, nastojao se oprijeti naturalističkim nastojanjima u pogledu onih ideja, koje je Kant smatrao postulatnom praktičnog našeg uma. Pa kao što je Kant išao za tim, da svojim kriticismom osjigura proti skeptičkom empirizmu neoborivu vrijednost znanstvenog spoznanja, tako opažamo i u neokriticizmu, da smjera na idejalističke neke ciljeve. Kantova je nauka o isključivo iskustvenoj vrijednosti našeg spoznanja — osnov u razvitku savremenog idejalističkog umovanja, pa za to neokriticizam ne prestaje isticati nespoznatljivost noumenalnog svijeta. Ali bojeći se opet, da ovaj noetički skepticizam obzirom na noumenalni bitak ne dođe u sukob s moralnim zahtjevima naše svijesti, nalazi neokriticizam glavni svoj zadatak u tome, da odbačenu noumenalnu spoznaju zamjeni praktičnom vjerom u transcendentnu vrijednost ideja. Budući pako da se fenomenalizam moderne filozofije oslanja na transcendentno stanovište Kantovog umovanja, za to se kritičkom istraživanju namiče prije svega zadatak, da ispita metodu i noetičke principe u Kantovoj filozofiji.

II. Transcendentno stanovište ne sastoji u istraživanju psihološke naravi našeg spoznanja, a ni u izričnom ispitivanju sveze između pomišljanja i misaonih predmeta. Zadaća transcendentne filozofije odnosi se na apriorno konstruiranje iskustvene spoznaje t. j. transc. metoda hoće da u samom našem pomišljanju otkrije one elemente, na kojima se osniva svaka znanstvena spoznaja.¹⁵ Ovaj metodički princip, koji ide za tim, da ispita i objasni one uvjete, koji konstruiraju znanstvenu spoznaju, služi transcendentnoj filozofiji ujedno kao dedukcija za spoznajnu vrijednost. Budući naime da se mogućnost isku-

¹⁴ Kantstudien IX. (1904), p. 6.

¹⁵ K. č. u. 43., 44.

stva temelji na apriornim elementima, s toga oni proizvode ili stvaraju predmete znanstvenog iskustva. U samom dakle pojmu apriornosti nalazi se i kriterij za spoznajnu vrijednost. Po stanovištu transc. filozofije imade svaki spoznajni elemenat u toliko, i jedino u toliko znanstvenu vrijednost, u koliko dotični elemenat nužno uvjetuje sâm bitak spoznajnog predmeta.¹⁶ Dosljedno tome zabacuje transcendentalna metoda vrijednost metafizičke spoznaje, koja ne proizvodi sama svoj predmet, jer ispituje stvari, u koliko su neovisne o našem pomišljanju. U transcendentalnoj metodi nalazi se dakle razlog za „kritičko“ shvatanje ljudske spoznaje. Po tome bi nazoru zadaća filozofije imala biti jedino u istraživanju spoznaje, odnosno u istraživanju apriornim uvjetima omogućenih spoznajnih predmeta — eliminirajući svaku spoznaju stvari o sebi.

Kolikogod kriticizam naglašava svoju neovisnost o dogmatskoj metafizici, ipak se i transcendentalna metoda — ako hoće da izbjegne skepticizmu — nužno oslanja na dogmatske pretpostavke. Formalno naime stanovište kriticizma uči, da apriorni uvjeti sačinjavaju (konstituiraju) sam spoznajni predmet. Po tome je samo ona spoznaja znanstvene vrijednosti, koja je istovetna sa svojim predmetom — biva tako, da spoznajnom predmetu ne pripada o spoznaji neovisni bitak (o sebi). Pojmovi imadu nužnu vrijednost u toliko i samo za to, jer su „objektivni razlog za mogućnost iskustva“.¹⁷ Ovaj formalni princip kriticizma, koji stavlja kriterij za spoznajnu vrijednost u identificiranje objektivnih spoznajnih uvjeta sa spoznajnim predmetom, ne samo da nužno dovodi do skeptičkog idealizma, već je i sâm u sebi protuslovan. Ako je naša spoznaja samo u toliko sjegurne vrijednosti, u koliko je transcendentalno deducirana, tada se jamstvo za valjanost ili ispravnost same ove tvrdnje nikako ne može nalaziti opet u transcendentalnoj dedukciji. Gdje nam je kriterij za objektivnu vrijednost same transcendentalne metode, ako ne u općim principima logike, koji svoju vrijednost temelje na očevidnosti, a ne u transc. dedukciji? Sama dakle tvrdnja transcendentalne metode, koja dašto hoće da bude objektivne vrijednosti, stoji sa sobom u protuslovlju kad izriče, da se svaka objektivna vrijednost spoznaje osniva na transc. dedukciji. Ako se pako usvoji „nekritičko“ stanovište, da se

¹⁶ K. č. u. 550.

¹⁷ ib. 110.

spoznajni uvjeti ravnaju po predmetu, tada je eo ipso oborena transcendentalna filozofija.

Ali kao što ne može transc. filozofija objektivnu ispravnost same tvrdnje metodičkog svojeg principa afirmirati na osnovu transc. dedukcije, već joj se jedino pozvati na „dogmat-sku“ pretpostavku o logičkoj evidentnosti, tako ona ne može mimoći i drugih dogmatskih pretpostavki. Budući naime da je svrha kriticismu, te istumači mogućnost znanstvenog iskustva, s toga valja bezuvjetno već pretpostaviti znanstvenu vrijednost iskustva. Bez te pretpostavke mogla bi transcendentalna filozofija imati jedino tu zadaću, da ispita one uvjete u našoj svijesti, koji omogućuju sustavno sredene umisllice (Einbildungen), koje nemaju nikakove transsubjektivne vrijednosti, a koje mi ipak zovemo znanost. Ako pak transc. filozofija ističe proti skepticizmu, da u prirodnim znanostima nedvoumno postoji objektivna istinitost, tada mora i to priznati, da se ova znanstvena vrijednost može osnivati jedino u logičkoj očevidnosti spoznanih činjenica. Dosljedno tome valja reći, da je „dogmatska“ odnosno logička nužnost u objektivnim snošajima kriterij za spoznajnu vrijednost, a ne transcendentalna dedukcija.

Na ove prigovore dalo bi se u prilog kriticismu odgovoriti, da se transcendentalna dedukcija osniva na metafizičkoj dedukciji. Zadaća je naime metafizičke dedukcije upravo to, da dokaže, kako se opći i nužni temelji znanstvene spoznaje nalaze u svijesti ljudskoj neovisno o pojedinačnom spoznajnom sadržaju. Drugim riječima: prirodne znanosti imaju svoju nužnu vrijednost za to, jer osim aposteriorne, empirijske „grade“ mišljenja, postoji još i drugo psihološki-spoznajno vrelo, a to su oblici znanstvene svijesti ljudske. Otkud pako znademo za te oblike? Što nas upućuje, da osim aposteriornog spoznajnog izvora imade i apriorni princip? Razlog apriornosti, veli Kant, jest općenitost i nužnost.¹⁸ Pa prema tome, da uzmogne transcendentalna filozofija proti skepticizmu pretpostaviti objektivnu vrijednost znanstvene spoznaje, valja joj pretpostaviti općenitost i nužnost kao kriterij za onaj apriorni element, što ga metafizička dedukcija u znanstvenoj spoznaji hoće otkriti. Metafizička dakle dedukcija ne može proti skeptičnom empirizmu imati nikoje vrijednosti, ako ne pretpostavi onu istu logičku nužnost, koju i dogmatska metafizika pretpostavlja kao

¹⁸ K. č. u. 649.

zalog znanstvene istine. Ako se pako spoznajna vrijednost mora na temelju logičke nužnosti pretpostaviti prije svake dedukcije, tada bi bio *circulus vitiosus* dokazivati spoznajnu vrijednost na osnovu transcendentale dedukcije. Protudogmatska metoda kriticizma onemogućuje dakle izvedbu glavne zadaće, koja ide za tim, da ispita mogućnost sintetičkih sudova a priori. Po transcendentanoj su naime metodi sintetički sudovi za to apriorni, jer imaju općenu i nužnu vrijednost, a znanstveno vrijedni su za to, jer su apriorni (t. j. u svijesti našoj osnovani princip spoznaje).

Jednako stanovište, što ga transc. filozofija zauzima glede spoznaje empiričkih predmeta, mora dosljedno prihvatiti i glede vrijednosti svih logičkih principa uopće. Logički (i matematički) aksiomi imali bi (po transc. filozofiji) samo u toliko općenu i nužnu vrijednost, u koliko imaju svoj temelj a priori, biva u zornosti (*Anschauung*) i kategorijama. Ustvrđimo li pako, da se i za logičnu nužnost nalaze uvjeti isključivo u svijesti ljudskoj, tada se bezuvjetna znanstvena vrijednost naše spoznaje ne može nikako razlikovati od kojegmudrago subjektivno-psihološkog zbivanja. Drugim riječima: logična nužnost prirodnih znanosti ne vrijedi za nas ništa više, nego i psihološka nužnost svake usebne činitbe. Sve znanstveno istraživanje vodi tek do uvjetnih, relativnih rezultata — jer je vezano na relativnu vrijednost psiholoških uvjeta u svijesti ljudskoj. Pa kao što je po Kantovoj nauci čutilno poimanje kontingentne vrijednosti, jer je aposteriorno, tako isto nemamo jamstva, da li je i znanstvena nužnost sama u sebi veće vrijednosti, nego čutilno naše poimanje. Ako naime prirodne znanosti imaju općenitu i nužnu vrijednost samo u koliko je ta vrijednost vezana na apriorni spoznajni element, tada je vrijednost svake znanosti upravo tako relativna, kao što i vrijednost psihološkog zbivanja t. j. u toliko postoji, u koliko zbiljski postoji spoznajni princip. A je li, pitamo, kriticizam ovom svojom naukom rješio problem znanstvenog našeg nastojanja? Odgovor može biti samo negativan. Svaka naime prirodna znanost bavi se svojim predmetom tako, da se rezultat znanstvenog istraživanja oslanja na transsubjektivni bitak i zakone. Kad bi sve naše proučavanje prirode išlo za tim, da upozna one predmete, koji su obzirom na svoj opstanak i bitne snošaje isključivo o spoznajnom subjektu ovisni, tada ne bi nikoja prirodno-znanstvena zadaća mogla prekoračiti

granice osjetnog predočavanja. A ipak je nesumnjivo, da se nikoji astronom, kemičar, fiziolog i kojigod istraživaoc prirode ne će zadovoljiti ispitivanjem svog predmeta, u koliko je taj predmet ovisan o apriornim uvjetima ljudske spoznaje. Planetski zakoni, anorganski spojevi i organski ustroj ne mogu se nikako smatrati istovetni s čutilnim sadržajem naše svijesti, već se imadu pomišljati neovisni o spoznajnoj djelatnosti istraživaoca. Prvi dakle uvjet iskustvene znanosti jest objektivna realnost, koja je pristupna aposteriornom našem opažanju. Tako smo eto došli do one tačke, gdje su prirodne nauke u najužem dodiru s naukom o spoznanju. Prvi i najodlučniji spoznajni problem glasi: postoji li objektivna realnost i možemo li njenu bitnost upoznati?

Skepticizam ili zapravo konsciencijalizam tvrdi, da je neopravdano uopće i govoriti o realnoj zbilji. Neposrednim iskustvom opažamo samo one tvorine, koje se nalaze unutar svijesti naše, a da li opstoji i transcendentni bitak, toga nijesmo kadri dokazati. Ovo skeptičko stanovište obara činjenica, da iskustvene znanosti nijesu i ne mogu biti puko subjektivno pomišljanje bez ikoje sveze s realnošću. U zamjetbenim sadržajima (Wahrnehmungsinhalt) svijesti naše doživljujemo takove relacije, koje nijesu o nama ovisne, već smo ih mi usiljeni pomišljati. Otuda pako slijedi proti konsciencijalizmu, da izvan naše svijesti odnosno izvan sveze oćutnih sadržaja, mora postojati nešto, u čemu su nepromjenive relacije zamjetbenih sadržaja osnovane. Time je odbita negativna instancija proti realističkom nazoru o vrijednosti naše spoznaje. Prvi pozitivni zadatak spoznajne kritike mora prema tome da ispita: kako se dade dokazati, da doista postoji realna zbilja.

Naivni realizam objektivira oćutne utiske, te drži da su oni predmeti, u kojima izviru opažene relacije, kvalitativno istovetni s oćutnim sadržajem. Ali i ovaj je nazor neodrživ prema kritičkom realizmu, koji ističe, da o nama neovisne relacije (koje smo usiljeni pomišljati) nijesu vezane na stanovite osjetne sadržaje ili na osobe, koje ih pomišljaju, te prema tome neke relacije i onda stalno postoje, kad se izmjenjuju oćutni sadržaji u koliko te relacije doživljujemo. Izvan naše svijesti mora dakle da postoje predmeti, koji su kao realni nosioci zamjetbenih relacija neovisni o čutilnom sadržaju. Realni predmeti kao supstrat prirodnog zbivanja moraju imati adekvatan razlog za sve one realne snošaje, koji postoje neovisno o čutilnom našem

opažanju. Da realni snošaji uzmognu postati sadržaj našeg iskustva, nužno je dakle da ih pomišljamo u svezi s realnim predmetima, kao nosiocima prirodnih pojava.

Kad je ovako pronadjen put u realni svijet, onda treba preći na drugi i to najvažniji noetički problem: možemo li mi upoznati realnu bitnost, ili u Kantovoj terminologiji: možemo li spoznati stvar o sebi? Fenomenalizam poriče ovu mogućnost pa zato se indirektno rješavanje u prilog kritičkog realizma ima otpočeti ispitivanjem i pobijanjem Kantove filozofije. Stanovište Kantovog fenomenalizma neispravno je poglavito s toga, jer Kantova spoznajna teorija ne uzima obzira na glavnu svrhu prirodnih znanosti. Ispitujući prirodne snošaje, u koliko su o nama neovisni, ide znanost za tim, da upozna samu bitnost realnih predmeta. Golemi napredak u prirodnim naucima ne znači samo opsežnost znanja, već se u prvom redu tiče ispravnijeg i potpunijeg poznavanja prirode. Ako su mnogi stari nazori u astronomiji i fizici danas već oboreni, tada se ove promjene u znanstvenom razvoju doista ne osnivaju na istraživanju prirode, u koliko je ona ograničena tek na pojave svijesti naše, već u koliko joj spada transubjektivna realnost. Zbiljski opstanak prirodnih znanosti dokazuje dakle proti Kantu, da možemo spoznati stvar o sebi.

Kad je ovim indirektnim načinom omogućen spoznajni realizam (u pogledu pitanja o spoznaji realnih bitnosti), tada još konačno preostaje kritičkom realizmu zadatak, da izravno dokaže i obrazloži, kako naša spoznaja imade vrijednost i za stvar o sebi. Budući pako da se osebita teorija Aristotelovog realističnog shvatanja o vrijednosti ljudske spoznaje nastavlja u skolastičnoj filozofiji sve do našeg vremena, za to se noetički problemi ne mogu pozitivno riješavati izvan okvira peripatetično-skolastične filozofije. Ona uči, da empirička naša zornost ne bi imala sadržaja, kad ne bi u svezi bila s realnim predmetima. Nadalje uči skolastična filozofija, da osim predodžbenog sadržaja imademo i općenite pojmove, biva takove spoznajne tvorine, koje svojim sadržajem nijesu vezane na pojedinačne predmete. Opći pojmovi imadu vrijednost za realne predmete upravo za to, jer nastaju u svijesti iz empiričke zornosti. Svâ dakle naša spoznaja, koja se izgrađuje od općih pojmova, imade realnu vrijednost, i to realnu vrijednost obzirom na sâm sadržaj općih pojmova t. j. realna vrijednost naše spoznaje nije

vezana samo na opseg empiričke sadržine u svijesii našoj, već se proteže i na izvaniskustvene (neempiričke) predmete. Otuda pako slijedi, da metafizika imade jednaku vrijednost kao i empiričke znanosti, odnosno da možemo spoznati stvari kako su o sebi, a ne samo kako su ovisne o ljudskoj zornosti. Ovaj dakle rezultat skolastične filozofije indirektnim putem obara transcendentalnu metodu Kantovog umovanja i s time spojenog razlikovanja između teoretskog znanja i praktične vjere.

