

Hans Driesch —

o temeljnim tezama svoje filozofije

II. POSEBNA LOGIKA ILI FILOZOFIJA O PRIRODI I O DUŠI

Za mnoge biti će jamačno iznenađenje, kad čitaju ono »ili« u naslovu ovoga članka. Zar je posebna logika isto, što filozofija o prirodi i o duši? Prema Drieschu jest, kaošto izričito kaže (str. 34): »Naturordnungslehre und Seelenordnungslehre (Logik des empirisch Wirklichen)«. Nakon »Allgemeine Ordnungslehre ili Allgemeine Logik«, o kojoj je raspravljao (str. 13-34) neposredno slijedi »Naturordnungslehre und Seelenordnungslehre (Logik des empirisch Wirklichen). Mora dakle da je ova »posebna logika«. Na pitanje, kako se može filozofija o prirodi i o duši nazivati »logikom«, lako je odgovoriti: tako se može zvati u Drieschovoj pretpostavci. Jamačno je dakle od najveće važnosti za upoznavanje Drieschova filozofijskoga sistema, da upoznamo i ispitamo temeljne teze njegove logike ili filozofije o prirodi i o duši.

1. *Budući da ova dva pojma, naime priroda i duša (Das Naturwirkliche und das Seelenwirkliche) pretpostavljaju, prema Drieschu kao nužni uvjet pojam »sjećanja«, zato najprije tumači ovaj pojam. On veli (str. 35): »Sve izlazi iz pojmova »Vrijeme« i »Postati«; a ovi opet počivaju na tome, što znači »sjećanje«, činjenica, da se sjećam. Činjenicu, da doživljavam sjećanje, treba dakle posve strogo izraziti.*

Što dakle znači »sjećati se«? Ništa drugo negoli pretstaviti si neki predmet sa znakom »tada«. Driesch veli (str. 36): »Samo u obliku znaka »tada« na nečemu doživljava se »vrijeme« neposredno. Sada ili, bolje, bez vremena doživljeni sadržaj sa znakom »tada« upravo je zato takozvani doživljaj sjećanja« (Nur in Form eines Damals-Zeichens am Etwas wird »Zeit« unmittelbar erlebt. Ein jetzt oder, besser, zeitlos erlebter Inhalt mit einem Damals-Zeichen daran ist eben deshalb ein sogenanntes Erinnerungserlebnis). Što ovo znači, tako dalje tumači (str. 36): »A svi znakovi »tada« u smislu »prije ili kasnije«, (naime prije ili kasnije negoli nešto drugo), posjeduju upravo neku posve svoju vlastitost i time neku posve specifičku relaciju, naime »vremenitog oblika«, jedan prema drugomu . . . Tako se točke »tada« redaju u neki jednodimensionalni niz prema relaciji »Prije-kasnije«.

Tomu dodaje refleksiju o smislu izreke: »Ja sam vidio Koelnsku katedralu«, ili posve općenito: »Ja sam imao doživljaj ovog ili onog sadržaja«. On veli (str. 37): »Što znači ovo« Ja sam imao« s obzirom na jednostavno, kao što znademo, u strogom smislu bezvremeno »ja imam«, koje nam stoji na početku svakoga filozofiranja? Odgovor glasi: Ono »ja sam imao« je već samo pojam reda, koji »ja imajući« postavljam promatrajući red. A u formi: ja sam imao« ovaj je pojam reda uopće loše formuliran. Zapravo nijesam »ja«, koji »je imao«; »ja«, samo »imam«. Ako dakle hoću da posve strogo govorim ne smijem oba puta kazati »ja«; ne smijem spajati »ja« s »imam« i s »imao sam«. U strogom smislu »ja imam« ono »ja sam imao« (Vielmehr habe Ich das »Ich hatte«). Kažimo dakle na mjesto drugoga sa svršenom formom spojenoga »ja«: »moj sam« (mein Selbst). Dakle: Ja, koji imam (Ich, der Habende), gledam i postavljam, da »moje samo« »jest imalo« (n. pr. Koelnsku katedralu godine 1909). — Tako Driesch doslovce.

ODGOVOR :

Onaj »ja«, za koji Driesch tvrdi, da je bez relacije bilo prema vremenu bilo prema postojanju, a mogao bi još mnoge druge relacije dodati, potsjeća nas na onu materiju, o kojoj govori Aristotel (Met. 7, 3; 1029a 20-21), gdje kaže: »Zovem materijom, koja prema sebi nije niti supstancija niti kolikoća niti se zove ičim drugim od onih oznaka, kojima se određuje ono, što jest«. Iz razloga, koji Aristotel navodi, zašto materija kao takva ili sama po sebi nije niti supstancija niti kolikoća niti išta od onoga, čime se određuje ono, što jest ili biće, jasno je, da ova materija nije ništa drugo negoli subjekat, o kojem se izriču svi različiti predikati, a koji sam ne može biti nikakav predikat. Evo Aristotelovih riječi (1029 a 21-25): »Ima naime nešto, o čemu se izriče svaki od ovih predikata; nešto što ima posve drugo bitisanje, negoli kojagod kategorija. Drugi se naime predikati izriču o supstanciji, a ova o materiji. Posljednje dakle po sebi ili kao takva nije niti kolikoća niti išta drugo«. Ovo, što Aristotel ovdje zove materijom, drugdje zove »prvom supstancijom« (Kateg. 5; 3 a 36-39): »Od prve supstancije nema nikakve kategorije ili predikata, budući da se ne izriče ni o jednom subjektu. A od drugih supstancija izriče se vrsta o pojedinki, a rod o vrsti i o pojedinki«. Individuum dakle kao takav nema nikakva bitisanja, koje je izraženo kategorijama. Ali individuum ima ili nosi predikate, koji su izraženi kategorijama. Budući da se naš individuum naziva »ja«, zato se individuum uopće može nazivati »ja u posve općenitom smislu«. U skolastičkoj terminologiji subjekat, koji ima predikate, a sam ne može biti predikat, zove se »suppositum« ili »principium quod«, za razliku od »principium quo«. Tako se zove ono, što je razlog, zašto subjekat ima ovaj ili

onaj predikat. Tako je subjekat, koji ima ljudsku narav, principium quod; a narav je principium quo.

Tako može se onaj Drieschov »ja«, koji »samo ima nešto uređeno, i to svijesno«, shvatiti kao Aristotelova »posljednja materija ili individuum«, ili skolastički »suppositum« ili »principium quod«, kao neki »ja« naprosto. Ne treba dakle s Drieschom razlikovati u jednom istom čovjeku dvostruki »ja« (Ich — mein Selbst). Niti je nužno odvojiti se od općenitoga načina govora, prema kojemu kažem, da »sam ja vidio Koelnsku katedralu«, a ne da »je ovu crkvu vidio samo Mein Selbst«.

2. *Podrijetlo pojma »prirode ili prirodnog bića« Driesch slično tumači, naimе samim »postavljanjem« (str. 39-43). Evo njegovih riječi (str. 41): »Kao empirijski-zbiljske naravne stvari i naravni događaj obično se označuje ono, što smo mi ovdje nazvali »posredno zamišljeni kao da je u sebi samostalni predmet«; a cijeli skup svih ovih predmeta zove se priroda. (Als empirisch-wirkliche Naturdinge und Naturvorgänge pflegt man zu bezeichnen, was hier von uns »mittelbar gemeinter gleichsam in sich selbstständiger Gegenstand« genannt worden ist; und die Gesamtheit aller dieser Gegenstände heisst die Natur).« Prirodno dakle biće prema Drieschu zamišljamo time, što svojoj pretstavi dodajemo drugu pretstavu ili pomisao, da onoj prvoj odgovara nešto samostalno, ali samo prividno samostalno. Ovo Driesch osobito naglasuje (str. 42): »Naš pojam prirode naglasuje osobito oštro ono, da se svaka pojedina prirodna stvar i svaki prirodni događaj zamišlja kao da je nešto samostalno (Unser Naturbegriff betont besonders scharf das »als gleichsam selbstständig bestehend Gemeintsein« aller einzelnen Naturdinge und Naturvorgänge).*

Što ovo znači, dalje tako tumači (str. 42): »Ovo smjeranje (meinen) postoji; ono visi o neposredno doživljenim sadržajima zorne ili nezorne vrste, koju odnosim na prirodu, kao nešto posebno, kao neki znak. Ono udaljuje, tako rekuć, prirodne stvari i prirodne događaje od »ja«. Ja ih »imam« također, bez sumnje; ali ja ih imam u drugom stepenu, ako je izraz slobodan... Odviše riječi ovdje bi stvar pokvarilo; treba se zamisliti u samoga sebe (man muss sich eben »selbst-besinnen«). U svakom slučaju treba se dakle čuvati, da ne zanemarimo onoga »smjeranja« kao na nešto samostalno (Auf alle Fälle also darf das als selbstständig »Meinen« nicht vernachlässigt werden)... Priroda je dakle skup svih onih posrednih predmeta, na koje smjeraju sadržaji, koji su neposredno posjedovani, a koji ima u sebi zaključenost bivstvovanja i postajanja ter tako pričinjava, kao da postoji samostalno za se«.

ODGOVOR na ove Drieschove izvode o pojmu prirodnog bića. Treba najprije da priznajemo, u čemu se s njime slažemo. I mi razlikujemo između jednostavne pretstave, koja ne uključuje nikakve egzistencije svoga predmeta; i one pretstave, koja svoj predmet spaja s egzistencijom. Ali mi smo uvjereni, da

predmet nema egzistencije zato, jer je mi s njime spajamo, nego da je mi samo priznajemo kao nešto o nama neovisno. Uvjereni smo i o tom, da si mi ne samo pretstavljamo, kao da predmeti imaju egzistenciju, nego da je doista imaju. Ovo se naše uvjerenje osniva na neosporivom svjedočanstvu naše svijesti, koja nam s najvećom jasnoćom govori, da nije isto: imati, n. pr. novaca i pretstavljati si, kao da ih ima. Jamačno i sam Driesch, poput ostalih ljudi priznaje u svome praktičnome životu ovu bitnu razliku. Zato ne sumnjamo, da priznaje *opravdanost pitanja: Zašto jednu pretstavu spajamo s egzistencijom, a druge ne? Zašto jednu pretstavu možemo spajati, a druge ne možemo spajati s egzistencijom? Očito je, da samostalnost predmeta ili njegova egzistencija ne ovisi o našem »postavljanju«, nego da je moramo jednostavno priznati.* Ova razlika mora da ima svoj dovoljni razlog; a nema ga u Drieschovoj pretpostavci. *Zato njegova nauka o prirodnom biću ne zadovoljava u cjelosti,* makar priznali vrlo rado, da dobro ističe samostalnost prirodnog predmeta. Driesch morao bi ovoj samostalnosti, njezinoj naravi i njezinu podrijetlu posvetiti posebnu pažnju i ispitati, je li istinita ili samo prividna (als ob sie selbstständig für sich bestünde). Akozmistički idealizam u Drieschovoj nauci o prirodi nije dovoljno isključen.

3. *Slično Driesch tumači pojam duše (Der Begriff »Meine Seele«, str. 43-48).* On veli (str. 43): »Povratimo se sada pojmu »mein Selbst« i dalje od njega pojmu »meine Seele«. Sada se ne radi o tom, da cjelost svih sadržaja nečega (die Gesamtheit der Etwas-Inhalte) samo kao takvi dobiju u sebi suvislost pod vidicima trajanja i postajanja; nego se radi o vezi između raznih sadržaja nečega izričito kao posjedovanih sadržaja (sondern es soll sich um den Zusammenhang unter den Etwas-Inhalten ausdrücklich als g e h a b t e n Inhalten handeln)... Zusammenhang also soll unter den unmittelbaren Gegenständen als gehabten bestehen«. *Pojam je dakle »moje duše« nuždan za to, da uzmognem zamišljati vezu između raznih svojih pretstava. Prema Drieschu ova veza ne može imati dovoljnog temelja u samom »ja« i u »mein Selbst«, jer u ovih nema neprekidnoga trajanja. Ovo se dobiva istom pojmom »moje duše« (str. 44): »Pravo neprekidno trajanje i pravi vez postajanja u nekom posebnom carstvu bitisanja nastaje pako, čim se zamijeni redovni pojam »mein Selbst« redovnim pojmom »moja duša« (sobald der Ordnungsbegriff mein Selbst durch den Ordnungsbegriff meine Seele ersetzt wird)«. *Podrijetlo dakle pojma »moje duše« nekakav je postulat (str. 45): »Psihologija ili nauka o duši treba pojam »moja neprekidna duša«; nije joj dovoljno neprekidno vrijeme, dok »das Selbst« u njoj stoji nestalno. A »ja« hoće psihologiju. Ja, koji imam, gledam, da postavljanje »moja duša« stvara red (Ich will Psychologie. Ich, der Habende, schaue, dass die Setzung meine Seele Ordnung leistet). Iz toga Driesch izvodi razliku između dva pojma (str. 45):**

»*Meine Seele je dakle mein Selbst, ukoliko se zamišlja kao nadopunjenje nečim »nesvijesnim« i izričito snabdjeveno znakom, koji pokazuje vezu postajanja, što smjera na nešto posebno*« (Meine Seele also ist mein Selbst durch »Unbewusstes« vervollständigigt gedacht und ausdrücklich mit dem Kennzeichen eines af das Besondere gehenden Werdezusammenhanges ausgestattet). Tako Driesch i ovdje upotrebljava svoju teoriju o znakovima, kaošto kod tumačenja prirodnih predmeta. Istotako i onu drugu svoju nauku, da je samostalnost predmeta samo prividna — »kao da«. *Évo, kako govori o samostalnosti naše duše* (str. 45): »Ja smjeram preko neposrednih predmetnih nečesa, t. j. preko sadržaja raznih »misli«, na nešto duhovno, kao da je istotako u sebi samostalno posredno predmetno, kaošto zamišljam u istom smislu i prirodno; dakako da sve ostaje neodređenije, jer duševno nije »u« nečemu, kaošto je prirodno u prostoru«.

ODGOVOR na *Drieschovu nauku o duši. Istina je, da je duša nužna, da može postojati jedinstvo ili vez između naših pretstava. Zato smo Drieschu veoma zahvalni, što time priznaje, da nema psihologije bez duše, koja trajno postoji kao subjekat naših duševnih čina. Veoma nam je drago, što Driesch otklanja Humeovu aktualitetnu teoriju, koju su na žalost toliki poprimili. Istina je i to, da dušu zamišljamo kao nešto samostalno, i to različito od našeg »ja«. Ali nije istina, da samo zamišljamo, nego mi smo uvjereni, da tako i jest. Mi vidimo, da naša duša ne samo »kao da« je nešto samostalno, nego uistinu jest samostalna. Duša, koja ne bi bila uistinu samostalna, nego samo prividno, bila bi i samo prividni vez i temelj jedinstva između naših čina. Samo, ako naša duša uistinu jest samostalna, a ne samo nešto prividno, možemo joj s Drieschom pripisivati organizaciju i moć, stvarati red* (str. 46): »I o pojmu neke građe, neke organizacije moje duše može biti govor, ako se samo kođ toga ne misli na nešto prostorno... Ona je posjednica reda, ona je posjednica »kategorija«; »ona stvara red«. Samo, ako naša duša uistinu, a ne samo »kao da«, postoji ili ima samostalnost, ima smisla, pripisivati joj s Drieschom (str. 47) neku istinitu kauzalnost: »Istom u duši postoji pravo postajanje jednoga iz drugoga — (kaošto u prirodi, samo u posve drukčijim oblicima) —, i ne samo vremenito prije il kasnije bivanje, što je jedino postojalo za »ja« i »Selbst«. A »ja« gledam, da pojam »moja duša« sa svojom posebnom kauzalnošću posjeduje neko određeno značenje reda«. Sve ovo ima smisla samo, ako je duša nešto stvarno, a ne samo utvara. Samim »postavljanjem« ne može se protumačiti carstvo stvarnosti.

4. Na temelju svoje nauke, koju je do sada izložio, *Driesch tumači poglavite pojmove, koji se tiču prirode i duše* (str. 49-59). U raspravi, kojoj je dao naslov »Das Naturwirkliche«, ispituje u prvom redu podrijetlo pojma »postajanja«. Kaošto svaki drugi pojam, tako je i ovaj pojam neka pretstava, koju

»ja« ima. Posebno kod ovoga je pojma to, što smjera na nešto u samoj prirodi: u njoj nešto postaje, a da »ja« ne postaje (str. 50): »Da započnemo s onim pojmom, koji je uopće doveo do postavljanja »prirode«, dakle s pojmom »postajanja«, znademo: ovo je od »ja« postavljen, od »ja« posjedovan redovni pojam, kaošto svaki drugi. Ja »imam« redovni pojam »postajanja« u okviru carstva posrednih predmeta, koje ja zamišljam, kao da su samostalni, a koji se zovu »priroda«. Ja ga imam n. pr. u posebnom obliku »Ovo se tijelo giblje, se grije«. To je sve, i nipošto nije nužno, da bi značilo »Ja imam postajanje«, kaošto »ja imam postajanje«. Bez obzira na vrijeme, u kojem bih se nalazio, gledam značenje »vrijeme« i sve, što je s time povezano. Ja kao takav istotako ne postajem, gledajući postajanje u svome značenju, kaošto ne postajem četverouglast, gledajući značenje četverokuta«. Tako Driesch doslovce.

ODGOVOR: *Istina je, da time, što si nešto pretstavljamo, ne postajemo takvi kaošto je predmet, koji si pretstavljamo. Ovo vrijedi posve općenito, dakle i za pretstavu postajanja. Mišljenjem ne stvara se predmet, na koji se misli; niti predmet čini promatraoca sebi sličnim. Sve je ovo istina. Ali iz toga ne slijedi, da nema nikakva pravoga postajanja, bilo u našoj duši bilo izvan nje. Zato ne mogu priznati, što Driesch odatle izvodi (str. 50): »Time je riješena poteškoća, koja bi se mogla na prvi pogled činiti osobito velikom . . . pitanje o mojemu »sticanju« pojedinih prirodnih pojmova, dakle općenito pitanje o sticanju znanja . . . da su ovdje sakrivene znatne, ali i posve pobijedive poteškoće za našu nauku, da je bivstvo »ja« jednostavno imanje«. Nije istina, da se ove poteškoće mogu ikako riješiti na temelju jednostavnoga pretavljanja ili zamišljanja, bez ikakva rada ili djelovanja. Ova se tvrdnja protivi najočividnijoj svijesti, koju očituje i sam Driesch, koji sam sebi pripisuje mnogobrojna djela, i to isključivo, premda si ih pretstavljaju i mnogi drugi. Drugo je stvoriti djelo, a drugo je ovo si samo pretstavljati. U ovome nas uvjerenju ne može uzdrmati ni ono, što Driesch dalje navodi kao tumačenje podrijetla pojma postajanja i prouzrokovanja i drugih, koji su s ovime povezani.*

5. *Driesch veli (str. 51): »Ideal prirodne logike bilo bi znanje »jednog jedinog prirodnog reda«, t. j. znanje, da je priroda jedan red, u kojem svaka pojedinost bivanja i postajanja ima ovo svoje određeno mjesto. Ovaj sam posljednji cilj svake logike nazvao »das ordnungsmonistische Ideal«. Ovaj je neispunjiv istotako glede prirode, kaošto prije glede »predmeta uopće«. T. j. ja znadem dobro, što bi ovo značilo; ali ja ujedno gledam, da ono, što razumijem pod prirodom, ne može biti u njemu uklopljeno«. Ali slično, kaošto Driesch navodi kao neki surogat jedinstva mnoštvo neposrednih predmeta, tako i sada mnoštvo prirodnih predmeta (str. 52): »Ali ja gledam, da glede uređivanja prirodnih predmeta može postojati barem neki surogat jedinstva, koje manjka, istotako, kaošto*

su pojedini redovni znakovi općenite logike nadomjestili onu jedinu Esenciju, koje ne gledamo«. Kao takva sredstva, koja nadomještaju jedinstvo prirode, Driesch navodi ova (str. 52): »Nadomještenja ili »surogati« neispunjenog ideala prirodnog monizma trostruke su vrste: pojmovi razreda, pojmovi kauzalnosti i sistematika«. Sve se ovo zbiva bez ikakva djelovanja (str. 58): »Ja gledam, Ja »imam« sve ovo u svome značenju; ja gledam »djelovanje« i »postajanje« — sam niti »djelujući« niti »postajući« (Ich schaue, Ich »habe« das alles in seiner Bedeutungshaftigkeit; ich schaue das »Bewirken« in »Werden« — selbst weder »bewirkend« noch »werdend«). Ovo svoje mišljenje izričito primijenjuje i na pojam kauzalnosti (str. 58): »Upravo s obzirom na pojam kauzalnosti ustalila se na osobit način kriva nauka, da se kod iskustva radi o nekom »tvornom« obrađivanju nekoga zornoga »materijala« pomoću nekih nezornih forma. Ovdje je ova nauka istotako kriva, kaošto svagdje drugdje. Svijesno obrađivanje ne može se naći. Osim toga dovoljno je ono, što se nalazi, naime »imati u redu«, za potpunu jasnoću: kauzalni odnosi predmet su jednostavnoga gledanja istotako, kaošto ono »zorno«, koje se njima povezuje«. Nećemo se čuditi, što i glede sistematike isto tvrdi (str. 59): »Da svaka prirodna sistematika, treći surogat za ideal redovnoga monizma, stoji u skladu s našom naukom o »ja, koji samo ima«, dovoljno je samo natuknuti... Očito je, da se ovdje svagdje čista značenja jednostavno »imaju«. Tako Driesch.

ODGOVOR: *Već sam prije istaknuo, da Driesch sam sebi protuslovi, kada nije će svaku kauzalnost, pa ipak sam sebi pripisuje rad i plodove svoga rada, na koje sebi prisvaja isključivo pravo. Zato možemo već unaprijed kazati, da neće moći riješiti ove poteškoće svojom teorijom o sticanju znanja (str. 59-98).*

Evo poglavitih teza Drieschove teorije, o sticanju znanja: Polazna je točka neka »činjenica«, t. j. pojedini slučajevi, kaošto (str. 61): »Ovdje sjedi jedan čovjek«, »Tamo je voda«. To su »činjenice« u našem smislu«. Driesch ih tako tumači (str. 61): »Ovdje sjedi neki čovjek«, »ovdje je voda«, što to znači? To znači, da ja svoj pojam »priroda« redovno određujem i obogaćujem, ako hoću da neki neposredni posjedi (neka određena čista svojstva) smjeraju na neke određene posredne predmete. Već čisto ustanavljanje činjenica dakle je nešto, što stvara red. Ali »... ovo najjednostavnije uređivanje izvrgnuto je zabludi: »čovjek« bilo je možda drvo, a »voda« osvit zraka. Onda ispravliam svoja postavljanja prirodnih bića glede najjednostavnijih činjenica«. Mogao bi tkogod pomisliti, da kod svega toga »ja« nešto radi. Ali Driesch odgovara (str. 62): »Radim li nešto kod svega toga, što smo ovdje opisali? Naivni je čovjek dakako sklon, na ovo pitanje dati jesni odgovor: On govori tako, kao da ja svijesno djelujući »pravim« iz jednog prirodnog postavljanja, koje sam upoznao kao krivo, n. pr. »čovjek«, neku drugu, naime »drvo«. Ali u stvari je

posve drukčije, naime ovako: Ja gledam u nekom određenom »sada« u redovnom smislu postavljanje »čovjek« kao ispravno; pa i postoji uistinu za me, »ispravno« je u okviru cjeline, koju imam u onom »sada« svijesno. Ali ono postavljanje ne ostaje ispravno, ono se ne »ovjerovljuje«, ako se moj svijesno posjedovani sadržaj obogaćuje. Iznenada »gledam« nešto drugo: »Drvo«, i to gledam ovo novo u njegovu redovnome značenju s nekim prizvukom svršenosti« na njemu. Novo naime nosi na sebi neki nezorni znak, koji znači, da je »mein Selbst« prije gledao »čovjeka«, ali da kod postavljanja »čovjeka« nije sve u redu. O svijesnom radu kao doživljaju nema ni govora«.

6. *Slično tumači i mišljenje* (str. 64): »Kad »ja« razmišljam, zar ja nešto radim? (Habe Ich da etwas als Tuender?) Nipošto. Ja imam samo jednostavno kao posjednik (Ich habe nur als schlicht Habender), Ali dakako da imam, gledajući red, i redovni pojam »moja duša« ter »imam« njezino razmišljanje u smislu nekoga djelovanja. A što se tiče zadaće, koju treba riješiti, n. pr. matematičke prirode, »mein Selbst« ima munjevite nesuvisle dosjetke, od kojih je svaka kasnija zasićenija redovnim sadržajem negoli prijašnja — barem, ako »ide dobro«, i od kojih svaka kasnija nosi na sebi znanje za prijašnje u obliku prizvuka svršenosti (von denen jeder spätere das Wissen um die früher dagewesenen in Form von »Erledigungstönen« an sicht trägt).« Tako Driesch i sav istraživački rad pretvara u jednostavno »imanje«, t. j. pretstavljanje ili »postavljanje«.

ODGOVARAM, *kaošto već više puta: Istina je, da se mišljenjem ne stvara predmet, na koji se misli; ali nije istina, da ni samo zamišljanje predmeta nema uzroka.* Svijest, kojoj i Driesch bezuvjetno vjeruje, kako nam je pokazalo dosadašnje njegovo izlaganje, jer misli da se ono osniva na svjedočanstvu same svijesti, s najvećom jasnoćom svjedoči nam da mi sami proizvodimo svoje misli, svoje pojmove kojegod, pa i općenite.

7. Prema Drieschu (str. 65-66):

»Općenit je pojam, ako je »supostavljen (mitgesetzt) u mnogim već postavljenim pojmovima; ako je uključen u sadržaju mnogih već postavljenih pojmova prema svome sadržaju, koji je definicijom ustanovljen (a ne prema svom opsegu). Tako je n. pr. »sisavac« uključen u »miš«, »lav«, »zec« i t. d. Kako dakle gledam općenito? Odgovor na ovo pitanje pružit će nam treći primjer, da ne postoji djelovanje nekog »ja«, gdje se na prvi pogled čini, da postoji. *Starija nauka htjela je upravo ovdje govoriti o nekakvoj svijesnoj djelatnosti nekoga »ja«.* Ona je zvala dotično djelovanje »apstrakcijom« ter si stvar tako pretstavljala, kao da oduzima »ja« djelujući od nekog niza od mene prije stvorenih postavljanja one sastavne dijelove, koji su im svojski; ono, što ostaje kao nešto svi-ma zajedničko, sastavlja se u jednu novu cjelinu, kao rezultat

apstrakcije. Ali postaje li uistinu iz »zec« sisavac, iz »vjernost« krepost, iz »apsolutna monarhija« državni oblik tvornim oduzimanjem biljega? Uistinu ne radi se niti o »tvorno« niti o »oduzimanje«. Općenito, se »ideja«, samo redovno gleda u i na posebnome, dakako da ne »zorno«, kao što je znao već Berkeley, ali se ipak »ima« u smislu značenja, koje stvara red. »Ideacijom« nazvao je Husserl ovo gledanje općenitoga ter je sve, što amo spada, tako konačno izložio, da ne treba, da se upuštamo u pojedinosti ovoga predmeta«. Tako Driesch o apstrakciji.

ODGOVOR: *Ukoliko veli, da općeniti pojam nije istom plod isporidivanja raznih pojedinačnih pojmova, nego da se na neki način gleda u pojedinačnome pojmu, posve je istina. Ono naime isporidivanje već pretpostavlja općeniti pojam. Ali da gledanje općenitoga u pojedinome nije nikakvo djelovanje, moramo opet otkloniti kao mišljenje, koje se protivi našoj svijesti.*

8. Ali čujmo, što Driesch dalje naučava, kojim putem i na koji način mi stičemo znanje: da li igdje na ovome putu susrećemo ikoje djelovanje? Kao poglavite postaje na ovome putu, t. j. kao poglavite pojmove, koji ovdje dolaze u obzir, navodi zabludu i sumnju, kategorije, apriornost, ispravljanje pogrešnog mišljenja, znanstveno istraživanje, sud i zaključak, organizacija duše.

»Zabluda smije nam značiti samo znanje našeg »ja«, da nema konačne vrijednosti, što je »moj sam« prije držao konačnim (Irrtum nur ein Ich-Wissen über die Nichtendgültigkeit eines früher von »meinem Selbst« für endgültig Gehaltenen). »Ja« se nikad ne varam, ali ja »znam«, kao »svršeno«, da se prevario »mein Selbst«. Varati se nije dakle nikakav »tvorno« doživljeni sadržaj, nego znanje za neki znak na nekom prijašnjem sadržaju, koji je imao »mein Selbst« (str. 67).

»A što je sumnja? Nju imam Ja; nju nije imao »mein Selbst«, kao što zabludu« (str. 67-68). »Ali što zapravo imam svijesno u sumnji? Nije to neko stanje, koje imam Ja (Ein Ich-»Zustand ist es nicht«); to je znak na predmetu, na sadržaju. To je ... ukratko ono »možda« (str. 69).

»Kategorija, t. j. nerazdijeljiva redovna izreka, koja, kad se jednoć ima, apriori vrijedi za sve, što se uopće može imati; a koja, poradi svoje identičnosti ili istosti, za ono, za što jednoć vrijedi, na vijeke vrijedi, t. j. nema odnosa prema vremenu. Uostalom podudara se naša uporaba riječi »kategorija« s Aristotelovom. Razlika je samo u tom, što ovaj već unaprijed govori o posrednim predmetima, o »stvarima«, a one na prvom mjestu o neposrednim predmetima, o postavljanjima« (str. 71).

»Apriori znači: Ako jedanput gledano, onda za uvijek obvezno gledano. Ili drukčije: Doduše ovisno o iskustvu, ako iskustvo znači svijesno imanje, ali neovisno o količini iskustva« (str. 72-73).

Od kategorija treba razlikovati iskustvene pojmove, koji ne vrijede za uvijek (str. 79): »Svojom izričito priznatom popravljivo-

šću, svojim »možda«-prizvukom, dakle razlikuju se iskustveni prirodni pojmovi već od prirodnih, a još više od pra-»kategorija«. Dapače, »iskustva« prirodna postavljanja mogu se upravo definirati kao »popravljiva« (*»empirische« Natursetzungen können geradezu als »verbesserbare« definiert werden*). Ovo ih razlikuje od prirodnih kategorija, premda su, kako znamo, i ove samo »praktično« apriori«. Neka bude još jedanput naglašeno, da se i empirička postavljanja u svome značenju kao nešto, što stvara red, samo gledaju na nečemu, a ne možda »prave«, i da su obje vrste, protivno dnevnomu mnijenju, postavljanja značenja. I najpriprostije hic et nunc — postavljanje i sve, što o njemu dalje ovisi, ima samo ovu svrhu, pridonijeti tomu, značenje »prirode« potpunoma i bez protuslovlja izraziti«. *Zašto je takvo postavljanje izloženo zabludi, i kako se može ispraviti, ovako tumači Driesch (str. 79): »Upravo zato, jer je značenje »priroda« napokon jedno i samo jedno, moguće je, da ne uspije neko u »sada« ispravno postavljanje. Svakako treba da bude Priroda« nešto suvislo; sve, što se o njoj izriče, neka se među sobom podudara i neka bude, koliko samo moguće, štedljivo postavljeno (soll so setzungssparsam sein wie möglich). A štedljivije je, kazati: »Ja sam se ovdje prevario sa svojim pojmom zakona«, negoli kazati: »Prirodno-zbiljsko promijenilo se u svojoj kakvoći; i jednostavnije je kazati: »Što sam držao čovjekom. to je bilo drvo«, negoli kazati: »Čovjek se pretvorio u drvo« — premda ni ovo nije u sukobu s načelom protuslovlja«. *Iz svega ovoga zaključuje Driesch (str. 80): »I nauka o duševnome i osobito nauka o razmišljanju i o istraživanju, nauka o »sticanju znanja«, može izaći na kraj bez pojma »ja, koji djeluje« (Ich-Tätigkeit); i njoj je dovoljno »Ja, koji u svome uređivanju jednostavno ima« »das in seinem Ordnungsschauen schlicht habende Ichl. »Moju dušu« dakako mogu pustiti, neka u smislu nekog »djelovanja« razmišlja i uređuje. Ali ja gledam redovno značenje postavljanja moje duše, koja razmišlja«.**

Slična je nauka o sudu i o zaključivanju (str. 80): »Ja ne »sudi« i »zaključuje« u smislu svijesnoga djelovanja; nego Ja gleda odnose, izražene riječima »sud« i »zaključak«, logičke uključenosti, logičke supostavljenosti. Za svoju dušu dakako da smijem kazati, da sudi i zaključuje u smislu nekoga djelovanja. Logičko zaključivanje je neka opstojnost, koja uključuje neki odnos na neposrednom predmetu, što se jednostavno ima; ono je samo kao predmet, koji se ima. A nikako nije (str. 81) logičko zaključivanje rezultat svijesnoga izvađanja kao nekog postajanja. O svojoj duši smijem dakako opet kazati, da u njoj postoji izvađanje prema analogiji odnosa, koji je uključen u logičkome slijedu«.

Koji je odnos između suda i zaključka, tumači ovako (str. 81): »Takozvani sud izražuje, kako je poznato, najjednostavniji odnos logičkoga izvađanja, najjednostavniji odnos supostavljenosti. On je najjednostavniji »zaključak«. Ovo je barem tako kod analitičkoga suda. A svaki sud, čim postoji, smatra se analitičkim, s obzirom

na ulogu, koju onda igra u zaključivanju u pravom smislu, t. j. u silogizmu . . . Kako se dakle moglo pojaviti mnijenje, da je suđenje svjesno »zauzimanje stava« prema »smislu« suda? Očito time, što nijesu dovoljno razlikovali između značenja »ja« i »moja duša«.

Isto vrijedi i za razliku između intuicije i konstrukcije (str. 83): »U pravome smislu svaka je filozofija intuicija, gledanje (schauung), budući da znati za red, dapače »znati«, nije ništa drugo do li gledanje. Što se tiče navodno »konstruiranog« bića pojedinih bilo metafizičkih bilo znanstvenih pojmova, smijemo i ovdje o tvornoj konstrukciji govoriti istom poslije, kad upravimo svoju pozornost na drugoga ili na »moj sam« (mein Selbst) i na »moju dušu«; ali ne u smislu nekoga djelovanja našeg »ja« (in einem auf Ich-Tätigkeit bezüglichen Sinn aber nicht)«.

Budući da prema Drieschu samo duša, a ne »ja« djeluje, pitamo, koja je njezina organizacija prema njegovu mišljenju. Odgovara (str. 89): »Ja nju (dušu) postavljam kao temelj »svođa« imanjanja, ja gledam njezino redovno značenje (Ordnungsbedeutung) kao ovaj temelj. Sada je smijem snabdjeviti »svojstvima«, kakva odgovaraju pojedinim sastavnim dijelovima mođa redovnoga gledanja (meines Ordnungsschauens), dapače mođa imanjanja uopće. Skup svih ovih svojstava označuje je kao uređenu cjelinu, t. j. upravo kao organizaciju, kaošto se po sebi razumije, neprostorne vrste. Duša posjeduje u prvom redu onu sposobnost, kojom čuva prošlo, a koja se zove »pamćenje«. Ali ona ne priključuje samo svojem posjedu novo, nego ga u njega uvrštuje; njezin (za »ja« latentni) posjed je uvijek jedan. Ona je dakle i »nositeljica reda« (Ordnungsträgerin), kako to odgovara mojemu redovnomu gledanju (Ordnungsschauen). Drugi spoznajni znakovi organizacije duše mogu se samo slutiti: »latentni stav«, »determinirajuća tendencija«, »podsvijest« i t. d. riječi su, koje označuju, što se ovako naslučuje«.

U kojem smislu može biti govor o zbivanju i vremenitom slijedu u našoj duši, ovako tumači (str. 98): »Ako kažemo, da »u početku« smijemo govoriti samo o »imaocu« i o »onome, što ima«, a »kasnije« o materijalu, afekciji, i t. d., ovo dakako ne znači, da ja na svjesno djelujući način »kasnije« pravim iz »prijašnjega«. Ja gledam red u onome, što imam — drugo i ne postoji za svijest. I riječi »u početku«, »kasnije« i t. d. znače samo to, da veoma komplicirano gledanje, kaošto n. pr. afekcija, nosi u sebi praopstojnost kao svoj prarazlog svršenosti«.

Čuli smo, kako Driesch zamišlja sticanje znanja, i kako tumači poglavite pojmove, koje susreće na ovome putu. Čuli smo i zaključak, njegovu već od početka toliko puta opetovanu tezu, da naime ne postoji nikakvo djelovanje našeg ja.

9. OSVRT na izvode, koje smo saslušali u raspravi o sticanju znanja.

Glede Drieschove nauke o zabludi treba primijetiti, da ona ne tumači, u čemu se sastoji zabluda ili kada se varamo, nego samo,

kada tvrdimo, da smo se prevarili. Nije naime isto: tvrditi, da smo se prevarili, i uistinu se prevariti. Možemo i krivo tvrditi, da smo se prevarili. Ovo bi dakle Driesch morao razlikovati i odrediti, što zapravo znači »prevariti se«. Svakako zato nije dovoljno, kazati: »Prevario sam se, kad mislim, da ono, što sam prije držao konačno-valjanim, ipak nije bilo takvo«. Naš mislilac sam dobro znade, da možemo krivo suditi, misleći, da prije nijesmo ispravno suditi. Osim toga treba označiti razliku između konačno-valjanih pretstava i drugih, koje nijesu takve, i protumačiti činjenicu, da ne možemo po volji pretstave ili sudove zamišljati kao konačno, valjane ili samo promjenljive. Napokon naša svijest poriče Drieschovu tvrdnju, da se mi nikad ne varamo, nego samo naša duša. S najvećom jasnoćom moja mi svijest svjedoči, da se ja katkada varam, a ne nešto drugo, što nijesam ja. O razlici između »ja« i »moja duša« ili »moj sam« prije sam već govorio, te ne treba da opetujem, što sam kazao. Žalim, što u Drieschovoj nauci o zabludi ne mogu više toga priznati kao ispravno, osim ovo, što se odnosi na proglašivanje nekog suda kao zablude: Proglašujem neko svoje prijašnje mišljenje kao zabludu, ako kažem, da ovo nije imalo konačne valjanosti, kako sam prije mislio. Ali puno jasnije izrazit ćemo ovu misao, ako kažemo: Što sam prije mislio, nije bilo istinito, jer nije odgovaralo stvarnosti.

Da se u sumnji nalazi ono »možda«, koje spominje Driesch, to je očita istina. Ali nije istina, da ovo »možda« postoji neovisno o nekom subjektu, nekom »ja«, koji ovo »možda« pridijeva sadržaju nekoga suda. Osim toga treba protumačiti, što ovo »možda« označuje u subjektu, koji se tako izrazuje.

Uvelike treba istaknuti, što Driesch usvaja Aristotelovo značenje riječi »kategorija«, premda u malo ograničenome smislu, kao što je bilo rečeno. Istotako pojam apriornosti, kao neke neovisnosti o iskustvu, u logičkom redu.

Ne mogu istoga priznanja dati Drieschovoj nauci o prirodnim iskustvenim pojmovima. Nije istina, da se ovi mogu definirati kao »pojmovi, koji su popravljivi«. Popravljivi su samo neki takvi pojmovi, naime oni, koji nijesu ispravni. Istotako nije istina, da se ispravljanje vrši samo prema načelu štednje. Najjasnijemu se svjedočanstvu svijesti protivi, što Driesch kaže: »Jednostavnije je kazati: Što sam držao čovjekom, to je bilo drvo; negoli kazati: Čovjek se pretvorio u drvo, premda ni ovo nije u sukobu s načelom protuslovlja«. Svijest nam svjedoči, da tako sudimo, jer vidimo, da tako jest, a ne poradi veće jednostavnosti i štednje. Štedi se, kad se priznaje istina, a ne obratno. Napokon opetujem, što sam već više puta primijetio: Jasno je, da nema ispravljanja bez nekoga subjekta, koji ispravlja, nego da »ja« ispravlja, a ne nešto, što si ja samo pretstavljam.

*Kod Drieschove nauke o sudu i zaključivanju priznanje za-
služuje njegovo nastojanje, sud i zaključivanje dovesti u što tije-
sniji vez. Ali izbrisati razliku između jednoga i drugoga, neispravno je i protivno jasnomu svjedočanstvu svijesti. Da se kod suda i*

kod zaključivanja radi samo o supostavljanju jednoga pojma s drugim, i da je napokon svaki, pa i iskustveni sud, analitički sud, barem u praktičnoj uporabi, kod zaključivanja ili u silogizmu, ovo se Drieschovo mišljenje protivi činjenici, da su iskustveni sudovi ovisni o vremenu i prostoru, dok analitički nemaju ove ovisnosti. *Istotako ne možemo priznati*, što Driesch tvrdi, da sudi i zaključuje samo »mein Selbst«, a ne ja. Uzalud ovo svoje mišljenje Driesch uvijek na novo ističe. Ono se protivi jasnoj svijesti.

Što Driesch veli, da je svaka filozofija zapravo intuitivna, jer prema njegovu mišljenju svaka filozofija samo gleda, a da nema nikakva djelovanja u pravome smislu, moramo otkloniti. On krivo pretpostavlja, da kod intuicije nema nikakva djelovanja. Istina je, da se gledanjem ne proizvodi onaj predmet, koji se gleda; ali jamačno proizvodi se gledanje onoga predmeta.

Da je pamćenje vrlo važna sposobnost u organizaciji naše duše, lako je priznati. Ipak ona ne može biti poglavita sposobnost, jer je samo čuvarica, koja čuva u prošlosti stečeno blago. A ovo je je stečeno u prvom redu razumom i voljom. Zato je neshvatljivo, kako je Driesch mogao izostaviti kod organizacije naše duše ove dvije poglavite sposobnosti, dok nabraja neke, za koje sam veli, da se mogu samo »naslućivati«.

Time sam završio svoje primjedbe, ukoliko se odnose na Drieschovu nauku o »sticanju znanja«. Žalim, što sam morao u koječemu prigovarati. Ali napokon treba ipak sve prosuđivati u svijetlu istine. Je li Driesch s ovim načelom sporazuman? Odgovor ovisi o tom,

KAKO ZAMIŠLJA ISTINU: *Je li naša spoznaja istinita u tome smislu, da izrazuje stvarnost?*

III. METAFIZIKA

1. *Što je stvarnost, i je li spoznatljiva?* O tom raspravlja Driesch pod naslovom »Metaphysik« — »Das Wirkliche« (str. 98-105). Evo njegovih riječi (str. 99): »Pita se, ne bih li još više svršenosti u pogledu reda postigao (an Endgültigkeit mit Rücksicht auf Ordnung), kad bih za prividno samostalne sastavne dijelove prirode i duše ustvrdio, da nagoviještaju nešto zbilja samostalno, makar i ne bili nešto takvo. Kad bih to učinio, *dopustio bih, da se nauka o redu iz redovnih razloga (aus Ordnungsgründen) ukida, pretvara se u nešto, što je više od nje: u nauku o zbiljnosti ili metafiziku* (Wirklichkeitslehre oder Metaphysik). Između sastavnog dijela zbilje (Wirklichkeitbestandteil) i prividno samostalnog dijela prirode postojao bi posve sličan odnos, kaošto između dijela prirode kao posrednog predmeta i neposrednog predmeta, preko kojega na onaj smjeram. Neka određena strana »zbiljnoga« bila bi mi označena nekim sastavnim dijelom iskustvenoga«.

Na pitanje, treba li metafiziku priznati, odgovara (str. 99): »Praopstojnost mora biti postavljena kao ishodište; solipsističko

stanovište nauke o redu može se sačuvati, jer ne može nikad biti dovedeno »stricte ad absurdum«; metafizika smije se pokušati». Za samoga sebe kaže (str. 99): »Uistinu se odlučujem za neku, dakako samo »hipotetičku metafiziku«. Ovo dalje tumači (str. 100): »Metafizika nije ništa drugo nego stvaranje »hipoteza« s nekim određenim zvukom (Hypothesen-Bildung mit bestimmten Töne). Daje naime onomu, što je od nje postavljeno, što treba da iskustvo »tumači«, »supostavi«, zvuk, znak bitisanja »zbiljno«. Samo ovim znakom, koji se gleda u svojem značenju, razlikuju se metafizička postavljanja od hipoteza u području samoga iskustvenoga. Tražimo dakle neka ona uvijek shvaća kao nešto, što »Ja« ima, što hoće da »protumači« iz područja iskustva. Neka joj ostane i to jasno, da ona doduše smjera na nešto, što je »lučeno od ja« (ich-Loggelöstes), nešto »apsolutno«, ali da ovo ima samo kao nešto, što »ja ima«, dapače da samo tako može imati. Samo ukoliko može biti nešto, što »ja ima«, zbilja je spoznatljiva (Nur soweit es ich-gehabt sein kann, ist Wirkliches wissbar). Ova se rečenica zapravo po sebi razumije. Ipak ima veliko značenje, budući da isključuje iz niza svih, pa i samo mogućih metafizičkih nauka n. pr. »naivni realizam« i osobito nekakav materijalizam».

Pošto je Driesch tako izrazio svoje mišljenje o biti metafizike, ponovno zaključuje, da i kod nje nema nikakva djelovanja našeg ja (str. 100): »Nama je stalo na ovome mjestu samo do toga, što smo spoznali, da i metafizika doduše treba pojam »nešto, što ja ima« (Begriff des Ich-habens), ali ne pojam »djelovanja našeg ja« (Ich-Tätigkeit). Tomu dodaje primjedbu (str. 101): »Zbiljno jest i ostaje nešto, na što smjera ja, (ich-gemeint) kazali smo, i u tome je smislu nešto što ja ima (ich-gehabt). Ipak je nešto, što se na drugi način odnosi na ja, negoli ono, što ja ima neposredno ili kao prirodno ili duševno zbiljno. U tome, što smjera na zbiljno, uključeno je, da je njegov odnos prema »ja« samo jedna njegova strana; da je zbiljno nešto što, što se odnosi na ja — (inače ne bi mogao »ja« ništa za njega znati) — ali da ipak ima mnogo strana, koje nijesu uključene u odnosu prema »ja«. Zbiljno zamišlja se u ovome smislu kao nešto »transcendentno«, točnije rečeno: kao nešto, što u jednu ruku prelazi preko čistog odnosa prema »ja«, a u drugu ruku pokorava se ovomu odnosu«.

Još jedna primjedba glede značenja riječi »Schauen — Intuition — gledanje« (str. 104-105): »Čini mi se, da bi bilo na svršetku ovog odsjeka dobro kazati još nekoliko riječi o značenju riječi »Schauen« (»Intuition«) u njegovu odnosu prema metafizičkim stvarima. Ja »gledam« redovna značenja (die Ordnungsbedeutungen) i općenito značenje »zbiljno« (wirklich), ali ne gledam neposredno posebnih svojstava zbiljnoga. Svako gledanje posebnoga smjera dakle na carstvo iskustva, ter se onda snabdjeva jedinim, što je neposredno metafizičko gledanje, naime zvukom »zbiljno« u obliku »pojava« naviješćujući. Samo glede toga, na što smjera »znanje«, stvar stoji drukčije, o čemu ćemo još govoriti. Ovo naše shvaćanje

metafizike razlučuje našu metafizičku nauku od svake prave »intuitivne« metafizike, n. pr. i od Bergsonove . . . postavljamo posebna svojstva zbiljnoga (setzen Wirklichkeitsbesonderheiten) samo, ukoliko imaju biti razlog za pojave kao posljedice, ili, možda bolje, ukoliko mi — ali samo u području reda (nur ordnungshaft) — gledamo, što bi možda moglo biti u nekom određenom slučaju »razlog«. Ali ovo gledanje razloga — (o znanju opet ne govorimo) — ostaje posve u okviru neke općenite shematičnosti; ono se zapravo služi samo načelom, da razlog ne može nikada biti siromašniji glede mnogostrukosti od posljedice. Toliko, da se uklone posve grubi nesporazumci, koji bi mogli proistjeći iz naše uporabe riječi »gledati«. Tako Driesch o metafizici.

ODGOVOR: *Velike je hvale vrijedno, što Driesch ne zabacuje metafizike, ter i u tom pogledu nastupa protiv raznih Kantovskih škola, kao što je to učinio glede nauke, da subjekat stvara svoje predmete. Ali dvoje moram primijetiti. Prvo, da nije dovoljno, metafiziku samo dozvoljavati, kao nešto, što smijemo pokušati: nekakva radna hipoteza. Driesch se sam neprestano služi metafizikom bez ikakve ograde; služi se općenitim istinama kao posve nesumnjivim; pretpostavlja kao posve nesumnjivo spoznatu egzistenciju i svoju vlastitu i tolikih drugih stvari. Drugo, što moram primijetiti, jest: Driesch poistovjetuje metafiziku s naukom o uzrocima pojavno-ga svijeta, a time odviše suzuje njezino područje. Dapače prema njemu pitanje, da li postoji ovo ili ono pojedinačno biće, metafizičko je pitanje.*

2. *S ovim je shvaćanjem metafizike nužno povezano pitanje, KAKO DRIESCH ZAMIŠLJA ISTINU, i što drži glede njezine spoznatljivosti. Na ovo pitanje odgovara u raspravi, koja ima naslov: »Istina i njezini kriteriji (Die »Wahrheit und ihre Kriterien) s podnaslovima: Mnogostruko značenje riječi »istina« — Praopstojnost — jednostavna svršenost — Ispravnost, otklanjanje platonizma. Vrijediti — Prava istina — Riječ »vrijednost« — (str. 105-118). Jezgra je ove rasprava sadržana u članku »Prava istina — Echte Wahrheit«. Njegova je definicija prave istine, t. j. istine u pravome smislu, ova (str. 115): »Istinit je neki sadržaj, koji se ima svijesno, a koji smjera na zbiljni predmet, ako i ukoliko njegovi sastavni dijelovi odgovaraju spoznajnim znakovima predmeta, na koji se smjera«. Driesch sam pravom hvali svoju definiciju kao jasnu: »Ovo je jasna definicija«. Ali ovoj pohvali dodaje odmah žalosnu primjedbu (str. 115): »Iz nje odmah je jasno, da je upravo ovdje svaki kriterij nemoguć. Zbiljni naime predmet, premda ga postavljam kao nešto, što uistinu, a ne samo prividno postoji, ipak ne mogu naći drukčije, negoli samo »znajući«. Nemam ga još jedanput u drugom obliku tako, te bih ga mogao »ispoređivati«. Da ne može biti istinita postavka, koja sadržaje u sebi protuslovlje, i koja se ne potvrđuje već u carstvu predmeta, na koje se smjera, empirijskih prividno zbiljnih predmeta, to je naravno jasno. Ali*

ovo nije nikakav pozitivni kriterij prave istine kao takve«. *Evo one poteškoće, koja se obično iznosi sa strane idealista protiv mogućnosti spoznaje stvarnoga, t. j. o našem mišljenju neovisnoga svijeta.* »Nema mosta između spoznajnoga subjekta i izvansubjektivnoga svijeta«, tako misle idealiste. *Isti je smisao i Kantovih riječi* (Kritik der reinen Vernunft, izd. Reclam, str. 320): »Man kann doch ausser sich nicht empfinden, sondern nur in sich selbst, und das ganze Selbstbewusstsein liefert daher nichts, als lediglich unsere eigenen Bestimmungen — ne možemo osjećati izvan sebe, nego samo u sebi, i čitava samosvijest ne pruži nam dakle ništa drugo, negoli samo naša vlastita određenja«. Ovim riječima Kant dokazuje svoju tezu, koju je neposredno prije postavio (str. 319—320): »Wenn wir äussere Gegenstände für Dinge an sich gelten lassen, so ist schlechthin unmöglich zu begreifen, wie wir zur Erkenntnis ihrer Wirklichkeit ausser uns kommen sollten, indem wir uns bloss auf die Vorstellung stützen, die in uns ist — Ako priznajemo vanjske predmete kao stvari po sebi, posve je nemoguće shvatiti, kako bismo mogli do spoznaje njihove zbiljnosti izvan nas, oslanjajući se samo na pretstavu, koja je u nama«. *Driesch ne spominje na ovome mjestu Kanta; ali očito ima isti, ako ne njegov razlog na pameti, zašto misli, da nikada ne možemo znati, da li naše pretstave odgovaraju stvarima, kakve su izvan nas, neovisne o našim pretstavama.*

ODGOVARAM: Ako Kant svojim riječima hoće da kaže samo to, da naš čin osjećanja ne može biti izvan nas, nego da je u nama, tvrdi nešto, što svi priznaju. Ako li hoće da tvrdi, da ne samo čin, nego i njegov predmet, ono, što osjećamo, ne može biti izvan nas, onda krivo tvrdi, da se ovo po sebi razumije. On sam sebi ovo ne vjeruje, niti drugi njemu uistinu vjeruju. Iz njegova života, kao što i iz života drugih ljudi, očito je, da je osjećao on, kao što i drugi ljudi, vanjske predmete. *Što vrijedi za osjećanje, to vrijedi i za mišljenje. I mišljenje kao naš čin ne može biti izvan nas. Ali ono, na što mislimo, može biti izvan nas, daleko od nas, i u prostoru i u vremenu, u prošlosti i u budućnosti.* Čudnovato je dakle, kako može netko kazati: »Man kann doch nicht ausser sich empfinden, ausser sich denken!« Svatko, koji tako govori, jamačno osuđuje one, koji tako misle, a koji su izvan njega. Tako osuđuju idealiste sve one, koji se protive njihovu mišljenju, a koji svakako nijesu samo njihova izmišljotina ili njihov čin, van postoje izvan njih. *Da mi možemo misliti na nešto, što je izvan nas, ovo je dakle, neosporiva činjenica. Pitanje može samo biti, kako je ova činjenica moguća, a ne, da li je moguća. Posve je kriva metoda, najprije htjeti znati, kako je neka činjenica moguća, a onda istom priznati njezinu opstojnost ili je nijekati, prema tome, da li je možemo protumačiti ili ne.* Tako bi činjenica mogla ujedno i postojati i ne postojati: za čnoga, koji je može protumačiti, ona bi postojala; a za drugoga ne. *Zato moramo Kantovu metodu, ukoliko je sadržana u riječima, koje smo promatrali, kao posve pogrešnu otkloniti. On niječe*

činjenicu, jer ne vidi, kako bi je mogao protumačiti. Za Kantom se poveo u ovoj stvari i Driesch, poput tolikih idealista. Zato moramo i njegovo i njihovo mišljenje označiti kao neispravno, metodu kao pogrešnu. Ispravna je metoda ona, koja najprije činjenicu prizna, a onda traži njezino tumačenje. Kažem »činjenicu«, a ne samo neku izmišljotinu, dakle činjenicu u pravome smislu. Tako postupaju prirodoslovci na svim raznim područjima trostrukoga prirodnoga carstva: anorganskoga, bilinskoga i životinjskoga. Kaošto ovi ne poriču činjenica, koje im svjedoči iskustvo, makar ih ne mogli protumačiti; tako treba postupati i kod pitanja glede mogućnosti »prave istine — echte Wahrheit«.

Možemo i moramo se diviti, promatrajući, kako možemo spoznati stvari, koje su izvan nas, daleko od nas, koje su već bile, ili koje će istom biti. Ali ne smijemo zato nijekati ove činjenice.

Napokon treba dodati još i to, da nije samo ovo čudnovato, kako možemo osjećati ili misliti na ono, što je izvan nas; nego isto-tako, ako ne još više, kako možemo osjećati ili misliti na ono, što je u nama; kako možemo znati, da nešto znademo; kako može biti jedno te isto ujedno spoznaja i spoznato. Jamačno i ovdje moramo priznati činjenicu, da spoznajemo svoje nutarnje čine; napose, da spoznajemo i svoju spoznaju, da znademo. Pa ipak moramo dodati puni udivljenja: Kako je ovo moguće? Kako mogu znati, da znadem? Nije li protuslovlje u tom, da spoznaja i spoznato, misao i mišljeno? Ali tko se ovako začuđeno pita, znade i to, da se ovako začuđeno pita. Nema druge, negoli priznati, da imademo ovu čudnovatu ili čudesnu sposobnost, da možemo nešto spoznati, i ujedno znati, da znademo. Ipak treba dodati, da su razni vidici, pod kojima je jedno ter isto spoznaja i spoznato, i prema tomu da nema onoga protuslovlja, koje se pričinjavalo.

Zaključujem svoju primjedbu Drieschovoj tvrdnji, gdje kaže (str. 115), da je njegova definicija »prave istine« jasna, ali da iz nje bez daljnjea dokazivanja slijedi, da je svaki kriterij istine nemoguć, t. j. da nikada ne možemo znati, je li predmet doista takav, kaošto ga mi zamišljamo. Drieschova je definicija doista jasna i ispravna; ali nije istina, što dodaje, da naime nikada ne možemo znati, je li naša spoznaja ili misao ispravna, istinita.

IV. ETIKA

Preostaje nam još pitanje, kako Driesch primijenjuje svoju nauku na etiku. O tome raspravlja pod naslovom »Htijenje — das Wollen« (str. 119-127) u člancima: nutarnji i vanjski voljni čin (Willenshandlung) — »racionalizam«—etika—»djelovanje (Tun)« duše — pitanje o slobodi —. Da upoznamo njegove poglavite pojmove.

1. *Kako zamišlja »nutarnji i vanjski voljni čin«? On veli (str. 119): »Takozvani nutarnji voljni čin mi označujemo i kao »razmišljati«, »dosjetiti se« (Nachdenken, Sich besinnen) i t. d. O tome je*

bio govor već i u ovome spisu i to s rezultatom, da *svijesno djelovanje nekoga »ja«* (bewusstes Ich-tun) *ne dolazi u pitanje*: Ja »imam« dosjetku (Einfall) sa zvukom »rješenja« (Lösung) i ujedno »imam« na ovoj dosjetci prizvuk (Tönung) ili znak svršenosti (Erledigung) zato, što sam imao »ja« ili zapravo »mein Selbst« prije dosjetku, koja je predstavljala još ne konačno rješenje, a još prije možda drugu, još manje konačnom rješenosti zasićenu (endgültigkeitsgesättigten) i t. d. Sve ovo »imam« ja kao nešto jedno (als Einheit), ako sam razmišljao ja, ili zapravo »mein Selbst«; ali istotako kad sam se »dosjetio« možda nekog imena, koje mi je bilo ispalo. *A kako stoji stvar, ako »hoću«, da razmišljam, da se dosjetim? Onda imam ili doživljam jednu »cjelinu«, koja se sastoji od ovih samostalnih sastavnih dijelova*, ako se ne obaziremo na »čuvstva nategnutosti (Spannungsempfindungen)« (str. 120):

1. misao »rješena zadaća određenog oblika«; 2. zvuk na tome, da je posjedovanje rješenja sada samo predstavljeno, 3. ali da će biti u budućnosti, 4. svijestan predmeta; 5. više ili manje jako naglašeno čuvstvo neugodnosti-ugodnosti, 6. jakog naglašivanja svog »ja« (Ich-betonung) (Ja hoću rješenje), 7. (Glavna stvar!) znak »svršenosti (Erledigung)« glede mog znanja o tome, da »moja duša« može proizvesti (produzieren) kao pravi »sada-doživljaj« (Jetzt-Erlebnis) misao »Rješenost ove zadaće« (»Ja hoću, i moja duša može ovo«). Kod svega toga nema nikakva djelovanja nekog »ja« (Ich-geetan wird hier gar nichts) . . .

»Vanjski voljni čin jamačno je nešto drugo, negoli nutarnji. *Ali kao doživljaj, kao nešto, što se »ima«, stoji si ipak veoma blizu«*. Pošto je nabrojio sastavne dijelove vanjskoga voljnoga čina (str. 121), zaključuje opet (str. 121): »Ni ovdje nema nikakva djelovanja nekoga »ja« (Ich-geetan wird auch hier nichts) . . . Neko određeno svršeno »znanje« o uzročnim odnosima mog tijela ili moje duše u oba je slučaja voljnoga čina kao doživljaj glavna stvar. Ja ne mogu n. pr. »htjeti« letjeti, ili se sjetiti broja Marsovih stanovnika. I doživljaj volja jest — misao, koja »se ima«, ili predmet. Nova vrsta odnosnosti (Beziehlichkeit) između »ja« i »nešto« osim »imati« ne nastupa, samo posebna vrsta »nečesa«.

Tako Driesch i kod volja sve pretvara u pretstave. Makar i govorio o djelovanju, ipak i ovo postoji samo ukoliko je predstavljeno ili postavljeno. *Samo se pretstava voljnoga čina od drugih pretstava razlikuje nekim posebnim znakom*: Znakom svršenosti znanja, da ću moći izvesti svoj naum. Ali sve je ovo prema Drieschu samo pretstava. Zato *on sam zove svoju nauku Racionalizmom* (»Rationalismus«) (str. 122): »Svođenje voljnoga doživljaja na doživljaj sadržaja i misli, ukoliko dolazi u obzir pravo svijesno, ovo svođenje smije se nazivati naukom o »intelektualizmu« ili također o »racionalizmu« i m a n j a«. Razlog je taj, što (str. 123): »svako je imanje znakova reda r a z u m, i nema imanjanja, koje ne bi bilo imanje reda, dakle razumsko imanjanje«.

ODGOVARAM: *Istina je, da je svaki čin volje povezan s nekom spoznajom ili s nekom pretstavom*, kaošto isto izrazuje poznati princip: »Nihil volitum, nisi cognitum«, il »Ignoti nulla cupido«. *Ukoliko Driesch ovo hoće da istakne*, te zabacuje nauku onih, koji se ponose protivnom naukom (str. 122): »Danas ima ih, koji se ponose svojim »iracijonalizmom«, hvale »osjećaj« (Man rühmt sich heute seines »Irrationalismus«, man preist das »Gefühl«), *u toliko treba Drieschov »racijonalizam« veoma hvaliti. Ali ukoliko ponovno naučava, da nema nikakva djelovanja našeg »ja«, nego da je sve samo pretstava, moramo njegovo mišljenje opet otkloniti*, iz istoga razloga, kaošto već više puta: ono se protivi jasnoj svijesti, kojoj se bezuvjetno pokorava i Driesch, kaošto i drugi ljudi, kaošto nam svjedoči čitav način njegova života i njegova dokazivanja. *Svagdje se oslanja na svjedočanstvo svijesti kao na potpunoma nesumnjiv dokaz. Samo iz svijesti, iz analize svoje svijesti, vadi svoj odgovor na pitanje, što se nalazi ili ne nalazi u njegovoj nutarnjosti, kad nešto »hoće«, kad nešto »ima« i t. d. Budući dakle da u ovim slučajevima priklanja potpuno povjerenje svojoj svijesti, možemo i moramo ustvrditi, da njezino svjedočanstvo kao takvo smatra neprevarljivim. Ali jamačno ne drži samo svoju svijest neprevarljivom, nego i našu i kojugaod drugu. Ne može nam dakle osporavati prava, da se i mi pozivamo na svjedočanstvo naše svijesti protiv njegove nauke. Ovo vrijedi osobito za naše prosuđivanje*

DRIESCHOVE NAUKE O ČUDOREDNOJ ŽIVOTU i njegovim (naime ovoga života) uvjetima.

2. *Što je prije već toliko puta rekao, da je sve zapravo samo pretstavljavanje ili postavljanje i smjerenje, to i sada opetuje, kada odgovara na pitanje,*

što je etično« (str. 123): »U područje racijalnoga spada dakle prema nama osobito sve etičko »osjećanje«, nalaženje, gledanje, ili kako tko ovdje želi kazati; ime ništa ne mijenja na stvari. Ovdje se gleda, s jakim zvukom ugodnosti ili neugodnosti, (str. 124) da je nešto glede odnosa među ljudima (der Menschheit) kao nekoj cjelini, koja se nalazi u razvitku. »u redu« ili »da nije u redu«; i to, da kod toga učestvuje moja psihofizička »osoba«, u »dobrome« ili u »zlome«. Radi se o pravom kategorijalnom gledanju glede nekih prirodnih zbiljnih predmeta, na koje se smjera. U iskustvenom općenitom sadržaju (Gesamthalt), koji se ima, gleda se red (ili nered), upravo tako, kaošto se gleda uzročnost u nekom sadržaju, i ne utiskuje se možda nekoj »surovoj materiji«. Sve posebno etičko gledanje zbiva se prema posebnostima (Besonderheiten) čitavoga sadržaja znanja ter se s njime mijenja . . . Da upravo na ovim sadržajima, koje ovdje spoznajem, gledam njihov odnos prema »nadosobnoj uređenosti (überpersönliche Ordnungshaftigkeit), to je etičko u pravom smislu. A to samo je neko znanje«.

Tako Driesch ostaje dosljedan svojoj nauci, da nema ništa drugoga osim samoga »gledanja« s posebnim znakovima i sa »zvucima ugodnosti ili neugodnosti«. Ovaj osjećaj ugodnosti (ili neugodnosti) veoma naglašuje tako, te i za Kantovu etiku kaže (str. 124, primjedba), da »bez pojma »lustbetont« i Kantova etika samo prividno prolazi«. Ali iz iste primjedbe (str. 123) slijedi, da čuvstvo ugodnosti, koje je povezano s *etički dobrim djelom*, nije ništa uzvišenije negoli čuvstvo zadovoljstva, koje imademo kod kušanja dobrog jela. Na pitanje naime (str. 123): »da li je čuvstvo ugodnosti (Lustton), s kojim je skopčana svijest, da je »mein Selbst« ispunio svoju »dužnost«, isto, kao što je ono, koje imademo, kada kušamo ukusno jelo«, odgovara (str. 123): »Čini nam se, da možemo izaći na kraj s jedinstvenošću pojma ugodnosti (Einheitlichkeit des Begriffs der Lust-tönung)«. Ne mogu sakrivati svoga iznenađenja, što Driesch na ono pitanje nije našao drugoga odgovora.

3. U etiku jamačno spada kao jedno od najvažnijih pitanja ono, koje se odnosi na egzistenciju i narav i podrijetlo dužnosti. Driesch o tome ne raspravlja izričito. Spominje, ali ne tumači »kategorički imperativ«; samo napominje, da ima osim Kantove forme još jedna druga, možda zgodnija (str. 124). Osim toga veli (str. 125), da »svatko ima etički doživljaj reda (das Sittliche Ordnungserlebnis)«. Ali u primjedbi (str. 125) kaže: »Egzistencija etičkoga doživljaja u svakome i sadržajno značenje ovoga doživljaja dvije su posve različite stvari. Egzistencija tumači se na temelju pretpostavke, da je etički doživljaj znak, da svatko učestvuje u nadosobnoj cjelini, koja se razvija. Time Driesch priznava neku ovisnost etičkoga subjekta o nečemu, što je iznad njega. Ali što je prema njegovu shvaćanju ova »überpersönliche sich entwickelnde Ganzheit«, ne tumači dalje. Ipak napominje, da bi to mogao biti netko, koji upravlja i voljom kao nešto nadosobno (str. 126): »Napose biva mi moje imanje doživljaja »dobre« volje znakom etičkoga htijenja moje duše, (koje sa svoje strane možda) potječe odatle, da moja lična duša u svome htijenju stoji pod određivanjem nekoga nadosobnoga određivača postajanja (meine persönliche Seele durch einen überpersönlichen Werdebestimmer in ihrem Wollen bestimmt ist)«. Svakako nas ove riječi potsjećaju na Boga. Ali one nas potsjećaju i na

SLOBODU NAŠE VOLJE. 4. Driesch veli (str. 127):

»Problem slobode« ne spada u okvir ovog istraživanja, niti u svome najopćenitijem obliku, kao pitanje o mogućnosti neke odredenosti »postajanja uopće, niti kao posebni problem »slobode volje«. Samo jedno neka bude rečeno u sklopu predmeta, o kojima smo ovdje raspravljali, na oome mjestu: da pitanje o slobodi može nastupiti tako, te ima doista smisla, gdje se radi o »postajanju (Werden)« u kojem god obliku. A znamo, da se kod »ja« ne radi o »postajanju«, nego o »imanju (Haben)«. Odatle slijedi važna spo-

znaja, da za »ja« ne nastupa pitanje o slobodi ili određenosti više, negoli o tom, je li »ja« crven ili zelen samo za »moju dušu«, a ne za »ja« ima uopće smisla pitanje glede »slobode« ili »određenosti« — spoznaja, prividno paradokсна, ali koja bez daljnega dokazivanja slijedi iz tijeka istraživanja«.

Istina, iz dosadašnjih Drieschovih teza slijedi ovaj njegov odgovor na pitanje o slobodi. Ali budući da se protivi našoj i Drieschovoj neosporivoj svijesti, zato ova posljedica napominje, da one teze, iz kojih slijedi, ne mogu biti sve istinite.

Istotako i konačni rezultat glede naše spoznaje istine, koji se kosi i s Drieschovim i s našim i svačijim uvjerenjem, jasno dokazuje, da one premise, iz kojih slijedi takav zaključak, ne mogu biti sve istinite. Rezultat je naime onaj, koji je Driesch izrazio riječima Nietzscheovim (str. 147-148): »Volja za istinom i sigurnošću izvire iz straha pred nesigurnošću... Služimo se pretpostavkama, n. pr. da je spoznaja moguća... Da postoje jednake stvari, jednaki slučajevi, ovo je temeljna fikcija već kod suda, onda kod zaključivanja... Da mi nemamo istine, ovo je novo na modernoj filozofiji«.

ZAKLJUČAK

Duboko žalim, što sam morao zabilježiti kao rezultat Drieschova istraživanja, i to prema njegovu vlastitom, izričitom priznanju, ove posljednje teze. Ako ispitamo, iz kojih nauka slijede ove neprihvatljive teze, lako nam je nakon svega, što smo do sada već ispitali, odgovoriti. Poglavitna je premisa ovih krivih zaključaka upravo Drieschovo mišljenje, da »ja« ništa ne radi, nego da samo »gleda«, bez ikakva djelovanja, samo »ima«. S time je skopčana Drieschova razlika između »ja« i »mein Selbst« ili »meine Seele«. Napokon slijedi nemogućnost svake prave spoznaje, dakle spoznaje istine naprosto, iz njegove nauke, prema kojoj je nemoguć svaki apsolutni kriterij istine, jer misli, da nemamo nikakva sredstva, kojim bismo mogli stvari sa svojom spoznajom isporučivati.

Ove dakle temeljne krive teze moramo otkloniti, a mnoge druge, koje su ispravne, zadržati kao dragocjene misli genijalnoga pisca djela »Philosophie des Organischen«, kojim je toliko zadužio filozofiju prirode, te ga Maritain nazvao »Restaurateur de la philosophie de la Nature«, kako je sam spomenuo na početku prvog članka. Pa i druga njegova poglavita djela, kao što »Wirklichkeitslehre«, »Grundprobleme der Psychologie«, »Leib und Seele«, »der Mensch und die Welt« puna su najvažnijih ispravnih spoznaja.

Zato stoji Driesch pred nama kao filozofska ličnost, koja zaslužuje naše počitanje, makar ne dijelili u svemu njegova mišljenja, pa i u stvarima najvažnijim.

Franjo Šanc D. I.