

Sloboda i sigurnost u teoriji metafizičke spoznaje Josepha de Vriesa

Anto Pavlović, Dalibor Renić***

Sažetak

Autori analiziraju ulogu slobode intelektualnoga pristanka u teoriji metafizičke spoznaje kod Josepha de Vriesa, osobito pod vidikom potrebe izvjesnosti u metafizičkoj spoznaji koju redovito jamče metafizički principi kao nužni i umu nametnuti po nužnosti. De Vries opravdanje i pouzdanost metafizičkih iskaza postavlja na dva stupa: jedan stup čine metafizički principi, a drugi intelektualna etika. Premda De Vries polazi od zahtjeva bespretpostavne epistemologije, tj. koja ne bi ovisila o izvan–epistemičkim čimbenicima u užem smislu, na koncu prihvaća pretpostavku etičke utemeljenosti epistemičke normativnosti, pred kojom je subjekt slobodan dati temeljni pristanak. Autori na kraju predlažu jedan okvir za kontekstualizaciju skolastičkoga pristupa utemeljenju metafizike.

Ključne riječi: Joseph de Vries, neoskolastika, metafizika, epistemologija, intelektualna etika, izvjesnost

Uvod

Joseph de Vries (1898.–1989.) jedan je od najutjecajnijih neoskolastičkih epistemologa. Na hrvatsku filozofiju zadnjih desetljeća utjecao je neizravno preko popularnoga epistemološkog udžbenika Ivana Macana, koji slijedi sličnu strukturu i polazišne točke kao i De Vries.¹ Kao isusovac, De Vries je bio odgojen u tomističkoj filozofsko–teološkoj matrici. Njegov tomizam ipak je pod utjecajem kartezijske baštine epistemičkoga fundacionalizma i metafizičkoga indirektnog realizma, koji se nadovezuje na tomističku inačicu kardinala Désiré–Josepha Merciera (1851.–1926.). Mercier je također snažno utjecao na analitičku filozofiju preko jednoga od najčitanijih i najcitiranijih analitičkih epistemologa 20.

* Doc. dr. sc. Anto Pavlović, Filozofski fakultet Družbe Isusove u Zagrebu. Adresa: Jordanovac 110, p.p. 169, 10000 Zagreb. E–pošta: apavlovic2010@gmail.com

** Doc. dr. sc. Dalibor Renić, Filozofski fakultet Družbe Isusove u Zagrebu. Adresa: Jordanovac 110, p.p. 169, 10000 Zagreb. E–pošta: dalibor.renic@jesuits.net

1 Usp. Ivan Macan, *Filozofija spoznaje*, Zagreb, 1997.

stoljeća Rodericka Chisholma (1916.–1999.).² Svi oni traže sigurnost znanja u sudovima svijesti, bilo da počinju s racionalnim uvidom *cogitando sum* (De Vries) ili s empirijskim osjetilnim datostima (Chisholm). Realnost izvan–svjesnih predmeta dokazuju indirektno, preko nekog principa, kao što su uzročnost ili dovoljan razlog.

U ovome radu bavit ćemo se De Vriesovim utemeljenjem metafizičke spoznaje, i to etičkom stranom toga utemeljenja. De Vries postavlja opravdanje i pouzdanost metafizičkih iskaza na dva stupa: jedan stup čine metafizički principi, a drugi intelektualna etika. S jedne strane, metafizika ima određene objektivne kriterije izražene u principima mišljenja i bitka. S druge strane, ona ipak ovisi i o voljnome izboru subjekta. Međutim, ne treba mnogo da se uoči da on ni metafizičke principe poput načela neprotuslovlja, kauzalnosti i dovoljnoga razloga ne smatra analitičkim sudovima (i zato nužno nametnutima pristanku) ili po sebi utemeljenima ili pretpostavljenima; i za njih traži određenu evidenciju. Evidenciju ne shvaća kao očitost, nego kao određen zbroj temelja za donošenje suda koje onda subjekt ipak mora procijeniti svojom odgovornom razumnošću kao dostatne ili nedostatne za pristanak. Pri tome tvrdi da subjekt ima određenu slobodu izbora. Pitamo se kako povezati ta dva elementa izvjesnosti i slobode u pristancima danima metafizičkim stavovima. Takvo je pitanje osobito relevantno u De Vriesovu slučaju jer za svoju epistemologiju traži »bespretpostavno« utemeljenje i drži je kritikom relativističkih filozofija koje spoznaju podređuju psihološkoj, kulturnoj ili rasnoj matrici. U knjizi *Denken und Sein* izdanoj 1937. njegova kritika ove posljednje interpretacije, tj. rasne teorije, eksplicitna je, bez obzira na opasnosti kojima se na taj način izložio u tom povijesnom trenutku: »Ni u kojem slučaju ne mogu se kao prvi temelj uzeti u obzir takva izvedena uvjerenja kao što su rasna teorija ili 'rasno vjerovanje.'«³

Kako to da on kao objektivnist i realist u spoznaji i metafizici u pitanje pluralizma metafizike ipak unosi etičke čimbenike i slobodu spoznavatelja, a velik prostor za subjektivnu razboritost ostavlja i kod spoznaje izvanjskoga svijeta? Promatramo taj problem u kontekstu suvremenih postavki o metafizičkome pluralizmu, pozorni na nadahnuća iz De Vriesova pristupa, kao i na kritiku njegovih postavki iz toga istog pluralističkog konteksta. Njegova teorija spoznaje ipak ima pretpostavku, a ta je etička intelektualna odgovornost. Zanimljivo, temeljna pretpostavka nije tomistička *connaturalitas*, tj. naravljju uskladenost slaganje strukture uma i strukture bitka — premda je ne bi nijekao — nego je istaknuta etika. Metafiziku vidi kao svjetonazorsko pitanje, iznad svega. »U metafizičkim, svjetonazorskim pitanjima (...) svatko mora izgraditi vlastiti sud jer je odgovor na ova pitanja od

2 Chisholm jasno ističe Mercierov utjecaj na više mjesta. Usp. Roderick M. Chisholm, *Perceiving: A Philosophical Study*, Ithaca, 1957, 38–39, 103, 108; *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs, 1966, 13; *The Foundations of Knowing*, Sussex, 1982, 61–75.

3 Joseph de Vries, *Denken und Sein. Ein Aufbau der Erkenntnistheorie*, Freiburg: Herder, 1937, 28. Usp. Albert Keller, *Zur Erkenntnistheorie von Josef de Vries S.J.*, in: *Schule des Denkens: 75 Jahre Philosophische Fakultät der Jesuiten in Pullach und München*, ed. Julius Oswald et Roman Bleistein, Stuttgart, 2000, 86–97.

odlučujućeg značenja za čitavo životno usmjerenje.«⁴ Ne popušta li na taj način kritičarima metafizike? Treba se sjetiti da je veliku poveznicu metafizike i etike postavio Kant, i to kao rezultat napuštanja metafizičkoga realizma. Ne vjerujemo da iza De Vriesove poveznice spoznaje i etike stoji ista motivacija, ali je svakako zanimljivo promotriti kako i zašto to čini.

1. *Pluralizam u metafizici*

Za De Vriesa i skolastičku filozofsku tradiciju temeljni je interes dijalog filozofije i kršćanske religije, a pretpostavljena mogućnost njihova sklada bitna je značajka judeokršćanske filozofske paradigme. Privilegirano je područje tog susreta metafizika, i to ona realistička pa kritika mogućnosti transcendentne metafizike ugrožava koherentnost cijele paradigme. Kad se to zna, neće biti čudno što svoju filozofiju spoznaje De Vries započinje problemom pluralizma metafizikâ, a svoju epistemologiju ne shvaća tek kao analizu uvjeta znanja općenito, nego prioritetno kao potragu za temeljima metafizičkoga znanja. Polazišna je točka obrana od optužbe da metafizika nije ništa drugo do ideologija, što hoće reći da je uvjetovana iracionalnim motivima psihologije pojedinca ili karakteristikama društvenih struktura.

Pluralizam metafizikâ bio je očita činjenica i prije Humea i Kanta. Trebalo je samo čekati da metafizici netko na sustavan način zaniječe epistemičku mogućnost i uopće smislenost. Kritiku empiričkoga i logičkoga pozitivizma u anglosaksonskoj tradiciji 20. stoljeća metafizika je preživjela, ali u vrlo promijenjenome izdanju. Naturalizirana metafizika bezobrazno se i nekoherentno zatvorila u redukcionistički fizikalizam ne želeći dalje propitivati svoje temelje. Strawsonova deskriptivna metafizika zadržala se pak na strukturama mišljenja i govora, sva na relaciji govornik — slušatelj, zaobilazeći bića. Danas ima sve više filozofa iz iste tradicije koji raspravljaju o mnogim klasičnim metafizičkim pojmovima, ali se ipak ustručavaju izricati metafizičke sudove, zadržavajući se na metafizici samo kao naličju prirodne znanosti. U kontinentalnoj filozofiji Heideggerova hermeneutika posvetila se samorazumijevanju tubitka u svijetu, postavivši na koncu metafiziku na istu razinu s mistikom i mitom (mišljenje približno jednako pjevanju). Postmoderni dekonstruktivizam metafizičku tendenciju zapadnjačkoga uma vidi kao kulturno uvjetovanu imperijalističku bolest koju treba što prije odbaciti u svrhu slobode shvaćene kao spontanosti. Dekonstrukcija govori o prekidu komunikacije, o lomu između misli i riječi, između teksta i konteksta, autora i čitatelja, između znanosti i predmeta. Njezini se pobornici ne uznemiruju što takva totalna kritika ruši vlastite temelje, ne samo razliku lažnosti i istine, nego i dominacije i slobode, pravde i nepravde, tako da više nema ni temelje za kritičke teorije, bilo etičke, bilo spoznajne. Svaki argument utapa se u nihilističkome pesimizmu.

4 Josef de Vries, *Grundfragen der Erkenntnis*, München, 1980, 8.

Kako pred ovim izazovima postaviti klasičan skolastički stav? Najprije treba vidjeti što definira metafiziku kao filozofsku disciplinu. Najšira definicija jest da je to znanost o biću kao takvom. No ona može imati različite naglaske. Aristotelov i srednjovjekovni pristup u prvom je redu kozmološki. Neki neoskolastičari ipak prihvaćaju antropološki zaokret. Jedni se posvećuju čovjeku kao subjektu, s naglaskom na transcendentnoj otvorenosti njegove racionalnosti, drugi čovjeku kao osobi, s naglascima na praktične postulate njegove relacionalnosti. De Vries široko definira da su metafizička uvjerenja ona koja se izražavaju iskazno, ali se ne mogu empirijski potvrditi. Jasno, tu spadaju klasični metafizički principi, ali on uključuje i svjetonazorske iskaze. Pitanje Božje opstojnosti za njega je *par excellence* svjetonazorsko, čime tom pitanju daje širinu koja nadilaze granice ontologije, a zalazi duboko u antropologiju, pa i etiku. Dokazi za Božju opstojnost nemaju demonstrativnu snagu nametanja nužnosti pristanka niti im je to smisao. Dokazi jesu, ali nisu epistemski prisilni.⁵

U metafizici je, po De Vriesu, riječ o uvjerenjima i temeljnim određenjima na koje se daje slobodan pristanak, pri čemu smatra da se ona ne mogu konstruirati ni usko racionalistički, ali ni naivno iracionalistički. »Iracionalistički« bi se odnosilo na ranije spomenuto kanoniziranje ideologijske interpretacije metafizike, dok se »racionalistički« odnosi na izravno uviđanje principa koji se sami s nužnošću nameću subjektu, te deduktivno izvođenje metafizičkih stavova iz tih nužnosti. De Vries navodi objektivne uzroke, što epistemološke, što prirodne, povijesne i društvene, koji mogu utjecati na metafizički pluralizam, bilo da ga vode k istini, bilo k zabludi (što je češće). Njegova *Grundfragen der Erkenntnis* (Temeljna pitanja spoznaje) od početka je postavljena personalistički, premda u nastavku ne nedostaje klasični skolastički dokazni materijal. Moglo bi se reći da on pozitivno vrednuje pluralizam, budući da se kroz samo–određenje pri izboru svjetonazora očituje dostojanstvo osobe. To ne znači da ni svjetonazorski izbor, a kamoli same principe, prepušta svojevoljnoj proizvoljnosti. Ne obećava apsolutnu sigurnost kakvu bi davali deduktivni argumenti iz očitih premisa, nego svojom teorijom spoznaje nudi razumna mjerila i smjernice za prosuđivanje koji su bliže istini od metafizičkih uvjerenja.

Pluralizam metafizikâ svakako ne može biti opravdanje za generalno odbacivanje metafizičkoga mišljenja. De Vries upozorava da se metafizika ne može izbjeći, u ovom ili onom obliku. Naime, i kritika metafizike jest metafizika. I anti–metafizički su stavovi metafizički. Istina, teško je suprotstaviti se anti–metafizičkim pretenzijama iz više razloga. Prvo, zbog nedostatka iskustvene potvrde za metafizičke iskaze, teško ih je objektivizirati. No i potreba iskustva za spoznaju metafizička je pretpostavka. Da, i ljudski jezik, osobito metafizički, manjkav je. Međutim, i potreba i mogućnost uniformnoga jezika, ne samo u praksi nego i u teoriji, jak je metafizički zahtjev. Tu je i nemogućnost prave stručnosti u metafizici: svi su u svjetonazorskim pitanjima svoji majstori, za razliku fizike ili tehnike. Tko misli da će eliminirati metafizički diskurs tvrdnjom da je ona

5 Usp. *Isto*, 18.

iracionalna ideologija, ili pak da nema smisla po npr. principu verifikacije, mora računati s time da i dotična kritika podliježe pitanju o ispravnosti i polazišnoj točki.⁶ Nema zapreke da metafizika počne s pitanjem poput: Koji su uvjeti mogućnosti negativnoga suda o uvjerljivosti metafizičkih iskaza? Uočavanje pluralizma nije razlog za odbacivanje sveg metafizičkog mišljenja, nego poticaj za traženje ispravnih kriterija, jer se neka metafizika svejedno implicitno prihvaća, pa i nesvjesno. Alternativa je intelektualna smrt. »Držati sva filozofska uvjerenja za ništavna poradi njihove raznolikosti i zato se odreći odgovaranja na filozofska pitanja, nije znak trijeznosti, nego zamrlog uma.«⁷ Ne može se bez zauzimanja stava, pa i prema nadosjetilnome. Upravo kritičnost, ali konstruktivna, lijek je protiv ideologije, a put do autentične metafizike. De Vries je svjestan da ovakvo argumentiranje iz retorizije (»ne možemo bez nje, dakle, opravdana je«) samo ipak nije dovoljno. Valja potražiti kriterije zašto su, usprkos pluralizmu, neka metafizička uvjerenja više, a neka manje uvjerljiva.

2. Sudovi svijesti kao temelj izvjesnosti

De Vries navodi da je najvažnija pretpostavka »zdravoga razuma« (*common sense*) sposobnost uma za istinu (*Wahrheitsbefähigung der Vernunft*).⁸ Kako se može opravdati ta naizgled arogantna pretenzija da je upravo ljudski način spoznavanja prikladan strukturi stvarnosti, usklađen sa strukturom stvarnosti? De Vries smatra da je dovoljno pokazati da čovjek barem u jednom slučaju sa sigurnošću zna stanje stvari. Ako je to moguće, onda taj slučaj daje smjernice za daljnju izgradnju arhitekture razuma. Takva potvrda sigurnosti istinite spoznaje nalazi se u sudovima svijesti jer se u njima dano »poklapa« s iskazanim. Sudovi svijesti tvrdnje su o sadržajima koji su subjektu individualno izravno dani u svijesti ako te sadržaje doživljava (percipira i misli) kao svoje. Na primjer, u sudu svijesti »Vidim plavo« dolazi do korespondencije između sudenoga i doživljenoga: to što tvrdim, zaista se i događa, tj. zaista vidim plavo.

»Posljednje utemeljenje treba dosegnuti jedino po vraćanju na neposredno pojavno, na 'fenomen.' (...) Neposredno dano je ono 'posljednje' za logičko utemeljenje.«⁹ To se stajalište u epistemologiji naziva fundacionalizam: vjervanja su opravdana drugim temeljnijim vjervanjima ili nedoksastičkim stanjima. Empiristička varijanta fundacionalizma predlaže osjetne datosti kao temelj znanju. Racionalistička polazi od razumskih principa. De Vries se odlučio za onu kartezijansku koja polazi od sudova svijesti, prije svega od uvida u vlastito postojanje (*cogito ergo sum*), što je točka gdje se dotiču iskustvo i razumski sud o iskustvu.

6 Usp. *Isto*, 4.

7 *Isto*, 5.

8 De Vries, *Denken und Sein*, 26.

9 *Isto*, 20f.

Empiristička tradicija na sudovima svijesti o sadržaju vlastitoga doživljaja polaže temelj osjetilne spoznaje (metafizika je u drugom planu). De Vries zna da se u takvim sudovima ipak izriče više nego jest u samome doživljaju. Kopula »jest,« koja je neizostavna u svakome sudu, makar i maskirana (ja sam onaj koji je u stanju viđenja plavoga), nadilazi osjetne datosti. Zbog toga su osjetilne datosti same nedovoljne, ne samo za prijelaz barijere iz fenomenizma prema realizmu (ne mogu se obraniti od Descartova *genius malignus* niti Putnamova *brain in a vat*), nego i za izricanje bilo kakva suda, čak niti empirijski deskriptivnoga.¹⁰ Racionalistička tradicija sudove svijesti zato uzima kao temelj svakog znanja, iskustvenoga i metafizičkog, s naglaskom na metafizičko. »Vidim (ili njima draže: mislim) plavo« ne bih mogao tvrditi da ne postojim. Korespondencija tako nadilazi fenomenizam i stječe ono »jest« implicitnim uvidom u vlastiti »jesam.«¹¹ Izvjesno je znanje ono o vlastitoj opstojnosti. Ta afirmacija samosvjesnoga bitka sud je jer ima subjekt i objekt: »ja uvidam da ja jesam.« Taj je sud istinit jer korespondira uvidu u stanje stvari po samosvijesti. Izvjestan je jer u njega ne mogu posumnjati: argumentom iz retorizije i sumnja se pokazuje kao čin koji afirmira opstojnost činitelja, tj. sumnjivca.

Kritike ovakva razmišljanja stare su. Ako *ergo* u Descartesovu argumentu *cogito ergo sum* znači zaključivanje, koja je druga premisa uz *cogito* iz kojih izvodi zaključak? Ako je ima, onda neko znanje prethodi samomu izvodu. Hume notorno prigovara da jastvo ne spoznajemo, nego samo čine. Pretpostavlja li Descartes da zna što je jastvo koje želi dokazati? Uz to, problematična je i povezanost jastva sa sviješću: postoji li subjekt i kad ne misli? Empiristi zbog takvih protuargumenta *cogito argument* nazivaju *cogito failure*.¹² Idealisti, s druge strane, zamjeraju da subjekt ne može istodobno biti svoj objekt te dijele subjekt uvodeći transcendentni ego, koji na koncu može biti apsolutni duh, a dotični vrlo lako postane inačica »zlog genija« koji ovdje ne samo da proizvodi percepcije, nego i vlastitu apercepciju, pridružujući im atribut egzistencije iz svoje zalihe transcendentalnih kategorija. De Vries insistira da u Descartesovu *ergo* nije riječ o posrednome zaključivanju, nego o izravnom uvidu. Izvjesnost bitka jastva neposredna je, »intuitivna.«¹³ Istina je da se jastvo ne pojavljuje bez svojih čina, ali nema ni jedinstva čina bez jastva koje mora imati psihološku implicitnu prednost. Što se tiče idealističkoga prigovora, odgovara da opreka subjekt — objekt nije kontradikcija nego suprotnost, pa se ne isključuju apsolutno.¹⁴ Osim toga, subjektova samosvijest nije sama sebi izravna kao objekt, te njezino upravo objašnjeno izmicanje objektivizaciji brani od navedenog prigovora.

Filozofski pristup koji ne prihvaća implicitno kao argument neće biti zadovoljan ovim odgovorom. U anglosaksonskoj filozofiji diskusija o jastvu pre-

10 Usp. *Isto*, 23–24.

11 Usp. De Vries, *Grundfragen*, 26.

12 Usp. Peter Cole, *The Theory of Knowledge*, London, 2002, 23.

13 Usp. De Vries, *Denken und Sein*, 56–57.

14 Usp. *Isto*, 58.

mještena je na područje kognitivnih znanosti.¹⁵ Idealizam je razvio silnu spekulaciju upravo o implicitnome te ostaje kao epistemički izazov, izvana teško prihvatljiv, ali iznutra logički koherentan. Ipak, uz zdravorazumsku jasnoću da sva ova nijekanja konzistentnosti jastva sijeku granu na kojoj sjede, ostaje i teorijski valjan argument retorzije da se vlastita opstojnost ne može radikalno zanijekati. Verbalna ili pojmovna retorzija ništa ne tvrdi, samo niječe, ali zato postoji performativna retorzija. Ona ukazuje na neistovjetnost između čina tvrdnje i sadržaja tvrdnje. Nema istovjetnosti između mišljenja i bivovanja: ono što misli može i ne postojati. Npr. Hamlet misli, a ipak ne postoji. Međutim, nemoguće je da ja mislim i, dok mislim, da ne postojim. Retorzija u činu ono je iz čega se izvodi afirmacija bitka jastva kao čina, kao nečega što se događa jer egzistencija nije pojmovna, nego događajna, činjenična. Jastvo se, prije nego se pojmi, događa. A događaj se ne može vidjeti, nego samo afirmirati tvrdnjom.

De Vries, iako ne ističe distinkciju između pojmovne i performativne retorzije, u pravu je kad traži utemeljenje realističke ontologije u afirmaciji samobitka jer u činu suda svijesti, a ne u sadržaju suda svijesti, dolazi se do bitka te se odatle izvodi glagol »biti.« Ona dalje vodi prema apsolutnome bitku, na Lockeovu tragu koji kaže da su samo dvije spoznaje sigurne, i to intuitivno znanje o vlastitoj egzistenciji te kauzalno dokazana Božja opstojnost. Za metafizičara individualističkoga pristupa bio bi to zadovoljavajući rezultat. Nije, ipak, dovoljan za onoga tko pokazuje personalistički interes za društvo i povijest. Ako se, naime, kao polazišna točka uzme samosvijest, postoji mogućnost da se iz nje ne izade da se ostane u solipsizmu (*solus cum solo Deo*). Kako se De Vries nosi s opravdanjem sudova o tzv. izvanjskome svijetu i ostalih izvan–svjesnih spoznaja?

3. Neizvjesnost i odgovornost

Kriterij istinitosti za De Vriesa je evidencija sadržaja stvari spoznajnomu subjektu, a uzor je neposredna prisutnost činova svijesti u svijesti subjekta. Time za definiciju znanja postavlja apsolutan kriterij, čime ga izlaže skepticizmu, ako ne na području samosvijesti, što se upravo vidjelo, onda sigurno na području brojnih drugih vjerovanja. Takva neposredna evidencija nije moguća u slučaju pamćenja i povijesti, vjerodostojnosti svjedočanstva, »drugih svijesti,« razumijevanja i jezika, indukcije, »izvanjskoga svijeta.« Može se pokušati s posrednom evidencijom, sa zaključivanjem iz općih premisa, ali i one se nekako moraju utemeljiti. Svaki oblik generaliziranja iskustva uključuje indukciju i pamćenje, a u

15 Glavni je utjecaj izvršio Freudov postulat o nesvjesnome te rezultati kognitivne psihologije koji pokazuju da je dobar dio umskih procesa nesvjestan i da su mnogi introspekcijom stečeni uvidi nepouzdana. To ipak ne može zanijekati da je subjekt svjestan sebe na način različit od svjesnosti o drugome. Makar ne može sebe percipirati i makar mogao pogriješiti u nutarnjim percepcijama i njihovoj interpretaciji, ono u čemu ipak ne može pogriješiti jest da »ja jesam tako i tako.« Usp. Sidney Shoemaker, *Self-knowledge and Self-identity*, in *Companion to Epistemology*, ed. Jonathan Dancy et Ernest Sosa, Oxford, 1993, 467–469.

čemu utemeljiti njih? Čak i ako bi bio moguć, formalni zaključak ostao bi posredan, što baš ne daje apsolutnu opravdanost koju zahtijeva skeptička kritika.

Bilo je različitih rješenja: škola *common sensea* želi ova vjerovanja utemeljiti na nekoj vrsti instinkta, drugi preko ljudskoga djelovanja i emotivnoga reagiranja (Maine de Biran, Hartmann, Heidegger). Ovi posljednji uglavnom naglašavaju cjelovitost čovjeka koja mora utjecati i na njegovu spoznaju (neodjeljivost *znanja–da* od *znanja–kako*, tj. djelovanja, etike, estetike, itd.). De Vries prihvaća poteškoće u spoznaji izvanjskoga svijeta i traži odgovor u posrednoj evidenciji, i to putem neformalnoga zaključivanja preko tzv. konvergencije vjerojatnosti. Već u *Denken und Sein* on zastupa posredno evidencijski realizam. Temelji ga najprije na nužnosti prihvaćanja realizma za definiciju istine koja se pretpostavlja (definiciju korespondencije), zatim kao zahtjev ljudske naravne težnje i odnosa sa stvarnošću, kao zahtjev čovjekove cjelovitosti. Uzročnost nije dovoljna za neposrednu evidenciju budući da je moguće da stvar u sebi ipak ostane nepoznaticom, a onda nema obrane ni od nijekanja same njezine opstojnosti. No slaganje *de facto* ne može biti slučajno, nego izvjesnost raste s brojnošću argumenata koji međusobno konvergiraju.¹⁶

Kako god, mogućnost varke ovim nije sasvim isključena. Ima li onda izvjesnosti? De Vries smatra da je moguća—i dovoljna—uvjetovana (hipotetska, fizička) izvjesnost, koja isključuje razboritu sumnju, a koja je jača od puke vjerojatnosti.¹⁷ Važno je ovdje uočiti da on ne traži apsolutnu opravdanost znanja u teorijskome smislu, nego se pitanje prenosi na pristanak i njegovu praktičnu sigurnost (makar i tražio da on bude čvrst, na evidenciji temeljen), a to je bitno ublaživanje evidencijalističkoga dogmatizma. Govor o sigurnosti unosi psihološki ili praktični element u diskusiju o opravdanju, postavljajući kao mjerilo nešto izvan samoga logičkog apriornog aparata, snizujući na taj način epistemički standard.

U *Grundfragen der Erkenntnis* De Vries precizira ovaj nauk. U dokazivanju izvjesnosti spoznaje o »izvanjskome svijetu,« pamćenju itd. Riječ je o neformalnome zaključivanju koje se temelji na kumulaciji pojedinačno vjerojatnih argumenata, koji onda konvergiraju u cjelinu. Cjelina jamči i pojačava njihovu izvjesnost. Praksa u induktivnim znanostima potvrđuje takav postupak. Takva teorija, dakako, ima slabosti. Npr. koliko vjerojatnih elemenata isključuje protivan sud, jer slučaj se ne može apsolutno isključiti?¹⁸ Ili, koliko protivnih podataka može srušiti postojeću teoriju (tu je prostor za Popperov falibilizam i za Kuhnovo tumačenje povijesti znanosti)? Ne otvara li, nadalje, takvo zaključivanje mogućnost pristranosti i samozavaravanja? John Henry Newman, koji je djelom *Grammar of Assent* (1870.) popularizirao konvergentno argumentiranje u epistemologiji, bio je svjestan da se ono temelji na vrlo personaliziranome spoznajnom instrumentu, na sposobnosti koju on naziva *illative sense*—osjet ili smisao za

16 Usp. De Vries, *Denken und Sein*, 189–190.

17 Usp. *Isto*, 209–213.

18 Usp. *Isto*, 98.

izvođenje. Ta sposobnost dana nam je u različitom stupnju, razvija se različitim ritmom i notorno ju je teško formalizirati (praktično nemoguće).

Na izbor su dane tri opcije. (a) Rezultat takvih neformalnih zaključaka puka je vjerojatnost.—To nam je premalo, jer mi za neka od tih vjerovanja smatramo da su sigurna. (b) Rezultat je apsolutna izvjesnost; tako misle oni koji indukciju smatraju formalnim zaključkom ili svode konvergenciju na princip dovoljnoga razloga, kojeg smatraju očitim i izvjesnim. Međutim, jedan izuzetak dovoljan je da pokaže da sumnja nije nikada apsolutno isključena. (c) Kao rezultat preostaje hipotetska izvjesnost, ona koja isključuje razboritu sumnju. De Vries zna da ova posljednja nije apsolutna sigurnost, ali funkcionira: isključuje i pretjeranu sumnju i fanatizam kao nerazborite, a dovoljna je za sigurno djelovanje. On definira izvjesnost kao razborit pristanak (*vernunftige Zustimmung*),¹⁹ premda još mora definirati što je to razborito, dok spomenutu hipotetsku izvjesnost naziva »ljudskom izvjesnošću« (*menschliche Gewissheit*).²⁰ Ona je »ljudska« jer je to pristanak kod životnih pitanja i konkretnoga djelovanja, gdje se jednostavno nešto mora izabrati i djelovati, tj. nije ostavljena mogućnost trajne skeptičke suzdržanosti.

Spoznajni subjekt ima obvezu dati neko opravdanje za svoja vjerovanja. To opravdanje treba biti što kvalitetnije, tj. pristanak treba stajati na što izvjesnijim argumentima. De Vriesov stav o opravdanju izvan–svjesnih vjerovanja ima, čini se, dva pola. Čvrst pristanak subjektivan je pol: subjekt odgovorno prihvaća vjerovanje jer je dao sve od sebe da ga utemelji što bolje. Konvergencija do evidencije objektivan je pol: pristanak je dan zbog temeljnoga povjerenja u istinovitost ljudske racionalnosti, čak i kada se poznaju njezina ograničenja.

4. Evidencija i pristanak

De Vries u procesu suđenja prepoznaje tri dionice: sam iskaz kao sadržaj koji treba razumjeti; uvid u istinitost toga iskaza, za što je potrebna evidencija; te, kao završni korak, pristanak ili zauzimanje stava. Termin »evidentno« kod njega ima specifično značenje. Pod »evidencijom«, piše on, »podrazumijevamo samo–očitovanje sadržaja stvari potrebno i dovoljno za razuman pristanak.«²¹ Odbacuje shvaćanje da je evidentno samo ono što se nužno nameće i determinira pristanak po samom razumijevanju iskaza. Smatra da ima više stupnjeva razumijevanja te se i pri razumijevanju metafizičkih iskaza traži napor i zalaganje, kao i nadvladavanje psiholoških zapreka koje mogu zamutiti uvid i pristanak. Njegov pojam evidencije odgovara više engleskoj riječi *evidence* koja označava ukupnost dokaznoga materijala koji navodi na određenu prosudbu. Za svaki sud potrebna je evidencija kao njegovo opravdanje. Nema slučajeva u kojima je

19 Usp. *Isto*, 94.

20 *Isto*, 100.

21 De Vries, *Grundfragen*, 16.

čovjek ispričan, ako je to u njegovoj svijesti i moći, od davanja opravdanja. Tako je u svakom sudu nužan i pristanak, a s pristankom epistemička odgovornost.

Pristanak je čvrst, siguran, ako isključuje sumnju. Opravdan je ako se temelji na savršenoj ili barem nesavršenoj evidenciji (kakva je ona kod konvergencije vjerojatnosti), neopravdan kada nema dostatne evidencije. Zbog mogućnosti prividnih razloga te zbog napasti da se daje prebrzo i nereflektirano, razboritost govori da pristanku treba postaviti stroge zahtjeve. Ako pristanak ne isključuje sumnju, onda je riječ o »mišljenju« (*Meinung*). Mišljenje je opravdano kad postoji dostatna vjerojatnost njegove istinitosti, neopravdano kad uključuje bezrazložnu sumnju ili pak daje pristanak bez dostatne vjerojatnosti. Sumnja je suzdržanost od pristanka zbog nedostatnosti epistemičkoga materijala da prevagne na jednu stranu, ali i ona je nekakvo zauzimanje stava te mora biti odgovorna. Opravdana je sve dok nema nikakve evidencije, neopravdana kada materijala za jednu tvrdnju ima dovoljno da isključi protivnu. Slutnja (*Vermutung*) vrlo je malen stupanj sigurnosti, ali za djelovanje ipak mora postati pristanak, a tada je niži stupanj »mišljenja.«²² Psihološkim stupnjevima sigurnosti, mišljenja i sumnje odgovaraju logički stupnjevi izvjesnosti, vjerojatnosti i neizvjesnosti, premda je ova dva reda u samom činu spoznavanja i zauzimanja stava vrlo teško razlikovati.

Vidjeli smo na početku da pred izazov faktičkoga metafizičkog pluralizma De Vries stavlja čovjeka kao osobu s pravom odgovornoga izbora. Konačno se pita: je li pristanak voljni čin, tj. spada li (barem dijelom) u područje etike?²³ Ako jest, ne prijeti li mu opasnost iracionalizma: zar nije u naravi uma da bude dostatno sredstvo spoznavanja, dok ga drukčije motivacije izlažu pristranosti? Ako nije, onda strogi racionalisti imaju pravo: pristanak mora biti učinak čiste logičke argumentacije, evidentne spoznaje s nužnošću bi se trebale nametnuti čovjekovu pristanku. Doista je moguće da pristanak bude i ne–svojevoljan čin, uvida De Vries, npr. kada se neke predodžbe ili ideje »na rubu svijesti« uzimaju kao istinite i bez eksplicitnoga prosuđivanja. No, drži da spomenuti slučajevi i nisu zauzimanja stava u punome smislu jer nije riječ o formuliranim iskazima (nema tvrdnje bitka) te se lako daju eksplicirati kad je to potrebno. Što se tiče racionalizma, već se vidjelo da on smatra da je potreban uvid u evidenciju da bi se mogla tvrditi istinitost određenoga iskaza. Budući da je uvid subjektivan, lopatica je prebačena na etičko područje: hrabrost, oprez i iskrena otvorenost pred uvidom zahtjev su *etosa* istinitosti, spadaju na odgovornost subjekta. »Svakako bi bila zabluda misliti da bilo koji razlozi koji nam se nude za ili protiv zauzimanja nekog intelektualnog stava ovise samo o objektu spoznaje, a ni na koji

22 *Isto*, 174. Ove distinkcije preuzima i Macan, *Filozofija spoznaje*, 142–147.

23 Usp. *Grundfragen der Erkenntnis* 161. U anglosaksonskoj epistemologiji Roderick Chisholm, po tradiciji škole *common sense*, smatra da su vjerovanja (*beliefs*) voljni čini; Bernard Williams, po Humeovoj liniji, drži da je to nekoherentno. Jedan srednji put bi bio da vjerovanja ne mogu biti voljni čini jer uopće nisu čini, ali »čin pristanka i tisuća drugih uključenih u stjecanje, podržavanje i uklanjanje doksatičkih stanja često su voljni u smislu dovoljno jakom da opravdaju da je osoba odgovorna za bivanje u takvom doksatičnom stanju.« Peter H. Hare, *Doxatic voluntarism*, in *Oxford Companion to Philosophy*, ed. Ted Honderich, Oxford, 1995, 903.

način o etičkom držanju.«²⁴ Dakle, etika u pristanku nije protiv naravi uma, nego omogućava otvorenost uma za stjecanje novih spoznaja, a od iracionalizma brani upravo etičkim zahtjevom da se pristanak smije dati samo ako su ispunjeni uvjeti opravdanja.

5. *Sloboda i metafizika*

Da sažmemo. Prema De Vriesu, suđenje se sastoji od sadržaja iskaza, od spoznaje istine iskaza i pristanka. Vrste zauzimanja stava su uz sud, mišljenje, dvojba, slutnja. Pristanak može biti utemeljen ili opravdan prividnim razlozima, vjerojatnim razlozima, nepotpunom evidencijom i potpunom evidencijom. Nije uvijek lako prosuditi o kojem se stupnju mogućnosti utemeljenja ili opravdanja radi, ali se svugdje traži odgovoran pristanak. U tipičnim svjetonazorskim odlukama potreba je pristanka nedvojbeno jer je evidencija redovito nepotpuna i takav pristanak uključuje slobodnu odluku.

Realnost izvanjskoga, materijalnog svijeta, pouzdanost pamćenja, mogućnost jezičnoga sporazumijevanja, povjerenje u svjedoke, vrijednost indukcije, mogućnost povijesnoga znanja — za sve to vidi opravdanje u konvergenciji, a ona bitno uključuje epistemičku odgovornost i odluku. Za indukciju, osjetila i pamćenje vrijedi fizička izvjesnost (prirodom uvjetovana), a za povijest, svjedočanstva i jezično razumijevanje vrijedi moralna (osobno uvjetovana) izvjesnost. Znakovito napominje da fizička izvjesnost ipak nije uvijek nadređena moralnoj.²⁵ Kasnije pojašnjava: »Sigurno je da se, kao njezin predmet, tako i metoda [metafizike] bitno razlikuje od metode empirijskih znanosti. Jednako je izvjesno da ni njezin predmet ne zabranjuje proizvoljno postupanje ništa manje nego predmet empirijskih znanosti. Što je manje moguće empirijska provjera u ovome području, tim se brižnije treba primijeniti solidno utemeljenje.«²⁶

Vjerujemo da čitatelja De Vriesove epistemologije najviše iznenađuje činjenica da on i za spoznaju glavnih metafizičkih principa, neprotuslovlja, uzročnosti i dovoljnoga razloga, na kraju pristanak, tj. pretpostavlja da se mogu i intelektualno (ako ne i praktično) zaniijekati. Budući da ih ne smatra analitičkima, nego sintetičkima *a priori*, prostor za njihovo nijekanje postoji. Premda bez njih nema koherencije inteligentnoga života i premda su razumni, ne nameću se ljudskome umu s nužnim pristankom. Prihvaćaju se odlukom koja je, jasno, opravdana po logički dostatnoj evidenciji i refleksiji s kojom ti principi dolaze u svijest, no i ovdje odluka pretpostavlja etos istine.²⁷ I pitanje što znači »istina« traži odgovor koji je filozofska, metafizička odluka.²⁸ Temeljni metafizički pojmovi kao što su supstancija, djelovanje, uzrokovanje i bitak osobni su, tj. značenje im potječe i

24 De Vries, *Grundfragen*, 169.

25 Usp. *Isto*, 101.

26 *Isto*, 198.

27 Usp. *Isto*, 160–161.

28 Usp. *Isto*, 19.

razumije se iz osobnoga iskustva jastva i njegovih čina, što se ne može interpersonalno objektivizirati bez uloge etičke spoznajne odgovornosti.²⁹ Za podršku svoga stava, De Vries priziva i Tomu Akvinskoga napominjući da Toma ne kaže: »Istina se spoznaje tako da otvorimo oči i ono što vidimo izrazimo u iskazu, nego: 'Istina se spoznaje po tome da duh reflektira nad sobom'.«³⁰

»Filozofija, osobito metafizika, stvar je čitavog čovjeka, njihova pitanja tiču se čitavog čovjeka.«³¹ Kad De Vries to tvrdi, svjestan je mogućnosti pogrešaka u metafizici kojima je »čitav čovjek« izložen. Čovjek je kao cjelina i emotivno, i biološko i društveno biće, te je podložan prirodnim utjecajima (De Vries tu navodi psihologiju naroda i pojedinaca), povijesnim i društvenim klasnim utjecajima, koji znaju biti zapreka traženju istine. No ovi ideološki faktori ne determiniraju nužno metafizičke stavove. Dokaz je to što je već moguće znati o takvim utjecajima te se tako od njih od početka epistemički, kritički distancirati. Koliko je »čitav čovjek« izvor poteškoća za autentičnu težnju prema istini, toliko je i jamstvo konstruktivne kritičke distance prema zavodljivim neveridičkim čimbenicima. Subjekt nije automatiziran stroj za mišljenje i ne može isključiti odgovornost i vlastito sudjelovanje ni u kakvoj prosudbi, ali to je više prednost nego balast. »Čitav čovjek« ujedinjuje epistemičku odgovornost u sklop odgovornosti za osobni život kao cjelinu, a nju nazivamo etičkom. »Ova volja za istinom je etičko držanje, koje se ne postavlja 'samo od sebe', nego zahtijeva slobodnu odluku.«³² »Ispravna procjena razloga u svakom području zahtijeva razumno držanje i sposobnost suđenja, koja se nikako ne podrazumijeva sama po sebi, nego je srodna etičkim držanjima. Iza svega toga mora stajati jedan bezuvjetan etos istine, koji se s jedne strane ne zatvara pred ponudnom evidencijom zbog predrasuda, a s druge strane ne daje se samo–obmanjivo navesti na evidenciju koje u stvarnosti nema.«³³

De Vries ne problematizira mogućnost slobode u spoznaji. Od ranije se zna da on uvođenje praktičnoga mišljenja u čisto teorijsko ne smatra umanjivanjem objektivnosti ovoga drugog, nego radije jamstvom. Ipak se ne upušta u dulju raspravu s prigovorima da se pristanci ipak ne pokazuju uvijek tako osobnima ili slobodnima. Npr. kod empirijskih sudova pristanci su prilično automatizirani, a etička odgovornost pretpostavljala bi mogućnost reći ne, tj. izabrati alternativu (*ought implies can*, rekli bi Englezi). Kao skolastičar, De Vries vjerojatno nije smatrao da je mogućnost alternativnoga izbora nužan uvjet odgovornosti. Prvo, sloboda nije isto što i proizvoljna samovolja. Volja je slobodna kad je vodena razumnim principima pri samo–određenju. Nerazumna odluka nije slobodna po definiciji. Slobodna odluka za nerazumnost odluka je za ukidanje slobode. Drugo, smije se govoriti o slobodi u intelektualnoj aktivnosti, kao i u praktičnoj, čim

29 Usp. *Isto*, 28–29.

30 *Isto*, 30; Toma Akvinski, *De veritate*, q. 1, a. 9.

31 *Isto*, 9.

32 *Isto*, 169.

33 *Isto*, 17–18.

postoji mogućnost ikakva indirektnog utjecaja na ciljeve koje dotična aktivnost kani postići. Nije nužan direktni utjecaj volje. Treće, etično u skolastičkome diskursu nije isto što i deontološko, tj. stav da je jedino volja moralna, i to moralna pod vidikom čiste vrijednosti same moralnosti, lišene kategoričkih motivacija. Etično je kod aristotelovaca i skolastičara ono što se tiče ispunjenja svrhe i života u cijelosti te svrhe pojedinačnih aktivnosti. *Eudaimonia*, kao krajnji cilj, nije formalna moralna »svetost«, nego zadovoljenje naravne želje za srećom, a pojedinačni čini dobri su ukoliko ostvaruju svoje naravne svrhe i tako pridonose *eudaimoniji*. Tako su intelektualni čini moralno dobri jer traženjem opravdanja i (eventualnim) postizanjem istine pridonose ostvarenju svrhe intelektualne strane života, a ona je jedan vid sreće ili blaženstva cjeline života.

6. *Bespretpostavnost i odgovornost*

Epistemologija i kao ljudski interes i kao disciplina ima svoje postojanje zahvaliti metafizici jer se u povijesti filozofije i pojavila kao »fundamentalna metafizika«: prvo stav, a zatim ispitivanje njegova utemeljenja; prvo vjerovanje, a zatim njegova kritika ili opravdanje. Dvadeseto stoljeće, koje je metafiziku podvrgnulo destruktivnoj kritici, na koncu je tu povijesnu istinu samo potvrdilo: čak i znanstvenim spoznajnim teorijama, izgrađenim *more geometrico*, treba potražiti temeljne pretpostavke metafizičke i hermeneutičke naravi. Husserlovu tezu o fenomenološki konstruiranoj »bespretpostavnoj« filozofiji (*Voraussetzungslosigkeit*) opovrgnuo je on sam jer je, baveći se između ostalog proučavanjem uvjeta »transcendentalnoga intersubjektiviteta«, morao izići iz zagrada (*Einklammerung*) kamo je metafizička pitanja bila smjestila njegova metodička *epoché*, a njegovi učenici otišli su još i dalje.³⁴ Pozitivistički pokušaj redukcije kriterija smislenosti iskaza na empirijski provjerljive elementarne osjetne datosti odbačen je unutar samoga analitičkog filozofskog pokreta: kriterij provjerljivosti nije primjenjiv na sebe; uz to, kako Quine argumentira, svaka znanstvena teorija implicira određeno ontološko i ideološko opredjeljenje (*commitment*).³⁵

Kada je riječ o ontologijama i, šire, metafizikama, izbor nije hoće li je čovjek ili neće, nego koju će, tj. koja je prihvatljivija po najboljim dostupnim kriterijima objektivnosti. Epistemološka kritika upućena zdravorazumskoj transcendentnoj metafizici ozbiljna je već što se tiče principa, počevši od problema općega skepticizma pa do njegovih partikularnih formi (problem kriterija, problem »mosta«, problem značenja, problem prijelaza iz logičkoga u realni red), a pogotovo što se tiče metafizičkoga pluralizma svjetonazorskih uvjerenja. Neki upozoravaju da klasična retorizacija ne rješava problem skepticizma te da je moguće da se u samom pojmu znanja krije nutarnji paradoks.³⁶ To ne mora biti argument za skepticizam, nego razlog za propitivanje definicije racionalnosti naše šire, još uvijek prosvje-

34 Usp. Edo Pivčević, *Na tragu fenomenologije*, Zagreb, 1997, 101–104.

35 Usp. Willard Van Orman Quine, *Ontology and Ideology*, *Philosophical Studies* 2 (1951): 11–15.

36 Usp. Jonathan Dancy, *Uvod u suvremenu epistemologiju*, Zagreb, 2001, 28.

titeljske paradigme znanja i njegova opravdanja, koja naginje evidencijalizmu i zanemarivanju subjekta kao etičke i povijesne osobe.

Prije nego se prihvatimo te zadaće, valja napomenuti da *philosophia perennis* nije jedna škola niti popis teza: ona je priznavanje i poštivanje povijesti filozofije kao neprekinutoga slijeda uvijek jednako uspješnoga i nedovršenog filozofiranja kojeg vodi jedna te ista motivacija traženja istine, s uvjerenjem da je ona barem konvergentno dostižna, odnosno da je čovjek za nju barem dijalektički osposobljen. Ona ne niječe poteškoće koje pred filozofiju kao povijesnu aktivnost stavlja nužnost interpretacije, nego usprkos njima vjeruje da se filozofsko pitanje nije bitno promijenilo. Filozofija, pokazalo se, ne polazi od nule. Pitanje izrasta iz pretpostavljenoga okvira *common sensea*, a zanimljivo je da se u nj uporno želi vratiti. Radikalne skeptičke teorije koje čine nemogućim taj životni okvir nisu prihvaćene kao adekvatan odgovor, ma koliko se često spominjale, pa ni onda kad im se priznaje doza uvjerljivosti. U teorijskim raspravama s modernom kritikom i skolastički argumenti imaju snagu i slabost *common sensea* koliko i drugi njegovi umjereno kritični branitelji. Je li ta snaga dovoljna pred postmodernim praktičnim nihilizmom? Nažalost, ne. Znači li to da su besmisleni? Nikako. Ne nijećući opravdane argumente kritičara koji pomažu posvješćivanju pretpostavki metafizike i potrebnoj relativizaciji njezinih stavova, potreba za razumijevanjem stvarnosti i utemeljenjem svjetonazora nadživljuje radikalnost općega skepticizma, a s njom opstaje i metafizičko mišljenje. Kako zgodno piše R. Gale: »Jedini učinkovit odgovor na dekonstruktivističku prirodoznanstveno utemeljenu prosudbu metafizike kao besmislene jest više se baviti metafizikom.«³⁷ Ovdje su skolastička metafizika i njezina epistemologija sasvim ravnopravne s ostalima, dapače nužne.

Na početku je pokazano da Joseph de Vries smatra svoju filozofiju »bespretpostavnom.« Na koncu se ipak moralo priznati da ona ima pretpostavke, tj. da se pristanak za određene epistemički konstruktivne metafizike ne nameće s nužnošću, nego se vodi etičkim zahtjevom poštivanja i njegovanja intelektualne vrijednosti istinoljubivosti i obveze davanja opravdanja za prihvaćena uvjerenja. De Vries definira filozofiju spoznaje kao »filozofsko istraživanje mogućnosti i opsega sigurne i istinite spoznaje.«³⁸ Riječ je o zapravo dvama ciljevima. Etički element daje odgovor na cilj sigurnosti ili, bolje rečeno, odgovornosti. Cilj istinitosti spoznaje ovisi o metafizičkim pretpostavkama, kao što je vjerovanje da su spoznaja i stvarnost uskladene, tj. da je ljudska spoznaja istinovodljiva. Suvremeni filozofi spoznaje bave se uvjetima znanja, a ono bi trebalo biti spoznaja koja je istinita i opravdana. Premda je cilj jedan, znanje, i ovdje se postavljaju dva normativna uvjeta. Gettierovska kritika takve definicije znanja profitira od te dvojnosti, tj. činjenice da opravdanje (ili sigurnost) ne mora nužno biti istinovodljivo. De Vries ne dovodi u pitanje tu pretpostavku konaturalnosti ili izomorfizma spoznaje i bitka. Da dovodi, morao bi navesti da istinovodljivost ljudske

37 Richard M. Gale, *Blackwell Guide to Metaphysics*, Preface, Oxford, 2002, viii.

38 Joseph de Vries, *Critica*, Barcelona, 1964, 4, §2.

spoznaje, ne samo u jednostavnim empirijskim vjerovanjima, nego i kompleksnim teorijskim objašnjenjima, jest metafizičko podlaganje ili opredjeljenje koje se ne može lako utemeljiti bez priziva na svojevrstan epistemički optimizam, utemeljen u tradiciji *philosophiae perennis*, koja je maloprije spomenuta. Smije li si mislilac priuštiti odbacivanje toga optimizma? Čini se da je i on zapravo njegova moralna obveza. Karl Popper slavno je ustvrdio: »Najveći skandal filozofije je da, dok oko nas prirodni svijet propada—i ne samo svijet prirode—filozofi nastavljaju govoriti, nekad pametno, nekad ne, o pitanju postoji li ovaj svijet.«³⁹ Koliko god to bilo skandalozno, metafizikom se moramo baviti, to je naša moralna obveza. Možemo, dapače, parafrazirati Poppera: skandal je moderne epistemologije da, dok svijetu prijete ideologije, ona ne nalazi mjesta za etiku u znanju.

Nema »bespretpostavne« filozofije, pa ni teorije spoznaje. Filozofija spoznaje nema drugoga instrumenta za proučavanje svoga objekta osim spoznaje same. Najvažnija metafizička, i ujedno epistemološka pretpostavka, jest da optimizam ljudske naravne težnje za znanjem nije promašen. Osloniti se s povjerenjem na taj naravni epistemički optimizam etički je imperativ koji povlači i odgovornost za intelektualni život spoznavatelja, i odgovornost za budućnost čovječanstva distanciranog od raznih pokušaja determiniranja.

Stoga: (a) Ako ne želi ostati tek pomoćna disciplina prirodne znanosti ili semantike, metafizika našega vremena, a to vrijedi i za epistemologiju, ne smije zanemariti kulturnu, povijesnu i antropološku hermeneutiku niti se bojati njezine kružnosti: želimo shvatiti sebe/kulturu preko stvarnosti, a onda opet stvarnost preko sebe/kulture. Skolastička (kršćanska) metafizička tradicija predstavnik je *philosophiae perennis* pa kao takva u hermeneutičkome krugu predstavlja nužnu referentnu točku: na njoj se ne može jednostavno stati, ali se k njoj u svakoj novoj kružnici spiralnoga razumijevanja svijeta treba vraćati kao stabilnomu interpretativnom ključu. (b) Onaj praktični dio, koji spada među pretpostavke nužne jedne svjetonazorske personalističke metafizike, skolastička tradicija smije se i mora svjesno referirati na svoju kršćansku podlogu. Kršćanska podloga ukorijenjuje ju u jednu paradigmu sklada naoko protuslovnih stvarnosti sigurnosti i slobode, paradigmu koja je svjesna svoje eshatologije, svoje aktualne nedorečenosti, no koju privlači i vodi obećanje dorečenosti, više praktične nego teorijske, dorečenosti u događaju više nego u ideji. Odatle njezina nutarnja koherentnost i pretenzija univerzalnosti.

39 Karl Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford, 1972, 32.

Freedom and Security in Joseph de Vries' Theory of Metaphysical Knowledge

Anto Pavlović, Dalibor Renić***

Summary

The authors examine the role of freedom of intellectual consent in the theory of metaphysical knowledge as outlined in the works of Joseph de Vries, particularly from the aspect of the need for certitude in regard to metaphysical knowledge which is secured by metaphysical principles as an inherent necessity and which are imposed upon the mind by virtue of necessity. De Vries positions the justification and credibility of metaphysical statements on top of two pillars — one pillar being comprised of metaphysical principles and the other of intellectual ethics. Although De Vries sets out from the non-hypothetical epistemological requirement — not dependent upon extra-epistemic factors in the narrow sense — he accepts in the end the hypothesis of the ethical groundedness of epistemic normativity in the face of which the subject is free to give his basic consent. In conclusion, the authors suggest a framework for the contextualization of the scholastic approach in laying the groundwork for metaphysics.

Key words: Joseph de Vries, neoscholastics, metaphysics, epistemology, intellectual ethics, certitude

* Anto Pavlović, Ph.D., Assistant Professor, The Faculty of Philosophy of the Society of Jesus in Zagreb. Address: Jordanovac 110, p.p. 169, 10 000 Zagreb. E-mail: apavlovic2010@gmail.com

** Dalibor Renić, Ph.D., Assistant Professor, The Faculty of Philosophy of the Society of Jesus in Zagreb. Address: Jordanovac 110, p.p. 169, 10 000 Zagreb. E-mail: dalibor.renic@jesuits.net