

Rudolf Steiner

Filozofija slobode

PREDGOVOR NOVOMU IZDANJU 1918.

Dva su temeljna pitanja čovjekova duševnog života prema kojima je usmjereno sve ono o čemu će u ovoj knjizi biti riječ. Jedno je pitanje postoji li mogućnost takvog shvaćanja čovjekova bića koje bi moglo biti podlogom za sve ono drugo što čovjeku pružaju doživljaji ili znanost, a o čemu on, međutim, ima dojam da to samo sebi ne može biti osloncem. Kritičko prosuđivanje i sumnja mogu sve to odagnati u područje neizvjesnoga. Drugo je pitanje smije li čovjek kao biće htijenja sebi pripisati slobodu ili je ta sloboda tek iluzija koja u njemu nastaje zato što on ne prozire niti nužnosti o kojima njegovo htijenje visi poput neke prirodne pojave. Ovo pitanje nije izazvano nekim umjetnim misaonim raspredanjem. U određenom raspoloženju duše ono se sasvim prirodno u njoj javlja. I čovjek osjeća da bi duši bilo uskraćeno nešto bitno kad se s velikom ozbiljnošću pitanja ne bi jednom našla pred dvjema mogućnostima: sloboda ili nužnost htijenja. Ova knjiga treba pokazati da duševni doživljaji što ih čovjek mora iskusiti s obzirom na drugo pitanje ovise o njegovu stajalištu prema prvom pitanju. Pokušalo se dokazati postojanje takvog shvaćanja čovjekova bića koje može biti osloncem ostaloj spoznaji; također se pokušalo pokazati da takvim shvaćanjem ideja slobode volje zadobiva puno opravdanje samo ako se prethodno pronađe ono područje duše na kojem se slobodno htijenje može razviti. Shvaćanje o kojemu je s obzirom na oba ova pitanja ovdje riječ takovo je da, kad se jednom postigne, može postati živim sastavnim dijelom samoga duševnog života. To nije teoretski odgovor što ga čovjek, kad ga jednom

zadobije, nosi sa sobom samo kao uvjerenje pohranjeno u pamćenju. Za način razmišljanja na kojemu se temelji ova knjiga bio bi to samo prividan odgovor. Ovdje nije dan gotov zaokružen odgovor nego se pogledu otvara uvid u ono područje duše u kojemu njezinom unutarnjom djelatnošću, u svakome trenutku kad čovjeku to zatreba, pitanje nanovo dobiva živ odgovor. Tko jednom pronade područje duše na kojem se razvijaju ova pitanja, tomu zbiljsko shvaćanje ovoga područja daje ono što mu je potrebno za obje zagonetke života kako bi zagonetni život nadalje proširio i produbio, na što ga navode potreba i sudbina. — Time bi bila izložena spoznaja koja svojim vlastitim životom i njegovom srodnošću s cjelokupnim čovjekovim duševnim životom dokazuje svoju opravdanost i valjanost.

Tako sam mislio o sadržaju ove knjige kad sam ga pisao prije dvadeset pet godina. I danas ako hoću naznačiti ciljeve ove knjige moram pisati takve rečenice. U tadašnjem sam se trenutku ograničio na to da ne kažem više od onoga što je u *najužem smislu* povezano s oba navedena bitna pitanja. Začudi li se tko što u ovoj knjizi još nema naznaka o području duhovnog iskustva koje sam prikazao u svojim kasnijim djelima, neka ima na umu da tada nisam htio iznositi rezultate duhovnog istraživanja, nego sam prvo htio za njih izgraditi temelj. Ova "Filozofija slobode" ne sadrži takve specijalne rezultate, a isto tako ne sadrži ni specijalne prirodoznanstvene rezultate; ali to što ona sadrži, po mome je mišljenju bezuvjetno potrebno onomu tko teži za sigurnošću takve spoznaje. Ono što je u ovoj knjizi rečeno može biti prihvatljivo i onomu tko iz bilo kojih za njega vrijedećih razloga ništa ne želi znati o rezultatima

moga duhovno-znanstvenog istraživanja. Onomu, međutim, tko ove duhovno-znanstvene rezultate smatra nečim privlačnim, bit će važan ovdje izvedeni pokušaj. To je pokušaj da se dokaže kako bespredrasudno razmišljanje o oba navedena, za svu spoznaju temeljna pitanja vodi uvidu da čovjek živi u jednom istinskom duhovnom svijetu. Ova knjiga želi opravdati činjenicu da spoznaja duhovnog područja treba prethoditi stjecanju duhovnog iskustva. To je opravdanje izvedeno tako da, ako se čovjek sam hoće ili može udubiti u način ovog izlaganja, ne treba odmah pogledavati na moja kasnija iskustva kako bi mogao prihvatiti ono što je ovdje izloženo.

I tako mi se s jedne strane čini da je ova knjiga sasvim izdvojena od mojih u pravom smislu duhovno-znanstvenih djela, a da je s druge strane s njima najuže povezana. Sve me ovo navelo na to da nakon dvadeset pet godina ponovno objavim ovaj sadržaj u bitnome gotovo neizmijenjenom obliku. Samo sam duže dodatke preuredio u čitav niz odlomaka. S obzirom na iskustvo koje sam imao s pogrešnim shvaćanjem mojih iskaza, ta su mi se proširenja učinila nužnima. Izmijenio sam samo ona mjesta na kojima mi se učinilo da je nespretno rečeno ono što sam htio reći prije četvrt stoljeća. (Samo će se oni zlonamjerni osjetiti potaknutima da zbog tih promjena kažu kako sam promijenio svoje osnovno uvjerenje.)

Knjiga je rasprodana već prije mnogo godina. Mislim da i danas isto tako treba izgovoriti ono što sam prije rekao o navedenim pitanjima. Unatoč tomu, kao što se iz spomenutog vidi, dugo sam oklijevao s dovršavanjem ovog novoga izdanja. Uvijek sam se iznova pitao moram li se na pojedinim mjestima osvrnuti na mnogobrojna filozofska gledišta koja

su se pojavila od vremena prvog izdanja. Nastojanje da to učinim na meni zadovoljavajući način spriječila je u posljednje vrijeme zauzetost s isključivo duhovno-znanstvenim istraživanjima. No, nakon što sam se, koliko je to god bilo moguće, temeljito orijentirao u suvremenom filozofskom radu, uvjerio sam se da, ma kako samo po sebi bilo zanimljivo jedno takvo suočavanje, za njega, s obzirom na sadržaj moje knjige, u njoj nema mjesta. Ono što mi se činilo da je s gledišta "Filozofije slobode" bilo važno reći o novijim filozofskim pravcima nalazi se u drugom svesku "Zagonetke filozofije".

Travanj, 1918.

Rudolf Steiner

ZNANOST O SLOBODI

I.

ČOVJEKOVO SVJESNO DJELOVANJE

Je li čovjek u svojem mišljenju i djelovanju duhovno slobodno biće ili se nalazi pod prisilom jedne posve prirodnozakonske neumitne nužnosti? Na malo je pitanja utrošeno toliko oštroumnosti kao na ovo. Ideja slobode čovjekove volje naišla je na bezbroj gorljivih sljedbenika, ali i tvrdokornih protivnika. Ima ljudi koji u svojem etičkom zanosu proglašavaju ograničenim duhom svakoga tko poriče jednu tako očiglednu *činjenicu* kao što je sloboda. Njima nasuprot drugi vrhunac neznanstvenosti vide u tome kada se misli da je na području čovjekove djelatnosti i mišljenja prekinuta zakonitost prirode. Tako se ista stvar često smatra najdragocjenijim blagom čovječanstva, ali i krajnjom iluzijom. Upotrijebljena je beskrajna domišljatost da bi se objasnilo kako se ljudska sloboda odnosi prema djelovanju u prirodi kojoj i pripada čovjek. Nije manji ni trud s kojim se s druge strane nastojalo objasniti kako je mogla nastati jedna tako luda ideja. Svatko čiji se karakter ne ističe onime što je suprotno temeljitosti osjeća da je ovdje riječ o jednome od najvažnijih pitanja života, religije, prakse i znanosti. Među žalosna obilježja suvremenoga površnog načina mišljenja pripada i činjenica da knjiga koja na dostignućima novijih istraživanja prirode hoće utemeljiti "novu vjeru" [David Friedrich Strauß, "Stara i nova vjera" (*Der alte und neue Glaube*)] ništa ne sadrži o tome pitanju doli riječi: "Ovdje se nećemo upuštati u pitanje slobode čovjekove volje. Svaka filozofija koja je dostojna toga naziva oduvijek je smatrala navodnu

indiferentnu slobodu izbora praznim fantomom; etičko vrednovanje ljudskih čina i shvaćanja, međutim, ostaje tim pitanjem nedirnuto." Ne navodim ovo mjesto zato što mislim da knjiga u kojoj se ovo nalazi ima posebnu važnost nego zato što mi se čini da s obzirom na ovo pitanje iznosi mišljenje do kojega se može vinuti većina naših misaonih suvremenika. Da se sloboda ne može sastojati u posve proizvoljnom izboru između dviju radnji jasno je danas svakomu tko u znanosti hoće nadrastiti dječju dob. Uvijek postoji, tvrde ljudi, posve određen *razlog* zašto se od više mogućih radnji izvede baš jedna određena.

To izgleda jasno. Unatoč tomu sve do danas glavni su napadi protivnika slobode upereni samo protiv slobode izbora. *Herbert Spencer*, čije se mišljenje iz dana u dan sve više širi [Herbert Spencer, "Principi psihologije" (*Die Prinzipien der Psychologie*), njemačko izdanje dr. B. Vetter, Stuttgart, 1882.] kaže: "Ni analiza svijesti ni sadržaj prethodnih poglavlja (Psihologije) ne prihvaćaju ono shvaćanje slobode po kojem svatko može proizvoljno nešto htjeti ili ne, što je ustvari osnovna postavka dogme slobodne volje." S istoga gledišta polaze i drugi kad pobijaju pojam slobodne volje. Sva razmatranja koja su s time u vezi nalaze se u klici već i kod *Spinoze*. To što je on iznio jednostavno i jasno protiv ideje slobode ponavljalo se otad bezbroj puta, ali najčešće uvijeno u najoštroomnije teoretiziranje, pa je teško prepoznati jednostavan tijek misli koji je tu u stvari bitan. *Spinoza* u jednome pismu od listopada ili studenoga 1674. piše: "Ja naime, nazivam *slobodnom* onu stvar koja se sastoji i djeluje samo iz nužnosti svoje prirode, a *prisilnom* onu koja je u svome postojanju i djelovanju točno i čvrsto određena nečim drugim. Tako,

primjerice, Bog postoji iako nužno, ali ipak slobodno, jer postoji samo iz nužnosti svoje prirode. Bog isto tako slobodno spoznaje sebe samoga i sve ostalo jer iz nužnosti njegove prirode slijedi da on sve spoznaje. Vidite, dakle, da slobodu ne shvaćam kao slobodno odlučivanje, nego kao slobodnu nužnost."

No, približit ćemo se stvorenim stvarima koje su sve vanjskim uzrocima određene da postoje i djeluju na točan i određen način. Da bismo to jasnije uvidjeli, zamislit ćemo nešto sasvim jednostavno. Tako, primjerice, neki kamen zadobiva od vanjskog uzroka udarac koji ga pokrene tako da se i onda kad je vanjski uzrok prestao djelovati on nužno i dalje kreće. Ustrajanje kamena u svom kretanju stoga je prisilno, a ne nužno zato što je određeno udarcem vanjskog uzroka. Sto ovdje vrijedi za kamen, vrijedi za svaku pojedinačnu vanjsku stvar, koliko god ona bila složena i za mnogo toga prikladna. Vrijedi, naime, to da je svaka stvar nekim vanjskim uzrokom nužno određena da postoji i djeluje na točan i određen način.

Pretpostavite, molim vas, da kamen dok se kreće misli i zna da on nastoji ustrajati u svome kretanju koliko god je to moguće. Taj kamen koji je svjestan samo svoga kretanja i koji se ne ponaša nimalo ravno-dušno pomislit će da je sasvim slobodan i da ustraje u svome kretanju ni iz kojeg drugog razloga, nego zato što on to hoće. To je, međutim, ona ljudska sloboda za koju svi tvrde kako je imaju i koja se sastoji samo u tome što su ljudi svjesni svojih prohtjeva, ali ne i uzroka kojima su oni određeni. Tako, primjerice, dijete misli da slobodno hoće mlijeko, ljutit dječak da slobodno traži osvetu, a strašljivac da slobodno bježi. Nadalje, pijan čovjek misli da

slobodnom odlukom govori ono što ne bi rado govorio kad se otriježni. Kako je ta predrasuda urođena svim ljudima, nije ju se uvijek lako osloboditi. Jer, iako iskustvo u dovoljnoj mjeri pokazuje da ljudi najmanje uspijevaju svladavati svoje žudnje te da poticani suprotnim strastima uviđaju ono što je bolje, a čine ono gore, ipak sebe smatraju slobodnima, i to zato što za ponekim stvarima manje žude ili zato što se neki prohtjevi lako mogu obuzdati prisjećanjem na nešto drugo čega se čovjek često prisjeća.

Budući da je ovdje to mišljenje izraženo vrlo jasno i određeno, lako je otkriti osnovnu zabludu koja se u njemu krije. Kao što kamen zbog nekoga poticaja nužno izvodi određeni pokret, isto će tako nužno čovjek izvesti neku djelatnost ako ga bilo koji razlog potakne na to. I samo zato što je čovjek svjestan svoje djelatnosti, sebe smatra njezinim slobodnim pokretačem. Pritom, međutim, previđa da ga na to nagoni neki uzrok koji bezuvjetno mora slijediti. U ovome se tijeku misli brzo pronalazi zabluđa. Spinoza i svi oni koji misle poput njega previđaju da čovjek nema samo svijest o svojoj djelatnosti nego je može imati i o uzrocima kojima je vođen. Nitko ne osporava da je dijete *neslobodno* kada traži mlijeko ili da je to pijani čovjek kad govori ono što će poslije požaliti. Oboje ništa ne znaju o uzrocima što djeluju u dubinama njihovog organizma i pod čijom se neodoljivom prisilom nalaze. No, je li opravdano stavljati u isti koš ovovrsne djelatnosti s onima u kojima čovjek nije svjestan samo svojih djelatnosti nego i uzroka koji ga na njih navode? Jesu li sva ljudska djela istovrsna? Smije li se djelatnost ratnika na bojnome polju, znanstvenog istraživača u laboratoriju, državnika u složenim diplomatskim poslovima

sa znanstvenog gledišta izjednačiti s djetetom koje traži mlijeko? Istina je da se neka zadaća najbolje rješava ondje gdje su stvari najjednostavnije. No, nedostatak moći razlikovanja već je prečesto uzrokovao beskrajnu zbrku. A ipak je dubokosežna razlika u tome znam li zašto nešto činim ili ne znam. U prvi mah to izgleda kao sama po sebi razumljiva činjenica. Ipak, protivnici slobode nikada ne pitaju predstavlja li meni motiv moga djelovanja što ga uviđam i spoznajem prisilu u istom smislu kao i organski proces koji navodi dijete da plače za mlijekom.

Eduard von Hartmann u knjizi "Fenomenologija etičke svijesti" (*Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins*) (str. 451) tvrdi da čovjekovo htijenje ovisi o dvama glavnim činiteljima: o motivima i o karakteru. Ako se smatra da su svi ljudi jednaki ili da su razlike među njima neznatne, njihovo htijenje izgleda određeno *izvana*, naime vanjskim okolnostima. Uzme li se, međutim, u obzir da pojedinim ljudima određena predodžba tek tada postaje motivom njihova djelovanja, kad im je karakter takav da predodžba u njima izaziva želju, čovjek izgleda određen *iznutra*, a ne *izvana*. I zato što će tek ovisno o svojem karakteru neku izvana mu nametnutu predodžbu učiniti svojim motivom, čovjek misli da je slobodan, što znači neovisan o vanjskim motivima. Istina je, međutim, prema mišljenju Eduarda von Hartmanna, da: "iako mi sami dovodimo predodžbe do motiva, ipak to ne činimo svojevolutno nego zbog naših karakternih obilježja, *dakle ništa manje nego slobodno*." I ovdje se uopće ne vodi računa o razlici koja postoji između motiva koje puštam da utječu na mene tek pošto sam ih prožeo svojom sviješću i onih što ih slijedim a da o njima nemam jasne spoznaje.

A ovo izravno vodi do gledišta s kojega ovdje valja promatrati stvar. Smije li se uopće pitanje slobode naše volje postaviti zasebno i jednostrano? Ako ne smije: S kojim se drugim pitanjem ono nužno mora povezati?

Postoji li razlika između svjesnog motiva mogega djelovanja i nesvjesnog poriva, iz osviještenog će motiva uslijediti takva radnja koju treba vrednovati drukčije negoli onu iz slijepog nagona. Prvo će pitanje, dakle, biti upravo ta razlika. A o ishodu će ovisiti kako se trebamo odnositi prema samome pitanju slobode.

Što znači poznavati razloge svojega djelovanja? Tome se pitanju posvetilo premalo pozornosti jer su, nažalost, čovjeka, tu nerazdvojivu cjelinu, rastrgnuli na dva dijela. Razlikovalo se djelatnog čovjeka i čovjeka spoznaje, pri čemu je ostao praznih ruku samo onaj o kojemu je prije svega riječ: čovjek koji djeluje iz spoznaje. Kaže se da je čovjek slobodan ako se nalazi samo pod vlašću svojega razuma, a ne pod vlašću animalnih požuda: A kaže se i da sloboda znači mogućnost da se svoj život i svoje djelovanje odrede prema svrhama i odlukama.

S takvim se tvrdnjama ne postiže ništa. Jer, pitanje je upravo u tome predstavljaju li čovjeku razum, svrhe i odluke isto takvu prisilu kao i animalna požuda. Jer, ako se bez mogega sudjelovanja u meni pojavi neka razborita odluka s istom nužnošću kao žed i glad, onda je mogu samo prisilno slijediti i moja je sloboda tlapnja.

Druga izreka glasi: Biti slobodan ne znači da čovjek može htjeti što god hoće, nego da može raditi što god hoće. Pjesnik i filozof Robert Hamerling u svojoj je knjizi "Atomistika volje" (*Atomistik des*

Willens) markantnim riječima izrazio tu misao: "Čovjek može, dakako, činiti što god hoće, ali ne može htjeti što god hoće jer je njegova volja određena *motivimal* — On ne može htjeti što god hoće? Pogledajmo bolje te riječi. Imaju li one pravoga smisla? Sloboda volje bi se, dakle, sastojala u tome da se nešto može htjeti bez razloga i bez motiva? Jer, što drugo znači "htjeti" nego *imati razlog* da se nešto radije čini ili da se za nečim više teži nego za čim drugim? Htjeti nešto bez razloga, bez motiva značilo bi htjeti nešto *bez htijenja*. Pojam htijenja neodvojivo je povezan s pojmom motiva. Bez određujućeg motiva volja je samo isprazna *mogućnost*. Tek uz pomoć motiva postaje djelatnom i realnom. Prema tomu je, dakle, potpuno točno da čovjekova volja nije slobodna ako je njezina usmjerenost uvijek određena najjačim motivom. Ali s druge strane treba priznati da je apsurdno s obzirom na tu "neslobodu" govoriti o nekoj zamislivoj slobodi volje koja bi značila da se može htjeti ono što se neće." (*Atomistik des Willens*, 2. svezak, str. 213)

I ovdje je samo općenito riječ o motivima, a da pritom nije uzeta u obzir razlika između onih svjesnih i onih nesvjesnih. Ako na mene djeluje neki motiv tako da sam primoran slijediti ga zato što je među ostalim motivima najjači, onda pojam slobode gubi smisao. Kakvog smisla za mene ima mogu li nešto činiti ili ne mogu ako me motiv prisiljava da to učinim? Nije u prvome redu bitno hoću li. pošto je motiv djelovao na mene, nešto moći učiniti ili neću, nego postoje li samo takvi motivi koji djeluju prisiljavajućom nužnošću. Ako moram nešto htjeti, onda mi je ovisno o okolnostima sasvim svejedno mogu li to i učiniti. Ako mi se zbog mogega karaktera

i zbog okolnosti u mojoj sredini nametne neki motiv koji momu mišljenju izgleda nerazumnim, tada bi mi čak trebalo biti drago kada ne bih mogao učiniti ono što hoću.

Nije bitno mogu li ostvariti neku već donesenu odluku, *nego kako odluka u meni nastaje*.

Ono što čovjeka razlikuje od svih drugih organskih bića temelji se na njegovu razboritom mišljenju. To da je djelatna zajedničko mu je s drugim organizmima. Za razjašnjenje pojma slobode čovjekova djelovanja ništa se ne postiže ako se traže analogije u životinjskom carstvu. Moderna prirodna znanost voli takve analogije. Budući da joj je uspjelo kod životinja pronaći nešto slično ljudskom ponašanju, misli da je dodirnula najvažnije pitanje znanosti o čovjeku. Do kojih nesporazuma vodi ovo shvaćanje, vidi se npr. u knjizi "Iluzija slobode volje" (*Die Illusion der Willensfreiheit*) P. Reea 1885. (str. 5), koji o slobodi kaže sljedeće: "To što nam se čini da je kretnje kamena nužno, a da htijenje magarca nije nužno, lako možemo protumačiti. Uzroci koji pokreću kamen su vani i vidljivi su, a uzroci htijenja kod magarca su unutra i nevidljivi su: između nas i mjesta njihovog uzroka djelovanja nalazi se magarčeva lubanja... Ne vidi se uzročna uvjetovanost pa se stoga misli da je nema. Tumači se kako je htijenje doduše uzrok magarčevog pokreta, ali da je ono samo neuvjetovano; da je apsolutni početak." I ovdje se, dakle, jednostavno zanemaruju čovjekove radnje pri kojima je on svjestan uzroka svog djelovanja, jer Ree tumači: "između nas i mjesta njihovog djelovanja stoji magarčeva lubanja." Već se po ovim riječima može zaključiti kako Ree neini pojm tla kod magarca, doduše, nema, ali zato kod ljudi ima, lakvih radnji kod kojih između nas

i radnje postoji *osviješteni* motiv. To svoje nerazumijevanje Ree dokazuje i na sljedećim stranicama ovim riječima: "Mi ne opažamo uzroke koji uvjetuju naše htijenje, pa stoga smatramo da uopće nije uzročno uvjetovano."

Ali dosta je s primjerima koji dokazuju da se mnogi bore protiv slobode, a da ne znaju što sloboda uopće jest.

Samo je po sebi razumljivo da radnja ne može biti *slobodna* ako čovjek ne zna zašto je izvodi. A kako je s radnjom kada su razlozi poznati? To nas vodi pitanju: Koje je podrijetlo i značaj mišljenja? Jer, bez spoznaje *misaone* djelatnosti duše pojam znanja bilo o čemu, pa tako i o nekoj djelatnosti, nije moguć. Spoznamo li općenito značenje mišljenja, bit će lako objasniti koja je njegova uloga u ljudskoj djelatnosti: "I životinja i čovjek obdareni su dušom. Ali tek mišljenje čini dušu duhom.", s pravom kaže *Hegel* i zato mišljenje daje i ljudskom djelovanju svoj osebujan pečat.

Uopće se ne tvrdi da sva naša djelatnost proizlazi samo iz trezvenog promišljanja našeg razuma. Daleko od toga da smatram u najvišem smislu *ljudskom* samo onu djelatnost koja proistječe iz apstraktnog prosuđivanja. Ali čim se naša djelatnost izdigne nad područje zadovoljavanja sasvim životinjskih požuda, naši su motivi uvijek prožeti mislima. Ljubav, samilost, domoljublje poticaji su za djelovanja i ne mogu se raspliniti u hladne pojmove razuma. Kaže se: Srce i duša dolaze do svojeg prava. Nema sumnje. Ali srce i duša ne stvaraju poticaje za djelovanja. Oni ih pretpostavljaju i primaju ih u svoj djelokrug. U mom se srcu javlja samilost kad u mojoj svijesti nastaje predodžba osobe koja pobuđuje samilost.

Put do srca ide preko glave. Ljubav također nije iznimka. Ako nije samo izraz spolnog nagona, ona se temelji na predodžbama koje stvaramo o ljubljenoj biću. A što su te predodžbe idealističnije, to je ljubav blaženija, to više usređuje. I ovdje je misao otac osjećaja. Kaže se da ljubav čini čovjeka slijepim za slabosti voljenog bića. To se može uzeti i obrnuto te reći: Ljubav upravo otvara oči za vrline voljene osobe. Mnogi i ne sluteći prolaze mimo tih vrlina. Netko drugi ih vidi i upravo se zbog toga u njegovoj duši budi ljubav. Što je drugo učinio nego stvorio predodžbe o onomu o čemu stotine drugih ljudi nemaju pojma? Nemaju ljubavi jer im nedostaje *predodžba*.

Ovo možemo shvatiti kako god hoćemo, ali mora postajati sve jasnije da pitanje o biti ljudskog djelovanja pretpostavlja drugo pitanje, pitanje o podrijetlu mišljenja. Stoga ću se ponajprije posvetiti ovome pitanju.

II.

TEMELJNA TEŽNJA KA ZNANOSTI

Dvije duše žive, ah, u mojoj grudi,
Jedna od druge rastati se žudi;
Dok jedna svijet ovaj
Niskom strašću grli,
Druga snažno se iz kala diže
Svijetu uzvišenih praotaca hrli.

(Faust I, 1112-1117)

Ovim riječima Goethe iznosi karakternu crtu duboko zasnovanu u ljudskoj prirodi. Čovjek nije jedinstveno organizirano biće. On uvijek zahtijeva više nego što svijet dobrovoljno daje. Priroda nam je usadila određene potrebe, a među njima i takve čije je zadovoljavanje prepustila našoj vlastitoj djelatnosti. Brojni su nam darovi udijeljeni, još brojnije su naše želje. Kao da smo rođeni za nezadovoljstvo. Naša težnja za spoznajom samo je poseban oblik toga nezadovoljstva. Pogledamo li neko stablo dva puta možda ćemo jednom vidjeti grane u mirovanju, a drugi put u pokretu. To nas opažanje neće zadovoljiti. Zašto jednom vidimo mirno stablo, a drugi put u pokretu? Tako pitamo. Svaki pogled na prirodu stvara u nama mnoštvo pitanja. Sa svakom pojavom na koju naiđemo dobijemo jednu zadaću. Svaki nam doživljaj postaje zagonetkom. Vidimo kako iz jajeta nastaje biće slično majci; pitamo za razlog te sličnosti. Vidimo rast i razvoj živog bića do nekog određenog stupnja: tražimo uvjete za to iskustvo. Nigdje nismo zadovoljni s onime što priroda razastire pred našim

osjetilima. Posvuda tragamo za onim što nazivamo objašnjenjem činjenica.

Višak onoga što u stvarima tražimo a što nam u njima nije neposredno dano podvaja naše biće; postajemo svjesni svoje različitosti u odnosu na svijet. Stajemo pred svijet kao samostojna bića. Sveukupnost nam se pokazuje u dvjema oprekama: *Ja* i *svijet*

Pregradu postavljamo čim u nama zabljesne svijest. Ipak, nikada ne gubimo osjećaj pripadnosti svijetu. Osjećamo da postoji spona koja nas s njime povezuje, da nismo bića *izvan* univerzuma nego unutar njega.

Iz ovog osjećaja nastaje težnja da tu različitost, tu suprotnost prevladamo. U tom se prevaladavanju napokon i sastoji sveukupna duhovna težnja čovječanstva. Povijest duhovnog života neprekidno je traganje za jedinstvom između nas i svijeta. Religija, umjetnost i znanost tekoder teže tome cilj. Pobožni vjernik traži u objavi što mu je Bog udjeljuje rješenje zagonetaka svijeta koje mu nameće njegovo *Ja* nezadovoljno pukim pojavnim svijetom. Umjetnik pokušava materiji udahnuti ideje svojega *Ja* da bi ono što živi u njegovoj nutрини pomirio s vanjskim svijetom. Nezadovoljan je pukim pojavnim svijetom i nastoji u njega upisati ono što njegovo *Ja* nadilazeći taj svijet u sebi krije. Mislilac traga za zakonima pojava, mišljenjem hoće prožeti promatranjem stečeno iskustvo. Tek kada *sadržaj svijeta* učinimo *sadržajem svoga mišljenja*, ponovno nalazimo vezu koju smo mi sami prekinuli. Poslije ćemo vidjeti da je taj cilj moguće postići samo ako se zadaća znanstvenog istraživača mnogo dublje shvati negoli je to često slučaj. Sa svime što sam ovdje izložio suočavamo se u svjet-skopovijesnoj pojavi suprotnosti između shvaćanja

svijeta kao jedinstva, odnosno *monizma* i teorije dvaju svjetova odnosno *dualizma*. Dualizam usmjerava pogled samo prema podjeli na *Ja* i svijet, prema podjeli što ju je izazvala čovjekova svijest. Sve je njegovo nastojanje nemoćna borba za pomirenje tih suprotnosti koje katkad naziva *duh* i *materija*, katkad *subjekti* *objekt*, katkad *mišljenje* i *pojava*. Osjećajem sluti da mora postojati neki most između tih dvaju svjetova, ali on ga nije u stanju pronaći. Time što čovjek sebe doživljava kao "*Ja*", on ne može drukčije nego da ovo "*Ja*" zamišlja na strani duha; a time što ovome *Ja* stavlja nasuprot svijet, on u njega mora ubrojiti osjetilima dostupan svijet opažaja, *materijalni* svijet. Na taj način sam sebe postavlja u suprotnost duh — materija. To mora to više što materijalnome svijetu pripada njegovo vlastito tijelo. "*Ja*" pripada duhovnome, on je dio njega; *materijalne* stvari i zbivanja što ih opažaju osjetila pripadaju "*svijetu*". Sve zagonetke koje se odnose na duh i materiju čovjek mora ponovno naći u osnovnoj zagonetki svojega vlastitog bića. *Monizam* upravlja pogled samo na jedinstvo i nastoji poreći ili zataškati postojeće suprotnosti. Nijedno od ovih dvaju shvaćanja ne zadovoljava jer nije u skladu s činjenicama. Dualizam smatra duh (*Ja*) i materiju (*svijet*) nečim bitno različitim i zato ne može shvatiti kako oni mogu uzajamno djelovati. Kako može duh znati što se događa u materiji kad mu je njoj svojstvena priroda sasvim nepoznata? Ili, kako da pod tim okolnostima djeluje na nju tako da bi se njegove namjere pretvorile u djela? Iznadene su najoštroomnije i najbesrnislenije hipoteze kako bi riješile to pitanje. No, do danas ni s monizmom nije mnogo bolje. On je sebi nastojao pomoći na trojaki način: ili poriče duh i postaje materijalizam;

ili poriče materiju kako bi svoj spas potražio u spiritualizmu; ili, naprotiv, tvrdi da su već i u najjednostavnijem biću materija i duh neodvojivo povezani pa se stoga i ne treba čuditi kad su u čovjeku prisutna ta dva načina postojanja koja ionako nigdje ne postoje odvojeno.

Materijalizam nikada ne može pružiti zadovoljavajuće objašnjenje svijeta jer svaki pokušaj objašnjenja mora započeti mislima o njegovim pojavama. Stoga materijalizam započinje *mišlju* o materiji ili o materijalnim zbivanjima. Time već ima pred sobom dva različita područja činjenica; materijalni svijet i misli o njemu. Nastoji ih shvatiti tako da ih uzima kao čisti materijalni proces. Smatra da mišljenje nastaje u mozgu otprilike onako kao probava u životinjskim organizmima. Onako kako materiji pripisuje mehaničko i organsko djelovanje, tako joj pripisuje i sposobnost da u određenim uvjetima i misli. Samo što pritom zaboravlja da je problem prebacio na drugo mjesto. Umjesto da sposobnost mišljenja pripíše čovjeku, on je pripisuje materiji. A time se opet nalazi na polaznoj točki. Kako materija dolazi do toga da razmišlja o svojem vlastitom biću? Zašto nije jednostavno sobom zadovoljna i ne prihvaća svoje postojanje? Materijalist je odvratio pogled od određenog subjekta, od vlastitog Ja i došao do neke neodređene, maglovite konstrukcije. Tu mu se opet javlja ista zagonetka. Materijalističko shvaćanje ne može riješiti problem, može ga samo prenijeti na drugo mjesto.

A kako je sa spiritualističkim shvaćanjem? Čisti spiritualist poriče materiju u njezinom samostalnom postojanju shvaćajući je samo kao proizvod duha. Primijeni li ovaj svjetonazor na rješavanje zagonetke

vlastitoga ljudskog bića, naći će se stjeran u tjesnac. Nasuprot Ja koje se može svrstati na stranu duha neposredno stoji osjetilni svijet. Kao da tom svijetu nema duhovnog pristupa, Ja ga mora opažati i doživljavati putem materijalnih procesa. Takve materijalne procese Ja ne nalazi u sebi ako hoće slovit samo kao duhovno biće. U onome što na duhovnom planu postigne radom nikada nije sadržan osjetilni svijet. Izgleda kao da bi "Ja" moralo priznati da bi mu svijet ostao nepristupačan kad s njime ne bi na neduhovan način stupio u vezu. Prijedemo li na djelatnost, također svoje namjere moramo prenijeti u stvarnost pomoću materijalnih tvari i snaga. Upućeni smo, dakle, na vanjski svijet. Najekstremniji spiritualist ili, ako hoćemo, mislilac koji se na planu apsolutnog idealizma predstavljao kao ekstremni spiritualist je *Johann Gottlieb Fichte*. On je pokušao izvesti cjelokupnu strukturu svijeta iz "Ja". Ono što mu je pritom zaista uspjelo jest veličajna *misaona slika* svijeta bez ikakva iskustvenog sadržaja. Isto tako kao što materijalistu nije moguće proglasiti nepostojećim duh, tako ni spiritualistu nije moguće proglasiti nepostojećim materijalni vanjski svijet.

Zbog toga jer čovjek, kada usmjeri spoznaju na "Ja", prvo počinje u misaonom uobličavanju svijeta ideja zamjećivati djelovanje toga "Ja", može u spiritualističkom pogledu na svijet vlastito ljudsko biće doći u iskušenje da se od duha prizna samo svijet ideja. Na taj način spiritualizam postaje jednostranim idealizmom. Ne dopijeva do toga da polazeći od svijeta ideja potraži svijet *duha*; već u samom svijetu ideja vidi duhovni svijet. Time je prisiljen sa svojim pogledom na svijet ostati kao prikovan /a djelatnost "Ja" samoga.

Jedna neobična vrsta idealizma je shvaćanje F. A. Langea zastupljena u njegovoj popularnoj knjizi "Povijest materijalizma" (*Geschichte des Materialismus*). On misli da je materijalizam sasvim u pravu kada tvrdi da su sve pojave svijeta, pa i naše mišljenje, proizvodi čisto materijalnih procesa, ali da su s druge strane materija i sami njezini procesi proizvodi našega mišljenja. "Osjetila nam ne daju vjernu sliku *djelovanja* stvari, a još manje stvari same. Tim djelovanjima pripadaju i sama osjetila zajedno s mozgom i u njemu zamišljene molekularne vibracije." To znači da je naše mišljenje proizvod materijalnih procesa, a ovi su pak proizvod mišljenja ljudskog "Ja". Time Langeova filozofija nije ništa drugo doli u pojmove pretvorena priča o hrabrome Miinchhausenu koji se, uhvativši se za čuperak vlastite kose, slobodno drži u zraku.

Treći oblik monizma jest onaj koji već u najjednostavnijem biću (atomu) vidi sjedinjena oba bića, materiju i duh. Time, međutim, nije postignuto ništa drugo nego da je pitanje koje ustvari nastaje u našoj svijesti pomaknuto na drugo mjesto. Kako se jednome jednostavnom biću uspijeva očitovati na dva načina kad predstavlja nedjeljivo jedinstvo?

S obzirom na sve ove suprotnosti treba istaknuti kako se osnovna i prvobitna suprotnost prije svega javlja u našoj svijesti. Mi se sami odvajamo od okrilja prirode i kao "Ja" stajemo nasuprot svijetu. Goethe to klasično izgovara u članku *Die Natur* — "Priroda", iako njegov način mišljenja u prvi čas izgleda potpuno neznanstven: "Mi živimo usred nje (prirode), a ostajemo joj strani, Ona nam sveudilj govori, a ne odaje nam svoju tajnu." **A**li Goethe poznaje i drugu stranu: "**S**vi SU ljudi U njoj i Ona U svima."

Koliko je god istina da smo se otuđili od prirode, toliko je istina da osjećamo: mi smo u njoj i njoj pripadamo. Ono što u nama živi može biti samo njezino vlastito djelovanje.

Mi prvo moramo naći put do nje. Jednostavno nam razmišljanje može pokazati taj put. Mi smo se, doduše, oteli prirodi, ali mora da smo ipak nešto sa sobom ponijeli. Moramo u sebi potražiti to biće prirode, pa ćemo opet pronaći izgublenu vezu. To dualizam zanemaruje. Ljudsku nutrinu smatra duhovnim bićem koje je sasvim strano prirodi, ali joj ga ipak nastoji pripojiti. Nije čudno što ne može pronaći sponu. Prirodu izvan nas samih možemo pronaći samo ako je prvo upoznamo *unutar* sebe. Ono što je u nama istovjetno s njome bit će nam vodič. Time je zacrtana naša putanja. Nećemo spekulirati o uzajamnom djelovanju između prirode i duha. Hoćemo, međutim, sići u dubine vlastitoga bića kako bismo pronašli one elemente što smo prilikom bijega od prirode spasili.

Istraživanje našeg bića mora nam donijeti rješenje zagonetke. Moramo doći do jedne točke gdje sebi možemo reći: Tu više nismo samo "Ja", tu postoji nešto što je više od "Ja".

Spreman sam na to da će ponetko tko je dovde čitao smatrati da moja izlaganja nisu u skladu sa sadašnjim pozicijama znanosti. Na to samo mogu odvratiti kako do sada nisam htio imati veze ni s kakvim znanstvenim rezultatima, zanimao me samo jednostavan opis onoga što svatko doživljava u svojoj svijesti. A cilj je pojedinih rečenica o pokušajima pomirenja svijesti i svijeta što su se pritom pojavile samo razjasniti bitne činjenice. Stoga nisam smatrao važnim da pojedine izraze kao "Ja", "duh", "svijet",

"priroda" precizno upotrebljavam kao što je to uvriježeno u psihologiji i filozofiji. Svakodnevna svijest ne poznaje oštre razlike kao znanost, a do sada je bila riječ samo o upoznavanju uobičajenog činjeničnog stanja. Ne zanima me kako je znanost do sada tumačila svijest nego kako se svijest u svakom trenutku očituje.

SHVAĆANJE SVIJETA POMOĆU MIŠLJENJA

Promatram li kako biljarska kugla, pošto je udarena, prenosi pokret na drugu kuglu, ne utječem na tijek toga zbivanja. Smjer kretanja i brzina druge kugle određeni su smjerom i brzinom one prve. Sve dok se prema tome odnosim samo kao promatrač, o pokretu druge kugle mogu nešto reći tek kada on nastupi. Sasvim je drukčije kada počnem razmišljati o sadržaju svojega promatranja. Svrha je mojega promatranja stvaranje pojmova o tome zbivanju. Pojam neke elastične kugle dovodim u vezu s drugim pojmovima mehanike i razmatram posebne okolnosti toga zbivanja. Zbivanju koje se odvija bez mojega sudjelovanja nastojim pridodati neko drugo koje se odvija u pojmovnoj sferi. Ovo posljednje ovisi o meni.

To se očituje u tome da se mogu zadovoljiti promatranjem i odustati od traženja pojmova ako ne osjećam za time potrebu. Ako, međutim, ta potreba postoji, umirit ću se tek pošto sam pojmove kao što su kugla, elastičnost, pokret, udarac, brzina itd. doveo u izvjesnu vezu prema kojoj se promatrano zbivanje nalazi u određenom odnosu. Kao što je izvjesno da se zbivanje odvija neovisno o meni, tako je izvjesno da se pojmovni proces ne može odvijati bez mojega sudjelovanja.

Je li ova moja djelatnost zaista proizvod mojega samostalnog bića ili imaju pravo moderni filozofi koji govore da ne možemo misliti kako hoćemo nego moramo misliti upravo onako kako to određuju misli i misaoni sklopovi naše svijesti (usporedi Ziehen, *Leitfaden der physiologischen Psychologie*, Jena 1893,

str. 171), bit će predmetom kasnijeg razmatranja. Za sada želimo samo ustanoviti činjenicu da se neprekidno osjećamo primorani tražiti pojmove i sklopove pojmova za predmete i zbivanja što postoje i odvijaju se bez našeg sudjelovanja. Je li to zaista *naša* djelatnost ili se odvija kao posljedica jedne neopozive nužnosti, ostavimo za sada po strani. Da nam se prvo čini našom vlastitom djelatnošću, o tomu nema sumnje. Sasvim točno znamo da nam s predmetima nisu ujedno dani i pojmovi. Možda mi se samo čini da sam ja onaj koji je djelatna; neposrednom promatranju u svakome slučaju to tako izgleda. A sada je pitanje: Što dobivamo time što za neko zbivanje nalazimo odgovarajući pojam?

Znatna je razlika između načina kako se s obzirom na moje gledište dijelovi nekog zbivanja međusobno odnose prije, a kako poslije pronalaženja odgovarajućeg pojma. Puko promatranje može pratiti tijek dijelova nekog zbivanja; njihova povezanost ostaje nerazjašnjena sve dok se ne uzmu u pomoć pojmovi. Vidim kako se prva biljarska kugla kreće u određenom smjeru i s određenom brzinom prema drugoj; moram pričekati i vidjeti što se nakon udarca događa, a zatim to mogu opet pratiti samo očima. Pretpostavimo da mi u trenutku udarca netko zastre mjesto na kojemu se odigrava događaj, pa kao promatrač ne mogu znati što će se poslije dogoditi. Drukčije je ako sam za konstelaciju odnosa našao odgovarajuće pojmove prije zastiranja. U tom slučaju mogu navesti što će se dogoditi i ako prestane mogućnost promatranja. Samo promatranje zbivanja ili predmeta ne odaje ništa o povezanosti s drugim zbivanjima ili predmetima. Ta povezanost postaje uočljivom tek pošto se promatranje poveže s mišljenjem.

Promatranje i mišljenje dva su ishodišta cjelokupne čovjekove duhovne težnje ako je čovjek te težnje svjestan. Procesi običnoga ljudskog razuma i najsloženija znanstvena istraživanja temelje se na oba ova osnovna stupa našeg duha. Filozofi su polazili od različitih osnovnih suprotnosti: ideja i realnost, subjekt i objekt, pojava i stvar po sebi, Ja i ne-Ja, ideja i volja, pojam i materija, snaga i tvar, svjesno i nesvjesno. Lako je, međutim, pokazati da svim ovim suprotnostima treba, kao ona za čovjeka najvažnija, prethoditi suprotnost *promatranja i mišljenja*.

Koje god načelo mi uzeli: moramo bilo gdje dokazati da smo ga promatrali ili ga moramo moći izreći u obliku jasne misli koju mogu misliti i svi drugi ljudi. Svaki filozof koji počne govoriti o svojim osnovnim načelima mora se služiti pojmovnim oblicima, odnosno mišljenjem. Time neizravno priznaje da za svoj rad pretpostavlja mišljenje. Ovdje još nećemo zaključiti da je mišljenje ili bilo što drugo glavni element napretka. Ali da bez mišljenja filozof o tome ne može steći znanje, to je sasvim jasno. Prilikom nastajanja pojava svijeta mišljenje može imati sporednu ulogu, prilikom njihova prosuđivanja njemu, međutim, zasigurno pripada glavna uloga.

A kad je riječ o promatranju, naša je organizacija takva da nam je promatranje potrebno. Naše mišljenje o konju i konj dvije su stvari koje nam se odvojeno pojavljuju. A ta je stvar dostupna samo promatranju. Kao što nije moguće samim zurenjem u konja stvoriti o njemu pojam, tako nije moguće samim mišljenjem proizvesti odgovarajući predmet.

Promatranje čak prethodi mišljenju jer se i mišljenje mora upoznati promatranjem. Na početku ovog poglavlja bio je bitan opis promatranja kada smo

pokazali kako se potaknuto nekim događajem rada mišljenje nadilazeći ono što je dano i bez njegova sudjelovanja. Sve što ulazi u područje naših doživljaja najprije zamjećujemo promatranjem. Sadržaji opažaja, osjeta, shvaćanja, osjećaja, voljnih radnji, predodžbi, pojmova i ideja, svih iluzija i halucinacija dani su nam *promatranjem*.

Mišljenje se, međutim, kao objekt promatranja bitno razlikuje od svega ostalog. Promatranje nekoga stabla ili stola javlja se čim se ti predmeti pojave na obzorju mojih doživljaja. No, mišljenje o tim predmetima ne promatram istodobno. Promatram stol, mišljenje o stolu izvodim, ali ga istodobno ne promatram. Ako osim stola hoću promatrati i svoje mišljenje o stolu, moram najprije zauzeti stajalište izvan svoje vlastite djelatnosti. I dok su promatranje predmeta i događaja te mišljenje o njima svakidašnje okolnosti koje ispunjavaju moj život, promatranje mišljenja svojevrsno je iznimno stanje. O toj činjenici treba voditi računa kada je riječ o određivanju odnosa mišljenja spram svih ostalih sadržaja opažanja. Mora nam biti jasno da promatrajući mišljenje na njega primjenjujemo postupak koji je uobičajen prilikom promatranja svega ostalog sadržaja svijeta, ali nije uobičajeno promatrati mišljenje mišljenjem.

Netko bi mogao primijetiti da to što sam ovdje rekao o mišljenju isto tako vrijedi za osjećanje i za ostale duhovne djelatnosti. Ako, primjerice, zbog nečega osjetimo zadovoljstvo, onda se i ono javlja u vezi s nekim predmetom. Ja promatram taj predmet, ali ne i osjećaj zadovoljstva. Ta primjedba proizlazi, međutim, iz jedne zablude. Užitak se prema odgovarajućem predmetu ne nalazi u istome odnosu kao pojam stvoren mišljenjem. Potpuno sam svjestan da pojam

neke stvari nastaje mojom djelatnošću u vezi s nekim predmetom, dok osjećaj zadovoljstva u meni nastaje na sličan način kao kad padne kamen na neki predmet i time na njemu izazove promjenu. Promatranju je zadovoljstvo isto tako zadano kao i uzrok koji je zadovoljstvo izazvao. Isto se ne može reći za pojam. Ja mogu pitati: Zašto neko određeno zbivanje stvara u meni osjećaj zadovoljstva? Ali nikako ne mogu pitati: Zašto neko zbivanje u meni stvara određeni broj pojmova? To jednostavno ne bi imalo smisla. Kad razmišljam o nekom minulom događaju, nije riječ o njegovu djelovanju na mene. Time što imam određene pojmove o promjenama nastalim na prozorskom staklu zbog bačenog kamena ja o sebi ne mogu saznati ništa. Ali zasigurno ću saznati nešto o sebi ako mi je poznat osjećaj što ga u meni budi određeni događaj. Ako promatrajući neki predmet kažem: To je ruža, time o sebi nisam rekao baš ništa; no, ako o istoj stvari kažem: To u meni budi osjećaj zadovoljstva i užitka, onda time nisam opisao samo ružu nego i samoga sebe u svome odnosu prema ruži.

Promatramo li mišljenje i osjećanje, ne može, dakle, biti govora o njihovu izjednačavanju. Isto bi se moglo zaključiti i za druge djelatnosti ljudskoga duha. U odnosu na mišljenje one pripadaju istom nizu drugih promatranih predmeta i zbivanja. Prirodi mišljenja je svojstveno da je ono djelatnost usmjerena samo na promatrani predmet, a ne na osobu koja misli. To se već očituje u načinu kako izražavamo svoje misli o nečemu, a kako svoje osjećaje i htijenja. Ako vidim neki predmet i znam da je to stol, ja neću reći: Mislim o nekom stolu, nego: To je stol. leći ću, međutim: Veselim se stolu. U prvome slučaju uopće mi nije do toga da kažem kako prema stolu

uspostavljam neki odnos; u drugome je slučaju, međutim, riječ baš o tome odnosu. S izričajem: Mislim o nekom stolu, ulazim u gore opisano iznimno stanje u kojemu se kao predmet promatranja uzima nešto što je uvijek sadržano u našoj duhovnoj djelatnosti, ali ne kao promatrani objekt.

Osobitost prirode mišljenja jest da čovjek dok misli zaboravlja mišljenje. Ne zaokuplja ga mišljenje nego predmet koji mišljenjem promatra.

Kod mišljenja, dakle, prije svega uočavamo da je to onaj neprimijećeni element našeg uobičajena duhovnog života.

Razlog zbog kojega u svakodnevnom duhovnom životu ne promatramo mišljenje samo je u tome što se ono temelji na našoj vlastitoj djelatnosti. U moje područje promatranja ulazi nešto što ja sam ne proizvodim. Suočen sam s nečim što je nastalo bez mene; to mi prilazi; moram to prihvatiti kao preduvjet svojega procesa mišljenja. Dok razmišljam o predmetu zaokupljen sam njime i moja je pozornost njemu usmjerena. To bavljenje predmetom ustvari je misaono razmatranje. Moja pozornost nije usmjerena na moju djelatnost nego na objekt te djelatnosti. Drugim riječima: dok mislim, ne gledam svoje mišljenje koje ja proizvodim nego objekt mišljenja kojega ja ne proizvodim.

Nalazim se u istome položaju čak i onda kada uspostavljam ono iznimno stanje u kojemu razmišljam o svojem mišljenju. Nikada ne mogu promatrati svoje sadašnje mišljenje; mogu samo naknadno učiniti objektom mišljenja iskustva stečena u misaonom procesu. Kad bih htio promatrati svoje sadašnje mišljenje, morao bih se rascijepiti na dvije osobe: na jednu koja misli i na drugu koja u vrijeme mišljenja

to mišljenje promatra. A to ne mogu. To mogu izvesti samo u dva odvojena čina. Mišljenje koje se promatra nikad nije ono koje se upravo odvija. Pritom nije bitno promatram li u tu svrhu svoje minulo mišljenje ili slijedim misaoni tijek neke druge osobe, ili slično kao u gornjem slučaju kada za kretanje biljarske kugle pretpostavljam zamišljeni misaoni proces.

Dvije se stvari ne podnose: djelatno proizvođenje i mirno misleno sučeljavanje. To je znano već i prvoj Mojsijevoj knjizi: U prvih šest dana svijeta Bog stvara svijet i tek kad je svijet stvoren, nastaje mogućnost da ga se u miru promotri: "I Bog razgleda sve što bijaše učinio i gle, sve bijaše vrlo dobro." Isto je tako i s našim mišljenjem. Ono se, ako ga hoćemo promatrati, najprije mora ostvariti.

Razlog koji nam onemogućuje da mišljenje promatramo istodobno dok mislimo isti je kao onaj zbog kojega mišljenje spoznajemo izravnije i intimnije od bilo kojeg drugog procesa na svijetu. Upravo zato što ga sami proizvodimo, poznajemo osobitost njegova tijeka i način na koji se odvija dotično zbivanje. Ono do čega se na drugim područjima može doći samo posredno: stvarno-odgovarajuća povezanost i međusoban odnos pojedinih predmeta mišljenjem se spoznaje na sasvim neposredan način. Ja ne mogu neposredno znati zašto za moje promatranje iza munje slijedi grom, ali iz sadržaja obaju pojmova neposredno znam zašto moje mišljenje povezuje *pojam* munje s pojmom groma. Nije, dakako, uopće bitno imam li ispravne pojmove o munji i gromu. Povezanost mojih pojmova jasna mi je zahvaljujući njima samima.

Ta prozirna jasnoća procesa mišljenja potpuno je neovisna o našem poznavanju fizioloških osnova mišljenja. Ovdje govorim o mišljenju ako ono proizlazi

iz promatranja naše duhovne djelatnosti. Kod toga se uopće ne uzima u obzir kako materijalni proces mogega mozga izaziva ili potiče drugi proces dok izvodim neku misaonu operaciju. Promatrajući mišljenje ne istražujem koji proces mogega mozga povezuje pojam munje s pojmom groma nego ono što mene navodi da oba pojma dovedem u određenu vezu. Iz mogega promatranja proizlazi da se u povezivanju misli ne ravnam ni po čemu drugome doli po sadržaju svojih misli; ne ravnam se po materijalnim procesima svojega mozga. Za jedno manje materijalističko razdoblje nego što je naše ta bi primjedba bila, dakako, sasvim suvišna. Danas, međutim, ima ljudi koji misle: Kada spoznamo što je materija, znat ćemo i kako materija misli. S tim u vezi treba reći da se o mišljenju može govoriti a da se pritom ne mora odmah doći u sukob s fiziologijom mozga. Mnogim je ljudima danas teško shvatiti pojam mišljenja u njegovoj čistoći. Tko predodžbi što sam je ovdje razvio o mišljenju odmah suprotstavi *Cabanisovu* rečenicu: "Mozak izlučuje misli, kao što jetra izlučuje žuč, a slinovnica slinu itd.", jednostavno ne zna o čemu ja govorim. On hoće mišljenje dokučiti jednostavnim procesom promatranja onako kako mi to činimo s drugim sadržajima ovoga svijeta. No, na ovom ga putu ne može dokučiti jer ono, kao što sam pokazao, upravo tu izmiče uobičajenom promatranju. Tko ne može prevladati materijalizam, tomu nedostaje sposobnost da kod sebe uspostavi opisano iznimno stanje koje ga dovodi do svijesti o onome što kod svih drugih duhovnih djelatnosti ostaje nesvjesno. S onim tko nema dobru volju da zauzme ovo gledište može se o mišljenju govoriti isto toliko koliko sa slijepim o bojama. Samo neka

on ne misli da fiziološke procese smatramo mišljenjem. On ne objašnjava mišljenje jer ga uopće i ne vidi.

Svakome tko ima sposobnost promatranja mišljenja, a uz prisutnost dobre volje ima je svaki normalno organizirani čovjek, to je promatranje najvažnije od svega što uopće postoji. Jer, čovjek promatra nešto što sam stvara, on sebe ne vidi nasuprot nekom stranom predmetu nego sučelice svojoj vlastitoj djelatnosti. Zna kako nastaje ono što promatra. Uvida odnose i veže. Time je postignuta čvrsta točka s koje se s osnovanom nadom može krenuti prema razjašnjavanju ostalih pojava svijeta.

Osjećaj da takva čvrsta točka postoji navela je osnivača novije filozofije Renatusa Cartesiusa da sve ljudsko znanje utemelji na tezi: *Mislim, dakle jesam*. Sve druge stvari, sve drugo zbivanje postoji bez mene; ne znam da li kao istina ili kao varka i san. Samo za jedno znam sasvim bezuvjetno i sigurno, jer to ja sam proizvodim: moje mišljenje. Kojega god podrijetla ono bilo, dolazilo ono od Boga ili od ma koga drugog, ja pouzdano znam da je mišljenje takvo kakvim ga ja sam stvaram. Cartesius svojoj postavci nije dao drugoga značenja doli da se unutar sadržaja svijeta u svojem mišljenju doživljava kao u svojoj najvlastitijoj djelatnosti. A što znači onaj dodatak: *dakle jesam*, o tome su se vodile mnoge prepirke. To može imati smisla samo uz jedan uvjet. A ono najjednostavnije što se o nekoj stvari može reći jest to da ona *jest*, da egzistira. A kako se zatim to postojanje treba pobliže odrediti, ne može se odmah reći ni za koju stvar koja se pojavljuje na horizontu doživljaja. Najprije treba istražiti odnose pojedinog predmeta prema ostalima kako

bi se moglo odrediti u kojem se smislu o njemu može govoriti kao o nečem egzistirajućem. Jedan doživljeni događaj može biti zbir opažaja, a može biti i san, halucinacija itd. ukratko, ja ne mogu reći u kojem smislu on postoji. To iz samoga događaja neću moći razabrati nego ću to saznati ako ga promatram u odnosu prema drugim stvarima. A i tada opet ne mogu više doznati nego samo kako se on odnosi prema drugim stvarima. Moje će traženje naići na čvrsto tlo kada promatram takav objekt gdje tek iz njega samoga mogu crpiti smisao njegova postojanja. A to sam kao mislilac ja sam jer svojem postojanju dajem određeni, u sebi utemeljeni sadržaj misaone djelatnosti. Mogu odavde krenuti i pitati: Postoje li druge stvari u istome ili u nekome drugom smislu?

Postane li mišljenje objektom promatranja tada se ostalom promatranom sadržaju svijeta dodaje nešto što inače izmiče pozornosti; ne mijenja se, međutim, način na koji se čovjek odnosi i spram drugih stvari. Povećava se broj promatranih objekata, ali ne i metoda promatranja. Dok promatramo druge stvari, u svjetsko se zbivanje — čemu se sad pribraja i promatranje — miješa jedan proces koji se previda. To je različito od svih ostalih zbivanja, a ne uzima se u obzir. Ako, međutim, promatram svoje mišljenje, onda nema takvog neopaženog elementa. Jer, ono što sada lebdi u pozadini i opet je samo mišljenje. Promatrani je predmet kvalitativno isti kao i djelatnost koja je na njega usmjerena. A i to je opet karakteristično svojstvo mišljenja. Učinimo li ga objektom promatranja, nismo prisiljeni to činiti uz pomoć nečeg kvalitativno različitog, nego možemo ostati u istome elementu.

Ako jedan predmet koji mi je dan bez mogega sudjelovanja unesem u svoje mišljenje, prelazim granice svojega promatranja, pa se nameće pitanje: odakle mi na to pravo? Zašto ne dam predmetu da jednostavno djeluje na mene? Kako dolazi do toga da moje mišljenje s predmetom uspostavlja neki odnos? To su pitanja koja mora postaviti svatko tko razmišlja o svojem vlastitom procesu mišljenja. Ona otpadaju kad se razmišlja o samome mišljenju. Time ne dodajemo mišljenju ništa što mu je strano, pa se zbog takvog dodavanja ne moramo opravdavati.

Schelling kaže: "Spoznavati prirodu znači prirodu stvarati." Tko doslovce shvaća ove riječi smionog filozofa prirode, morat će se zasigurno doživotno odreći svake spoznaje prirode. Jer, priroda već postoji, a da bi je se stvorilo po drugi put, treba spoznati načela po kojima je postala. Za prirodu koju bi se tek htjelo stvarati trebalo bi kod već postojeće gledati i od nje preuzeti uvjete njezina postojanja. To gledanje koje bi trebalo prethoditi stvaranju značilo bi, međutim, spoznati prirodu, pa i onda kad bi nakon gledanja stvaranje potpuno izostalo. Bez prethodne spoznaje prirode mogla bi se stvoriti samo još nepostojeća priroda.

Ono što je kod prirode nemoguće jest stvaranje prije spoznavanja; to činimo kod mišljenja. Kad bismo kod mišljenja čekali sve dok ga ne spoznamo, nikada ga ne bismo ostvarili. Moramo najprije misliti kako bismo potom pomoću promatranja vlastite djelatnosti došli do spoznaje. Promatranju mišljenja mi sami stvaramo objekt. Postojanje svih ostalih objekata osigurano je bez našeg sudjelovanja.

Netko bi mojoj postavci: Moramo misliti prije negoli uzmognemo mišljenje promatrati, lako mogao

suprotstaviti drugu kao ravnopravnu: Niti s probavom ne možemo čekati sve dok nismo promotrili proces probave. Ta bi zamjerka bila slična onoj što ju je Pascal uputio Cartesiusu tvrdeći da se isto tako može reći: Idem šetati, dakle jesam. Dakako da moram dobro probavljati prije nego što ću proučavati fiziološki proces probave. Ali to bi se s promatranjem mišljenja moglo usporediti samo kad probavu ne bih naknadno mišljenjem promatrao nego kad bih je jeo i probavljao. I nije bez razloga da probava ne može biti predmetom probave, ali zato mišljenje može biti predmetom mišljenja.

Nema, dakle, sumnje: U mišljenju držimo svjetozbivanje za jedan krajičak, pri čemu mi moramo biti prisutni kako bi nešto moglo nastati. I to je baš ono bitno. To što nemam udjela u njihovu nastajanju upravo je razlog zašto su mi stvari tako zagonetne. Ja ih jednostavno nalazim, one su tu; a kod mišljenja znam kako ono nastaje. Zato za promatranje sveg svjetonastajanja nema izvornijeg ishodišta osim mišljenja.

Htio bih još spomenuti jednu vrlo raširenu zabludu u vezi s mišljenjem. Ona se sastoji u gledištu da mišljenje onakvo kakvo je samo po sebi nama nigdje nije dano. Mišljenje koje povezuje naša opažanja i iskustva protkivajući ih mrežom pojmova uopće nije ono isto koje poslije opet odvajamo od predmeta promatranja i činimo objektom svojega promatranja. Smatra se da je ono što najprije nesvjesno utkivamo u stvari nešto sasvim drugo od onoga što zatim svjesno opet iz njih izdvajamo.

Tko tako zaključuje, ne shvaća da na taj način nikako ne može izmaknuti mišljenju. Ako mišljenje hoću promatrati, ja nikako iz njega ne mogu izaći.

Ako se prethodno svjesno mišljenje hoće razlikovati od naknadno svjesnog mišljenja, treba imati na umu da je ovo razlikovanje sasvim izvanjsko i da sa samom stvari nema nikakve veze. Ja ne mijenjam pojedinu stvar time što je promatram mišljenjem. Mogu zamisliti da biće koje raspolaže sasvim drukčijim osjetilnim organima i inteligencijom koja drukčije funkcionira o konju ima sasvim drukčiju predodžbu od mene. Ne mogu, međutim, zamisliti da moje vlastito mišljenje zbog mojega promatranja postaje drukčijim. Ja sam promatram ono što sam ostvarujem. Nije riječ o tomu kako se moje mišljenje doima neke druge inteligencije; bitno je kako se doima mene. U svakom slučaju, slika *moga* mišljenja ne može biti u nekoj drugoj inteligenciji istinitija od moje vlastite. Tek onda kad ja sam ne bih bio biće koje misli, nego kad bih se našao pred inteligencijom koja je proizvod djelatnosti nekog meni stranog bića, mogao bih, doduše, govoriti da se moja slika mišljenja javlja na određen način, a kakvo je mišljenje toga bića samo po sebi, to ne mogu znati.

Za sada ne postoji ni najmanji povod da svoje vlastito mišljenje promatram s nekog drugog gledišta. Čitav ostali svijet promatram uz pomoć mišljenja. A zašto bih u slučaju svojega mišljenja trebao učiniti iznimku?

Time smatram dovoljno opravdanim da u svojem promatranju svijeta pođem od mišljenja. Kad je Arhimed otkrio polugu, mislio je da pomoću nje može iz ležišta podignuti cijeli kozmos, samo kad bi našao točku koja bi mogla biti uporištem njegova pomagala. Trebao je nešto što samo sebe nosi; što nije nošeno nečim drugim. U mišljenju nalazimo princip koji postoji sam po sebi: Odatle treba

pokušati shvatiti svijet. Mišljenje možemo shvatiti njime samim. Pitanje je samo možemo li njime shvatiti još i što drugo.

Do sada sam o mišljenju govorio a da nisam uzeo u obzir njegova nositelja — ljudsku svijest. Na to će mi većina suvremenih filozofa reći: Prije mišljenja mora postojati svijest. I zato polazište mora biti svijest, a ne mišljenje. Filozofi kažu da nema mišljenja bez svijesti. Tome ja moram uzvratiti: Hoću li razjasniti odnos između mišljenja i svijesti, o tome moram razmišljati. Time pretpostavljam mišljenje. Na ovo se, svakako, može odgovoriti: Hoće li filozof *shvatiti* mišljenje, mora se poslužiti mišljenjem; utoliko pretpostavlja mišljenje; u tijeku običnog života mišljenje, međutim, nastaje unutar svijesti i pretpostavlja, dakle, svijest. Kad bi taj odgovor bio upućen stvoritelju svijeta koji hoće stvarati mišljenje, on bi bez sumnje bio opravdan. Dakako, mišljenje ne može nastati a da prije nije nastala svijest. No, filozof nije zaokupljen stvaranjem svijeta, zaokupljen je shvaćanjem tog stvaranja. Stoga on ne treba tražiti ishodišta za stvaranje nego za shvaćanje svijeta. Čudno mi je kad se filozofu zamjera da se prije svega brine o ispravnosti svojih principa, a ne odmah i o stvarima koje hoće shvatiti. Stvoritelj svijeta prije svega je morao znati kako će naći nositelja mišljenja, filozof, međutim, mora tražiti siguran temelj koji bi mu omogućio razumijevanje onoga što postoji. Što nam koristi ako pođemo od svijesti i ako je podvrgnemo misaonom razmatranju a da prije toga ništa ne znamo o mogućnosti da *misaonim* razmatranjem možemo doći do objašnjenja o stvarima? Mišljenje moramo najprije promatrati neutralno, bez veze s nekim misaonim subjektom i zamišljenim objektom.

Jer, u subjektu i objektu već imamo pojmove oblikovane mišljenjem. Ne može se poreći: *Prije negoli se mogu shvatiti druge stvari, mora se shvatiti mišljenje*. Tko to poriče, previđa da on kao čovjek nije početak nego završetak stvaranja. Stoga se u tumačenju pomoću pojmova ne smije poći od vremenski prvih elemenata postojanja, nego od onoga što nam je dano kao najbliže, najintimnije. Mi se ne možemo jednim skokom prenijeti na početak svijeta, kako bismo ondje započeli naša razmatranja, nego moramo poći od sadašnjeg trenutka i vidjeti možemo li pomoću onog kasnijeg dokučiti ono ranije. Tako dugo dok je geologija govorila o izmišljenim revolucijama kako bi objasnila sadašnje stanje Zemlje, tapkala je u mraku. Tek kada je počela istraživati koji se procesi još sada odvijaju na Zemlji te na osnovi toga počela zaključivati o prošlosti, zadobila je čvrsto tlo pod nogama. Tako dugo dok filozofija bude prihvaćala sva moguća načela kao što su atom, kretanje, rotacija, volja, nesvjesno, ona će lebdjeti u zraku. Tek kada filozofija ono apsolutno posljednje bude smatrala onim prvim, moći će doći do cilja. A ono apsolutno posljednje u razvoju svijeta jest mišljenje.

Ima ljudi koji kažu: Ipak ne možemo pouzdano znati je li naše mišljenje samo po sebi ispravno ili nije. Utoliko je mišljenje kao ishodište vrlo dvojbeno. Ovo je isto tako razborito kao kad bi netko bio u nedoumici je li jedno stablo po sebi ispravno ili nije. Mišljenje je činjenica; besmisleno je govoriti o njezinoj ispravnosti ili pogrešnosti. U najboljem slučaju mogu posumnjati u to upotrebljava li se mišljenje na ispravan način, kao što je moguće posumnjati U to može li određeno stablo dati određenu vrstu drvene građe za neki alat. Zadaća je ove knjige upravo

da pokaže ako je primjena mišljenja na svijet ispravna ili pogrešna. Mogu razumijeti ako netko posumnja da mišljenjem može o svijetu nešto iskonstruirati, ali ne mogu razumjeti da netko može posumnjati u ispravnost mišljenja po sebi.

Dodatak novome izdanju iz 1918. godine: U prethodnim je izlaganjima ukazano na značajnu razliku između mišljenja i svih ostalih duševnih djelatnosti kao na činjenicu koja proizlazi iz zaista nepristranog promatranja. Kome nije stalo do takva nepristranog promatranja, pokušat će protiv ovih izlaganja staviti primjedbe kao što je ova: Kad mislim o nekoj ruži, izražen je samo odnos moga "Ja" prema ruži, a to je isto kao kad osjećam njezinu ljepotu. Isti takav odnos kakav postoji kod mišljenja između "Ja" i predmeta postoji i kod osjećanja i opažanja. Tko daje takvu primjedbu, ne uzima u obzir da je "Ja" *samo* u djelatnosti mišljenja, u svim njezinim segmentima svjesno da je *jedno* s djelatnim bićem. Ni kod koje druge duševne djelatnosti to se ne ostvaruje tako potpuno. Kad se, na primjer, javi osjećaj želje za nečim, pomnim se promatranjem jasno može razlikovati koliko je "Ja" svjesno da je jedno s onim djelatnim, a koliko je obuzeto željom, odnosno pasivno. Isto vrijedi i za ostale duševne djelatnosti, ali ne bi trebalo zamjenjivati: "imati slike misli" i prerađivati misli mišljenjem. Slike misli u duši se mogu pojaviti snovito, kao maglovita nadahnuća. To nije *mišljenje*. — No, netko bi mogao reći: Ako se mišljenje ovako shvaća, onda se u mišljenju nalazi htijenje, pa stoga nije riječ samo o mišljenju nego i o htijenju mišljenja, a to bi samo opravdalo primjedbu: Istinsko se mišljenje uvijek mora htjeti. To, međutim, nema nikakve veze s obilježjem mišljenja kakvo je prikazano

u ovom izlaganju. Možda i jest u prirodi mišljenja da se ono mora *htjeti*; bitno je, međutim, da je sve htijenje djelatnost ljudskoga "Ja" i dok se ta djelatnost odvija, "Ja" nad njom ima potpuni pregled. Čak treba reći da *zbog* navedene prirode mišljenja ono promatraču izgleda kao nešto što je skroz-naskroz stvar htijenja. Tko se trudi zaista sagledati sve što dolazi u obzir prilikom prosuđivanja mišljenja, neće moći previdjeti da je ovoj duševnoj djelatnosti svojstveno ono o čemu je ovdje bilo govora.

Osoba koju je pisac ove knjige kao mislioca vrlo cijenio prigovorila mu je da se o mišljenju kakvo je prikazano u ovoj knjizi ne može na taj način govoriti jer je ono što čovjek misli da promatra kao djelatno mišljenje samo privid, a ustvari se promatraju samo posljedice jedne nesvjesne djelatnosti koja se nalazi u temelju mišljenja, i samo zato što ga ta nesvjesna djelatnost ne primjećuje, nastaje varka da mišljenje postoji samo po sebi, kao što niz električnih iskri u brzom slijedu izgleda kao pokret. I taj se prigovor temelji samo na netočnom promatranju činjeničnog stanja. Onaj tko daje takav prigovor ne uzima u obzir da se "Ja" samo nalazi u mišljenju i promatra *svoju* djelatnost. "Ja" bi se moralo nalaziti izvan mišljenja da bi tako potpalo varci kao u navedenom slučaju niza brzih uzastopnih električnih iskri. Moglo bi se, štoviše, reći: Tko se služi takvom usporedbom, silno se vara. To je isto kao kad bi se o nekome svjetlu koje se kreće reklo da ga na svakome mjestu na kojemu se ono javlja uvijek iznova pali neka nevidljiva ruka. — Ne, onaj tko u mišljenju hoće vidjeti nešto drugo negoli je ono što je kao pregledna djelatnost proizvedena u samome "Ja", mora najprije htjeti biti slijep za jednostavno

i promatranju dostupno činjenično stanje kako bi potom mišljenje utemeljio na nekoj hipotetskoj djelatnosti. A tko se ne pravi tako slijepim, mora spoznati da je sve ono što na ovaj način dodaje mišljenju strano njegovoj biti. Nepristrano promatranje pokazuje da se biti mišljenja ne može pripisati ništa što se već ne nalazi u samome mišljenju. Izađe li se iz područja mišljenja, ne može se znati kako ono djeluje.

SVIJET KAO OPAŽAJ

Mišljenjem nastaju *pojmovi* i *ideje*. Riječima se ne može iskazati što pojam jest. Riječi mogu čovjeku samo skrenuti pozornost na to da on raspolaže pojmovima. Kad netko vidi stablo, tada na opažaj reagira mišljenjem, predmetu pridolazi idejni korelat. Uviđa povezanost predmeta i idejnog korelata. Nestane li iz polja promatranja, predmet ostaje samo idejni korelat. Ovo posljednje je pojam predmeta. Što je naše iskustvo bogatije, to je veći broj naših pojmova. No, pojmovi se ne javljaju izolirani. Povezuju se u zakonitu cjelinu. Pojam "organizam" nadovezuje se, primjerice, na druge pojmove poput: "zakovitosti razvoja, rast". Drugi, pak, pojmovi koji se odnose na pojedinačne stvari mogu se svesti na jedan jedini. Svi pojmovi što ih čovjek stvara o lavu ujediniuju se u skupnome pojmu "lav". Na taj se način pojedinačni pojmovi povezuju u zatvoreni sustav pojmova u kojemu svaki ima svoje zasebno mjesto. Ideje se kvalitativno ne razlikuju od pojmova. One su samo sadržajnije, zasićenije, obuhvatnije pojmovi. Osobito mi je važno da se ovdje uočim kako sam za svoje ishodište uzeo mišljenje, a ne *ideje* i *pojmove* jer se oni postižu tek mišljenjem. Oni već pretpostavljaju mišljenje. Stoga se na pojmove može bez daljnjega primijeniti ono što sam rekao o samostalnoj i ničime zadanoj prirodi mišljenja. (To ovdje izričito ističem jer je u tomu razlika između mene i *Hegela* koji postavlja pojam kao ono prvotno i izvorno.)

Pojam se ne može postići promatranjem. To već proizlazi iz činjenice da čovjek u tijeku svojega

razvoja polako i postupno prvo izgrađuje pojmove onih stvari koje ga okružuju. Pojmovi se pridružuju opažanju.

Mnogo čitani suvremeni filozof *Herbert Spencer* duhovni proces koji se zbiva prilikom promatranja opisuje na sljedeći način:

"Ako u jesenji dan idući poljem u svojoj blizini začujemo neki šum i vidimo da se na rubu jarka iz kojega nam se čini da šum dolazi miče trava, poći ćemo vjerojatno onamo da vidimo što je proizvelo taj šum i pokret. U času kad smo se približili jedna je jarebica odlepršala u jarak i time je naša znatiželja zadovoljena. Došli smo do onoga što nazivamo objašnjenjem pojave. Budući da smo tijekom života nebrojeno puta vidjeli da je narušavanje stanja mirovanja malih tijela popraćeno pokretom drugih tijela koja se nalaze među njima i budući da zbog toga uopćavamo odnose između takvih narušavanja i takvih kretanja, smatrat ćemo objašnjenim to određeno narušavanje čim zaključimo da je ono primjer ovoga odnosa." Točnijem se promatranju ova stvar ukazuje sasvim drukčijom negoli što je ovdje opisana. Jer, kad čujem neki šum, prvo tražim pojam za ovo zapažanje. I tek me taj pojam distancira od šuma. Tko dalje ne razmišlja, čuje šum i s time se zadovoljava. Ali razmišljanjem postaje jasno da šum treba shvatiti kao posljedicu nečega. Poticaj da nađem pojedinačni opažaj i potražim *uzrok* slijedi, dakle, tek pošto sam povezao pojam *posljedice* s opažanjem šuma. Pojam posljedice izaziva pojam uzroka, te tražim predmet koji je bio uzrokom i nalazim ga u liku jarebice. Bez obzira na broj slučajeva, samim se promatranjem nikada ne mogu izgraditi pojmovi uzroka i posljedice. Promatranje izaziva mišljenje,

a tek mišljenje pokazuje put kako nadovezati pojedinačni doživljaj na neki drugi.

Ako se od strogo objektivne znanosti zahtijeva da svoj sadržaj temelji samo na promatranju, tada ujedno treba zahtijevati da se potpuno odrekne mišljenja. Jer, po svojoj prirodi mišljenje nadilazi ono što se promatra.

Sada je vrijeme da se od mišljenja prijeđe na biće koje misli jer ono povezuje mišljenje i promatranje. Ljudska je svijest mjesto na kojemu se pojam i opažaj susreću i međusobno povezuju. Time je ujedno okarakterizirana ljudska svijest. Ona je posrednica između mišljenja i promatranja. Promatra li čovjek neki predmet, on mu izgleda kao dan, ako misli, doživljava sebe djelatnim. Predmet promatra kao *objekt*, a samoga sebe kao *subjekt* koji misli. Budući da svoje mišljenje usmjerava na promatranje, svjestan je objekta; budući da svoje mišljenje usmjerava na sebe, svjestan je samoga sebe, odnosno ima *samosvijest*. Ljudska svijest nužno mora biti ujedno i samosvijest jer to je svijest *koja misli*. Jer, kada mišljenje usmjeri pogled na svoju vlastitu djelatnost, tada mu objektom postaje njegovo najvlastitije biće, dakle njegov subjekt.

Ne smije se previdjeti da se samo pomoću mišljenja određujemo kao subjekt i da možemo stati sučelice objektima. Stoga se mišljenje nikada ne smije shvatiti kao puka subjektivna djelatnost. Mišljenje je s *onu stranu* subjekta i objekta. Ono stvara oba ova pojma, kao i sve ostale pojmove. Ako kao subjekt koji misli dovodimo pojam u odnos s nekim objektom, taj odnos ne smijemo shvatiti kao nešto samo subjektivno. Nije subjekt taj koji uspostavlja odnos, već je to mišljenje. Subjekt ne misli zato što je subjekt, nego

se osjeća subjektom zato što umije misliti. Djelatnost što je čovjek kao *misleno* biće izvodi nije, dakle, samo subjektivna. Ona nije ni subjektivna ni objektivna nego nadilazi oba ova pojma. Nikada ne smijem reći da moj individualni subjekt misli; on ustvari živi od milosti mišljenja. Mišljenje je stoga element koji me izdiže nad vlastito sebstvo i koji me povezuje s objektima. No, istodobno me od njih rastavlja time što me stavlja spram njih kao subjekt.

Na tome se temelji čovjekova dvostruka priroda: on misli i time obuhvaća samoga sebe i ostali svijet; ali se pomoću mišljenja istodobno mora spram stvari odrediti kao individuum.

Slijedi pitanje: Kako dolazi u svijest taj drugi element koji smo dosad označili samo kao objekt promatranja i koji se u mišljenju susreće sa sviješću?

Da bismo odgovorili na to pitanje, moramo iz svoga područja promatranja izdvojiti sve što je mišljenje u njega unijelo. Jer, sadržaj je naše svijesti uvijek i mnogostruko prožet pojmovima.

Pretpostavimo da pred svijet staje ni iz čega nastalo biće, s potpuno razvijenom ljudskom inteligencijom. To što bi zapazilo prije nego što bi uključilo mišljenje bio bi čisti sadržaj opažanja. Svijet bi tome biću pokazao samo nepovezani niz *objekata osjeta*: boje, zvukove, osjete topline, okusa, mirisa; a zatim osjećaje ugone i neugode. Sve to čini sadržaj čistog opažanja bez mišljenja. Tomu se nasuprot nalazi mišljenje spremno razviti svoju djelatnost dobije li za to poticaj. Iskustvo ubrzo pokazuje da poticaja uvijek ima. Mišljenje umije voditi nit od jednog elementa do drugoga. S tim elementima povezuje određene pojmove dovodeći ih na taj način u međusobni odnos. Već smo maloprije vidjeli kako se šum što

smo ga začuli povezuje s drugim opažajem i da prvi opažaj shvaćamo posljedicom onoga drugog.

A ako se prisjetimo da misaonu djelatnost nikako ne treba shvatiti nečim subjektivnim, nećemo doći u iskušenje misliti kako odnosi uspostavljeni mišljenjem imaju samo subjektivnu vrijednost.

Sada ćemo na osnovi misaonog razmatranja potražiti odnos što ga ima gore navedeni, neposredno dani sadržaj opažanja prema našem svjesnom subjektu.

Zbog neusuglašene jezične uporabe smatram umjesnim da se sa svojim čitateljima sporazumijem o uporabi jedne riječi koju ću morati primjenjivati u onome što slijedi. Neposredne, netom imenovane objekte osjeta, ako ih svjesni subjekt upoznaje opažanjem, nazvat ću *opažajima*. Tim nazivom ne označavam, dakle, proces opažanja nego *objekt* toga opažanja.

Izraz *osjet* nisam izabrao zato što on u fiziologiji ima određeno značenje koje je uže od mojeg pojma opažaja. Osjećaj u sebi samome mogu označiti kao opažaj, ali ne kao osjet u fiziološkome smislu. O svome osjećaju također saznam time što mi on postaje *opažajem*. A način na koji upoznajemo svoje mišljenje je takav da i mišljenje u njegovu prvom pojavljivanju u našoj svijesti možemo nazvati opažajem.

Naivan čovjek smatra svoje opažaje kakvi mu se neposredno javljaju stvarima čije je postojanje sasvim neovisno o njemu. Kada vidi neko stablo, prvo će pomisliti da to stablo određenih boja i oblika stoji na onome mjestu kamo je usmjerio svoj pogled. Ako isti taj čovjek vidi kako se jutrom na obzorju javlja Sunce, kako se zatim nebom kreće, pomislit

će da sve to ovako (po sebi) i postoji i da se odvija onako kako on to vidi te to vjeruje sve dok ne dođe do opažaja koji su u proturječju s onima prethodnim. Dijete dok još nema iskustva s razdaljinama hoće dohvatiti Mjesec: Do ispravnog razumijevanja onoga što mu se na prvi pogled čini zbiljskim doći će tek kad dođe do nekog drugog opažaja koji proturječi onome prvom. Svako proširenje kruga mojih opažaja prisiljava me na ispravljanje moje slike o svijetu. To se očituje u svakodnevnome životu, kao i u duhovnom razvoju čovječanstva. Sliku koju su ljudi starih vremena stvorili o odnosu Zemlje prema Suncu i drugim nebeskim tijelima Kopernik je morao zamijeniti drugom jer se nije podudarala s opažajima koji su prije bili nepoznati. Čovjek slijep od rođenja nakon operacije koju je izveo dr. Franz izjavio je da je prije operacije na osnovi taktilnih opažanja imao sasvim drukčije predodžbe o veličinama predmeta. Svoje je taktilne opažaje morao ispraviti pomoću onih vidnih.

Odakle dolazi to da smo prisiljeni na takvo neprekidno ispravljanje svojih opažaja?

Jednostavnim razmišljanjem doći ćemo do odgovora na ovo pitanje. Ako stojim na kraju neke aleje stabla na drugome kraju izgledat će mi manja i zbijenija nego na mjestu na kojem stojim. Moja zamjedba se mijenja ako promijenim mjesto promatranja. Slika koja mi se pruža ne ovisi o objektu nego o meni kao promatraču. Za aleju je sasvim svejedno gdje stojim, ali slika koja mi se o njoj pruža bitno ovisi o tome. Isto je tako za Sunce i planete svejedno promatraju li ih ljudi baš sa Zemlje. No, slika koja se ljudima pruža ovisna je o njihovom mjestu promatranja. Tu je ovisnost naše slike o mjestu promatranja

najlakše prozreti. Teže je, međutim, kad ovisnost našeg svijeta opažanja upoznajemo s gledišta naše tjelesne i duhovne organizacije. Fizičar nam pokazuje da u prostoru u kojem se čuje neki zvuk postoje zvučni titraji, a da titraju i dijelovi tijela koje je izvor zvuka. Te titraje opažamo kao zvuk samo ako imamo normalno razvijeno uho. Bez takvoga uha sav bi nam svijet vječno ostao nijem. Fiziologija nam pokazuje da ima ljudi koji uopće ne opažaju čudesnu raskoš boja koja nas okružuje. Oni opažaju samo nijanse svjetla i tame. Ima ljudi koji ne opažaju samo jednu boju, primjerice crvenu. Njihovoj slici svijeta nedostaje ta boja i ta je slika zaista drukčija od slike svijeta prosječnog čovjeka. Ovisnost moje zamjedbe o mjestu promatranja nazvao bih matematičkom, a ovisnost o svojoj organizaciji kvalitativnom. Prvom su određeni odnosi veličina i međusobne razdaljine mojih opažaja, drugom njihove kvalitete. To što mi neka površina izgleda crvenom, kvalitativno je određenje i ovisi o organizaciji mogega oka.

Moje su zamjedbe, dakle, u prvom redu subjektivne. Spoznaja o subjektivnom obilježju naših opažaja lako može pobuditi sumnju sadrže li uopće te zamjedbe nešto objektivno. Ako znamo da npr. opažaj crvene boje ili nekoga određenog zvuka nije moguć bez određenog organa, mogli bismo povjerovati da opažaj, ako apstrahiramo svoj subjektivni organizam, nema opstojnosti, da bez akta opažanja čiji je objekt opažaj taj opažaj uopće nema dimenzije postojanja. Klasični predstavnik takvog shvaćanja *Georg Berkley* smatrao je da čovjek od trenutka kada je postao svjestan značaja subjekta za proces opažanja više ne može vjerovati u jedan svijet koji bi bio lišen duha. On kaže: "Poneke su istine tako razumljive i

tako očigledne da je samo potrebno otvoriti oči da ih se vidi. Takvom istinom smatram važnu postavku da cjelokupni nebeski zbor i sve ono što pripada Zemlji, jednom riječju sva tijela koja čine veličanstvenu građevinu svijeta, izvan duha nemaju supstancije i kako se čitav njihov bitak sastoji u tome da budu opažena i spoznata. Prema tome sve dotle dok ih ja istinski ne zamijetim ili sve dotle dok nisu sadržaj moje svijesti ili svijesti nekog drugog stvorenog duha, ona ili uopće nemaju egzistencije ili egzistiraju u svijesti jednog vječnog duha." Za takvo poimanje od opažaja ne preostaje ništa ako se zanemari to da je nešto bilo opaženo. Nema boje ako je se ne vidi, nema zvuka ako ga se ne čuje. Isto tako kao što boja i zvuk ne postoje izvan čina opažanja, ne postoje ni udaljenosti, ni oblici, ni pokret. Nigdje ne vidimo samo razdaljine ili oblike. Vidimo ih uvijek povezane s bojama ili s drugim svojstvima koja su nedvojbeno ovisna o našoj subjektivnosti. Kad ova posljednja s našim opažajem iščeznu, to mora biti slučaj i s onim prvima koja su na njih vezana.

Primjedbi da iako oblik, boja zvuk itd. nemaju drugi oblik postojanja doli onoga u opažajnome aktu, i da ipak moraju postojati stvari kojih nismo svjesni a kojima su svjesne zamjedbe slične, navedeno shvaćanje odvrća time što kaže: Boja može biti slična samo boji, a oblik samo obliku. Naši opažaji mogu sličiti samo našim opažajima, a ne bilo čemu drugome. A i ono što nazivamo predmetima nije ništa drugo doli skup opažaja koji su na određeni način međusobno povezani. Oduzmemo li nekome stolu oblik, veličinu, boju itd., ukratko, sve što je moj opažaj, ne preostaje više ništa. Doslovno pridržavanje ovakvog shvaćanja vodi do tvrdnje: Objekti mojih opažaja

postoje samo po meni, i to samo ako i samo tako dugo dok ih opažam; prestankom opažanja nestaju i bez njega nemaju smisla. Izvan svojih opažaja ne znam ni za kakve predmete niti za njih mogu znati.

Toj se tvrdnji ne može ništa prigovoriti tako dugo dok samo općenito uzimam u obzir činjenicu da je opažaj određen i organizacijom mogega subjekta. Bitno bi drukčije, međutim, bilo kada bismo bili u stanju navesti koju funkciju ima naše opažanje prilikom nastanka opažaja. Tada bismo znali što se u vrijeme opažanja u opažaju zbiva i mogli bismo također odrediti što u opažaju već mora biti prije negoli bude opažen.

Time preusmjeravamo svoje razmišljanje s objekta na subjekt opažanja. Ja ne opažam samo druge stvari nego opažam i samoga sebe. Opažaj samoga sebe je takav da sam ja ono trajno, za razliku od zamjedbi koje stalno dolaze i odlaze. U mojoj se svijesti uvijek može javljati opažaj jastva u vrijeme dok imam druge opažaje. Kad sam zadubljen u opažaj nekoga predmeta, u to vrijeme imam svijest samo o njemu. Tome se može pridružiti opažaj moga Ja. Tada nisam više svjestan samo predmeta nego i svoje osobnosti koja stoji pred predmetom i promatra ga. Ja ne vidim samo stablo nego znam da *sam ja* taj koji ga vidi. Također spoznajem da se, dok promatram stablo, u meni nešto zbiva. Kad stablo nestane iz moga vidokruga, ostaje u mojoj svijesti neki ostatak toga zbivanja: Slika stabla. Ta se slika u vrijeme promatranja povezala s mojim sebstvom. Moje se sebstvo obogatilo; njegov je sadržaj primio u sebe jedan novi element. Taj element nazivam svojom *predodžbom* o stablu. Nikada ne bih mogao govoriti o *predodžbama* kada ih ne bih doživio u opažaju

svojega sebstva. Opažaji bi nastajali i nestajali; puštao bih ih da prolaze. Samo zato što opažam svoje sebstvo i vidim da se sa svakim opažajem mijenja *njegov* sadržaj, prisiljen sam da promatranje predmeta dovedem u vezu s promjenom svoga vlastitog stanja i da govorim o svojoj predodžbi.

Na svojem sebstvu opažam predodžbu onako kako opažam boju i zvuk na drugim predmetima. Sada mogu razlikovati druge predmete što preda mnom stoje te ih nazvati *vanjskim svijetom*, dok ću sadržaj opažaja samoga sebe nazvati *unutarnjim svijetom*. Neuzimanje u obzir odnosa između predodžbe i predmeta u novijoj je filozofiji dovelo do najvećih nesporazuma. Opažaj promjene u nama, modifikacija koju doživi moje sebstvo bila je gurnuta u prvi plan, a objekt koji je tu modifikaciju prouzrokovao potpuno se izgubio iz vidokruga. Govorilo se: Mi ne opažamo predmete nego samo svoje predodžbe. Ja ništa ne znam o stolu po sebi, koji je predmet moga promatranja, nego znam samo o promjeni koja se sa mnom događa dok opažam stol. Ovo ne treba miješati s prethodno navedenim berkleyevskim shvaćanjem. Berkley ističe subjektivnu prirodu mogega sadržaja opažaja, ali ne kaže da ja mogu znati samo o svojim predodžbama. Ograničava moje znanje na moje predodžbe jer smatra da predmeti izvan predodžbi ne postoje. Ono što vidim kao stol po Berklyjevom shvaćanju više ne postoji čim od njega odvratim pogled. I zato za Berklyja moji opažaji nastaju posredno zahvaljujući Božjoj moći. Ja vidim stol zato što Bog u meni uzrokuje taj opažaj. Stoga Berkley ne poznaje druga realna bića osim Boga i ljudskih duhova. Ono što nazivamo svijetom postoji samo unutar duhova. Ono što naivan

čovjek naziva vanjskim svijetom, tjelesnom prirodom, za Berkleya ne postoji. Tomu nasuprot stoji sada prevladavajuće kantovsko shvaćanje koje našu spoznaju svijeta ne ograničava na naše predodžbe ne zato što je uvjereno da izvan tih predodžbi nema ničega nego zato što nas zamišlja tako organiziranima da možemo spoznati samo promjene svojega vlastitog sebstva, a ne stvari po sebi koje uzrokuju te promjene. To shvaćanje po kojemu poznajemo samo svoje predodžbe ne poriče postojanje još nečega drugog neovisnog o tim predodžbama. Ono tek zaključuje da subjekt ne može neposredno prihvatiti takvo postojanje i da ne može drukčije nego da ga "posredovanjem svojih subjektivnih misli imaginira, fingira, misli, spozna, a možda i ne spozna" [0. Liebmann, "0 analizi stvarnosti" (*Zur Analysis der Wirklichkeit*) str. 28]. Ovo shvaćanje smatra da je time izrazilo nešto što je izvan svake sumnje i što je bez ikakvoga dokaza neposredno jasno. "Prva osnovna postavka koju filozof mora sasvim osvijestiti sastoji se u spoznaji da se naše znanje prije svega ne odnosi ni na što drugo nego na naše predodžbe. Jedino što neposredno doživljavamo i do čega dolazimo iskustvom jesu naše predodžbe; i upravo zato što ih neposredno doživljavamo, znanje o njima ne može nam oduzeti ni najradikalnija sumnja. 2;nanje, međutim, koje nadilazi naše predočavanje — ovdje taj izraz posvuda upotrebljavam u najširem smislu, tako da je njime obuhvaćeno sve fizičko zbivanje — nije zaštićeno od sumnje. Stoga u *početku filozofiranja* sve znanje koje nadilazi predodžbe mora izričito biti podvrgnuto sumnji", tako *Volke*l počinje svoju knjigu "Kantova spoznajna teorija" (*Kants Erkenntnis-theorie*). To što je ovdje izloženo kao neposredna

i sama po sebi razumljiva istina ustvari je rezultat misaone operacije koja ima sljedeći tijek: Naivan čovjek misli da predmeti onakvi kakvima ih on opaža isto tako postoje i izvan njegove svijesti. Fizika, fiziologija i psihologija uče da je za naše opažaje potrebna naša organizacija te da prema tomu ni o čemu drugome ne možemo znati nego o onome o čemu nas o stvarima informira naša organizacija. Time su naši opažaji modifikacije naše organizacije, a ne stvari po sebi. Ovdje navedeni misaoni tijek *Eduard von Hartmann* smatra ustvari onim tijekom koji mora dovesti do uvjerenja da izravno znanje možemo imati samo na osnovi naših predodžbi [usporedi s njegovom knjigom "Osnovni problem spoznajne teorije" (*Grundproblem der Erkenntnistheorie*). str. 16-20]. Budući da izvan svojeg organizma nailazimo na titraje tijela i zraka koje opažamo kao zvuk, zaključujemo da ono što nazivamo zvukom nije ništa drugo nego subjektivna reakcija našega organizma na kretanje u vanjskome svijetu. Na isti način vidimo da su boja i toplina samo modifikacije našega organizma. Smatra se da su obje vrste opažaja u nama izazvane procesima koji se odigravaju u vanjskome svijetu i da su sasvim različite od doživljaja boje ili topline. Ako takvi procesi podraže kožne živce mogega tijela, imat ću subjektivni opažaj topline, a podraže li vidni živac, imat ću opažaj svjetla ili boje. Svjetlo, boja i toplina odgovor su, dakle, mojih osjetilnih živaca na vanjske podražaje. Ni osjet opipa ne pruža mi podatke o predmetima vanjskog svijeta nego samo one o mojim vlastitim stanjima. U duhu moderne fizike moglo bi se pomisliti da se tijela sastoje od beskrajno malih čestica, molekula, i da se te molekule ne nalaze neposredno jedna do druge nego da među

njima postoje stanovite razdaljine. Među njima, dakle, postoji prazni prostor. Time djeluju jedna na drugu privlačnim i odbojnim silama. Ako svoju ruku primaknem nekom tijelu, molekule moje ruke neće uopće izravno dodirnuti molekule toga tijela nego između tijela i ruke ostaje stanovita razdaljina, a ono što osjećam kao otpor tijela nije ništa drugo nego djelovanje odbojne sile kojom njegove molekule djeluju na moju ruku. Ja se nalazim sasvim izvan toga tijela i opažam samo njegovo djelovanje na moj organizam.

Dopuna ovim razmišljanjima jest učenje o takozvanim specifičnim energijama osjetila J. Mullera (1801-1858). Ono se sastoji u tome da svako osjetilo ima svojstvo da na različite vanjske podražaje odgovara na samo jedan određeni način. Ako se podraži vidni živac, nastat će opažaj svjetla, bez obzira na to je li podražaj izazvalo svjetlo ili je na živac djelovao mehanički pritisak ili električna struja. S druge strane, različita osjetila odgovaraju na iste vanjske podražaje različitim opažajima. Iz toga kao da proizlazi da naša osjetila mogu prenijeti samo ono što se u njima samima zbiva, a ništa iz vanjskog svijeta. Ona određuju opažaje u ovisnosti o svojoj prirodi.

Fiziologija pokazuje da ne može biti govora ni o neposrednom znanju o onome što predmeti uzrokuju u našim osjetilnim organima. Prateći procese u našem vlastitom tijelu fiziolog vidi da se već u osjetilnim organima očituju znatne razlike u načinu djelovanja vanjskog kretanja. Najjasnije se to vidi kod oka i uha. Oba ova vrlo složena organa bitno izmjenjuju vanjski podražaj prije negoli ga dovedu do odgovarajućeg živca. Od perifernog kraja živca

prenosi se do mozga već izmijenjeni podražaj. Ondje se ponovno moraju pobuditi središnji organi. Iz toga se izvodi zaključak da je vanjski proces prije negoli dođe do svijesti prošao kroz niz preobrazbi. Ono što se odigrava u mozgu povezano je s toliko međuprocena s vanjskim zbivanjem da se ne može više pomisliti na neku sličnost s tim vanjskim zbivanjem. Ono što na kraju mozak posređuje duši nisu ni vanjska zbivanja, a niti procesi u osjetilnim organima, to su samo procesi koji se odvijaju unutar mozga. Ali ni njih duša ne opaža neposredno. Ono što na kraju postaje sadržajem svijesti nikako nisu moždani procesi nego *osjeti*. Moj osjet *crvene boje* nije uopće sličan procesu koji se pri osjetu crvene boje odvija u mozgu. Osjet nastaje u duši kao posljedica i uzrokovan je samo moždanim procesom. Zato *Hartmann (Grundproblem der Erkenntnistheorie, str 37)* kaže: "Ono što subjekt opaža uvijek su, dakle, samo modifikacije vlastitih duševnih stanja i ništa drugo." Moji osjeti još nipošto nisu ono što opažam kao stvari. Mozak mi može posredovati samo pojedinačne osjete. Osjet mekoće i tvrdoće primam opipom, boje i svjetlo vidom.. A osjeti se javljaju povezani na jednom te istom predmetu. Sama duša to tek mora ujediniti. To znači da duša od mozga prima pojedinačne osjete i sastavlja ih u tijela. Mozak mi pojedinačno daje vidne, taktilne i slušne osjete, i to vrlo različitim putovima, a duša ih zatim spaja u predodžbe, npr. u predodžbu trube. Ovaj završni element procesa (predodžba trube) ono je što mi se kao prvo javlja u svijesti. U njoj ne postoji ništa od onoga što se nalazi izvan mene i što je prvotno učinilo utisak na moja osjetila. Vanjski se predmet na putu do mozga i na putu od mozga do duše potpuno izgubio.

U povijesti ljudskoga duhovnog života teško je pronaći drugi sustav mišljenja koji bi mu po oštromnosti bio ravan, ali koji se podvrgnut točnijem provjeravanju potpuno raspada. Pogledajmo malo поближе kako nastaje taj sustav. Polazište je ono što je naivnoj svijesti jednostavno dano, ono što je dano opažajem. Zatim se dokazuje kako sve ono što se na pojedinome predmetu nalazi za nas ne bi postojalo kada ne bismo imali osjetila. Ako nema oka, nema ni boje. U onome što, dakle, djeluje na oko još ne postoji boja. Ona nastaje tek uzajamnim djelovanjem oka i predmeta. On je, dakle, bezbojan. Ali boje nema ni u oku jer se u oku odvija kemijski ili fizikalni proces, a živac ga prenosi u mozak uzrokujući ondje novi proces. A to još uvijek nije boja. Ona nastaje u duši kao posljedica procesa u mozgu. Niti u mozgu još ne dolazi u svijest nego je duša premješta van na predmete. I tu nam se čini da je napokon zamjećujemo. Učinili smo puni krug. Postali smo svjesni obojenog tijela. To je ono prvo. A sada počinje misaoni proces. Da nema očiju, bili bi mi predmeti bezbojni. Boju, dakle, mogu premjestiti u predmet. Idem u potragu za njom. Tražim je u oku: uzalud; u živcu: uzalud; u mozgu: isto tako uzalud; u duši: tu je, doduše, nalazim, ali ne povezanu s predmetom. Predmet u boji ponovno nalazim tek ondje odakle sam pošao. Krug je zatvoren. Ja spoznajem kao proizvod svoje duše ono što naivni čovjek misli da postoji vani u prirodi.

Dokle god se pri tome ostaje, sve izgleda da je u najboljem redu. No, tu stvar treba još jednom započeti od početka. Do sada sam se bavio vanjskim opažajem o kojemu sam prije, kao naivan čovjek, imao sasvim pogrešno shvaćanje. Mislio sam da je

taj vanjski opažaj nešto objektivno. A sada vidim da on u predočavanju nestaje i da je samo modifikacija mojih duševnih stanja. Imam li uopće pravo u svojem razmišljanju početi od opažaja? Mogu li o njemu reći da on djeluje na moju dušu? Stol o kojemu sam prije mislio da djeluje na mene i da u meni stvara predodžbu odsad također moram smatrati predodžbom. Moji su osjetilni organi i procesi koji se u njima odvijaju dosljedno tome, međutim, samo subjektivni. Nemam pravo govoriti o stvarnom oku nego samo o svojoj predodžbi oka. Isto se odnosi na živčani prijenos i proces u mozgu, a ništa manje na proces u samoj duši koji iz kaosa raznolikih osjeta treba izgraditi stvari. Prođem li, uz pretpostavku da je tijekom prvog kruga misli ispravan, još jednom elemente svojega spoznajnog akta, tada se ovaj drugi pokazuje kao splet predodžbi koje ne mogu djelovati jedna na drugu. Ja ne mogu reći: Moja predodžba predmeta djeluje na moju predodžbu oka, a iz toga uzajamnog djelovanja proizlazi predodžba boje. No, to mi nije ni potrebno jer čim mi postane jasno da mi moji osjetilni organi i njihova djelatnost, moj živčani i moj duševni proces također mogu biti dani samo predodžbom, vidim kako je opisani tijekom misli sasvim nemoguć. Točno je, za mene nema opažaja bez odgovarajućega osjetilnog organa, a isto tako ni osjetilnog organa bez opažaja. Od svojega opažaja stola mogu prijeći na oko koje ga vidi, na živce u koži koji ga pipaju; ali ono što se u njima zbiva mogu i opet saznati samo opažajem. Brzo ću uočiti da u procesu koji se u oku odvija nema ni traga sličnosti s onime što opažam kao boju. Svoj opažaj boje ne mogu uništiti time što objašnjavam proces u oku koji se u vrijeme tog opažaja u njemu odvija.

Isto tako ne nalazim boju ni u živcima ni u moždanim procesima; povezujemo samo nove opažaje unutar svojega organizma s prvim opažajem što ga naivan čovjek premješta izvan svojega organizma. Ja samo prelazim od jednog opažaja do drugog.

Osim toga, u čitavom slijedu zaključaka postoji jedan prekid. U stanju sam pratiti procese svojega organizma sve do mozga, iako moje misli postaju sve hipotetskije što se više približavam središnjim procesima mozga. Put *vanjskoga* opažanja prekida se s onim procesom u mojem mozgu koji bih mogao opažati kad bih na mozak mogao primijeniti fizikalne, kemijske itd. metode. Put *unutarnjeg* opažanja počinje osjetom i seže do izgradnje stvari iz materijala osjeta. Na prijelazu od moždanog procesa do osjeta prekinut je tijekom opažanja. Okarakterizirani način mišljenja koji sebe naziva kritičkim idealizmom, za razliku od mišljenja naivne svijesti koju naziva naivnim realizmom, griješi u tome što *jedan* opažaj karakterizira kao predodžbu, dok drugi uzima upravo u onome smislu u kojem to čini naivni realizam koji inače prividno pobija. On hoće dokazati predodžbeno obilježje opažaja time što opažaje na vlastitome organizmu naivno shvaća kao subjektivno vrijedeće činjenice i uza sve to još previda da brka dva područja promatranja među kojima ne može naći veze.

Kritički idealizam može pobiti naivni realizam tek ako i sam naivno realistički prihvati objektivno postojanje svojega vlastitog organizma. U onome času kad kritički idealizam postane svjestan da su opažaji na vlastitome organizmu potpuno istovrsni onima kojima naivni realizam pripisuje objektivno postojanje, on u prvim više ne može naći siguran temelj u koji se može pouzdati. Tada bi i svoju

subjektivnu organizaciju morao smatrati samo skupom predodžbi. Time se, međutim, gubi mogućnost da se o sadržaju opaženog svijeta misli kako je on uvjetovan duhovnom organizacijom. Trebalo bi se složiti s time da je predodžba "boja" samo modifikacija predodžbe "oko". Takozvani kritički idealizam ne može se dokazati a da se pritom ne pozajmi nešto od naivnog realizma. Moguće ga je pobiti samo tako ako se pusti da njegove vlastite pretpostavke ostanu neispitane i da vijede na nekom drugom području.

Iz ovoga jasno slijedi: Kritički se idealizam unutar područja opažaja ne može dokazati, pa se time opažaju ne može oduzeti njegovo objektivno obilježje.

Ali još se manje smije prihvatiti teza: *"Opaženi svijet je moja predodžba"* kao nešto samo po sebi razumljivo, kao nešto što ne treba dokazivati. Svoje glavno djelo "Svijet kao volja i predodžba" (*Die Welt als Wille und Vorstellung*) Schopenhauer počinje riječima: "Svijet je moja predodžba: — to je istina koja važi za svako biće koje živi i koje spoznaje; — samo ako je čovjek može unijeti u svoju refleksiranu apstraktnu svijest; ako to zaista čini, tada je kod njega nastupilo filozofsko osvještenje; postaje mu jasno i sigurno da ne poznaje ni Sunce ni Zemlju; zna samo za oko koje vidi Sunce i ruku koja osjeća Zemlju; zna da svijet što ga okružuje postoji tek kao predodžba tj. da se odnosi samo na biće koje umije stvarati predodžbe, a to je ustvari on sam. — Ako se bilo koja istina može izreći a priori, onda je to ova navedena, jer je ona izraz onoga oblika mogućeg i zamislivog iskustva, koje je općenitije od svih drugih, općenitije od vremena, prostora, kauzalnosti: jer sva ta iskustva pretpostavljaju ono prvo, najopćenitije iskustvo..." Čitava ova teza

propada zbog činjenice koju sam netom naveo da oko i ruka nisu ništa manje opažaji nego što su to Sunce i Zemlja. U Schopenhauerovu smislu te u vezi s njegovim načinom izražavanja, njegovim bi se postavkama moglo odvratiti: Moje oko koje vidi Sunce i moja ruka koja osjeća Zemlju jednako su tako moje predodžbe kao i samo Sunce i sama Zemlja. Sasvim je, međutim, jasno da time pobijam navedenu tezu. Jer samo moje stvarno oko i moja stvarna ruka mogu predodžbe Sunce i Zemlja imati kao svoje modifikacije, a što ne mogu imati moje predodžbe oka i ruke. A kritički idealizam smije govoriti samo o njima.

Kritički idealizam uopće nije prikladan za uvid u odnos između opažaja i predodžbe. Na strani 57 navedenu razliku između onoga što se u vrijeme opažanja zbiva i onoga što u opažaju već mora biti prije negoli bude opažen kritički idealizam ne može sagledati. Za taj je uvid potrebno krenuti drugim putem.

SPOZNAVANJE SVIJETA

Iz prethodnih razmatranja proizlazi da se istraživanjem sadržaja naših opažaja ne može dokazati da su naši opažaji predodžbe. Taj dokaz, naime, treba podastrijeti tako da se pokaže: Ako se proces opažanja odvija onako kako naivni realizam shvaća psihološku i fiziološku konstituciju našega individua, tada nije riječ o stvarima po sebi nego samo o našim predodžbama o stvarima. A kako dosljedna primjena naivno realističkih postavki vodi do rezultata koji su u čistoj suprotnosti s njegovim pretpostavkama, te pretpostavke treba smatrati nepodesnima za utemeljenje jednog svjetonazora te ih treba napustiti. U svakom slučaju, nije dopušteno odbacivati pretpostavke, a prihvaćati zaključke kako to čini kritički idealist koji svoju tvrdnju: "Svijet je moja predodžba" temelji na gore navedenom dokazivanju. [Eduard von Hartmann u knjizi "Osnovni problem spoznajne teorije" (*Grundproblem der Erkenntnistheorie*) daje iscrpan prikaz ovog slijeda dokazivanja.]

Jedno je ispravnost kritičkog idealizma, a drugo snaga uvjerljivosti njegovih dokaza. Poslije će se na temelju naših razmatranja moći zaključiti o toj ispravnosti. No, snaga uvjerljivosti njegova dokaza jednaka je nuli. Ako se prilikom gradnje kuće uruši prizemlje, urušit će se i prvi kat. Naivni realizam i kritički idealizam ponašaju se kao prizemlje prema prvome katu.

Za onoga koji smatra da je sav opaženi svijet samo svijet predodžbi u kojemu na ciusu djeluju

nepoznate stvari, osnovno pitanje nije dakako usmjerenost na predodžbe koje postoje samo u duši nego na stvari koje su izvan naše svijesti i koje su o nama neovisne. On pita: Budući da ove stvari ne možemo *neposredno* promatrati, koliko ih možemo *posredno* spoznati? Onaj tko ima takvo gledište ne uzima u obzir unutarnju povezanost svojih svjesnih opažaja nego njihove nesvjesne uzroke koji su o njemu neovisni. Prema njegovu mišljenju opažaji nestaju čim svoja osjetila odvrati od stvari. Naša svijest, prema tomu, djeluje poput zrcala gdje slike određenih stvari nestaju u onome času kada zrcalna površina nije usmjerena prema njima. Tko, međutim, ne vidi same stvari nego samo njihove zrcalne slike, mora iz njihova ponašanja na osnovi zaključaka neizravno upoznati svojstva samih stvari. Ovo je gledište novije prirodne znanosti koja predodžbe koristi samo kao posljednje sredstvo kako bi stekla uvid u procese stvari što stoje iza opažaja, a koji jedini imaju istinski bitak. Kad filozof kao kritički idealist uopće i priznaje neki bitak, tada je njegova težnja za spoznajom pomoću predodžbi usmjerena samo tome bitku. Njegov interes preskače subjektivni svijet predodžbi i usmjerava se prema onome što te predodžbe stvara.

No, kritički idealist može ići tako daleko da kaže: Zatvoren sam u svojemu svijetu predodžbi i ne mogu iz njega izaći. Ako iza svojih predodžbi zamislim neku stvar, onda ta misao nije ništa drugo nego moja predodžba. Takav će idealist stvar po sebi ili sasvim odbaciti ili će u najmanju ruku reći da ona za nas ljude nema nikakav značaj, što drugim riječima znači da je i nema jer o njoj ne možemo ništa znati.

Kritičkome idealistu ove vrste čitav svijet izgleda poput sna te bi svaka težnja za spoznajom bila besmislena. Za njega postoje samo dvije vrste ljudi: oni koji žive u zabludi jer vlastita snoviđenja smatraju realnošću i oni mudri koji umiju prozreti ništavnost tih snoviđenja i malo-pomalo gube volju da se nadalje time bave. Uz ovakvo stajalište i vlastita osoba može postati tek privid. Isto kao što se u vrijeme spavanja u snovima javlja i naša vlastita slika, tako se u budnoj svijesti uz predodžbe vanjskoga svijeta javlja i predodžba vlastitog Ja. Tada u svijesti nemamo svoje stvarno Ja nego samo predodžbu svojega Ja. A tko poriče postojanje stvari ili to da o njima možemo nešto saznati, morat će poreći i postojanje, odnosno spoznaju vlastite osobe. Kritički idealist potom dolazi do tvrdnje: "Čitava se stvarnost preobražava u divan san koji nema života o kojem se može sanjati, i nema ni duha koji sanja; preobražava se u san koji je povezan sa snom o samom sebi." [Usporedi *Fichte*, "Čovjekovo određenje" (*Die Bestimmung des Menschen*)]

Svejedno je smatra li netko neposredan život snom iza kojega više ništa ne naslućuje ili svoje predodžbe povezuje s realnim stvarima: sam život mora za njega izgubiti svaki znanstveni interes. I dok je cjelokupna znanost besmislica za onoga koji misli da je za nas sa snom iscrpljeno sve ono što nam je od svega dostupno, za onoga drugog koji misli da je na osnovi predodžbi sposoban zaključiti o stvarima znanost se sastoji u istraživanju tih "stvari po sebi". Prvi se svjetonazor može nazvati apsolutnim *iluzionizmom*, a drugome je ime *transcendentalni realizam** dao njegov najdosljedniji predstavnik Eduard von Hartmann.

Oba ova shvaćanja imaju s naivnim realizmom zajedničko to da se u svijetu nastoje dokazati istražujući opažaje. No, unutar tog područja nigdje ne mogu pronaći čvrstu točku.

Jedno od glavnih pitanja pristalica transcendentnog realizma moralo bi biti: Kako Ja iz samoga sebe stvara svijet predodžbi? Ozbiljna se težnja za spoznajom danog nam svijeta predodžbi, koji nestaje čim od vanjskog svijeta odvratimo svoja osjetila, može utoliko zagrijati ako je ona sredstvo kojim će posredno istražiti svijet Ja koje samo po sebi ima bitak. Kad bi svijet naših iskustava bio tek predodžba, naš bi svakidašnji život sličio snu, a spoznaja stvarnosti buđenju. Pa i slike naših snova zanimaju nas samo tako dugo dok sanjamo i stoga ne umijemo prozreti prirodu sna. U trenutku buđenja više ne pitamo za unutarnju povezanost slika snova nego za fizikalne, fiziološke i psihološke procese na kojima se snovi temelje. Filozofa koji svijet smatra predodžbom isto tako malo zanima unutarnja povezanost pojedinih elemenata unutar toga svijeta. Ako uopće i prihvaća Ja koje ima bitak, on neće pitati kako je njegova pojedina predodžba povezana s nekom

* Transcendentalnom se u vezi s ovim svjetonazorom naziva spoznaja koja misli da je svjesna kako se o stvarima po sebi ne može izravno nešto reći nego neizravno. Od poznatog subjektivnog zaključuje o nepoznatome koje se nalazi s onu stranu subjektivnoga (transcendentnoga). Po tome se shvaćanju stvar po sebi nalazi s onu stranu područja svijeta koji nam je *neposredno* spoznatljiv, tj. ona je transcendentna. Naš se svijet, međutim, prema transcendentnome može odnositi transcendentalno. Hartmannovo se shvaćanje naziva realizmom jer nadilazeći subjektivno, idealno ide ka transcendentnome, realnome.

drugom nego što se zbiva u o njemu neovisnoj duši dok se u njegovoj svijesti odvija određeni slijed predodžbi. Ako sanjam da pijem vino od kojeg me peče grlo pa se kašljući probudim [usporedi Weygandt, "Nastajanje snova" (*Entstehung der Traume*), 1893.], u trenutku buđenja sadržaj sna prestaje me zanimati. Pozornost mi je usmjerena samo još na fiziološke i psihološke procese kojima se kašalj simbolički izražava u slici sna. Na sličan način filozof, čim se uvjeri u predodžbeno obilježje danoga nam svijeta, mora odmah prijeći na stvarnu dušu koja se nalazi iza tog svijeta. Gore je kad iluzionizam tvrdi da iza predodžbi ne postoji Ja po sebi ili ga u najmanju ruku smatra nepoznatljivim. Do takvog shvaćanja vrlo lako vodi opažanje da nasuprot sanjanju doduše postoji budno stanje u kojem imamo priliku sagledati snove i dovesti ih u vezu sa stvarnošću, ali da nemamo takvog stanja koje bi se na sličan način odnosilo spram budne svijesti. Tko prihvaća takvo mišljenje, ne uvida da postoji nešto što se prema pukom opažanju odnosi kao iskustvo u budnome stanju spram sanjanja. To nešto jest *mišljenje*.

Naivnome se čovjeku ne može zamjeriti nedostatak uvida o kojemu je ovdje bila riječ. On se predaje životu i vjeruje da su stvari zaista onakve kakve mu se pokazuju u iskustvu. No, prvi korak koji nadilazi ovakvo gledište mora se sastojati u pitanju: Kako se mišljenje odnosi prema opažaju? Bez obzira na to da li opažaj u obliku u kojemu se javlja postoji prije i zaostaje poslije mog stvaranja predodžbi ili ne: ako bilo što o opažaju hoću izreći, to je moguće samo pomoću mišljenja. Ako kažem: Svijet je moja predodžba, izgovorio sam rezultat misaonog procesa, a ako se moje mišljenje ne može na svijet primijeniti,

taj je rezultat zabluda. Između opažaja i bilo kojeg izričaja o njemu umeće se mišljenje.

Razlog zbog kojega se mišljenje prilikom promatranja najčešće previda već smo naveli, (usporedi na str. 36) Razlog leži u činjenici da svoju pozornost usmjeravamo samo na predmet o kojemu mislimo, a ne istodobno i na mišljenje. Stoga se naivna svijest prema mišljenju odnosi kao prema nečemu što s predmetom nema nikakve veze, što stoji sasvim po strani i razmišlja o svijetu. Slika što je mislilac stvara 0 svijetu nije nešto što je u vezi sa stvarima nego postoji samo u čovjekovoj glavi; svijet je dovršen 1 bez te slike. Svijet je sasvim dovršen u svim svojim tvarima i snagama; a čovjek o tome dovršenom svijetu stvara sliku. Ljude koji tako misle treba samo zapitati: S kojim pravom izjavljujete da je svijet dovršen bez mišljenja? Zar svijet istom nužnošću ne stvara u čovjekovoj glavi mišljenje kao i cvijet na biljci? Posadite sjemenku u zemlju. Ona tjera korijen i stabljiku. Razvija listove i cvjetove. Stavite biljku preda se. U vašoj se duši povezuje s određenim pojmom. Zašto taj pojam manje pripada čitavoj biljci nego list i cvijet? Vi kažete: Listovi i cvjetovi postoje i bez subjekta koji ih opaža; pojam se pojavljuje tek kad čovjek stane nasuprot biljci. Sasvim u redu. Ali i cvjetovi i listovi nastaju na biljci samo ako ima zemlje u koju se može položiti sjemenka te ako ima zraka i svjetla da se mogu razvijati listovi i cvjetovi. Isto tako nastaje pojam biljke ako biljci priđe mislena svijest.

Sasvim je proizvoljno smatrati cjelokupnošću, cjelovitošću ono što o nekoj stvari saznamo samo opažanjem, a ono što nastaje *misaonim* razmatranjem nečim nadodanim koje sa samom stvari nema

nikakve veze. Dobijem li danas pupoljak ruže, imat ću o njemu određenu sliku. Stavim li pupoljak u vodu, imat ću sutra sasvim drukčiju sliku svojega objekta. Ako ne skrenem pogled od pupoljka, vidjet ću kako današnji izgled neprekidno prelazi u onaj sutrašnji kroz nebrojene međustupnjeve. Slika koja se u određenom času pruža samo je slučajni isječak predmeta koji se nalazi u neprekidnome nastajanju. Ne stavim li pupoljak u vodu, on neće razviti čitav niz različitih stanja koja su u njemu postojala kao mogućnost. Isto me tako sutra može nešto spriječiti da nadalje promatram cvijet te o njemu neću moći imati potpunu sliku.

Sasvim je nestručno i o slučaju ovisno mišljenje koje bi o slici što se pruža u određenome trenutku reklo: To je stvar.

Isto se tako stvar ne smije shvatiti kao zbroj različitih značajki opažaja. Možda bi bilo moguće da neki duh istodobno i zajedno s opažajem primi i pojam. Takav duh uopće ne bi došao na pomisao da pojam shvati kao nešto što ne pripada stvari. On bi ga morao shvatiti kao nešto što je s njome neraskidivo povezano.

Jednim primjerom hoću to još bolje objasniti. Ako zrakom vodoravno bacim kamen, vidjet ću ga na različitim mjestima. Ta mjesta povezujem u liniju. U matematici upoznajem različite krivulje, a među njima i parabolu. Parabolu poznajem kao krivulju koja nastaje kada se neka točka kreće određenom zakonitošću. Istražim li uvjete po kojima se kreće bačeni kamen, vidjet ću da je krivulja njegova kretanja identična onoj koju poznajem kao parabolu. To što se kamen kreće u obliku parabole posljedica je određenih uvjeta i nužno iz njih proizlazi. Oblik parabole

pripada cjelokupnoj pojavi kao sve drugo što u vezi s tom pojavom dolazi u obzir. Gore opisani duh koji bi pošao putem mišljenja ne bi imao samo niz vidnih utisaka koji bi se pojavljivali na različitim mjestima nego bi osim pojave uzrokovane bačenim kamenom imao i oblik parabole. *Mi* taj oblik možemo povezati s pojavom samo pomoću mišljenja.

Ne ovisi o stvarima da nam se najprije javljaju bez odgovarajućih pojmova nego to ovisi o našoj duhovnoj organizaciji. Naše cjelokupno biće funkcionira tako da mu za svaku realnu stvar s dviju strana priteču potrebni elementi: sa strane *opažanja* i sa strane *mišljenja*.

Između prirode stvari i načina na koji sam organiziran da ih spoznam ne postoji nikakva veza. Rez između opažanja i mišljenja nastaje tek u onom času kad ja kao promatrač stvarima stajem sučelice. Koji elementi pripadaju pojedinoj stvari a koji ne, uopće ne ovisi o načinu kojim dolazim do spoznaje tih elemenata.

Čovjek je ograničeno biće. On je biće među drugim bićima. Njegovo postojanje pripada prostoru i vremenu. Zbog toga mu može biti dan uvijek samo ograničeni dio cijelog univerzuma. A taj se ograničeni dio i prostorno i vremenski posvuda nadovezuje na ostali svijet. Kad bi *naše* postojanje bilo tako povezano sa stvarima da bi svjetozbivanje bilo ujedno i naše vlastito, tada ne bi postojala razlika između nas i stvari. Ali tada ne bi za nas postojale ni pojedinačne stvari. Tada bi sva zbivanja neprekidno prelazila jedna u druga. Kozmos bi bio jedno jedinstvo, jedna u sebi zaokružena cjelina. Tijek zbivanja bio bi neprekinut. Zbog naše nam ograničenosti izgleda kao pojedinačnost ono što ustvari nije pojedinačno.

Nigdje npr. kvaliteta "crveno" ne postoji odijeljena sama za sebe. Ona je sa svih strana okružena drugim kvalitetama kojima pripada i bez kojih ne bi mogla postojati. Za nas, međutim, postoji nužnost da pojedine isječke svijeta izdvojimo kako bismo ih izdvojeno promatrali. Naše oko može iz mnogostruke cjeline boja samo postupno zamjećivati pojedine boje, a naš razum može iz nekoga kompleksnog pojmovnog sustava razlučivati samo pojedine pojmove. Ovo izdvajanje subjektivan je čin, a uvjetovan je okolnošću da nismo identični sa svjetozbivanjem nego smo bića među drugim bićima.

U svemu tome je bitno odrediti odnos bića koje smo mi sami prema drugim bićima. To se određivanje mora razlikovati od pukog osvješćivanja našega sebstva. Ovo se posljednje temelji na opažanju, kao što se na opažanju temelji i osvještavanje svih ostalih stvari. Samoopažaj mi pokazuje niz svojstava koje povezujem sa svojom osobom kao što svojstva žuto, svjetlucanje metala, tvrdo itd. povezujem sa cjelinom "zlato". Taj samoopažaj ne izvodi me iz područja onoga što pripada meni. To samoopažanje treba razlikovati od *misaonog* samoodređivanja. Onako kako pojedini opažaj vanjskoga svijeta mišljenjem uvrštam u cjelinu svijeta, tako mišljenjem uvrštam u procese svijeta opažaje koje sam imao u vezi sa samim sobom. Moje me samoopažanje zatvara unutar određenih granica; moje mišljenje s tim granicama nema nikakve veze. U tome sam smislu dvostruko biće. Zatvoren sam u području što ga opažam kao područje svoje vlastite osobe, ali sam i nositelj djelatnosti koja iz jedne više sfere određuje moje ograničeno postojanje. Naše mišljenje nije individualno kao naše osjećanje. Ono je univerzalno. Individualno

obilježje u svakom pojedinom čovjeku poprima samo time što dolazi u odnos s njegovim individualnim osjetom i osjećanjem. Pojedini se ljudi međusobno razlikuju po tim posebnim nijansama univerzalnoga mišljenja. Trokut ima samo jedan jedini pojam. Za cjelinu toga pojma svejedno je stvara li ga nositelj svijesti A ili B. No, svaki od ovih dvaju nositelja svijesti stvarat će ga na individualan način.

S obzirom na tu misao postoji jedna teško savladljiva predrasuda. Predrasuda ne dopušta uvid u to da je pojam trokuta što ga ja stvaram jednak pojmu što ga stvara moj bližnji. Naivan čovjek sebe smatra tvorcem svojih pojmova. Zato misli da svaka osoba ima svoje vlastite pojmove. Osnovni zahtjev filozofskog mišljenja jest prevladavanje te predrasude. Jedinstveni pojam trokuta ne postaje mnoštvo time što ga mnogi misle. Jer i mišljenje mnoštva ljudi jedno je jedinstvo.

Mišljenjem je dan element koji našu posebnu individualnost povezuje sa cjelinom kozmosa. Time što osjećamo (i opažamo) smo pojedinci, time što mislimo smo ono i opće i jedinstveno biće što sve prožima. To je onaj dublji uzrok naše dvostruke prirode: U sebi vidimo kako se javlja jedna upravo apsolutna snaga koja je univerzalna, ali mi je ne upoznajemo prilikom njezina izviranja iz središta svijeta nego u jednoj točki periferije. Kad bi ono prvo bio slučaj, onda bismo u času u kojem dolazimo do svijesti znali čitavu zagonetku svijeta. No, kako se nalazimo na jednoj točki periferije, a vlastito nam je postojanje zatvoreno određenim granicama, područje koje se nalazi izvan našega vlastitog bića možemo upoznati pomoću mišljenja koje uvire u nas iz općega svjetskog bitka.

Stoga što mišljenje u nas zahvaća preko naše zasebnosti i stoga što se odnosi na opći bitak svijeta, nastaje u nama poriv za spoznajom. Bića bez mišljenja nemaju taj poriv. Suočavanje s drugim stvarima ne pobuđuje u njima nikakva pitanja. Te druge stvari ovakvim bićima ostaju izvanjskima. Kod bića koja misle vanjska se stvar sudara s pojmom. U njemu je sadržano ono što od stvari ne primamo izvana nego iznutra. *Spoznaja* mora ostvariti izjednačenje, sjedinjenje obaju elemenata, vanjskog i unutarnjeg.

Opažaj nije, dakle, nešto dovršeno, zaokruženo, nego samo jedna strana sveukupne zbilje. Druga je strana pojam. Spoznajni je čin sinteza opažaja i pojma. Tek su opažaj i pojam neke stvari cijela stvar.

Prethodna izlaganja pružaju dokaz kako je besmisleno tražiti nešto drugo što bi bilo zajedničko bićima svijeta osim idejnog sadržaja što nam ga pruža mišljenje. Propasti moraju svi pokušaji koji teže za nekom drugom cjelinom svijeta osim za ovim, međusobno povezanim idejnim sadržajem koji stječemo misaonim razmatranjem svojih opažaja. Ni ljudsko-osobni Bog, ni snaga i materija, ni ideje lišena volja (Schopenhauerova) ne mogu nam biti univerzalnom cjelinom svijeta. Sva ta bića pripadaju samo ograničenom području našeg opažanja. Ljudsku ograničenost opažamo samo na sebi, a snagu i materiju na vanjskim stvarima. Što se volje tiče, ona je tek izraz djelatnosti naše ograničene osobe. *Schopenhauer* želi izbjeći da "apstraktno" mišljenje bude nositeljem jedinstva svijeta i umjesto toga traži nešto što bi bilo neposredno realno. Naš filozof misli da sa svijetom nikada nećemo izići na kraj ako ga smatramo vanjskim svijetom. "Ustvari se smisao meni nasuprotnog svijeta danog mi tek kao predodžba, ili prijelaz od tog svijeta

kao puke predodžbe subjekta koji spoznaje prema onome što taj svijet osim toga još može biti, nikada ne bi mogao pronaći kada istraživač ne bi bio ništa drugo nego čisti subjekt koji spoznaje (krilata andeoska glava bez spoznaje). No, on je i sam ukorijenjen u tome svijetu i u njemu se nalazi kao *individuum*, to znači da je njegova spoznaja koja se temelji na stavu da je čitav svijet predodžba ovisna o tijelu koje je sklono da u razumu vidi ishodište shvaćanja toga svijeta. Takvome subjektu koji živi u čistom spoznavanju tijelo predstavlja tek predodžbu poput svih drugih predodžbi, odnosno objekt među drugim očiglednim objektima čije mu je kretanje i djelatnost poznata samo kao promjena svih ostalih zornih objekata. Oni bi mu ostali isto tako strani i neshvatljivi kad ne bi na sasvim drukčiji način odgonetnuo njihovo značenje... Subjektu spoznaje koji zbog identičnosti s tijelom nastupa kao *individuum*, to je tijelo dano na dva sasvim različita načina: jednom kao predodžba, kao objekt među objektima te podložno njihovim zakonima; a istodobno i na sasvim drukčiji način. To je, naime, ono što je svakome neposredno poznato, a što je označeno riječju *volja*. Svaki je pravi voljni čin odmah i neizostavno također pokret tijela: Čovjek ne može čin zaista htjeti a da istodobno ne opaža kako se on očituje kao tjelesni pokret. Voljni čin i tjelesna djelatnost nisu dva objektivno spoznata uzročno povezana različita stanja, nisu u odnosu uzrok — posljedica, nego su jedno te isto što se, međutim, očituje na dva sasvim različita načina: jednom sasvim neposredno, a jednom razumskim shvaćanjem." Ovim raspravama *Schopenhauer* smatra da ima pravo u čovjekovu tijelu pronaći "objektnost" volje. On misli da se u tjelesnim

djelatnostima *neposredno* može osjetiti realnost, stvar po sebi in concreto. Na ova razmatranja treba odvratiti da nam naše tjelesne djelatnosti dolaze do svijesti samo putem samoopažanja i da kao takve nemaju nikakve prednosti pred drugim opažajima. A to možemo postići samo misaonim razmatranjem, tj. njegovim uvrštavanjem u idejni sustav naših pojmova i ideja.

Najdublje ukorijenjeno u naivnu ljudsku svijest jest mnijenje da je mišljenje apstraktno i bez ikakva konkretnog sadržaja te da u najboljem slučaju može pružiti "idejnu" protusliku cjeline svijeta, ali ne i nju samu. Tko tako prosuđuje, nije sebi nikada razjasnio što je opažaj bez pojma. Ta pogledajmo taj svijet opažaja: on se očituje jednostavno rečeno kao linearno nizanje u prostoru i vremenu, kao skup nepovezanih pojedinosti. Nijedna stvar koja dolazi na pozornicu opažaja i napušta je nema s nekom drugom vidljive veze. Svijet je mnoštvo istovrijednih predmeta. U tome mnoštvu nema predmeta koji bi imao neku veću ulogu od drugoga. Da bi nam postalo jasno kako pojedina činjenica ima veći značaj od druge, moramo upitati svoje mišljenje. Bez uspješnog mišljenja neki nam zakržljali životinjski organ bez životnog značaja može izgledati istovrijedan kao najvažniji dio tijela. Značaj što ga pojedine činjenice imaju za sebe i za ostali dio svijeta dolazi na vidjelo tek pošto mišljenje povuče svoje niti od bića do bića. Ta djelatnost mišljenja je *puna sadržaja*. Jer, čovjek može samo na osnovi određenoga konkretnog sadržaja znati zašto je puž na nižem stupnju organizacije od lava. Sam prizor, opažaj ne daje mi sadržaj koji bi me mogao poučiti o savršenosti organizacije.

Mišljenje donosi opažaju taj sadržaj iz čovjekova svijeta pojmova i ideja. Za razliku od opažajnog sadržaja koji nam je dan izvana, misaoni se sadržaj pojavljuje u nutrini. Oblik u kojemu se prvo javlja označit ćemo kao *intuiciju*. Ona je za mišljenje isto što i *promatranje* za opažaj. Intuicija i promatranje izvori su naše spoznaje. Stvar što je u svijetu promatramo tako nam je dugo strana dok u našoj nutrini ne nastane odgovarajuća intuicija koja nadopunjuje opažaj onim dijelom stvarnosti koji mu nedostaje. Tko nema sposobnost pronaći intuiciju koja odgovara stvarima, tome puna stvarnost ostaje nedostupna. Isto kao što onaj tko je slijep za boje vidi samo gradacije svjetla bez kvaliteta boja, tako onaj tko nema intuicije može promatrati samo nepovezane fragmente opažaja.

Objasniti neku stvar, *učiniti je razumljivom* ne znači ništa drugo negoli je unijeti u onu povezanu cjelinu iz koje je bila istrgnuta zbog gore opisanog ustrojstva naše organizacije. Ne postoji stvar koja bi bila odijeljena od cjeline svijeta. Svako izdvajanje ima samo subjektivno značenje za našu organizaciju. Cjelina svijeta se kod nas razlaže na: gore i dolje, prije i poslije, uzrok i posljedicu, predmet i predodžbu, materiju i silu, objekt i subjekt itd. Ono što nam se u promatranju pokazuje kao pojedinačnost, to intuicija dio po dio sjedinjuje s međusobno povezanim cjelovitim svijetom. Mišljenjem iznova povezujemo u cjelinu sve što smo opažanjem rastavili.

Zagonetnost nekog predmeta sastoji se u njegovoj izdvojenosti. No, prouzročili smo je mi, a u svijetu pojmova ona se može ponovno prevladati.

Osim putem mišljenja i opažanja, ništa nam nije izravno dano. Nada se pitanje: Što reći o značaju

opažaja s obzirom na naša izlaganja? Uvidjeli smo, doduše, kako se urušava dokaz što ga kritički idealizam pruža za subjektivnu prirodu opažaja; no, uvidom u neispravnost dokaza još nije utvrđeno da se čitava ova stvar temelji na zabludi. U svome procesu dokazivanja kritički idealizam ne polazi od apsolutne prirode mišljenja nego se oslanja na to da naivni realizam, ako ga se dosljedno slijedi, sam sebe pobija. A kako je to kad se spozna apsolutnost mišljenja?

Zamislimo da mi se u svijesti javi npr. opažaj crvene boje. U daljnjem se promatranju ispostavlja da je taj opažaj povezan s drugim opažajima, npr. s nekom određenom figurom i različitim toplinskim i taktilnim opažajima. Tu povezanost označavam kao predmet osjetilnoga svijeta. Mogu se pitati: Što se osim već navedenog još nalazi u dijelu prostora u kojem sam došao do gornjih opažaja? Unutar tog dijela prostora otkrit ću mehaničke, kemijske i druge procese. Zatim idem dalje i istražujem procese koji se odvijaju na putu od predmeta do mojega osjetilnog organa. U nekom elastičnom tijelu mogu naći procese kretanja koji s prvotnim opažajima nemaju ništa zajedničko. Isti rezultat dobivam ako dalje istražujem put od osjetilnog organa do mozga. U svakom ovom području dolazi do novih opažaja, ali ono što protkiva sve ove vremenski i prostorno odijeljene opažaje, jest mišljenje. Titraji zraka koji rezultiraju zvukom isto su mi tako dani kao opažaj kao i zvuk sam. Tek mišljenje sređuje i povezuje sve ove opažaje te ih pokazuje i u njihovim međusobnim odnosima. Ne možemo govoriti o tome da osim onoga što se neposredno opaža i onoga što se može spoznati idejnim (mišljenjem dokučivim) svezama opažaja postoji još i nešto drugo.

Odnos objekta opažaja prema subjektu opažaja nadilazi ono što je samo bilo opaženo i ima, dakle, samo idejno obilježje, što znači da ga je moguće izraziti samo pojmovima. Samo kad bih mogao vidjeti kako objekt opažaja pobuđuje subjekt opažaja ili obrnuto, kad bih zamjedbu mogao promatrati pomoću subjekta, tada bi bilo moguće govoriti kao što govori moderna fiziologija i na njoj izgrađeni kritički idealizam. Ovo shvaćanje ne razlikuje jedan idejni odnos (objekta prema subjektu) od procesa o kojemu bi se moglo govoriti samo kada bi ga se moglo opažati. Postavka: "Nema boje bez oka osjetljivog za boju" stoga nema značenje da oko stvara boju nego da postoji mišljenjem spoznatljiva veza između opažaja "boja" i opažaja "oka". Empirijska znanost treba ustanoviti kako se svojstva oka i boja međusobno odnose te na koji način vidni organ omogućuje opažaj boje itd. Ja mogu promatrati kako se opažaji nižu jedan za drugim, mogu slijediti njihove prostorne odnose i to mogu zatim pojmovno izraziti; ali ne mogu opažati kako neki opažaj proizlazi iz onoga što se ne može opažati. Sva nastojanja da se između opažaja osim misaonih traže drugi odnosi nužno moraju pretrpjeti neuspjeh.

Što je, dakle, opažaj? Ako se to pitanje postavi općenito, onda je apsurdno. Opažaj je uvijek određen, ima konkretan sadržaj. Taj je sadržaj neposredno dan i s danim se iscrpljuje. S obzirom na ovo što je dano može se samo pitati što je ono izvan opažaja, tj. što ono znači za mišljenje. Pitanje "što" u vezi s opažajem može se odnositi samo na onu pojmovnu intuiciju koja mu odgovara. S tog se gledišta pitanje subjektivnosti opažaja u smislu kritičkog idealizma uopće ne može postaviti. Subjektivnim se smije označiti samo ono što se uočava kao pripadno subjektu.

Stvaranje veza između subjektivnoga i objektivnoga pripada isključivo mišljenju, a ne nekom u naivnom smislu realnom procesu, odnosno nekom zbivanju koje se može opažati. Za nas je, dakle, objektivno ono što se opažaju prikazuje kao da se nalazi izvan subjekta opažaja. Subjekt opažaja ostaje mi zamjetljiv i onda kada stol koji sada preda mnom stoji nestane iz mog vidokruga. Promatranje stola u meni je izazvalo također trajnu promjenu. Zadržavam sposobnost da poslije iznova stvorim sliku. Sposobnost da proizvedem sliku ostaje sa mnom povezana. Psihologija označava tu sliku kao predodžbu sjećanja. To je, međutim, ono jedino što se s pravom može nazvati *predodžbom* o stolu. To, naime, odgovara uočljivoj promjeni mog vlastitog stanja zbog prisutnosti stola u mom vidokrugu. To zapravo ne znači promjenu bilo kojeg "Ja po sebi" što se nalazi iza subjekta opažaja, nego promjenu samoga subjekta koji se može opažati. Predodžba je, dakle, subjektivni opažaj, za razliku od objektivnog opažaja kad je na horizontu opažanja prisutan predmet. Miješanje onoga subjektivnog s objektivnim opažajem vodi kod idealizma do nesporazuma: svijet je moja predodžba.

A sada je potrebno da se najprije pobliže odredi pojam predodžbe. Ono što smo do sada o njoj izložili nije njezin pojam nego samo put do područja opažaja gdje je se može naći. Točan pojam predodžbe omogućiti će nam zatim zadovoljavajuće razjašnjenje odnosa između predodžbe i predmeta. A to će nas zatim također povesti preko granica gdje odnos ljudskoga subjekta i svijetu pripadnog objekta od čisto pojmovne sfere spoznaje prelazi u konkretan individualni život. Ako prije svega znamo što treba o svijetu

misлити, bit će nam lako da se prema tome i ravnamo. Svojom punom snagom možemo djelovati tek onda kada poznajemo svijetu pripadni objekt kojemu posvećujemo svoju djelatnost.

Dodatak novome izdanju 1918. Ovdje izloženo shvaćanje može se, dakle, smatrati onim shvaćanjem prema kojemu čovjek prirodno stremi u početku svojega razmišljanja u svojem odnosu spram svijeta. On vidi kako je zapleten u jedan način mišljenja koji mu se rasplinjuje dok ga stvara. Taj je način oblikovanja mišljenja takav da njegovim pukim teoretskim pobijanjem nije učinjeno sve što je za njega potrebno. Taj način oblikovanja mišljenja treba *proživjeti* kako bi se iz uvida u zabludu u koju on vodi pronašao izlaz. On se mora upustiti u rasprave o čovjekovu odnosu spram svijeta ne zato da bi pobio drukčija razmišljanja za koja se drži da taj odnos neispravno shvaćaju nego zato što treba znati u koje zablude može dovesti svako početno razmišljanje o takvome odnosu. Treba steći *onaj* uvid u to kako, s obzirom na svoje početno razmišljanje, pobiti *samoga sebe*. Gornja izlaganja treba shvatiti s takvoga gledišta.

Tko hoće razraditi i shvatiti čovjekov odnos prema svijetu postaje svjestan da barem jedan dio toga odnosa uspostavlja time što o stvarima i zbivanjima svijeta stvara predodžbe. Na taj se način njegov pogled odvraća od *vanjskog* svijeta i usmjerava na njegov unutarnji svijet, na njegov predodžbeni život. On počinje sebi govoriti: Ni prema kojoj stvari i zbivanju ne mogu uspostaviti odnos ako se u meni ne javi predodžba. Od te zamjedbe vodi samo jedan korak do mnijenja: Ipak doživljavam samo svoje predodžbe; o svijetu vani znam samo utoliko, ako se

on u meni javlja kao predodžba. S ovim se mnijenjem napušta naivno shvaćanje realnosti što ga čovjek ima u početku svojega razmišljanja o svojem odnosu prema svijetu. S toga gledišta on zamišlja da je riječ o realnim stvarima. Samoosvještenje odvraća čovjeka od takvoga gledišta. Ono čovjeku uopće ne dopušta da gleda onakvu zbilju kakvu zamišlja naivna svijest. Pušta ga da gleda samo na svoje predodžbe; one se umeću između vlastitog bića i nekog eventualno realnog svijeta za koji naivno shvaćanje misli da ga smije zastupati. Zbog toga umetnutog svijeta predodžbi čovjek više ne može gledati takvu realnost. On mora prihvatiti da je za tu realnost slijep. Tako nastaje misao o "stvari po sebi" nedostižnoj spoznaji. — Sve dok čovjek ostaje stajati pri onom odnosu spram svijeta u koji ulazi svojim predodžbenim životom, on neće moći izbjeći ovakav način oblikovanja mišljenja. Čovjek ne može ostati na naivnom shvaćanju realnosti ako neće umjetno zatomiti težnju za spoznajom. Ta težnja za spoznajom odnosa čovjeka i svijeta pokazuje da ovo naivno shvaćanje treba napustiti. Kad bi naivno shvaćanje pružalo nešto što bi se moglo prihvatiti kao istina, tada čovjek tu težnju ne bi osjećao. — No, ne može se doći do nečega drugoga što bi se moglo prihvatiti kao istina tako da se samo napusti naivno shvaćanje a da se — iako neprimjetno — zadrži način mišljenja koje takav način nameće. U takvu grešku čovjek upada ako sebi kaže: Ja doživljam samo svoje predodžbe, i dok vjerujem da je riječ o realnosti, svjestan sam ustvari samo svojih predodžbi o realnosti; stoga moram pretpostaviti da tek izvan sfere moje svijesti postoje istine, "stvari po sebi" o kojima uopće ništa neposredno ne znam. One mi na neki način prilaze

i na mene utječu tako da u meni živne moj svijet predodžbi. Tko tako misli, u mislima dodaje svijetu koji ga okružuje samo još jedan drugi svijet; on bi, međutim, s obzirom na taj svijet morao zapravo iznova započeti sa svojim misaonim radom. Jer, o nepoznatoj se "stvari po sebi" u njezinu odnosu spram čovjekovog bića pri tome uopće ne misli drukčije nego o onoj poznatoj naivnog shvaćanja realnosti. — Zbunjenost u koju čovjek s obzirom na to gledište upada zbog kritičkog promišljanja može izbjeći samo ako primijeti da unutar onoga što opažanjem doživljava u svojoj nutrini i u vanjskome svijetu postoji nešto što sprječava da se između zbivanja i čovjeka koji promatra ubaci predodžba. *A to je mišljenje.* U odnosu na mišljenje čovjek *može* ostati na naivnom shvaćanju realnosti. A ako to ne čini, onda je to samo zato što uvida da to gledište mora napustiti zbog nečega drugog, ali ne opaža da ovako stečeni uvid nije primjenjiv na mišljenje. Ako to opazi, onda dolazi do uvida da se u mišljenju i *putem* mišljenja mora spoznati ono za što se čovjek pravi da je slijep jer između svijeta i sebe umeće predodžbeni život. Od osobe koju pisac ove knjige veoma cijeni upućen mu je prigovor da svojim prikazima mišljenja ostaje pri naivnom realizmu na području mišljenja koji je prisutan kada se realni svijet i onaj stvoren predodžbom smatraju jednim te istim. Pisac ovih prikaza, međutim, misli da je u njima pokazao kako valjanost toga "naivnog realizma" na području mišljenja nužno proizlazi iz nepristranog promatranja mišljenja te da se naivni realizam koji nije valjan za druge stvari može prevladati spoznajom prave biti mišljenja.

ČOVJEKOVA INDIVIDUALNOST

Glavnu poteškoću pri objašnjavanju predodžbi filozofi vide u tome što mi sami nismo vanjske stvari, a naše predodžbe ipak trebaju imati oblik koji odgovara stvarima. Pomnijim se promatranjem, međutim, vidi da ta poteškoća uopće ne postoji. Mi, doduše, nismo vanjske stvari, ali zajedno s njima pripadamo jednom te istom svijetu. Isječak svijeta što ga opažam kao svoj subjekt prožet je strujom sveopćeg svjetozbivanja. Opažam kako sam ponajprije zatvoren unutar granica kože svojega tijela. A ono što se u toj koži tijela nalazi pripada kozmosu kao cjelini. Da bi, dakle, postojao odnos između mogega organizma i predmeta izvan mene, uopće nije potrebno da se nešto od predmeta uvuče i u mene ili da učini utisak na moj duh kao što to čini pečatnjak u vosku. Pitanje: Kako ću saznati nešto o stablu koje je od mene udaljeno deset koraka?, sasvim je pogrešno postavljeno. Ono proizlazi iz shvaćanja da su granice mogega tijela apsolutne prepreke kroz koje mi dolaze obavijesti o stvarima. Snage koje djeluju unutar kože mogega tijela iste su kao i one vanjske. Ja, dakle, zaista jesam stvari; ne, doduše, ja ako sam subjekt opažaja, nego ja ako sam dio općega svjetozbivanja. Opažaj stabla nalazi se s mojim Ja u istoj cjelini. Ovo opće svjetozbivanje izaziva ondje u istoj mjeri opažaj stabla kao što ovdje izaziva opažaj mogega Ja. Kad. ne bih bio spoznavatelj svijeta nego stvaratelj tada bi objekt i subjekt (opažaj i Ja) nastali u jednom mahu, jer oni se međusobno uvjetuju. Kao spoznavatelj svijeta mogu ono što im je zajedničko pronaći samo mišljenjem koje ih međusobno povezuje pojmovima.

Najteže je pobiti takozvane fiziološke dokaze o subjektivnosti naših opažaja. Pritisnem li kožu svojega tijela, osjetit ću pritisak. Isti ću pritisak okom opažati kao svjetlo, uhom kao zvuk. Električni udar okom opažam kao svjetlo, uhom kao zvuk, kožnim živcima kao udarac, organom njuha kao miris fosfora. Što slijedi iz te činjenice? Samo ovo: Opažam električni udar (odnosno pritisak), potom kvalitetu svjetla i zvuka, odnosno miris itd. Kad ne bi bilo oka, tada opažaju mehaničkog udarca iz okoline ne bi pridošao opažaj kvalitete svjetla. Kad ne bi bilo slušnog organa, ne bi bilo ni opažaja zvuka. S kojim se pravom može reći: Bez organa opažanja ne bi uopće bilo ni procesa? Tko na osnovi činjenice da električni podražaj izaziva u oku opažaj svjetla zaključuje: Ono, dakle, što osjetimo kao svjetlo izvan našeg organizma samo je mehaničko kretanje. Zaboravlja da pritom samo prelazi od jednog opažaja na drugi, a uopće ne na nešto što bi bilo izvan opažaja. Isto kao što se može reći: Oko opaža mehaničko kretanje u svojoj okolini kao svjetlo, tako se može tvrditi: Pravilnu promjenu nekog predmeta opažamo kao kretanje. Ako na obod neke rotirajuće ploče dvanaest puta naslikam konja i to točno u onim oblicima što ih njegovo tijelo poprima u trku, rotiranjem ploče izazvat ću privid kretanja. Potrebno je samo da pogledam kroz jedan otvor i to tako da u određenim trenucima vidim položaje konja u njihovome slijedu. Neću vidjeti dvanaest slika konja nego sliku konja u trku.

Navedena fiziološka činjenica ne može, dakle, osvijetliti odnos između opažaja i predodžbe. Moramo se snaći na drugi način.

U trenutku kada se na mojem horizontu promatranja pojavi opažaj, ja ujedno pokrenem i mišljenje.

S opažajem se tada veže neki element mojega sustava mišljenja, stanovita intuicija, neki pojam. A kad opažaj mine iz mojega vidokruga: Što tada preostaje? Preostaje intuicija s obzirom na određeni opažaj koja je nastala u trenutku opažanja. Koliko živo si poslije taj odnos mogu predočiti, ovisi o načinu rada mojega duhovnog i tjelesnog organizma. Predodžba nije ništa drugo doli intuicija koja se odnosi na određeni opažaj, to je pojam koji je jednom bio povezan s nekim opažajem i koji je zadržao vezu s tim opažajem. Moj pojam lava nije nastao na osnovi opažaja lavova. No, moja je predodžba lava svakako nastala opažanjem. Ja mogu pridonijeti tomu da netko stvori pojam lava a da ga nikada nije ni vidio. Bez njegova vlastitog opažanja neću mu moći pomoći da stvori živu predodžbu.

Predodžba je, dakle, individualizirani pojam. Sada nam postaje razumljivo da predodžbe mogu reprezentirati realnost. Zbog povezanosti pojma i opažaja u času promatranja postaje nam uočljiva puna realnost neke stvari. Pojam opažajem zadobiva individualni oblik, vezu s tim određenim opažajem. On u tom individualnom obliku, povezan s određenim opažajem u nama, nadalje živi stvarajući predodžbu dotične stvari. Nađemo li na drugu stvar s kojom se povezuje isti pojam, prepoznamo da zajedno s onom prvom pripada istoj vrsti; nađemo li drugi put na istu stvar, nećemo u svojem pojmovnom sustavu naći ni jedan odgovarajući pojam nego individualizirani pojam koji je povezan s tom stvari, i mi opet prepoznamo tu stvar.

Predodžba se, dakle, nalazi između opažaja i pojma. Ona je određeni pojam koji ukazuje na opažaj. Zbir svega onoga o čemu mogu stvarati predodžbe

mogu nazvati svojim iskustvom. Bogatije iskustvo ima onaj tko ima veći broj individualiziranih pojmova. Čovjek bez imalo intuicije nije u stanju skupiti iskustva. Gubi predmete iz svojega vidokruga jer mu nedostaju pojmovi koje bi s tim predmetima trebao povezati. Čovjek s dobro razvijenom moći mišljenja, ali loše moći opažanja zbog grubih osjetilnih organa isto će tako teško moći stjecati iskustva. On može, doduše, bilo na koji način doći do pojmova, no njegovim intuicijama nedostaje živi odnos prema određenim stvarima. I putnik koji ništa ne misli, i učenjak koji živi u apstraktnim pojmovnim sustavima jednako su tako nesposobni steći bogato iskustvo.

Stvarnost nam se očituje zahvaljujući opažaju i pojmu, a subjektivan odnos prema stvarnosti zahvaljujući predodžbi.

Kada bi se naša osobnost očitovala samo spoznajno, sve što je objektivno bilo bi dano opažajem, pojmom i predodžbom.

No, ne zadovoljavamo se time što opažaj pomoću mišljenja vežemo s pojmom, nego ga mi povezujemo i sa svojom posebnom subjektivnošću, sa svojim individualnim Ja. Izraz te individualne povezanosti jest osjećaj koji se očituje kao voljkost i nevoljkost.

Mišljenje i *osjećanje* odgovaraju dvostrukoj prirodi našega bića o kojoj smo već razmišljali. *Mišljenje* je element pomoću kojega sudjelujemo u općem zbiivanju kozmosa; u *osjećanju* se možemo povući u usku nutrinu vlastitoga bića.

Naše nas mišljenje povezuje sa svijetom; naše nas osjećanje ponovno vodi samima sebi, tek po njemu postajemo individuum. Kad bismo samo mislili i opažali, sav bi naš život morao teći u bezobličnoj ravnodušnosti. Kad bismo samo bili u stanju *spoznati*

sebe kao puko sebstvo, bili bismo spram sebe sasvim ravnodušni. Tek time što se samospoznajom u nama budi osjećaj samoga sebe, a opažanjem stvari radost i bol, mi živimo kao individualna bića čije se postojanje ne iscrpljuje s pojmovnim odnosom u kojemu se nalazimo spram ostalog svijeta, nego smo bića koja za sebe imaju još posebnu vrijednost.

Čovjek bi mogao doći u iskušenje da u osjećajnome životu vidi element koji je mnogo realniji od misaonog pristupa svijetu. Na to treba odgovoriti da osjećajni život ima veći značaj ipak samo za pojedini individuum. Moj osjećajni život može za cjelinu svijeta biti vrijedan samo ako se osjećaj, kao opažaj na mojem sebstvu, poveže s nekim pojmom i tim zaobilaznim putem učlani u kozmos.

Naš život bez prestanka oscilira između suživota s općim kozmičkim zbivanjem i našega individualnog bitka. Što se više uzdižemo prema općoj prirodi mišljenja, kada nas ono individualno zanima samo kao primjer, kao primjerak pojma, to se više gubi obilježje posebnosti bića, obilježje sasvim određene osobnosti. Što se dublje spuštamo u dubine osobnog života puštajući da nam se osjećaji povezu s iskustvima vanjskoga svijeta, to se više odvajamo od univerzalnog bitka. Istinski individuum je onaj koji sa svojim osjećajima najdalje dopire u idejni svijet. Ima ljudi čije su najopćenitije ideje koje su im fiksirane u glavi uvijek još tako obojene da je njihova veza s nositeljem tih misli neprijeporna. Susrećemo i takve ljude čiji su pojmovi tako bezlični kao da ih nije stvorio čovjek od krvi i mesa.

Stvaranje predodžbi daje našem pojmovnom životu individualno obilježje. Svatko ima svoje vlastito stajalište s kojega promatra svijet. Na njegove se

opažaje nadovezuju njegovi pojmovi. On će opće pojmove misliti na svoj poseban način. Ta posebna određenost posljedica je našega stajališta u svijetu, sfere opažaja koja se nadovezuje na naše stajalište.

Toj određenosti stoji nasuprot jedna druga koja ovisi o našoj posebnoj organizaciji. Naša je organizacija posebna i potpuno određena pojedinačnost (jedinica). Svaki od nas povezuje pojedine osjećaje najrazličitijih stupnjeva jačine sa svojim opažajima. To je ono individualno u našoj osobnosti. To ostaje kao razlika uzmemo li u obzir određenosti životnih situacija.

Osjećajni život potpuno lišen mišljenja morao bi postupno izgubiti svaku vezu sa životom. Spoznaja stvari kod čovjeka koji je usmjeren prema sveukupnosti mora ići ukorak s formiranjem i razvojem osjećajnoga života.

Tek osjećaj je sredstvo koje pojmovima udahnuje karakterni *život*.

POSTOJE LI GRANICE SPOZNAJE?

Ustanovili smo da elemente koji objašnjavaju stvarnost treba tražiti na području opažanja i na području mišljenja. Našom je organizacijom uvjetovano, kao što smo vidjeli, da nam se puna, cjelokupna stvarnost, uključujući i vlastiti subjekt, ponajprije javlja kao dvojstvo. Spoznaja prevladava to dvojstvo tako da iz oba elementa stvarnosti, iz opažaja i mišljenjem izgrađenog pojma, stvara cjelovitost. Svijet kakav nam se javlja prije nego što spoznajom zadobije svoje pravo obličje nazvat ćemo pojavnim svijetom, za razliku od onoga jedinstvenog bića složenog od pojma i opažaja. Tada možemo reći: Svijet nam je dan kao dvojstvo (dualistički), a spoznaja ga prerađuje u jedinstvo (monistički). Filozofija koja polazi od ovoga osnovnog načela može biti označena kao monistička filozofija ili *monizam*. Njoj nasuprot stoji teorija dvostrukosti svijeta ili *dualizam*. Ovaj posljednji ne misli da je dvostrukost jedinstvene stvarnosti uzrokovana tek našom organizacijom, nego da predstavlja dva međusobno potpuno različita svijeta, a zatim načela za objašnjenje jednoga svijeta traži u onome drugom.

Dualizam počiva na pogrešnom shvaćanju onoga što nazivamo spoznajom. Razdvaja cjelokupan bitak na dva područja od kojih svako ima svoj vlastiti zakon i zatim ih ostavlja da izvanjski stoje jedno naspram drugoga.

Od tog dualizma potječe ono razlikovanje objekta opažaja i stvari po sebi, što ga je u znanost uveo Kant, a koje ni do danas nije prevladano. U skladu

je s našim izlaganjem da pojedinačna stvar zbog naše duhovne organizacije može biti dana samo opažajem. Mišljenje zatim prevladava izdvojenost dodjeljujući svakom opažaju njegovo zakonito mjesto u cjelini svijeta. Sve dok se izdvojeni dijelovi svijeta definiraju kao opažaji, mi u toj izdvojenosti jednostavno slijedimo zakon svoje subjektivnosti. No, ako zbog svojih opažaja uzmemo jedan dio te mu dodamo onaj drugi dio koji se sastoji u "stvari po sebi", filozofiramo uprazno. To je čista igra pojmova. Stvaramo umjetnu suprotnost, ali za drugi njegov dio nemamo sadržaja jer se on za pojedinačnu stvar može dobiti samo opažajem.

Svaki oblik bitka zamišljenog izvan područja opažaja i pojma treba smatrati neopravdanom pretpostavkom. U tu kategoriju ulazi "stvar po sebi". Sasvim je prirodno da dualistički mislilac ne može naći vezu između hipotetskog načela svijeta i onoga što je dato iskustvom. Sadržaj za hipotetsko načelo svijeta moguće je pronaći samo ako ga se uzme iz svijeta iskustva, a pritom previda tu činjenicu. On inače ostaje beznačajan pojam, "nepojam" koji ima tek oblik pojma. Dualistički mislilac tada obično tvrdi: Sadržaj ovoga pojma nedostupan je našoj spoznaji; mi tek možemo znati *da* takav sadržaj postoji, ali ne i *što* postoji. U oba slučaja nije moguće prevladati dualizam. Unese li se nekoliko apstraktnih elemenata iskustvenoga svijeta u pojam stvari po sebi, ipak nije moguće svesti bogat konkretan iskustveni život na samo nekoliko svojstava koja su i sama uzeta iz ovoga opažanja. *Du Bois-Reymond* misli da nevidljivi atomi materije svojim položajem i pokretom uzrokuju osjet i osjećaj, da bi zatim došao do zaključka: Nikada ne možemo postići zadovoljavajuće

objašnjenje o tomu kako materija i pokret uzrokuju osjet i osjećaj jer "ostaje potpuno i zauvijek neshvatljivo da nekim atomima ugljika, vodika, dušika, kisika itd. nije svejedno u kakvom su položaju i kako se kreću, u kakvom su položaju bili i kretali se te u kakvom će položaju biti i kretati se. Nikako se ne može uvidjeti kako njihovim zajedničkim djelovanjem nastaje svijest." Ovaj je zaključak karakterističan za čitav navedeni smjer mišljenja. Iz bogatoga opažajnog svijeta isključeni su položaj i pokret te ih se prenosi na izmišljeni svijet atoma. A zatim nastaje čuđenje što se iz ovoga iskonstruiranog, iz opažajnog svijeta preuzetog načela ne može izvesti konkretan život.

Da dualist koji barata s potpuno besadržajnim "pojmom stvari po sebi" ne može doći ni do kakvog objašnjenja svijeta, proizlazi već iz spomenute definicije njegova načela.

U svakom se slučaju dualist nalazi primoranim našoj spoznaji nametnuti nepremostive zapreke. Pripadnik monističkog svjetonazora zna da se sve što mu je potrebno za objašnjenje neke dane mu pojave svijeta mora nalaziti unutar toga svijeta. A ono što ga u tome sprečava mogu biti tek slučajne vremenske ili prostorne zapreke ili nedostaci njegove organizacije, i to ne nedostaci općenite ljudske organizacije nego njegovi osobni nedostaci.

Iz pojma spoznavanja kako smo ga ovdje odredili slijedi da se ne može govoriti o granicama spoznaje. Spoznavanje nije nešto što se općenito tiče svijeta, nego je to posao što ga čovjek mora obaviti sam sa sobom. Stvari ne zahtijevaju objašnjenja. One postoje i djeluju jedne na druge po zakonima koji se otkrivaju mišljenjem. One postoje u nerazdvojivu

jedinstvu s tim zakonima. Tada nam pristupa naše jastvo i od njih saznaje ponajprije samo ono što smo označili kao opažaj. Ali u nutрини toga jastva nalazi se snaga koja otkriva i drugi dio stvarnosti. Tek kada jastvo i za sebe poveže oba elementa stvarnosti koji su inače u svijetu neodvojivo povezani, tada je spoznaja zadovoljena: Ja je ponovno došlo do stvarnosti.

Preduvjeti, dakle, za nastanak spoznavanja dani su *sa* ja i *za* Ja. Ono samome sebi postavlja pitanje spoznavanja. To pitanje uzima iz sasvim jasnog i providnog elementa mišljenja. Ako si postavljamo pitanja na koja ne možemo odgovoriti, znači da sadržaj pitanja nije u svim svojim dijelovima razgovjetan i jasan. Ne postavlja nam svijet pitanja nego mi sami.

Mogu zamisliti kako uopće ne mogu odgovoriti na pitanje na koje sam negdje naišao ako ne poznajem područje iz kojega je uzet njegov sadržaj.

Kod spoznaje je riječ o pitanjima koja su nam zadana time što jednom području opažanja, koje je uvjetovano vremenom, mjestom i subjektivnom organizacijom, stoji nasuprot pojmovno područje koje upućuje na cjelinu svijeta. Moja se zadaća sastoji u uspostavljanju ravnoteže između oba meni dobro poznata područja. Ovdje ne može biti govora o nekoj granici spoznaje: Neke stvari mogu kadšto ostati nerazjašnjene jer nas okolnosti sprečavaju da uočimo stvari koje pritom igraju određenu ulogu. No, što nije pronađeno danas, može biti pronađeno sutra. Time uvjetovane zapreke prolazne su i mogu se prevladati napretkom opažanja i mišljenja.

Dualizam griješi u tome što suprotnosti između objekta i subjekta koje su važne samo unutar područja opažanja prenosi na potpuno izmišljena bića izvan

tog područja. Budući da su stvari unutar horizonta opažanja izdvojene samo tako dugo dok se čovjek koji opaža suzdržava od mišljenja koje dokida svaku izdvojenost ukazujući na subjekt, dualist prenosi određene karakteristike na bića koja se nalaze iza opažaja, a koje za bića nemaju apsolutnu nego relativnu vrijednost. Time su opažaj i pojam, ta dva elementa koja dolaze u obzir za proces spoznaje, raščlanjeni na četiri faktora: 1. objekt po sebi; 2. opažaj objekta što ga ima subjekt; 3. subjekt; 4. pojam koji povezuje opažaj s objektom po sebi. Odnos između objekta i subjekta je *realan*; Subjekt je stvarno (dinamički) pod utjecajem objekta. Prema dualističkom shvaćanju, ovaj realni proces ne ulazi u našu svijest. No, u subjektu izaziva reakciju na djelovanje koje potječe od objekta. Rezultat ove reakcije je opažaj. Tek on ulazi u svijest. Objekt ima objektivnu (o subjektu neovisnu), a opažaj subjektivnu realnost. Ta subjektivna realnost povezuje subjekt s objektom. Taj posljednji odnos je idejni. Time dualizam razdvaja spoznajni proces u dva dijela. Jedan dio je stvaranje objekta opažaja iz stvari po sebi i njega pušta da se odvija *izvan svijesti*, a drugi je povezivanje opažaja s pojmom i njegov odnos spram objekta koji pušta da se odvija *unutar svijesti*. Pod ovakvim je okolnostima jasno da dualist u svojim pojmovima vidi subjektivne predstavnike onoga što se nalazi *pred* njegovom svijesti. Objektivno realni proces u subjektu kojim nastaje opažaj, a još više objektivni odnos među stvarima po sebi, takvome dualistu ne mogu biti izravno spoznatljivi; prema njegovu mišljenju, čovjek može za objektivnu realnost stvarati samo pojmovne predstavnike. Nit koja međusobno i objektivno povezuje sve stvari s našim individualnim

duhom (kao stvari po sebi) nalazi se s onu stranu svijesti u jednome biću po sebi o kojemu u svijesti mogu također postojati samo pojmovni predstavnici.

Dualizam misli da bi se cijeli svijet razriješio u neku apstraktnu pojmovnu shemu kad uz pojmovne veze među predmetima ne bi postavio još i realne veze. Drugim riječima: Dualistu idejna načela koja se otkrivaju mišljenjem izgledaju previše apstraktna pa on traži još i druga realna načela koja bi ih mogla poduprijeti.

Sada ćemo ta realna načela pobliže razmotriti. Naivan čovjek (naivan realist) predmete vanjskog iskustva smatra realnošću. Činjenica da se stvari mogu rukama dirati, očima vidjeti služi mu kao dokaz realnosti. Gledište: "Ne postoji ništa što se ne bi moglo opažati" može se smatrati prvim aksiomom naivnog čovjeka, a koji je u obrnutom obliku isto tako priznat: "Sve što se može opažati, postoji". Ova tvrdnja najbolje dolazi do izražaja u vjerovanju naivnog čovjeka u besmrtnost i duhove. On zamišlja dušu kao finu osjetilnu materiju koja uz posebne uvjete može postati vidljivom čak i običnom čovjeku (naivno vjerovanje u duhove).

Naspram njegovu realnom svijetu sve je ostalo, a posebno svijet ideja, nestvarno, "samo idejno". Ono što predmetima dodajemo mišljenjem, to je tek misao o stvarima. Misao ne dodaje opažaju ništa realno.

No, naivan čovjek ne smatra osjetilni opažaj jedinim dokazom realnosti samo za bitak stvari nego i za zbivanja. Pojedina stvar može na drugu stvar djelovati samo kada snaga koja se može zamijetiti osjetilima izvire iz jedne i zahvaća drugu stvar. U starijoj se fizici zamišljalo da iz tijela struje vrlo

fine tvari i da preko naših osjetilnih organa prodiru u dušu. Te se tvari ne mogu stvarno vidjeti zbog grubosti naših osjetila s obzirom na finoću tih tvari. Načelno se tim tvarima pripisivala realnost iz istoga razloga iz kojega se realnost pripisuje i predmetima osjetilnoga svijeta; tj. zbog njihova oblika bitka koji je zamišljen analogno obliku osjetilnoga svijeta.

U sebi mirujuće biće onoga što se idejno može doživjeti naivnoj svijesti nije u istoj mjeri realno kao ono što se osjetilno može doživjeti. Predmet koji postoji samo kao "čista ideja" ostaje čistom iluzijom sve dok se čovjek, zahvaljujući osjetilnom opažaju, ne uvjeri u njegovu realnost. Naivan čovjek, kratko rečeno, osim idejnog svjedočanstva svojega mišljenja traži još realno svjedočanstvo svojih osjetila. U toj potrebi naivnog čovjeka leži uzrok nastanka primitivnih oblika vjerovanja u objave. Bog dan mišljenjem u naivnoj je svijesti uvijek tek "*zamišljeni*" Bog. Naivna svijest zahtijeva objavljivanje onim sredstvima koja su dostupna osjetilnom opažaju. Bog se mora pojaviti tjelesno; na svjedočanstvo mišljenja malo se polaže, važno je samo da se božanskost dokaže osjetilno vidljivom pretvorbom vode u vino.

I samo spoznavanje naivan čovjek zamišlja nečim analognim osjetilnim procesima. Stvari na dušu ostavljaju *utisak* ili odašilju slike koje ulaze kroz osjetila itd.

Ono što naivan čovjek može zapažati osjetilima smatra zbiljskim, a ono o čemu nema takav opažaj (Bog, duša, spoznavanje itd.) zamišlja analogno opaženim.

Ako naivni realizam hoće utemeljiti znanost, on je shvaća samo kao točno *opisivanje* sadržaja

opažaja. Pojmovi su mu samo sredstva za postizanje cilja. Oni postoje da bi služili kao idejni korelat opažaja. Za same stvari oni ne znače ništa. Naivnom su realistu realni samo pojedinačni tulipani koji se vide ili ih se može vidjeti; ideju tulipan uzima kao apstraktum, kao nestvarnu misaonu sliku koju je duša sastavila iz zajedničkih obilježja svih tulipana.

Naivnom realizmu s njegovim načelom da je sve što čovjek opaža realno proturječi iskustvo koje uči da je sadržaj opažaja prolazne naravi. Tulipan što ga danas vidim je stvaran; za godinu dana on će potpuno nestati. Ono što se održalo je *vrsta* tulipan. No, vrsta je za naivni realizam "*samo*" *ideja*, a ne stvarnost. I tako je ovaj svjetonazor u situaciji da vidi kako mu se zbilja ukazuje, a zatim opet nestaje, pri čemu se, prema njegovu mišljenju, ono nestvarno u odnosu na stvarno probija u prvi plan. Naivni realizam mora, dakle, osim opažaja prihvatiti još i nešto idejno. On mora prihvatiti postojanje bića koja ne može opažati osjetilima. Snalazi se tako da njihovo postojanje zamišlja sličnim postojanju osjetilnih objekata. Ovakve hipotetski prihvaćene stvarnosti jesu one nevidljive snage kojima stvari što se osjetilno opažaju djeluju jedna na drugu. Jedna od tih stvari je naslijeđe koje preko individuum nastavlja svoje djelovanje i koje je uzrokom da se iz individuum razvije novi koji mu je sličan te je time osigurano održanje vrste. Jedna je takva stvar princip života koji prožima organsko tijelo, odnosno dušu za koju naivna svijest uvijek nalazi pojam stvoren na osnovi osjetilne stvarnosti. I konačno je to za naivnoga čovjeka božansko biće. To božansko biće zamišlja djelatnim onako kako opaža da je djelatatan i sam čovjek: antropomorfno.

Moderna fizika pripisuje osjetilne utiske procesima najmanjih čestica tijela i jednoj krajnje finoj tvari, tj. eteru ili čemu sličnom. Ono što npr. osjećamo kao toplinu unutar prostora što ga zauzima tijelo koje uzrokuje tu toplinu ustvari je kretanje njegovih čestica. I ovdje se ponovno ono nevidljivo zamišlja istovjetno onome vidljivom. Osjetilni analogon pojmu "tijelo" bila bi unutrašnjost prostora koji je sa svih strana zatvoren, u kojemu se u svim smjerovima kreću elastične kugle, međusobno se sudaraju, udaraju o zidove, od njih se odbijaju itd.

Bez ovakvih bi se pretpostavki naivnom realizmu svijet raspao u nepovezano mnoštvo opažaja koji se međusobno ne mogu povezati. Jasno je, međutim, da naivni realizam do takve pretpostavke može doći samo nedosljednošću. Ako hoće ostati vjeran svojem načelu: Stvarno je samo ono što se opaža, tada ne smije pretpostaviti nešto stvarno ondje gdje ništa ne opaža. Sa stajališta naivnog realizma nevidljive su snage koje djeluju iz vidljivih stvari zapravo neopravdane hipoteze. A kako ne poznaje nekakve druge realnosti on svojim hipotetskim snagama dodaje sadržaj opažaja. On, dakle, primjenjuje jedan oblik bitka (postojanje opažaja) na područje za koje mu nedostaje ono sredstvo koje jedino ima nešto reći o tome obliku bitka: *osjetilno opažanje*.

Taj u sebi proturječan svjetonazor vodi materialističkome realizmu. Osim vidljive stvarnosti, on konstruira još jednu nevidljivu, zamišljajući je sličnom onoj prvoj. Metafizički je realizam stoga nužno dualizam.

Ondje gdje metafizički realizam uočava neki odnos među vidljivim stvarima (približavanje zbog kretanja, osvještavanje nečega objektivnog itd.), tamo

vidi neku realnost. Odnos što ga uočava može, međutim, izraziti samo mišljenjem, ali ne i opažati. Idejni se odnos samovoljno pretvara u nešto što je slično vidljivome. Takvom se smjeru mišljenja svijet sastoji od objekata opažaja koji se nalaze u vječnome nastajanju, koji dolaze i nestaju, te od nevidljivih snaga koje stvaraju objekte opažaja i koje su neprolazne.

Metafizički realizam proturječna je mješavina naivnog realizma i idealizma. Njegove hipotetske snage nevidljiva su bića s osjetilnim svojstvima. On je odlučio da osim onog dijela svijeta za čije postojanje sredstvo spoznaje nalazi u vidljivome svijetu prizna još jedno područje na kojemu to sredstvo zakazuje jer je to područje dostupno samo mišljenju. No, istodobno se ne može i odlučiti da formu bitka, pojam (ideju) što mu ga daje mišljenje, prizna kao ravnopravan činitelj opažaju. Da bi se izbjegla proturječnost opažaja koji se ne može opažati, treba prihvatiti da za odnose među opažajima koji se otkrivaju mišljenjem za nas ne postoji drugi oblik doli oblik pojma. Ako se iz metafizičkog realizma izbace neopravdani elementi, svijet se očituje kao niz opažaja i njihovih pojmovnih (idejnih) veza. Metafizički realizam prelazi u takav svjetonazor koji za opažaj zahtijeva načelo opažajnosti, a za odnose među opažajima načelo da ih se može misliti. Taj svjetonazor ne može uz svijet opažaja i svijet pojmova prihvatiti još neko treće područje za koje bi istodobno vrijedilo i realno i idejno načelo.

Kada metafizički realizam tvrdi da osim idejnog odnosa između objekta opažaja i subjekta opažaja mora postojati još i realan odnos između "stvari po sebi" opažaja i "stvari po sebi" subjekta opažaja

(takozvanog individualnog duha), tada se takva tvrdnja temelji na pogrešnoj pretpostavci o procesu bitka koji se ne može opažati, a analogan je procesima osjetilnog svijeta. Kada metafizički realizam nadalje kaže: Sa svojim svijetom opažaja dolazim u svjesno idejni odnos, a sa stvarnim svijetom mogu doći samo u dinamički (snage) odnos — tada greška nije manja od one zbog koje mu se već prigovaralo. O nekom odnosu snaga može biti govora samo unutar svijeta opažaja (područje opipa), a ne izvan njega.

Okarakterizirani svjetonazor u koji metafizički realizam na kraju upada kad odbaci svoje toliko proturječne elemente nazvat ćemo monizmom zbog toga jer jednostrani realizam povezuje s idealizmom u više jedinstvo.

Za naivni realizam stvarni je svijet skup objekata opažaja; metafizički realizam ne pripisuje realnost samo opažajima nego i nevidljivim snagama; monizam umjesto snaga pretpostavlja idejne veze do kojih dolazi mišljenjem. A takve su veze *prirodni zakoni*. Prirodni zakon nije ništa drugo nego pojmovni izraz povezanosti određenih opažaja.

Monizam uopće ne dolazi do toga da pita za druga načela pri objašnjavanju svijeta osim za opažaj i pojam. On zna da u čitavom području stvarnosti za to ne postoji nikakav *povod*. U svijetu opažanja kakav se neposredno nudi opažaju vidi pola zbilje; u njegovu povezivanju sa svijetom pojmova nalazi punu zbilju. Metafizički realist pristalici monizma može prigovoriti: Možda je za tvoju organizaciju tvoja spoznaja savršena da joj ne manjka ni jedan dio; no, ti ne znaš kako se svijet odražava u jednoj inteligenciji koja je drukčije organizirana od tvoje. Odgovor monizma će biti: Ako i postoje drukčije

inteligencije od onih ljudskih, i ako njihovi opažaji imaju drukčiji oblik od onih naših, tada je za mene važno samo ono što o njima saznajem opažajem i pojmom. Svojim se opažanjem, i to ovim specifično ljudskim opažanjem, nalazim kao subjekt sučelice objektu. Time je prekinuta povezanost među stvarima. Mišljenjem subjekt ponovno uspostavlja tu povezanost. Time se on opet učlanio u cjelinu svijeta. Budući da je samo zbog našeg subjekta ta cjelina rascijepljena na mjestu između našeg opažaja i našeg pojma, njihovim sjedinjenjem nastaje istinska spoznaja. Za bića drukčijeg svijeta opažaja (npr. udvostručeni broj osjetilnih organa) veza bi se prekinula na nekom drugom mjestu, a ponovno sjedinjenje moralo bi, prema tomu, poprimiti oblik specifičan za ta bića. Pitanje granice spoznaje postoji samo za naivni i metafizički realizam koji u sadržaju duše vide samo idejnu reprezentaciju svijeta. Za njih, je naime, ono što se nalazi izvan subjekta nešto apsolutno, samostojno, a sadržaj subjekta njegova je slika koja stoji upravo izvan toga apsolutnog. Punina spoznaje proizlazi iz veće ili manje sličnosti slike s apsolutnim objektom. Biće s manjim brojem osjetila od čovjeka imat će smanjene opažaje svijeta, biće s većim brojem osjetila imat će bogatije opažaje. Ono će prvo, prema tomu, imati nesavršeniju spoznaju od onoga drugog.

Kod monizma je drukčije. Organizacijom bića koje opaža određen je oblik u kojemu se cjelina svijeta javlja rastrganom na subjekt i objekt. S obzirom na određeni subjekt, objekt nije nešto apsolutno nego samo relativno. Premošćivanje te suprotnosti može se, prema tomu, ostvariti opet samo na specifičan i čovjekovu subjektu svojstven način. Čim

se Ja koje je u opažanju odvojeno od svijeta misaonim razmatranjem ponovno uključi u njegovu cjelinu, prestaje svako daljnje ispitivanje koje je bilo samo posljedica razdvojenosti.

Biće drukčije naravi imalo bi i drukčiju spoznaju. Naša je spoznaja dovoljna da odgovori na pitanja što ih postavlja naše vlastito biće.

Metafizički realizam mora pitati: Čime je dano ono što je dobiveno opažajem; čime biva pokrenut subjekt?

Za monizam je opažaj određen subjektom. A on u mišljenju ujedno ima i sredstvo da ukine određenost koju je sam stvorio.

Metafizički se realizam nalazi pred još jednom teškoćom kad hoće promatrati sličnost predodžbi o svijetu kod različitih ljudskih individuuma. On se mora upitati: Kako je moguće da je slika svijeta što je stvaram iz svojega subjektivno određenog opažaja i iz svojih pojmova jednaka slici što je od ista ta dva subjektivna činitelja stvara neki drugi ljudski individuum? Kako uopće mogu na osnovi svoje subjektivne slike svijeta zaključivati o slici svijeta drugoga čovjeka? Na osnovi toga što se ljudi među sobom sporazumijevaju metafizički realist misli da može razumjeti sličnost njihovih subjektivnih slika svijeta. Iz sličnosti ovih slika svijeta nadalje zaključuje o istovrsnosti individualnih duhova koji su u temelju pojedinih ljudskih subjekata opažaja, odnosno o istovrsnosti "Ja po sebi" kao temelja subjekta. Ovdje se, dakle, iz niza posljedica zaključuje o karakteru uzroka koji se nalaze u temelju tih posljedica. Mi mislimo da na osnovi dovoljno velikog broja slučajeva možemo znati kako će se ustanovljeni uzorci ponašati u drugim slučajevima. Takav zaključak

nazivamo induktivnim zaključkom. Bit ćemo primorani modificirati rezultate takvog zaključivanja ako se u daljnjem promatranju dogodi nešto neočekivano jer je ipak karakter rezultata određen samo individualnim oblikovanjem ostvarenih promatranja. Metafizički realist tvrdi da je ova uvjetna spoznaja za praktičan život sasvim dovoljna.

Induktivni zaključak metoda je osnova modernoga metafizičkog realizma. Nekad se mislilo da se u pojmovima može pronaći nešto što više nije pojam. Mislilo se da se na osnovi pojmova mogu spoznati metafizička realna bića koja su metafizičkome realizmu bila potrebna. Taj način filozofiranja danas je prevladan. Ipak postoji mišljenje da se na osnovi dovoljno velikog broja osjetilnih činjenica može zaključivati o svojstvima "stvari po sebi" koja je temelj ovih činjenica. Kao što se prije mislilo da se metafizičko može pronaći u pojmu, tako se danas misli da se ono može pronaći u opažaju. Zbog providne jasnoće pojmova mislilo se da se iz njih s potpunom sigurnošću može deducirati i ono metafizičko. Opažaji nemaju istu providnu jasnoću. Svaki sljedeći opažaj nešto je drukčiji od istovrsnog prethodnog. Ustvari svaki sljedeći opažaj ponešto modificira onaj prethodni. Stoga se, dakle, oblik koji se na taj način dobiva za metafizičko može smatrati samo relativno ispravnim; sljedeći ga slučajevi ispravljaju. Takvo obilježje zadano ovim metodskim načelom nosi metafizika Eduarda von Hartmanna. Kao moto na naslovnoj stranici svojega prvoga glavnog djela napisao je: *Spekulative Resultate nach induktiv naturwissenschaftlicher Methode* — "Spekulativni rezultati po induktivno-prirodnoznanstvenoj metodi".

Oblik što ga metafizički realist danas daje stvarima po sebi dobiven je induktivnim zaključcima. Razmišljanjem o procesu spoznaje dolazi do uvjerenja u postojanje objektivno-realne povezanosti svijeta, uz onu "subjektivnu" koja se spoznaje opažajem i pojmom. A kako je ta objektivna stvarnost sazdana, misli da se može odrediti induktivnim zaključcima dobivenim na osnovi svojih opažaja.

Dodatak novome izdanju 1918. Nepristranom promatranju, doživljavanju opažaja i pojmova, kako smo ih u prethodnim izlaganjima pokušali opisati, uvijek će iznova zasmetati izvjesne predodžbe nastale na osnovi promatranja prirode. S toga gledišta čovjek sebi kaže da u spektru svjetla okom opaža boje od crvene do ljubičaste. Ali u spektru iza ljubičaste boje postoje snage kojima ne odgovara opažaj boja nego određeni kemijski procesi; isto tako iza granice opažanja crvene boje postoje snage koje imaju samo toplinsko djelovanje. Razmišljanjem usmjerenim na takve i slične pojave čovjek dolazi do zaključka: Opseg čovjekova svijeta opažaja određen je opsegom njegovih osjetila i on bi pred sobom imao sasvim drukčiji svijet kad bi osim svojih osjetila imao još neka druga ili kad bi uopće imao drukčija osjetila. Tko se prepusti razuzdanoj mašti kojoj sjajna otkrića novijeg istraživanja prirode u tome smjeru daju vrlo zavodljive poticaje, lako će priznati: U područje čovjekova promatranja ulazi ipak samo ono što može djelovati na njegova osjetila koja je oblikovala njegova organizacija. On nema pravo ono što je opazio svojom ograničenom organizacijom bilo na koji način smatrati mjerodavnim za stvarnost. Za svako bi se novo osjetilo morao naći pred drukčijom slikom stvarnosti. — Ako se o svemu tome razmišlja unutar odgovarajućih

granica, tada je to sasvim opravdano mnijenje. Ako se, međutim, tim mnijenjem netko dade zbuniti u nepristranu promatranju ovdje izloženog odnosa između opažaja i pojma, sebi zatvara put do u zbilji utemeljene spoznaje čovjeka i svijeta. Doživljaj bića mišljenja, djelatno razrađivanje svijeta pojmova potpuno je nešto drugo od doživljaja nečega što se opaža osjetilima. Ma koja osjetila čovjek još imao, ni jedno mu ne bi pružilo stvarnost kad se njima dobiven opažaj ne bi djelatnošću mišljenja prožeo pojmovima; a svaki osjet, koje god vrste bio, ovako prožet pojmovima čovjeku daje mogućnost da živi unutar stvarnosti. S pitanjem: Kako stoji čovjek u zbiljskome svijetu? fantaziranje o nekim mogućim, sasvim drukčijim zamjedbama zbog drukčijih osjetila nema nikakve veze. Traba uvidjeti da *svaka* zamjedba dobiva svoj oblik od organizacije bića koje opaža, ali da zamjedba prožeta doživljenim misaonim razmatranjem uvodi čovjeka u zbilju. Ono što čovjeka potiče da traži spoznaju nije fantastična vizija o tome kako bi svijet izgledao osjetilima drukčijim od onih ljudskih, nego uvid da *svaki* opažaj daje samo jedan dio zbilje koja se u njemu nalazi, da on, dakle, dovodi do svoje *vlastite* zbilje. Tome se uvidu pridružuje drugi da mišljenje preko opažaja vodi zbilji koja je samom opažaju prikrivena. Nepristranome promatranju ovdje izloženog odnosa između opažaja i mišlju razrađenog pojma može smetati i to kada se na polju fizikalnog iskustva pokaže da uopće ne treba govoriti o neposredno zamjetljivim elementima nego o zamjetljivim pojavama kao što su električne ili magnetske silnice itd. Moglo bi *izgledati* da elementi zbilje o kojima govori fizika nemaju veze s onime što je dostupno opažaju, a niti s pojmom stečenim djelatnim

mišljenjem. No, takvo bi mnijenje bilo posljedica samoobmane. Bitno je da je sve što je u fizici postignuto, ako nije riječ o neopravdanim hipotezama koje bi trebalo isključiti, utemeljeno na opažaju i pojmu. Ispravnim spoznajnim instinktom fizičar prenosi prividno nevidljiv sadržaj u područje opažaja, pri čemu misli pojmovima koji se upotrebljavaju na tome području. Veličine snaga u električnom i magnetskom polju itd. u biti se ne dobivaju drugim procesom spoznaje doli onim koji se odvija između opažaja i pojma. — Povećani broj ili drukčiji oblik ljudskih osjetila rezultirali bi drukčijim zamjedbama, obogaćenim i drukčijim oblikom ljudskoga iskustva; no, pravu bi spoznaju s obzirom i na *ovo* iskustvo trebalo steći na osnovi uzajamnog djelovanja pojma i opažaja. Produbljivanje spoznaje ovisi o u mišljenju djelatnim snagama intuicije, (usporedi str. 81) Onim *doživljajem* koji nastaje u mišljenju ta intuicija može uranjati u veće ili manje dubine temelja stvarnosti. Proširenjem slike zadobivene opažajem to uranjanje može dobiti unapredujuće poticaje. No, zadobivanje stvarnosti koje se postiže uranjanjem u dubine nikada ne treba zamijeniti širom ili užom slikom dobivenom opažajem u kojoj je zbog opažajne organizacije *uvijek* sadržano samo pola stvarnosti. Tko se ne gubi u *apstrakcijama*, uvidjet će da su za spoznaju čovjekova bića, isto kao i na polju opažaja u fizici, *potrebni* elementi za koje nisu neposredno određena osjetila kao što su određena za boju i zvuk. Čovjekovo *konkretno* biće nije određeno samo onime što svojom organizacijom prima neposrednim opažajima, nego i onime što iz tih neposrednih opažaja isključuje. Kao što je osim svjesnog budnog stanja životu potrebno i nesvjesno stanje sna, tako je za čovjekovo

sebe-doživljavanje osim osjetilnog opažanja potrebno — još mnogo više — neosjetilnih elemenata u području iz kojeg potječu osjetilni opažaji. Sve je to bilo neizravno izrečeno već u izvornom izdanju ove knjige. Autor dodaje ovo proširenje sadržaja jer ima iskustvo da poneki čitatelj nije dovoljno točno čitao. — Treba također imati na umu da se pojam opažaja onako kako je obrađen u ovome tekstu ne smije zamijeniti s pojmom vanjskoga osjetilnog opažaja koji je tek njegov specijalni slučaj. Već se iz prethodnih, a još više iz kasnijih izlaganja vidi da se sve što prilazi čovjeku bilo osjetilno ili *duhovno* shvaća kao opažaj prije nego ga zahvati aktivno razrađen pojam. Za duševni i duhovni opažaj nisu potrebna uobičajena osjetila. Netko bi mogao reći da ovakvo proširenje jezične uporabe nije dopušteno. Ono je, međutim, bezuvjetno potrebno ako se čovjek na izvjesnim područjima upravo zbog jezične uporabe ne da sputavati u proširivanju spoznaje. Tko o opažaju govori *samo* u osjetilnome smislu, takvim osjetilnim opažajem ne može doći do upotrebljivog pojma za spoznaju. Pojam se katkad mora proširiti kako bi na nekom užem području dobio odgovarajući smisao. Katkad se onome što je pojmom mišljeno mora dodati još nešto drugo kako bi ono što je mišljeno imalo svoje opravdanje ili i svoje pravo mjesto. Na 90. stranici ove knjige nalazimo riječi: "Predodžba je, dakle, individualizirani pojam. U vezi s time prigovoreno mi je kako je to neuobičajena uporaba riječi. Takva je uporaba, međutim, nužna ako se hoće saznati što predodžba ustvari jest. Što bi bilo s unapređenjem spoznaje kada bi se svakome tko bi se našao prisiljenim da stavlja pojmove na pravo mjesto reklo: Ovo je neuobičajena uporaba riječi."

FAKTORI ŽIVOTA

Ponovit ćemo ono što smo postigli u prethodnim poglavljima. Svijet čovjeku prilazi kao mnoštvo, kao niz pojedinačnosti. Jedna od ovih pojedinačnosti, biće među bićima jest on sam. Ako taj oblik svijeta dalje ne razvijamo svjesnom djelatnošću, nego ga primamo samo kao *opažaj*, nazivamo ga jednostavno *danim* nam svijetom. Unutar svijeta opažaja opažamo i sami sebe. Taj bi samoopažaj jednostavno bio jedan od mnogobrojnih opažaja kad se iz središta ovog samoopažaja ne bi pojavilo nešto što ima moć da opažaje uopće, tj. sve ostale opažaje zajedno, poveže s opažajem vlastitog sebstva. Ovo što se tako pojavljuje nije više puki opažaj; i nije poput ostalih opažaja jednostavno dano, nego nastaje djelatnošću. U početku izgleda kao da je povezano s onim što opažamo kao svoje sebstvo. Svojim unutarnjim značenjem, međutim, nadilazi sebstvo. Pojedinačnim opažajima dodaje idejna određenja koja se odnose jedna na druga i utemeljena su u jednoj cjelini. Poput svih drugih opažaja idejno određuje i ono što je postignuto samoopažajem postavljajući to kao subjekt ili "Ja" naspram objekta. To nešto jest mišljenje, a idejne su određenosti pojmovi i ideje. Stoga se mišljenje najprije očituje u opažaju sebstva; ono, međutim, nije samo subjektivno, jer sebstvo se tek pomoću mišljenja označava kao subjekt. Taj misaoni odnos spram samoga sebe životna je odrednica naše osobnosti. Zahvaljujući njoj provodimo jedan čisto idejni život. Osjećamo se kao misaona bića. Ta bi životna odrednica ostala samo pojmovna (logička) kad joj

se ne bi pridružile i druge odrednice našega sebstva. Bili bismo bića čiji bi se život iscrpljivao u stvaranju idejnih odnosa unutar opažaja te između njih i nas samih. Ako stvaranje takvoga misaonog odnosa nazovemo spoznavanjem, a njime postignuto stanje svojega sebstva znanjem, u slučaju ostvarenja gornje pretpostavke morali bismo se smatrati isključivo bićima spoznaje ili znanja.

Pretpostavka se, međutim, ne ostvaruje. Opažaj ne povezujemo sa sobom samo idejno, pojmom, nego kao što smo vidjeli i osjećajem. Mi, dakle, nismo bića čisto pojmovnoga životnog sadržaja. Naivan realist vidi u osjećajnome životu čak stvarniji život nego u čisto idejnom elementu znanja. Sa svojega je stajališta sasvim u pravu kada ovako razmišlja. Osjećaj je na subjektivnom području isto ono što je opažaj na objektivnom. Po načelu naivnog realizma: Realno je sve ono što se može opažati, osjećaj je stoga jamstvo za realnost vlastite osobnosti. Ovdje navedeni monizam mora osjećaju dodati isto ono što smatra potrebnim za opažaj ako je on zaista izraz pune stvarnosti. Za monizam je osjećaj nepotpuna stvarnost koja u prvom danom nam obliku ne sadrži onaj drugi faktor, tj. pojam, odnosno ideju. Stoga se u životu osjećanje javlja isto kao i opažanje *prije* spoznavanja. Mi prije svega osjećamo da postojimo; tek se tijekom postupnog razvoja probijamo do točke u kojoj će nam u nejasnom osjećanju vlastitoga postojanja sinuti pojam našega sebstva. Ono što se za *nas* tek poslije javlja, prvobitno je, međutim, bilo nerazdvojivo povezano s našim osjećajem. Zbog tih okolnosti naivan čovjek dolazi do toga da vjeruje kako mu se u sjećanju postojanje očituje neposredno, a u znanju samo posredno. Stoga će mu izobrazba

osjećajnog života biti važnija od svega ostalog. Mislit će kako je povezanost i cjelinu svijeta shvatio tek onda kad ih unese u svoje osjećanje. Pokušava da mu sredstvo spoznaje bude osjećanje a ne znanje. A kako je osjećaj nešto posve individualno, nešto istovjetno spoznaji, filozof osjećaja uzdiže načelo koje ima značenje samo unutar njegove osobnosti do općeg načela svijeta. Pokušava svojim vlastitim sebstvom prožeti cijeli svijet. Ono što ovdje podrazumijevani monizam nastoji shvatiti pojmom, to filozof osjećaja nastoji postići osjećajem, smatrajući takvo svoje zajedništvo s objektima neposrednijim.

Ovdje označeni smjer filozofija osjećaja često naziva mistikom. Zabluda mističkog shvaćanja temeljenog samo na osjećaju sastoji se u tome da to shvaćanje hoće *doživjeti* ono što bi moralo znati i da ono što je individualno, osjećaj, hoće razviti do univerzalnog.

Osjećanje je posve individualni čin, to je odnos vanjskog svijeta prema našem subjektu, ako se taj odnos očituje samo u subjektivnom doživljaju.

Postoji i drukčiji način na koji se očituje ljudska osobnost. Svojim mišljenjem Ja živi zajedno s općim životom svijeta; Ja mišljenjem idejno (pojmovno) povezuje opažaje sa sobom i sebe s opažajima. U osjećaju doživljava vezu objekta sa svojim subjektom; u *volji* je to obrnuto. I u htijenju je riječ o opažaju, to je, naime, opažaj individualne veze našeg sebstva s onim objektivnim. Ono što u htijenju nije čisto idejni faktor, to je samo predmet opažaja, kao što je slučaj kod bilo koje stvari vanjskoga svijeta.

Ipak će naivni realizam ponovno misliti da je ovdje riječ o mnogo realnijem bitku negoli se to može postići mišljenjem. U *volji* će vidjeti element

kojim *neposredno* postaje svjestan nekog doživljaja ili nekog uzroka, za razliku od mišljenja koje sve to tek mora uobličiti u pojmove. Ono što Ja izvede svojom voljom za takav je način shvaćanja proces koji se doživljava neposredno. Sljedbenik ove filozofije misli da je u htijenju zaista uhvatio jedan krajičak svjetozbivanja. Dok ostala zbivanja može slijediti samo opažajima izvana, misli da svojim htijenjem može sasvim neposredno doživjeti realno zbivanje. Oblik bitka u kojemu mu se unutar sebstva pojavljuje volja postaje mu realnim načelom zbilje. Vlastito mu htijenje izgleda kao specijalni slučaj općega svjetozbivanja; ovo posljednje shvaća, dakle, kao općenito htijenje. Volja postaje načelom svijeta, kao što u osjećajnoj mistici osjećaj postaje načelom spoznaje. Ovakvo je shvaćanje *filozofije volje* (telizam). Ta filozofija smatra gradivnim faktorom svijeta ono što se inače može doživjeti samo individualno.

Kao što ni mistika osjećaja, tako ni filozofija volje ne može biti znanost jer obje tvrde kako ne mogu izići na kraj s pojmovnim prožimanjem svijeta. Objе, osim idejnog, zahtijevaju i realno načelo bitka. I to s određenim pravom. Budući da za ova takozvana realna načela imamo samo opažanje kao sredstvo shvaćanja, to je tvrdnja mistike osjećaja i filozofije volje identična sa shvaćanjem: Imamo dva izvora spoznaje: mišljenje i opažanje, ovo se posljednje u osjećaju i volji očituje kao individualni doživljaj. Budući da ovi pogledi na svijet ne mogu sadržaj jednog izvora (doživljaje) izravno prenijeti u drugi izvor (mišljenje), ta dva izvora spoznaje, opažanje i mišljenje, ostaju jedan pokraj drugoga bez neke više međusobne veze. Osim idejnog načela koje se postiže znanjem, mora postojati još jedno realno

načelo svijeta što ga treba doživjeti, a koje nije moguće dokučiti mišljenjem. Drugim riječima: Iskustva osjećaja i filozofija volje naivni su realizam jer su vjerne postavci: Realno je ono što se neposredno opaža. Spram prvobitnoga naivnog realizma nedosljedne su još u tomu što određeni oblik opažanja (osjećanje, odnosno htijenje) uzimaju kao jedino sredstvo spoznaje bitka, što bi ustvari smjele samo kad bi općenito bile vjerne postavci: realno je ono što se opaža. One bi, dakle, i vanjskome opažaju morale pridodati jednaku spoznajnu vrijednost.

Filozofija volje postaje metafizičkim realizmom kad volju prenosi i u ona područja postojanja u kojima neposredan doživljaj nije moguć kao što je moguć u vlastitome subjektu. Ona osim subjekta hipotetski pretpostavlja još jedno načelo kojemu je subjektivni doživljaj jedini kriterij stvarnosti. Kao metafizički realizam, i filozofija volje podliježe u prethodnom poglavlju navedenoj kritici koja mora prevladati i priznati onu proturječnost svakog metafizičkog realizma, da je volja izraz općeg svjetozbivanja samo utoliko, ako se idejno odnosi spram ostalog svijeta.

Dodatak novome izdanju 1918. Poteškoća da se bit mišljenja dokuči promatranjem jest u tome što je ova bit duši koja promatra već izmaknula čim ona na nju želi usmjeriti svoju pozornost. Tada joj ostaje samo mrtva apstrakcija, leš živoga mišljenja. Gledajući samo ovu apstraktnost lako ćemo se naći prisiljenima ući u element "pun života" mistike osjećaja ili u element metafizike volje. Izgleda čudno ako netko hoće bit stvarnosti dokučiti "tek mislima". Ali ako se zaista vine do života u mišljenju, doći će do uvida kako se unutarnje bogatstvo i ono u

sebi mirujuće, a ipak živo iskustvo toga života ne može usporediti sa življenjem u osjećajima ili sa shvaćanjem filozofije volje, a kamoli da ga smije više cijeliti. Upravo zbog toga bogatstva, zbog te nutarnje punine doživljava njegova protuslika, djelatnost duše u uobičajenom mišljenju izgleda nejasna i apstraktna. Ni jednu drugu duševnu djelatnost nije tako lako pogrešno prosuditi kao mišljenje. Htijenje i osjećanje zagrijavaju ljudsku dušu još i u naknadnom doživljavanju njihova prvobitnog stanja. U tome naknadnom doživljavanju mišljenje vrlo lako ostavlja čovjeka hladnim; kao da isušuje duševni život. Ali to je samo snažno izražena sjena njegove svjetlom protkane zbilje koja toplo uranja u pojave svijeta. Ovo se uranjanje ostvaruje snagom djelatnom u samome mišljenju, snagom ljubavi koja je duhovne naravi. Na to se ne smije odvratiti da tko ovako vidi ljubav u djelatnome mišljenju, u njega unosi osjećaj, ljubav. Ova je primjedba uistinu potvrda ovdje rečenog. Tko se, naime, obrati *zbijskome* mišljenju, nalazi u njemu i osjećaj i volju, nalazi dubinu njihove zbilje; tko se odvraća od mišljenja, a priklanja "pukom" osjećanju i htijenju, izgubit će u njima pravu zbilju. Tko u mišljenju hoće *intuitivno doživljavati*, udovoljit će i osjećajima i voljnim doživljajima; mistika osjećaja i metafizika volje ne mogu, međutim, udovoljiti intuitivno-misaonom pristupu postojanju. One vrlo lako dolaze do prosudbe kako se nalaze u stvarnosti, dok intuitivni mislilac, bezosjećajan i dalek od stvarnosti, "apstraktnim mislima" stvara hladnu i poput sjene nejasnu sliku svijeta.

IDEJA SLOBODE

Za spoznaju je pojam stabla uvjetovan opažajem stabla. Za određeni opažaj mogu iz općeg sustava pojmova izdvojiti samo jedan sasvim određeni pojam. Mišljenje neposredno i objektivno na osnovi opažaja stvara vezu između pojma i opažaja. Veza opažaja s njegovim pojmom sagledava se nakon čina opažanja; a to je međusobna pripadnost određena samom stvari.

Drukčije je kada se spoznaja promatra u smislu čovjekova odnosa spram svijeta. Dosadašnja su izlaganja nastojala pokazati da je nepristranim promatranjem moguće razjasniti taj odnos. Ispravno shvaćanje toga promatranja vodi uvidu da se na mišljenje može neposredno gledati kao na jedno u sebi zaokruženo biće. Tko smatra da je za objašnjenje mišljenja kao takvog potrebno dodati još nešto drugo, kao što su npr. fizički procesi mozga ili nesvjesni duhovni procesi koji se nalaze iza promatranog svjesnog mišljenja, ne shvaća što mu pruža nepristrano promatranje mišljenja. Tko promatra mišljenje u vrijeme promatranja, neposredno živi u tkanju jednoga duhovnog bivstva koje samo sebe nosi. Da, može se reći, tko hoće dokučiti bit svega duhovnog u obliku u kojem se ona čovjeku *ponajprije* pojavljuje, moći će to dokučiti mišljenjem utemeljenim na samome sebi.

U promatranju samoga mišljenja pojam i opažaj, koji se inače uvijek *moraju* javljati odvojeno, postaju jedno. Tko to ne može prozreti, u pojmovima postignutima razradom opažaja vidjet će tek blijedi odraz tih opažaja koji će mu predložiti pravu zbilju. Po predlošku opaženog svijeta izgradit će sebi jedan metafizički svijet; taj će svijet nazvati svijetom atoma,

svijetom volje, nesvjesnim svijetom duha itd., ovisno o svojem načinu predočavanja. Neće ni primijetiti da si je po uzorku svojega opažajnog svijeta svime tim samo hipotetski izgradio jedan metafizički svijet. Tko, međutim, prozre što mišljenje jest, spoznat će da se u opažaju nalazi tek jedan dio zbilje, a da se drugi njezin dio, po kojemu opažaj tek postaje punom zbiljom, *doživljava* tek u misaonom razrađivanju opažaja. U mišljenju koje se javlja u svijesti neće vidjeti tek blijedi odraz zbilje nego na samome sebi utemeljeno duhovno bivstvo. A o njemu može reći da mu je u svijesti prisutno zahvaljujući *intuiciji*. *Intuicija* se odvija u čisto duhovnoj sferi i svjesno je doživljavanje jednoga čisto duhovnog sadržaja. Bit mišljenja moguće je shvatiti samo intuicijom.

Samo ako si čovjek nepristranim promatranjem izbori priznavanje istine o intuitivnoj biti mišljenja, bit će mu slobodan put koji vodi shvaćanju ljudske tjelesno-duševne organizacije. Dolazi se do uvida da ova organizacija uopće nema utjecaja na bit mišljenja. Na prvi pogled izgleda da ovome proturječe inače sasvim očigledne činjenice. Čovjekovo se mišljenje u običnom iskustvu javlja samo u vezi s ljudskom organizacijom i njome je uvjetovano. Ovo javljanje dolazi tako snažno do izražaja da njegov pravi značaj može prozreti samo onaj tko je spoznao da za bit mišljenja ova organizacija ne igra nikakvu ulogu. A tada neće moći ni previdjeti kako je osebujan odnos čovjekove organizacije spram mišljenja. Ona, naime, uopće ne utječe na bit mišljenja nego se povlači kada započinje misaona djelatnost; prekida svoju vlastitu djelatnost i mišljenju ustupa slobodno mjesto; a u tome oslobođenom prostoru nastupa mišljenje. Djelatnost onoga bitnog u mišljenju djelatnog dvo-

struka je: kao prvo, potiskuje djelatnost čovjekove organizacije, a kao drugo, stavlja sebe na njezino mjesto. Jer je i ono prvo, potiskivanje tjelesne organizacije, posljedica misaone djelatnosti, i to onoga njezinog dijela koji priprema pojavljivanje mišljenja. Iz ovoga se vidi u kojem smislu mišljenje u tjelesnoj organizaciji nalazi svoju protusliku. A nakon takvog uvida više se neće moći previdjeti značaj ove protuslike za samo mišljenje. Tko hoda po omekšalome tlu, ostavit će u njemu tragove svojih stopala. Nećemo doći u iskušenje reći kako su tragovi stopala uzrokovani snagama tla i kako su iz dubine izbačeni na površinu. *Ovim* snagama nećemo pripisati udio u nastajanju oblika tih tragova. Isto tako tko nepristrano promatra mišljenje, neće tragovima u tjelesnom organizmu pripisati udio u biti mišljenja, oni nastaju time što mišljenje priprema svoje pojavljivanje pomoću tijela.*

Ovdje se, međutim, javlja jedno vrlo značajno pitanje. Ako ljudska organizacija nema udjela u biti mišljenja, koje značenje ona ima unutar cjelokupnoga čovjekova bića? Ono što se u toj organizaciji događa pomoću mišljenja nema, dakako, veze s njegovom biti, ali ima veze s nastankom Ja-svijesti nastalom na osnovi mišljenja. Unutar samosvojnog bića mišljenja nalazi se stvarno "Ja", ali ne Ja-svijest. To može prozreti onaj tko nepristrano promatra mišljenje. "Ja" se pronalazi unutar mišljenja; "Ja-svijest" se

* Način na koji su psihologija, fiziologija itd. afirmirale gore navedeno shvaćanje, pisac je s različitih aspekata iznio u tekstovima koji su slijedili nakon ove knjige. Ovdje je naznačeno samo ono što pruža nepristrano promatranje samoga mišljenja.

javlja tako što se u opću svijest u gore navedenom smislu upisuju tragovi misaone djelatnosti. (Ja-svijest nastupa, dakle, posredovanjem tjelesne organizacije. To se, međutim, ne smije zamijeniti s tvrdnjom da jednom nastala Ja-svijest ostaje ovisna o tjelesnoj organizaciji. Kad jednom nastane, preuzima je mišljenje i otad ona postaje dio njegova duhovnog bića.)

"Ja-svijest" izgrađena je na ljudskoj organizaciji. Iz nje proistječe voljna djelatnost. U smislu prethodnih izlaganja uvid u povezanost između mišljenja, nesvjesnoga Ja i voljnog čina moguć je ako se najprije razmotri kako iz čovjekove organizacije proizlazi voljni čin.*

Za pojedini voljni čin u obzir dolaze: motiv i pokretač. Motiv je pojmovni, odnosno predodžbeni faktor; pokretač je u čovjekovoj organizaciji neposredno uvjetovani faktor htijenja. Pojmovni faktor, odnosno, motiv, trenutačni je odredbeni uzrok htijenja; pokretač je trajni odredbeni uzrok individuumu. Motiv htijenja može biti čisti pojam ili pojam s određenim odnosom spram opažanja, a to je predodžba. Opći i individualni pojmovi (predodžbe) postaju motivima htijenja time što djeluju na ljudski individuum te mu na neki način određuju djelovanje. Jedan te isti pojam, odnosno jedna te ista predodžba različito djeluju na različite individuumne. Različite ljude navode na različite radnje. Htijenje ne proizlazi samo iz pojma ili iz predodžbe, nego i iz individualne čovjekove čudi. Tu individualnu čudu nazvat ćemo — tu možemo slijediti Eduarda von Hartmanna — karakterološkom osnovom. Način na koji pojam i

* Str. 119 do gornjega mjesta dodatak je, odnosno, prerada za novo izdanje 1918.

predodžba djeluju na čovjekovu karakterološku osnovu daje njegovu životu određeno moralno, odnosno etičko obilježje.

Karakterološka se osnova stvara manje ili više trajnim sadržajem života našega subjekta, tj. našim predodžbenim i osjećajnim sadržajem. Hoće li neka određena predodžba potaknuti moje htijenje, ovisi o tomu kako se ona odnosi prema mojim ostalim predodžbenim sadržajima, a i prema meni svojstvenim osjećajima. No, moj je predodžbeni sadržaj također uvjetovan zbrojem ovih pojmova koji su tijekom mogega individualnog života došli u dodir s opažajima, tj. koji su postali predodžbama. A to opet ovisi o mojoj sposobnosti intuicije, o opsegu promatranja, tj. o subjektivnom i objektivnom faktoru iskustva, o unutarnjoj određenosti i o momemu mjestu u životu. Moja karakterološka osnova posebno je određena mojim osjećajnim životom. Hoću li zbog određene predodžbe ili pojma osjetiti radost ili bol, djelovati će na to hoću li ih uzeti kao motiv svojega djelovanja ili neću. — To su elementi koji dolaze u obzir kod nekog voljnog čina. Ona neposredno prisutna predodžba ili pojam određuju cilj, svrhu mog htijenja; moja me karakterološka osnova navodi da svoju djelatnost usmjerim tome cilju. Predodžba da ću u sljedećih pola sata poći na šetnju određuje cilj mogega djelovanja. Ta će predodžba postati motivom mogega htijenja ako naiđe na primjerenu karakterološku podlogu, tj. ako su tijekom mogega dosadašnjeg života nastale predodžbe o svrhovitosti šetnje, o njezinoj korisnosti za zdravlje i nadalje ako se u meni s predodžbom šetnje poveže osjećaj ugođe.

Prema tomu, trebamo razlikovati: 1. moguće subjektivne osnove koje su pogodne da određene

predodžbe i pojmove učine motivom; i 2. moguće predodžbe i pojmove koji su u stanju utjecati na moju karakterološku osnovu tako da pobude htijenje. Ono prvo su *pokretači*, ovo drugo *ciljevi* etičnosti.

Pokretače etičnosti možemo otkriti tako da pogledamo od kojih se elemenata sastoji individualni život.

Prvi je stupanj individualnoga života opažanje, i to osjetilno opažanje. Nalazimo se na ovome području našega individualnog života na kojemu opažanje neposredno, bez uplitanja nekoga osjećaja ili pojma prelazi u htijenje. Čovjekov pokretač koji ovdje dolazi u obzir označava se kao *pokretačka snaga*. Na taj se način zadovoljavaju naše niže, čisto životinjske potrebe (glad, spolnost itd.). Nagonskom životu svojstvena je neposrednost kojom pojedini opažaj pokreće htijenje. Taj način utjecanja na htijenje koji je prije svega svojstven samo nižem osjetilnom životu može se proširiti i na opažaje viših osjetila. Puštamo da iza opažaja bilo kakvog događanja u vanjskom svijetu, a da pritom ne razmišljamo te da se na opažaj ne nadoveže nikakav poseban osjećaj, slijedi neka radnja, kao što se to događa u konvencionalnom ophođenju s ljudima. Pokretač ovakvog ponašanja označava se kao *takt* ili *etički ukus*. Što je češće jedna takva neposredno izazvana radnja izvedena na osnovi nekog opažaja, to će određeni čovjek u većoj mjeri biti sposoban djelovati sasvim pod utjecajem takta, što znači da *takt* postaje njegovom karakterološkom osnovom.

Drugo područje čovjekova života jest osjećanje. Na opažanje vanjskoga svijeta nadovezuju se određeni osjećaji. Ti osjećaji mogu postati pokretači djelovanja. Vidim li gladnog čovjeka, moje sažaljenje prema njemu može postati pokretač mog djelovanja. Takvi

su osjećaji otprilike: osjećaj stida, oholost, osjećaj poštovanja, poniznost, kajanje, sućut, osveta, osjećaj zahvalnosti, pijetet, vjernost, osjećaj ljubavi i dužnosti.*

I konačno, treći stupanj života čine *mišljenje i predočavanje*. Već i na osnovi samog razmišljanja neka predodžba ili neki pojam mogu postati motivom neke radnje. Predodžbe postaju motivima time što mi tijekom života na opažaje koji se u manje ili više izmijenjenom obliku uvijek ponovno javljaju neprekidno nadovezujemo ciljeve htijenja. Stoga se događa da kod ljudi koji nisu sasvim bez iskustva s određenim opažajima uvijek u svijest dolaze i predodžbe radnji koje su u sličnom slučaju sami izveli ili su vidjeli kako ih drugi izvode. U svim kasnijim odlukama ove im predodžbe lebde pred očima poput uzora i postaju dio njihove karakterološke osnove. Ovako označenog pokretača htijenja nazvat ćemo *praktičnim iskustvom*. Praktično iskustvo postupno prelazi u djelovanje puno takta. Ako se određene tipične slike nekih radnji u našoj svijesti povezu s predodžbama nekih životnih situacija tako snažno da u danome slučaju, preskačući svako razmišljanje koje se temelji na iskustvu iz opažaja, neposredno prijeđemo na htijenje, onda je to taj slučaj.

Najviši stupanj individualnog života jest pojmovno mišljenje, bez obzira na neki određeni opažajni sadržaj. Sadržaj nekoga pojma određujemo čistom intuicijom iz idejne sfere. Takav pojam nije u početku

* Potpuni pregled moralnih načela može se naći (sa stajališta metafizičkog realizma) u knjizi Eduarda von Hartmanna "Fenomenologija etičke svijesti" (*Phänomenologie des sittlichen Bewußtsein*).

u vezi s određenim opažajima. Ako pod utjecajem nekoga pojma koji je u vezi s određenim opažajem tj. predodžbe prijeđemo na htijenje, onda nas putem pojmovnog mišljenja određuje opažaj. Ako djelujemo pod utjecajem intuicija, tada je pokretač našega djelovanja *čisto mišljenje*. Budući da je u filozofiji uobičajeno čistu moć mišljenja nazivati umom, onda se sigurno opravdano na ovome stupnju navedeni etički pokretač može nazvati *praktičnim umom*. O tome pokretaču htijenja najjasnije je raspravljao Krevenbuhl ["Filozofski mjesečnik" (*Philosophische Monatshefte*) — knjiga XVIII., svezak 3.]. Njegov članak o toj temi ubrajam u najznačajnija dostignuća suvremene filozofije, osobito etike. Krevenbuhl označava navedeni pokretač kao *praktički apriori*, tj. poticaj za djelovanje koji neposredno izvire iz intuicije.

Jasno je da se takav poticaj strogo uzevši ne može više ubrajati u područje karakterološke osnove. Jer, to što ovdje djeluje kao pokretač nije više samo ono individualno u meni nego idejni i prema tome opći sadržaj moje intuicije. Čim opravdanost ovoga sadržaja počnem smatrati osnovom i ishodištem neke radnje, ulazim u područje htijenja, bez obzira na to je li pojam već prije bio u meni ili ulazi u moju svijest neposredno prije djelovanja, tj. bez obzira na to je li u osnovi u meni već postojao ili nije.

Pravi se voljni čin ostvaruje samo ako neki trenutačni poticaj na djelatnost u obliku pojma ili predodžbe zahvati karakterološku osnovu. Takav poticaj postaje tada motivom htijenja.

Pojmovi i predodžbe su motivi htijenja. Ima etičara koji motiv etičnosti vide i u osjećaju; oni primjerice tvrde da je cilj etičkog djelovanja poticanje što je moguće veće količine zadovoljstva djelatnog

individuuma. Zadovoljstvo samo ne može, međutim, postati motivom, to može biti samo *zamišljeno zadovoljstvo*. Na moju karakterološku osnovu ne može utjecati *predodžba* nekog budućeg osjećaja, to može samo osjećaj. Jer, u trenutku kad se odvija radnja, osjećaj još i ne postoji, on treba biti izazvan tek radnjom.

Ali predodžba vlastite ili tude dobrobiti s pravom se može nazvati motivom htijenja. Načelo da se vlastitom djelatnošću postigne što više zadovoljstva, tj. postići individualnu sreću zove se *egoizam*. Ovo se individualno blaženstvo nastoji postići bezobzirnim nastojanjem oko vlastite dobrobiti, i to na račun sreće drugih individuuma (čisti egoizam) ili time da se tuda dobrobit potiče zato što se od onog drugog sretnog individuuma očekuje povoljan utjecaj na vlastitu osobu, a možda i zato što se oštećivanjem drugih individuuma javlja opasnost da budu ugrožen i vlastiti interesi (moral pameti). Poseban sadržaj egoističkih etičkih načela ovisit će o tomu kakve predodžbe čovjek stvara o svojoj ili tuđoj sreći. Ovisno o tomu što netko u životu smatra dobrim (lagodan život, nada u sreću, izbjavljenje od različitih nevolja itd.), bit će određen sadržaj njegova egoističkog nastojanja.

Daljnjim motivom treba zatim smatrati čisto pojmovni sadržaj neke radnje. Taj se sadržaj ne odnosi kao predodžba vlastite ugone samo na pojedinačnu radnju nago na njezinu utemeljenost u sustavu etičkih načela. Ova etička načela mogu upravljati životom u obliku apstraktnih pojmova, a da pritom pojedinac ne mari za njihovo podrijetlo. Tada se jednostavno podređujemo etičkom pojmu koji kao etička nužnost u obliku zapovijedi natkriljuje našu djelatnost.

Opravdanost nužnosti prepuštamo onome tko zahtijeva etičko podređivanje, tj. podređivanje priznatom etičkom autoritetu (glava obitelji, država, društvena norma, crkveni autoritet, božanska objava). Posebna vrsta tih etičkih načela je ona koja nam nije zadana vanjskim autoritetom nego našom vlastitom nutrinom (etička autonomija). Tada glas kojem se imamo pokoriti zamjećujemo u svojoj vlastitoj nutrini. Izraz toga glasa je *savjest*.

Etički je napredak kad motiv čovjekova djelovanja nije zapovijed vanjskog ili unutarnjeg autoriteta nego kad čovjek nastoji uvidjeti razlog zbog kojega mu bilo koje načelo djelovanja treba postati motivom. To je napredak od etike autoriteta ka djelovanju iz etičkog uvida. Čovjek će se na ovom stupnju etičnosti zanimati za potrebe etičkog života te će na osnovi spoznaje etičkih potreba odrediti svoje djelovanje. Takve potrebe jesu: 1. Najveća moguća dobrobit sveukupnoga čovječanstva zbog te dobrobiti same; 2. Kulturni napredak, odnosno etički *razvoj* čovječanstva prema sve većemu savršenstvu; 3. Ostvarivanje čisto intuitivno postignutih etičkih ciljeva.

Najveću moguću dobrobit cjelokupnog čovječanstva različiti ljudi različito shvaćaju. Gornje se načelo ne odnosi na predodžbu o nekoj određenoj dobrobiti nego na to da svaki pojedinac koji prihvaća ovo načelo nastoji činiti ono što po njegovu mišljenju najviše pridonosi dobrobiti cjelokupnoga čovječanstva.

Onome tko uživa u kulturnim vrednotama napredak kulture značit će poseban slučaj prethodno navedenoga etičkog načela. Morat će se, međutim, pomiriti i s propašću i uništenjem nekih stvari koje također pridonose dobrobiti čovječanstva. Ali je moguće da netko u napretku kulture, bez obzira na

to jesu li s time u vezi osjećaji zadovoljstva, vidi etičku nužnost. Tada je to za njega, uz one ostale, posebno etičko načelo.

I načelo opće dobrobiti i načelo kulturnog napretka temelje se na predodžbi, tj. odnosu koji se pripisuje sadržaju etičkih ideja spram određenih doživljaja (opažaja). Najviše etičko načelo koje se može zamisliti je, međutim, ono koje ne sadrži već unaprijed neki odnos nego izvire iz vrela čiste intuicije i tek poslije traži odnos spram opažaja (života). Određenje što treba htjeti proizlazi ovdje iz druge instancije nego je to bilo u prethodnim slučajevima. Tko poštuje etičko načelo opće dobrobiti, za svaku će svoju djelatnost ponajprije postaviti pitanje što pridonose njegovi ideali toj općoj dobrobiti. Tko se priklanja etičkom načelu kulturnog napretka, učinit će to i u ovome slučaju. Postoji, međutim, jedno više načelo koje u pojedinom slučaju ne proizlazi iz određenoga pojedinačnog etičkog načela nego svim etičkim načelima pridaje određenu vrijednost i koje u danom slučaju uvijek pita: Je li ovdje važnije ovo ili neko drugo etičko načelo? Moguće je da netko u danim okolnostima smatra ispravnim poticanje kulturnog napretka, u drugim okolnostima opću dobrobit, u trećem slučaju svoju vlastitu dobrobit te to uzima kao motiv svojega djelovanja. Ako, međutim, svi drugi određujući razlozi dođu na drugo mjesto, tada u prvome redu dolazi u obzir pojmovna intuicija sama. Tada se svi ostali motivi povlače s vodećeg mjesta, a kao motiv radnje djeluje samo njezin idejni sadržaj.

Najvišim stupnjem karakterološke osnove označili smo onaj koji djeluje kao *čisto mišljenje*, kao *praktični um*. Od motiva smo sada sada kao ono najviše

označili *pojmovnu intuiciju*. Točnijim se razmišljanjem ubrzo uočava da se na ovome stupnju etičnosti pokretač i motiv poklapaju, tj. da na naše djelovanje nema utjecaja ni unaprijed određena karakterološka osnova, a niti vanjsko, normativno prihvaćeno etičko načelo. Radnja nije neka šablona koja se izvodi na osnovi bilo kakvih pravila, a nije ni takva da je čovjek automatski izvršava na osnovi nekog vanjskog poticaja. Ona je jednostavno određena svojim unutarnjim sadržajem.

Pretpostavka takvoj radnji jest sposobnost za moralnu intuiciju. Onaj kojemu nedostaje sposobnost da u pojedinom slučaju doživi to posebno etičko načelo nikad neće postići istinsko individualno htijenje.

Čista suprotnost ovoga etičkog načela Kantova je postavka: Djeluj tako kako bi načela tvojega djelovanja mogla vrijediti za sve ljude. Ova postavka znači smrt svim individualnim poticajima na djelatnost. Za mene ne može biti mjerodavno ono kako bi svi ljudi djelovali, nego što je meni činiti u individualnom slučaju.

Površna prosudba ovim bi izlaganjima možda mogla prigovoriti: Kako djelatnost može biti istodobno individualno usklađena s pojedinim slučajem i pojedinom situacijom, a ipak biti čisto idejno određena intuicijom. Ta zamjerka proizlazi iz brkanja etičkog i vidljivog sadržaja radnje. Ovaj posljednji *može* biti motiv, što i jest kod kulturnog napretka, kod egoističnog djelovanja itd.; kod djelovanja na temelju etičke intuicije on to *nije*. Moje Ja, dakako, usmjerava svoj pogled na taj sadržaj opažaja, ali se ne da njime *odrediti*. Taj se sadržaj koristi samo da bi se stvorio *spoznajni pojam*, pripadajući *mu etički pojam* Ja ne uzima od objekta. Spoznajni pojam neke određene

situacije u kojoj se nalazim postaje ujedno i etičkim načelom samo ako zastupam stajalište određenog etičkog načela. Kad bih htio biti samo na tlu etike kulturnog razvoja, kretao bih se svijetom po čvrsto zadanoj putanji. Iz svakog događaja što ga zamjećujem i koji me može zaokupiti proizlazi ujedno i jedna etička dužnost; dužnost da dadem svoj doprinos kako bi dotični događaj uzmogao služiti kulturnome razvoju. Osim pojma koji mi razotkriva prirodno-zakonsku vezu nekoga događaja ili neke stvari, ovi posljednji nose još i etičku etiketu, koja za mene, moralno biće, sadrži moralnu uputu kako se trebam ponašati. Ta je etička etiketa na svom području opravdana, no ona se na jednom višem stajalištu poklapa s idejom koja mi je u konkretnom slučaju sinula.

Ljudi su s obzirom na moći intuicije različiti, jednome ideje samo naviru, drugi ih mukotrpno stječe. Okolnosti u kojima ljudi žive i koje su pozornica njihova djelovanja nisu manje različite. Način čovjekova djelovanja bit će, dakle, ovisan o načinu djelovanja njegove moći intuicije s obzirom na određenu situaciju. Ukupnost naših djelatnih ideja, realni sadržaj naših intuicija čine ono što je unatoč općenitosti svijeta ideja u svakome čovjeku individualno oblikovano. Ako ovaj intuitivni sadržaj prijeđe u djelatnost, etički je sadržaj individuuma. Izivljavanje ovoga sadržaja najviši je etički pokretač, a ujedno i najviši motiv onoga tko uviđa da se na kraju u njemu sjedinjuju sva ostala etička načela. Ovo se gledište može nazvati *etičkim individualizmom*.

Ono mjerodavno intuicijom određene radnje u konkretnom je slučaju pronalaženje odgovarajuće, sasvim individualne intuicije. Na ovome stupnju

etičnosti može biti govora o općim etičkim pojmovima (norme, zakoni) samo ako oni proizlaze iz poopćavanja individualnih poticaja. Opće norme uvijek pretpostavljaju konkretne činjenice iz kojih se one mogu izvoditi. Činjenice se, međutim, *stvaraju* tek ljudskom djelatnošću.

Potražimo li u djelatnosti individuuma, naroda ili određenog razdoblja ono zakonsko (pojmovno), imat ćemo etiku koja nije znanost o etičkim normama nego prirodni nauk o etičnosti. Tek ovako dobiveni zakoni odnose se prema čovjekovu djelovanju kao prirodni zakoni spram neke posebne pojave. No, oni uopće nisu identični s poticajima što ih stavljamo u temelj našega djelovanja. Ako hoćemo shvatiti na osnovi čega neka čovjekova djelatnost proizlazi iz njegova *etičkog* htijenja, treba najprije pogledati kakav je odnos njegova etičkoga htijenja spram radnje. Najprije treba uočiti radnje kod kojih taj odnos ima odredbenu ulogu. Ako poslije ja ili netko drugi razmišlja o toj radnji, može se ustanoviti koja su etička načela pritom došla u obzir. Dok djelujem, pokreće me etičko načelo, ako ono može u meni intuitivno živjeti; ono je *ljubavlju* povezano s objektom što ga svojom radnjom hoću ostvariti. Ja ne pitam ni jednog čovjeka, a ni jedno pravilo: Trebam li izvesti ovu radnju? — nego je izvodim čim sam o tome stvorio ideju. Ona je samo na taj način *moja* radnja. Tko djeluje samo zato jer je prihvatio određene etičke norme, njegove će radnje biti posljedica načela njegova moralnog kodeksa. On je samo izvršitelj. Viši automat. Ako u njegovu svijest ubacite neki povod za djelovanje, ubrzo će se pokrenuti mehanizam njegovih etičkih načela i pravilno će se odvijati kako bi izveo kršćanski, humani, po njegovu mišljenju

nesebičan čin ili čin koji unapređuje kulturno-povijesni razvoj. Ja djelujem iz samoga sebe samo ako djelujem iz ljubavi prema objektu. Na ovome stupnju etičnosti ne djelujem zato što nad sobom imam gospodara ili vanjski autoritet ili zato što slušam takozvani unutarnji glas. Ne priznajem nikakvo vanjsko načelo svojega djelovanja jer sam u samome sebi pronašao razlog za djelovanje — ljubav spram čina. Ja ne ispitujem razumski je li moj čin dobar ili zao; izvršavam ga jer ga *ljubim*. On će biti "dobar" ako moja ljubavlju natopljena intuicija na pravi način stoji u cjelini svijeta koji treba intuitivno doživjeti; u protivnom će slučaju biti "zao". Ja se također ne pitam: Što bi u mojem slučaju učinio drugi čovjek? — nego djelujem onako kako ja, taj posebni individuum, sebe vidim potaknutog na htijenje. Ne vodi me neposredno neki ustaljeni običaj ili ponašanje, ni neko opće ljudsko načelo ili neka etička norma, nego moja ljubav prema djelu. Ne osjećam nikakve prisile, ni prisilu prirode koja me vodi u mojim nagonima ni prisilu etičkih zapovijedi, jednostavno želim izvesti ono što je u meni.

Branitelji općih etičkih normi mogli bi s obzirom na ova izlaganja možda reći: Kad bi svaki čovjek težio samo za time da se iživi i da čini što mu je drago, onda ne bi postojala razlika između dobroga djela i zločina; svaki lopovluk koji je u meni isto tako teži iživljavanju kao i namjera da služim općoj dobrobiti. Za mene, moralnog čovjeka, ne može biti mjerodavno to što sam u vezi s nekom idejom zamislio neko djelo, nego provjeravanje je li to djelo dobro ili *zlo*. A izvest ću ga samo u prvome slučaju.

Moj odgovor na ovu razumljivu zamjerku koja, međutim, ipak proizlazi samo iz neshvaćanja onoga

što je ovdje rečeno jest ovaj: Tko hoće spoznati bit ljudskoga htijenja, mora razlikovati put koji vodi to htijenje do određenoga stupnja razvoja i osobinu što je poprima kada se približava tome cilju. Na putu ovome cilju norme imaju opravdanu ulogu. Cilj se sastoji u ostvarivanju čisto intuitivno shvaćenih etičkih ciljeva. Čovjek postiže ovakve ciljeve u onoj mjeri u kojoj je sposoban vinuti se intuitivnom idejnom sadržaju svijeta. U pojedinačnome htijenju za takve ciljeve najčešće postoje još i drukčiji pokretači i motivi. No, intuicija u ljudskome htijenju može biti određujuća ili suodređujuća. Činimo ono što *trebamo* činiti; mi smo ono mjesto na kojemu "trebati" postaje "činiti"; vlastiti čin je onaj koji proizlazi iz nas samih. Poticaj može ovdje biti samo posve individualan. Samo voljni čin koji proizlazi iz intuicije može zaista biti individualan. To što se zlodjelo i zlo uopće, isto kao i utjelovljenje čiste intuicije naziva očitovanjem individuuma moguće je samo ako se slijepi nagoni pripisuju čovjekovu individuumu. Ali slijepi nagon što nagoni na zločin ne dolazi iz intuicije i ne pripada ljudskoj individualnosti nego onome što je u njoj najopćenitije, onome što u jednakoj mjeri vrijedi za sve individume i čega se čovjek oslobađa svojom individualnošću. Ono u meni individualno nije moj organizam sa svojim nagonima i osjećajima, nego je to jedinstveni svijet ideja koji u tome organizmu počinje svijetliti. Moji nagoni, instinkti, strasti ne znače ništa drugo nego to da pripadam općoj vrsti *čovjek*; okolnost da se u tim nagonima, strastima i osjećajima na poseban način iživljuje nešto idejno utemeljuje moj individuum. Po svojim sam instinktima i nagonima čovjek kakvih ima mnogo; po posebnom obliku ideje

kojom se odlikujem unutar mnoštva ljudi ja sam individuum. S obzirom na moju životinjsku prirodu moglo bi me samo neko meni strano biće razlikovati od drugih; s obzirom na moje mišljenje, tj. na djelatno shvaćanje onoga što se u mojem organizmu očituje kao ono idejno, ja se razlikujem od drugih. O činu zločinca se, dakle, uopće ne može reći da proizlazi iz ideje. Da, za zločinački je čin upravo karakteristično da on proizlazi iz čovjekova izvan-idejnog elementa.

Jedan čin osjećamo slobodnim ako je njegov uzrok proizišao iz idejnog dijela moga individualnog bića; svaki drugi čin, bez obzira na to je li izveden pod prisilom prirode ili pod pritiskom neke etičke norme, smatrat će se *neslobodnim*.

Čovjek je slobodan ako je u svakome trenutku svojega života u stanju slijediti samoga sebe. Etički čin je samo *moj* čin ako se u skladu s ovim shvaćanjem može nazvati slobodnim. Ovdje je ponajprije riječ o tomu pod kojim se uvjetima neki čin koji smo htjeli može smatrati slobodnim; kako se ova čisto etički shvaćena ideja slobode može u čovjekovu biću ostvariti, bit će prikazano u ovome što slijedi.

Slobodni čin ne isključuje etičke zakone nego ih uključuje; on samo zauzima više mjesto u odnosu na čin koji je zadan samo tim zakonima. Zašto bi moje djelo manje služilo općoj dobrobiti ako ga izvedeni s ljubavi nego ako ga izvedem *samo* zbog toga jer služenje općoj dobrobiti smatram dužnošću? Puki pojam dužnosti isključuje *slobodu* zato što neće priznati ono individualno, nego zahtijeva njegovo podčinjavanje nekoj općoj normi. Sloboda djelovanja zamisliva je samo sa stajališta etičkog individualizma.

Kako je, međutim, moguć suživot ljudi ako svatko samo nastoji istaknuti svoju individualnost? Time je izrečen prigovor pogrešnom shvaćanju moralizma. Ovaj vjeruje da je neka ljudska zajednica moguća samo ako su svi povezani zajednički ustanovljenim etičkim pravilima. Taj moralizam očito ne razumije jedinstvo svijeta ideja. On ne shvaća da je onaj u meni djelatna svijet ideja isti onomu mojega bližnjega. To je jedinstvo, doduše, samo posljedica iskustva svijeta. Ali ono takvo *mora* biti. Jer, kad bi ga se moglo spoznati na neki drugi način osim promatranjem, u njegovu području ne bi vrijedio individualni doživljaj nego opća norma. Individualnost je moguća samo ako svako individualno biće o drugome zna samo na osnovi individualnog promatranja. Razlika između mene i mojega bližnjeg uopće nije u tome što živimo u dvama sasvim različitim duhovnim svijetovima, nego je u tome da on iz nama zajedničkoga svijeta ideja prima drukčije intuicije od mojih. On hoće izživjeti *svoje* intuicije, a ja *svoje*. Ako nas dvojica zaista crpimo sadržaje iz ideja ne slijedeći pritom nikakve vanjske (fizičke i duhovne) poticaje, možemo se sresti samo u istim težnjama, u jednakim intuicijama. Među etički slobodnim ljudima isključen je etički nesporazum i sukob. Samo neslobodan čovjek koji slijedi neki prirodni nagon ili neku preuzetu zapovijed odbacuje bližnjega ako ne slijedi isti instinkt ili istu zapovijed. *Živjeti* u ljubavi spram djelovanja i razumijevajući tuđe htijenje, *pustiti druge da žive* osnovno je načelo *slobodnih ljudi*. Oni ne znaju za neko drugo *moranje* osim onoga s kojim se njihovo htijenje dovodi u intuitivni sklad; kako će u određenom slučaju *htjeti*, to će im reći njihova moć ideja.

Kada u čovjekovu biću ne bi bilo osnove za snošljivost, ona mu se ne bi mogla ucijepiti nikakvim vanjskim zakonima! Samo zato što ljudski individuumi *jesu* jednoga duha, oni se i mogu izživljavati jedni pokraj drugih. Slobodan čovjek živi s povjerenjem da drugi slobodan čovjek zajedno s njim pripada jednom te istom duhovnom svijetu i da će se u svojim intuicijama s njime sresti. Slobodan čovjek ne zahtijeva od svojega bližnjeg suglasnost, ali je očekuje jer je ona utkana u ljudsku narav. Time se ne misli na nužnost koja postoji na različitim područjima, nego na *stav, stanje duše* na osnovi kojega čovjek u svojem sebedoživljavanju, okružen ljudima koje cijeni, najviše udovoljava ljudskome dostojanstvu.

Mnogi će ljudi reći: Pojam *slobodnog* čovjeka što ga tu razrađuješ je tlapnja, nigdje nije ostvaren; mi živimo sa stvarnim ljudima i kod njih se možemo nadati moralnosti ako slijede samo etičke zapovijedi, ako svoju etičku misiju prihvate kao dužnost, a ne slijede slobodno svoje sklonosti i svoju ljubav. — Ja u to uopće i ne sumnjam. Samo slijepi bi to mogao. Ali okanimo se svega toga licemjernog morala ako ovo *posljednje* postaje stav i uvjerenje. Jednostavno recite: Ljudsku prirodu treba *prisiliti* na djelatnost sve dok ne postane *slobodna*. S određene točke gledišta sasvim je svejedno prevladava li se nesloboda fizičkim sredstvima ili etičkim zakonima. Je li čovjek neslobodan zato što slijedi svoj neumjereni spolni nagon ili zato što je sputan okovima konvencionalnoga morala? Ali nemojmo samo tvrditi kako takav čovjek s pravom može nazvati jednu radnju *svojom* ako ga na to nagoni neka strana snaga. No, iz prisilnog se reda izdižu ljudi, *slobodni duhovi* koji nalaze sami sebe u kaosu običaja, zakonske stege, religijske

tradicije itd. *Slobodni* su ako slijede samo sebe, *neslobodni* ako se pokoravaju. Tko od nas može reći da je u svim svojim djelima slobodan? No, u svakome od nas prebiva jedno dublje biće iz kojega progovara slobodan čovjek.

Naš se život sastoji od slobodnih i neslobodnih djela. Mi, međutim, ne možemo pojam čovjeka domisliti do kraja a da ne dođemo do *slobodnoga duha* kao najčistijeg izraza ljudske prirode. Istinski ljudi smo ipak samo ako smo slobodni.

Mnogi će reći, to je samo ideal. Bez sumnje, ali takav ideal koji se kao realni element u našem biću uzdiže prema površini. To nije izmišljeni ili nestvarni ideal nego takav koji ima život i koji se iskazuje i u najnesavršenijem obliku svojega postojanja. Kada bi čovjek bio samo prirodno biće, tada bi bilo besmisleno tražiti ideale, tj. ideje koje su u tome trenutku nedjelatne, ali koje se moraju ostvariti. Ideja je određena opažajem stvari vanjskoga svijeta; mi smo učinili svoje ako smo spoznali povezanost između ideje i opažaja. Kod čovjeka to nije tako. Njegovo cjelokupno postojanje nije određeno bez njega samoga; njegov istinski pojam *moralnog* čovjeka (slobodni duh) nije unaprijed objektivno povezan s opažajem "čovjek" kako bi ga se tek poslije moglo osloboditi spoznajom. Čovjek mora vlastitom djelatnošću spojiti pojam "čovjek" s opažajem "čovjek". Pojam i opažaj ovdje se poistovjećuju samo ako to čovjek izvede sam. A on to može tek ako je pronašao pojam slobodnoga duha, tj. svoj vlastiti pojam. U objektivnom svijetu našom organizacijom povučena je granica između opažaja i pojma; spoznavanje prevladava ovu granicu. U subjektivnoj prirodi ta granica nije manje izražena; čovjek je prevladava

tijekom svojega razvoja tako da u sebi kao pojavi izgradi svoj pojam. I tako nas i intelektualni i moralni čovjekov život dovode do njegove dvostruke prirode: opažanje (neposredno doživljavanje) i mišljenje. Intelektualni život prevladava ovu dvostruku prirodu spoznajom, a moralni, etički život prevladava je istinskim ostvarivanjem slobodnoga duha. Svako biće ima svoj urođeni pojam (zakon svojega bitka i djelovanja); no, on je u vanjskim stvarima nerazdvojivo povezan s opažajem, odvojen je samo unutar našega duhovnog organizma. U početku su kod čovjeka pojam i opažaj *zaista* odvojeni kako bi ih on isto tako *zaista* ujedinio. Može se primijetiti da našem opažaju čovjeka u svakome trenutku njegova života odgovara, kao i svakoj drugoj stvari, jedan određeni pojam. Mogu stvoriti pojam šablonskog čovjeka, mogu ujedno imati i opažaj takvog čovjeka; ako tomu dodam još i pojam slobodnog duha, imat ću za isti objekt dva pojma.

To je shvaćeno jednostrano. Kao objekt opažaja podložen sam stalnoj promjeni. Kao dijete sam bio drugi čovjek drugi kao mladić i kao odrastao čovjek. Da, u svakome je trenutku moja zamjedba drukčija negoli je bila u prethodnome. Ove promjene mogu biti takve da se u njima očituje uvijek samo jedno te isto (šablonski čovjek) ili da su izraz slobodnoga duha. Ovim je promjenama podložen objekt opažaja mojega djelovanja.

U objektu opažaja "čovjek" sadržana je mogućnost preobražavanja, kao što klica biljke sadrži mogućnost da postane čitavom biljkom. Biljka će se preobraziti zbog objektivnih zakonitosti koje su sadržane u njoj samoj; čovjek ostaje u stanju nedovršenosti ako u samome sebi ne zahvati sredstvo pomoću kojega

će se vlastitom snagom preobraziti. Priroda izgrađuje čovjeka samo kao prirodno biće; društvo ga izgrađuje kao biće kojemu je djelatnost propisana zakonom; tek on *sam* može sebe izgraditi *slobodnim* bićem. Priroda čovjeka otpušta iz svojih okova na određenom stupnju njegova razvoja; društvo vodi taj razvoj do jedne daljnje točke; svoju konačnu doradu može izvesti tek čovjek sam.

Gledište slobodne etičnosti ne tvrdi, dakle, da je slobodan duh jedini oblik u kojemu čovjek može postojati. Ono u slobodnoj duhovnosti vidi tek posljednji čovjekov razvojni stupanj. Time nije rečeno da pridržavanje normi kao razvojni stupanj nema svoje opravdanje. To se samo ne može prihvatiti kao apsolutno etičko gledište. Slobodan duh prevladava norme u tome smislu da mu motivi nisu samo zapovijedi nego svoje djelovanje upravlja na osnovi svojih impulsa (intuicija).

Kada Kant o dužnosti kaže: "Dužnosti, ti uzvišeno, veliko ime koje u sebi ne nosiš ništa što je omiljeno i laskavo nego zahtijevaš pokornost, ti što postavljaš zakon..., pred kojim ostaju nijema sva nagnuća iako mu se potajno protive", tada iz svijesti slobodnoga duha čovjek odgovara: "Slobodo! ti ljubezno ljudsko ime što u sebi nosiš sve što je moralu omiljeno, što najviše činiš dostojnim moje čovječstvo i mene ne činiš ničijim slugom, ti koja ne postavljaš samo zakon već čekaš što će moja moralna ljubav sama spoznati kao zakon jer se spram svakog samo nametnutoga zakona osjeća neslobodnom."

To je suprotnost između samo zakonske i slobodne etičnosti.

Filistar koji u izvanjski utvrđenim mjerama vidi utjelovljenje etičnosti možda će u slobodnome duhu

vidjeti opasnog čovjeka. On to, međutim, čini samo zato što je njegov pogled ograničen na neko određeno vremensko razdoblje. Kada bi mogao vidjeti preko tih granica ubrzo bi uvidio da je slobodnom duhu, isto kao i njemu filistru, rijetko potrebno da prekorači zakone svoje države te da s njima nikada ne dolazi u pravi sukob. Jer, državni su zakoni svi proizišli iz intuicija slobodnih duhova kao i svi objektivni etički zakoni. Obiteljski autoritet ne provodi ni jedan zakon koji nekad prije neki predak nije intuitivno dokučio i odredio; i konvencionalne etičke zakone u početku donose određeni ljudi; državni zakoni uvijek nastaju u glavi nekog državnika. Ti su duhovi postavili zakone iznad drugih ljudi, a neslobodnim postaje samo onaj tko zaboravlja njihovo podrijetlo čineći ih ili izvanljudskim zapovijedima, ili objektivnim, o ljudskom faktoru neovisnim etičkim pojmovima dužnosti ili zapovjedničkim glasom svoje vlastite lažno mistički zamišljene nutrine. Tko, međutim, ne previda njihovo podrijetlo nego u njemu traži čovjeka, računat će s jednim elementom istoga svijeta ideja iz kojega i on crpi svoje moralne intuicije. Ako misli da ima bolje, nastojat će ih staviti na mjesto onih postojećih; ako ih smatra opravdanim, djelovat će u skladu s njima kao da su njegove vlastite.

Ne smije se ustaliti formula da čovjek postoji zato da bi ostvario neki od njega odvojeni poredak svijeta. Tko bi to tvrdio, zagovarao bi s obzirom na poznavanje razvoja čovječanstva isto gledište kao ona prirodna znanost koja je mislila: Bik ima rogove da bi mogao bosti. Prirodnoznanstvenici su, na sreću, odbacili takav pojam svrhovitosti. Etika se toga teže oslobađa. Ali kao što rogovi ne postoje zato *da bi* mogli probadati, nego probadanje nastaje *pomoću*

rogova, tako i čovjek ne postoji zbog moralnosti, nego moralnost nastaje pomoću čovjeka. Slobodan čovjek djeluje moralno jer ima moralnu ideju; ali on ne djeluje zato da bi nastala moralnost. Ljudski individuumi s njihovoj biti svojstvenim etičkim idejama preduvjet su moralnog poretka svijeta.

Ljudski je individuum izvor svake etičnosti i središte života na Zemlji. Država, društvo postoje samo zato što su nužna posljedica individualnog života. A to što zatim država i društvo povratno djeluju na individualni život, isto je tako shvatljivo kao i to da probadanje rogovima opet povratno djeluje na daljnji razvoj bikovih rogovia koji bi zbog dulje neupotrebe zakržljali. Isto bi tako morao zakržljati individuum kada bi život provodio odvojeno, izvan ljudske zajednice. Zbog toga i jest ustanovljen društveni poredak kako bi povratno mogao povoljno djelovati na individuum.

FILOZOFIJA SLOBODE I MONIZAM

Naivan čovjek koji smatra stvarnim samo ono što očima vidi i rukama hvata zahtijeva i za svoj moralni život pobude koje se opažaju osjetilima. On zahtijeva biće koje bi mu te pobude priopćilo na način pristupačan njegovim osjetilima. Dopustit će da mu te pobude diktira kao zapovijedi čovjek kojega smatra mudrijim i moćnijim od samoga sebe ili kojega zbog nekih drugih razloga smatra višim od sebe. Na taj način nastaju etička načela koja su već prethodno bila spomenuta kao obiteljski, državni, društveni, crkveni i božanski autoriteti. I najpristraniji čovjek još vjeruje pojedinom drugom čovjeku; onaj nešto napredniji dopušta da mu njegovo etičko ponašanje diktira neka većina (država, društvo). On uvijek gradi na moćima koje se može opažati. A onaj u kome se konačno počne buditi uvjerenje da su to ustvari ipak ljudi slabi poput njega, potražiti će informaciju od više sile, nekog božanskog bića kojemu će, međutim, pripisati svojstva dostupna osjetilnom opažaju. I opet prihvaća pojmovni sadržaj svojega moralnog života na osjetilni način tako da se Bog ukazuje u gorućem trnovom grmu ili se u tjelesno ljudskom liku nalazi među ljudima i govoreći čujno njihovim ušima kaže što moraju raditi, a što ne moraju.

Najviši razvojni stupanj naivnoga realizma na području etike je onaj kad je etička zapovijed (etička ideja) odriješena svake strane moći i hipotetski zamišljena kao apsolutna snaga u vlastitoj nutрини. Ono što je čovjek prije čuo kao glas Boga izvana

sada razabire kao samostalnu moć u svojoj nutrini, poistovjećujući taj glas sa savješću.

Time, međutim, napuštamo stupanj naivne svijesti i ulazimo u područje na kojemu se osamostaljuju etički zakoni sadržani u normama. Oni tada više nemaju nositelja nego postaju metafizičkim bićima koja egzistiraju sama po sebi. Ona su analogna nevidljivo-vidljivim snagama metafizičkoga realizma, koji ne traži stvarnost na osnovi udjela što ga ljudsko biće u toj zbilji ima zahvaljujući mišljenju, nego tu zbilju hipotetski mišljenjem dodaje onome što je doživio. Izvanljudske etičke norme uvijek se pojavljuju kao popratne pojave toga metafizičkog realizma. Taj metafizički realizam mora podrijetlo etičnosti tražiti na području izvanljudske zbilje. Tu postoje različite mogućnosti. Ako je pretpostavljeno biće po sebi nemisaono i djelatno samo na osnovi čisto mehaničkih zakona kao što je materijalističko shvaćanje, tada će iz sebe sa čisto mehaničkom nužnošću proizvesti i ljudski individuum s istim njegovim pojedinostima. U tom će slučaju svijest o slobodi biti tek iluzija. Jer, dok ja sebe smatram stvaraocem svojih djela, u meni djeluju procesi materije i materija od koje sam izgrađen. Ja sebe zamišljam slobodnim: sve su moje djelatnosti, međutim, zaista samo posljedica materijalnih procesa koji sudjeluju u mojem tjelesnom i duhovnom organizmu. Po ovome se shvaćanju osjećamo slobodnima samo zato što ne znamo za motive koji nas prisiljavaju. "Moramo... istaknuti da se osjećaj slobode temelji na odsutnosti vanjskih prisiljavajućih motiva..." "Naše je djelovanje nužno uvjetovano kao i naše mišljenje." [Ziehn, "Priručnik fiziološke psihologije" (*Leitfaden der physiologischen Psychologie*) 1. izdanje, str. 207]*

Druga je mogućnost, da netko u jednom duhovnom biću vidi ono izvanljudsko apsolutno koje je skriveno iza pojava. Tada će on u takvoj duhovnoj sili tražiti pobude za svoju djelatnost. Moralna načela svojega uma smatrat će emanacijom toga bića po sebi koje s čovjekom ima posebne namjere. Dualistu ovoga smjera čini se kao da su etički zakoni zadani onim apsolutnim, a čovjek svojim umom tek treba istražiti i izvesti odluke apsolutnoga bića. Moralni poredak svijeta dualistu izgleda poput vidljivog odsjaja jednog višeg reda koji stoji iza moralnog poretka. Zemaljska je etičnost izraz izvanljudskoga poretka svijeta. U tome etičkom poretku nije bitan čovjek nego biće po sebi, izvanljudsko biće. Čovjek *mora* ono što biće *hoće*. *Eduard von Hartmann* biće po sebi zamišlja kao božanstvo kojemu je vlastito postojanje patnja, misli da je to božansko biće stvorilo svijet kako bi ga taj svijet izbavio od njegove beskrajno velike patnje. Taj filozof stoga etički razvoj čovječanstva vidi kao proces koji postoji zato da bi izbavio božanstvo. "Samo izgradnjom etičkog poretka svijeta od strane razumnih samosvjesnih individuumu moguće je proces svijeta voditi prema... njegovome cilju." "Realno je postojanje utjelovljenje božanstva, a proces svijeta povijest je muke tijelom postaloga Boga, a ujedno i put izbavljenja razapetoga u tijelu; *a etičnost je suradnja na skraćivanju ovog puta patnje i izbavljenja*." [Hartmann, "Fenomenologija etičke svijesti" (*Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*), str. 871]. Ovdje čovjek ne djeluje zato

* O načinu kojim se ovdje govori o "materijalizmu" i opravdanosti da se o njemu tako govori usporedi "Dodatak" ovom poglavlju na njegovu kraju.

što hoće, on *treba* djelovati jer Bog hoće biti izbavljen. Kao što materijalistički dualist čovjeka čini automatom čije je djelovanje samo posljedica čisto mehaničkih zakonitosti, tako ga spiritualistički dualist (to je onaj koji apsolutno, biće po sebi vidi u duhovnom u čemu čovjek sa svojim svjesnim doživljavanjem nema udjela) čini robom volje onoga apsolutnog. Sloboda je isključena unutar materijalizma kao i unutar jednostranog spiritualizma i uopće unutar izvanzemaljskoga metafizičkog realizma koji o istinskoj zbilji zaključuje, ali je ne doživljava.

Naivni, kao i ovaj metafizički realizam moraju dosljedno iz jednog te istog razloga poricati slobodu jer u čovjeku vide samo izvršitelja i izvođača nužno mu nametnutih načela. Naivni realizam ubija slobodu time što se pokorava autoritetu nečega što se može opažati i što se zamišlja slično tome, ili konačno time što se pokorava apstraktnom unutarnjem glasu koji *tumači* kao "savjest"; metafizičar usmjeren samo prema onome izvanljudskom ne može priznati slobodu jer drži da je čovjek i mehanički i moralno određen "bićem po sebi".

Monizam će morati djelomično priznati naivni realizam jer priznaje opravdanost svijeta opažaja. Tko je nesposoban intuicijom stvarati etičke ideje, mora ih prihvaćati od drugih. Ako čovjek svoja etička načela prima izvana, on je zaista neslobodan. Monizam, međutim, i ideji i opažaju pripisuje jednaki značaj. A ideja u ljudskom individuumu može doći do pojavnosti. Ako čovjek slijedi takve pobude, on se osjeća slobodnim. No, monizam uopće ne smatra opravdanom metafiziku koja donosi samo zaključke, a prema tome ni poticaje na djelatnost koji potječu od takozvanog "bića po sebi". Po monističkom

shvaćanju, čovjek djeluje neslobodno ako slijedi neku vanjsku vidljivu prisilu; može djelovati slobodno samo ako sluša samoga sebe. Monizam ne može priznati prisilu koja se nesvjesno skriva iza opažaja i pojma. Ako netko tvrdi da je čin njegova bližnjeg *neslobodan*, on unutar svijeta opažaja mora pokazati stvar ili čovjeka ili ustanovu koja ga je navela na tu radnju; sko se onaj koji tako tvrdi poziva na uzroke djelovanja koji se nalaze izvan stvarnoga osjetilnog i duhovnog svijeta, monizam se neće moći upustiti u takove tvrdnje. Po monističkome shvaćanju, čovjek djeluje dijelom slobodno, dijelom neslobodno. On se u svijetu opažaja osjeća neslobodnim; tek u sebi ostvaruje slobodan duh.

Etičke zapovijedi što ih metafizičar koji samo umije zaključivati mora smatrati izrazom neke više moći za sljedbenika monizma su *misli ljudi*; moralni poredak svijeta nije odraz ni mehaničkog reda prirode, niti izvanljudskog poretka svijeta već sasvim slobodno ljudsko djelo. Čovjek ne smije u svijetu ostvarivati volju nekoga bića izvan sebe nego svoju vlastitu; on ne ostvaruje odluke i intencije nekoga drugog bića nego svoje vlastite. Iza djelatnih ljudi monizam ne vidi svrhe nekoga njemu stranog vodstva svijeta koje čovjeka određuje po svojoj volji, nego smatra da ljudi ostvaruju svoje *ljudske* svrhe samo ako ostvaruju intuitivne ideje. Svaki individuum ostvaruje svoje posebne svrhe. Jer, svijet ideja ne dolazi do izražaja u nekoj ljudskoj zajednici nego samo u ljudskim individuumima. Ono što se očituje kao zajednički cilj neke zajednice samo je posljedica pojedinačnih voljnih čina individuumu, i to najčešće maloga broja izabраниh koje drugi slijede kao svoje autoritete. Svaki je od nas pozvan da bude *slobodnim*

duhom, kao što je svaka ružina klica pozvana da postane ružom.

Monizam je, dakle, na području istinskoga moralnog djelovanja *filozofija slobode*. Budući da je on filozofija stvarnosti, odbija kako metafizički nestvarna ograničenja slobodnog duha, tako i ona fizička i historijska (naivno-stvarna) naivnoga čovjeka. Budući da čovjeka ne smatra završenim proizvodom zato što on u svakome trenutku svojega života razvija svoje puno biće, izgleda mu isprazna prepirka o tomu je li čovjek kao takav *slobodan ili nije*. U čovjeku vidi biće u razvoju i pita: Je li na ovom razvojnog putu moguće razviti i stupanj slobodnoga duha?

Monizam zna da priroda čovjeka ne otpušta iz svojih ruku kao gotovog slobodnog duha nego da ga ona vodi do određenog stupnja s kojega se on još uvijek mora kao neslobodno biće dalje razvijati sve dok ne dođe do one točke u kojoj će naći samoga sebe.

Monizmu je jasno da biće koje djeluje pod pritiskom fizičke ili moralne prisile ne može istinski biti moralno. Prolaženje kroz stadij automatskog djelovanja (slijeđenje prirodnih nagona i instinkata) te djelovanja iz poslušnosti (prema etičkim normama) smatra nužnim predstupnjem etičnosti, ali uviđa mogućnost da oba ova polazna stadija prevlada slobodnim duhom. Monizam općenito oslobađa istinski moralan svjetonazor od unutarstvarnih okova naivnih moralnih načela i od izvanstvarnih moralnih načela metafizičara koji do toga dolaze spekulativno. Ove prve ne može izbrisati iz svijeta, isto kao što ne može izbrisati ni opažaje, ove druge odbija jer sva načela tumačenja i objašnjavanja pojava svijeta traži unutar, a ne izvan njega. Isto kao što monizam

odbija i samu pomisao na druga načela spoznaje, tako čovjek (usporedi str. 104) odlučno odbija i pomisao na druga etička načela. Čovjekova je etičnost, isto kao i ljudska spoznaja, uvjetovana ljudskom prirodom. I tako kao što će druga bića pod spoznajom podrazumijevati nešto sasvim drugo od nas, tako će druga bića imati i drukčiju etiku. Za sljedbenika monizma etičnost je sasvim specifično ljudsko svojstvo, a *sloboda* je ljudski oblik etičkog ponašanja.

1. dodatak novome izdanju 1918. Poteškoća u prosuđivanju onoga što je izneseno u oba prethodna odlomka sastoji se u tome da nam se čini kao da smo suočeni s jednim proturječjem. S jedne se strane govori o doživljaju mišljenja koje je za svaku ljudsku svijest od općeg i jednako vrijedećeg značaja; s druge se strane ističe da su ideje koje se ostvaruju u etičkom životu i ideje koje su razrađene mišljenjem iste vrste, a očituju se na individualan način u svakoj ljudskoj svijesti. Onome komu se čini da pred ovim suočenjem mora zastati kao pred nekim "proturječjem" i onome tko ne spoznaje da se upravo u *živome gledanju te stvarno postojeće* suprotnosti razotkriva jedan dio čovjekovoga bića, tome se neće moći u pravome svjetlu ukazati ni ideja spoznaje ni ideja slobode. Za ono shvaćanje koje svoje pojmove uzima (apstrahira) iz osjetilnog svijeta koje intuiciji ne daje njezino pravo mjesto misao kao izraz realnosti čisto je proturječe. Onome tko sagledava kako se ideje intuitivno *doživljavaju* postaje jasno da se čovjek u okružju idejnoga svijeta prilikom spoznavanja uživlja u nešto što je za sve ljude jedinstveno, ali da kada iz toga svijeta ideja uzima intuicije za svoju voljnu djelatnost, individualizira dio toga svijeta ideja *pomoću iste djelatnosti* koju kao općeljudsku

razvija u duhovno-idejnom procesu spoznavanja. Živim će pojmom, ako se *realno* razmotri, postati upravo ono što izgleda kao logičko proturječje: općenitost ideja spoznaje i individualnost etičkih ideja. Jedno od obilježja ljudskog bića sastoji se u tome da se ono što se u čovjeku mora shvatiti intuitivno kreće poput živog njihala između općevrijedeće spoznaje i individualnog doživljavanja te općenitosti. Tko ne vidi realnost otklona na jednu stranu, za njega će mišljenje biti samo subjektivna čovjekova djelatnost; tko ne može shvatiti otklon na drugu stranu, za njega će čovjekova misaona djelatnost biti lišena svakog individualnog života. Za mislioca prve vrste nedokučiva je činjenica spoznavanje, a za mislioca druge vrste etički život. U oba će slučaja ti mislioci iznalaziti predodžbe koje su neprikladne jer oni ili uopće ne shvaćaju mogućnost doživljavanja mišljenja ili je pogrešno shvaćaju kao čistu djelatnost apstrahiranja.

2. *dodatak novome izdanju 1918.* Na str. 175 riječ je o materijalizmu. Dobro mi je poznato da ima mislilaca — kao što je upravo navedeni Th. Ziehen — koji sebe uopće ne smatraju materijalistima, a ipak s obzirom na gledište koje je zastupljeno u ovoj knjizi moraju biti tako nazvani. Nije bitno da netko kaže kako se za njega svijet ne sastoji u materijalnome bitku te da stoga nije materijalist nego je bitno stvara li pojmove primjenjive *samo* na materijalni bitak. Tko kaže: "Naša je djelatnost uvjetovana kao i naše mišljenje", upotrijebio je pojam primjenjiv samo na materijalna zbivanja, a ne na djelatnost i na bitak; a kad bi svoj pojam domislio do kraja, morao bi misliti materijalistički. To ne čini zbog nedosljednosti koja se javlja kada se misli ne dovedu

do kraja. — Sada se često čuje kako je materijalizam devetnaestog stoljeća znanstveno prevladan. A on to uistinu uopće nije. Danas se često i ne primjećuje da ne postoje nikakve druge ideje osim takvih s kojima se može doprijeti samo do materijalnog. Time se sada materijalizam prikriva, dok je u drugoj polovici devetnaestog stoljeća istupao otvoreno. Prikriiveni materijalizam sadašnjosti nije prema duhovnom shvaćanju svijeta ništa manje netolerantan nego što je bio onaj koji je to u prošlome stoljeću otvoreno priznavao. On samo zavarava mnoge koji misle da smiju odbaciti duhovno usmjereno shvaćanje svijeta zato što je prirodoznanstveno shvaćanje "odavno napustilo materijalizam".

XI.

SVRHA SVIJETA I SVRHA ŽIVOTA

Čovjekovo određenje

Među različitim stanjima duhovnoga života čovječanstva moguće je slijediti jedno koje se može nazvati prevladavanjem pojma svrhe na područjima u koja ona ne spada. *Svrhovitost* je jedan određeni način slijeda pojava. U pravome je smislu riječ o svrhovitosti samo onda kada, za razliku od odnosa uzroka i posljedice u kojem prethodni događaj određuje onaj kasniji, kasniji događaj djeluje određujuće na onaj prethodni. To se prije svega javlja samo kod ljudskog djelovanja. Čovjek izvodi neku radnju koju je prethodno zamislio i ta predodžba određuje njegovu djelatnost. Ono kasnije, radnja, djeluje pomoću predodžbe na ono prethodno, na djelatnog čovjeka. Taj je zaobilazni put preko predodžbe, međutim, neizostavno potreban radi svrhovite povezanosti.

U procesu koji obuhvaća uzrok i posljedicu treba razlikovati opažaj od pojma. Opažaj uzroka prethodi opažaju posljedice; uzrok i posljedica u našoj bi svijesti ostali jednostavno jedan pokraj drugoga kad ih ne bismo mogli međusobno povezati odgovarajućim pojmovima. Opažaj posljedice može samo uvijek slijediti iza opažaja uzroka. Ako posljedica treba imati realan utjecaj na uzrok, onda to može biti samo na osnovi pojmovnog faktora. Jer, faktor opažaja posljedice uopće i ne postoji prije faktora opažaja uzroka. Tko tvrdi da je cvijet svrha korijena, tj. da onaj prvi ima utjecaj na onoga drugog, to može tvrditi samo zato što polazi od cvijeta kao nečega što je

tek zamislio, jer cvijet u vrijeme nastajanja korijena još ne može opažati. Za svrhovitu povezanost nije, međutim, dovoljna samo idejna, zakonita povezanost onoga kasnijeg s ranijim, nego pojam (zakon) posljedice mora realno utjecati na uzrok, pomoću nekoga uočljivog procesa. Uočljivi utjecaj nekoga pojma na nešto drugo možemo, međutim, vidjeti samo na području ljudske djelatnosti. Pojam svrhe je, dakle, primjenjiv samo ovdje. Naivna svijest koja prihvaća samo ono što se može opažati — kako je već često rečeno — nastoji ono što se može opažati prenijeti i onamo gdje se može naći samo idejno. U vidljivome zbivanju traži vidljive veze, a ako ih ne nade, *izmislit* će ih. Pojam svrhe koja vrijedi za subjektivnu djelatnost pogodan je element za takve zamišljene veze. Naivan čovjek zna kako razvija određenu djelatnost te iz toga zaključuje da će to i priroda isto tako učiniti. U idejnim odnosima prirode on ne vidi samo nevidljive snage nego i nevidljive realne svrhe. Čovjek svrhovito izgrađuje svoje oruđe; naivni realist smatra da stvoritelj gradi organizam po istom receptu. Taj pogrešan pojam svrhovitosti tek vrlo polagano nestaje iz znanosti. U filozofiji on još i danas djeluje negativno. Postavlja se pitanje o vanjskoj svrsi svijeta, o čovjekovu izvanljudskom određenju (prema tome i o svrsi) itd.

Monizam odbacuje pojam svrhovitosti na svim područjima ljudske djelatnosti. On u prirodi traži prirodne zakone, a ne svrhe. *Svrhe prirode* su samovoljne pretpostavke, kao i snage koje se ne mogu opažati (str. 100) Ali su i svrhe života koje si čovjek sam ne postavlja sa stajališta monizma neopravdane pretpostavke. Svrhovito je samo ono što je čovjek učinio svrhovitim jer svrhovitost nastaje samo

ostvarivanjem ideje. Djelatna u stvarnome smislu ideja može biti samo u čovjeku. Stoga ljudski život ima samo onu svrhu i određenje što mu ga čovjek daje. Na pitanje: Koju zadaću ima čovjek u životu? monizam može samo odgovoriti: Onu koju si sam zada. Moje poslanje u životu nije unaprijed određeno nego ga ja svaki put sebi određujem. Ja ne krećem na životni put s unaprijed određenom maršrutom.

Samo ljudi mogu svrhovito ostvarivati ideje. Ne može se, dakle, govoriti o utjelovljivanju ideja tijekom povijesti. Fraze poput: "Povijest je razvoj ljudi prema slobodi" ili "Povijest je ostvarenje etičkog poretka svijeta" itd. s monističkog su gledišta neodržive.

Sljedbenici pojma svrhe misle da s time moraju odmah žrtvovati svaki red i jedinstvenost svijeta. Poslušajmo primjerice *Roberta Hammerlinga* ["Atomistika volje" (*Atomistik des Willens*) 2. svezak, str. 201]: "Tako dugo dok u prirodi postoje *nagoni*, ludost je u njoj poricati *svrhe*."

"Kao što oblik pojedinog dijela ljudskoga tijela nije određen i uvjetovan nekom nebuloznom idejom toga dijela nego njegovom vezom s većom cjelinom, tijelom kojemu taj dio pripada, tako oblik nekog prirodnog bića, bilo da je riječ o biljci, životinji ili čovjeku, nije određen i uvjetovan nekom nebuloznom idejom nego oblikotvornim načelom veće cjeline prirode koja se očituje u svrhovitosti i oblikotvornosti." A na str. 191 istog sveska: "Teorija svrhe samo tvrdi da *unatoč* tisuću neugodnosti i muka u životu stvorenja ipak u razvoju prirode i njezinih stvorenja postoji neporeciva, velika svrhovitost i planiranost koje se ostvaruju unutar prirodnih zakona, a koji se ne odnose na neki zamišljeni svijet

gdje život ne bi bio suočen sa smrću, nastajanje s nestajanjem, sa svim manje ili više neugodnim, ali neizbježnim međustupnjevima."

"Smatram smiješnim kad protivnici pojma svrhe nasuprot jednog svijeta čudesne svrhovitosti koju priroda pokazuje na svim svojim područjima stavljaju mukom skupljenu hrpicu smeća sastavljenu od polovičnih ili cjelovitih navodnih ili stvarnih nesvrhovitosti."

Što se ovdje naziva svrhovitošću? To je usuglašavanje opažaja u jednu cjelinu. Budući da se svi opažaji temelje na zakonima (idejama) što ih otkrivamo mišljenjem, to je planska usuglašenost dijelova jedne opažajne cjeline upravo ta idejna usuglašenost dijelova idejne cjeline sadržanih u toj opažajnoj cjelini. Kada se kaže da životinja ili čovjek nisu određeni nekom *nebuloznom idejom*, onda je to pogrešno rečeno, pa ako se ta izreka ispravi, to će osuđeno shvaćanje izgubiti svoju besmislenost. Životinja, doduše, nije određena nekom nebuloznom idejom, ali je svakako određena idejom koja joj je urođena i koja čini njezino sa zakonima prirode usklađeno biće. Ne može biti govora o svrhovitosti upravo zbog toga jer se ideja ne nalazi izvan stvari nego djeluje u njoj kao njezina bit. Baš onaj tko poriče da je prirodno biće određeno izvana (ili nekom nebuloznom idejom ili idejom koja *izvan* stvorenja postoji u duhu nekog svjetostvoritelja — ovdje je to sasvim svejedno) mora priznati da to biće nije svrhovito i planski određeno izvana nego uzročno i zakonito iznutra. Neki stroj gradim svrhovito ako dijelove dovedem u takvu vezu koju oni po svojoj prirodi nemaju. Svrhovitost uređaja se tada sastoji u tome da je ideja kao bit stroja njegov način funkcioniranja. Time

je stroj postao objektom opažaja s odgovarajućom idejom. Takva su bića i prirodna bića. Tko smatra neku stvar svrhovitom zato što je zakonito oblikovana, protegnut će taj zaključak i na prirodna bića. Samo što se ta zakonitost ne smije brkati sa zakonitošću ljudskoga djelovanja. Za svrhu je svakako potrebno da je uzrok pojam, i to pojam posljedice. No, u prirodi se nigdje ne mogu pronaći pojmovi kao uzroci; pojam se pojavljuje uvijek samo kao idejna veza između uzroka i posljedice. U prirodi uzroci postoje samo u obliku opažaja.

Dualizam može pričati o svrhama prirode i svijeta. Gdje za naš opažaj dolazi do izražaja zakonita povezanost uzroka i posljedice, dualist može pretpostaviti da vidimo samo oponašanje odnosa u kojemu je apsolutno biće svijeta ostvarilo svoje svrhe. Za monizam s apsolutnim bićem koje se ne može doživjeti nego ga se može tek hipotetski pretpostaviti otpada i razlog za pretpostavku svrhe prirode i svijeta.

Dodatak novome izdanju 1918. Ako se o ovome razmisli bez predrasuda, neće se moći stvoriti mišljenje da je pisac ovoga prikaza odbijajući pojam svrhe na području izvanljudskih činjenica zauzeo stajalište onih mislilaca koji su odbacili ovaj pojam i stvorili podlogu da se sve ono što je izvan ljudskoga djelovanja — a zatim i to djelovanje — shvati kao *samo* prirodno zbivanje. Već i činjenica da je u ovoj knjizi proces mišljenja prikazan kao čisto duhovni proces trebala bi biti zaštita od takvoga gledišta. To što ovdje pojam svrhe nije prihvaćen i za *duhovni* svijet koji se nalazi izvan područja ljudske djelatnosti uzrokovano je time što se u ovome svijetu objavljuje nešto *više* od svrhe koja se u čovječanstvu ostvarila. A kada se govorilo o nekom, po uzoru na ljudsku

roTZZT¹ m SVrhOVit an P oSlanjU ^
 fouda kao o pogrešnoj misli, imalo se na umugda
 pojedinac postavlja sebi svrhe, a da se iz njih sastavlja
 rezultat cjelokupne djelatnosti čovječanstva. Rezul
 te cjelokupne djelatnosti predstavlja nešto što ^

XII.

MORALNA FANTAZIJA

Darvinizam i etičnost

Slobodni duh djeluje na osnovi svojih pobuda, svojih intuicija koje mišljenjem odabire iz cjeline svojega idejnog svijeta. Kod *neslobodnog* duha se razlog zbog kojega on iz svog svijeta ideja kao osnovu svoje radnje odabire određenu intuiciju nalazi u danome mu svijetu opažaja, tj. u njegovim dotadašnjim doživljajima.. Prije nego što će stvoriti neku odluku, prisjetit će se što je netko u sličnome slučaju učinio ili je smatrao da bi bilo dobro učiniti ili što je Bog za takav slučaj zapovijedio itd. te će djelovati u skladu s time. Slobodnome duhu ovi preduvjeti nisu jedini pokretači djelatnosti. On jednostavno donosi *pravu* odluku. Pritom ga ne zanima što su u takvome slučaju drugi radili, niti što su preporučili drugima. Pokreću ga čisto idejni razlozi da iz niza svojih pojmova izabere upravo jedan određeni i da ga prevede u djelatnost. A njegova će djelatnost pripadati vidljivoj stvarnosti. Ono što izvodi bit će, dakle, identično s nekim sasvim određenim opažajnim sadržajem. Pojam se mora ostvariti u sasvim konkretnom pojedinačnom događaju. Kao pojam neće moći sadržavati taj pojedinačni slučaj. On će se prema pojedinačnom slučaju odnositi samo tako kako se općenito pojam odnosi prema nekom opažaju, npr. kako se pojam lava odnosi prema pojedinom lavu. Između pojma i opažaja stoji *predodžba*, (usporedi str. 190) Neslobodnome je duhu taj meduelement unaprijed dan. Motivi kao predodžbe već unaprijed postoje

u njegovoj svijesti. Kada hoće nešto izvesti, učinit će to tako kako je to negdje vidio ili onako kako mu je u pojedinačnom slučaju naloženo. Stoga autoritet najbolje djeluje kroz primjer, odnosno prenošenjem sasvim određenih pojedinačnih radnji u svijest neslobodnoga duha, tj. kršćanin će manje djelovati na osnovi učenja nego na osnovi *uzora otkupitelja*. Nalozi za pozitivno djelovanje imaju manju vrijednost od onih za izostavljanje određenih radnji. Zakoni zadobivaju opći pojmovni oblik samo kada se djelatnost zabranjuje, a ne kada se zapovijeda. Zakone o onome što treba činiti neslobodnome duhu treba donositi u sasvim konkretnom obliku: Počisti ulicu pred svojim vratima! Plati porez u određenom iznosu u poreznom uredu! itd. Za sprečavanje radnji zakoni imaju pojmovne oblike: Ne kradi! Ne čini brakolomstvo! Ti zakoni djeluju na neslobodan duh, ali samo s obzirom na određenu predodžbu, npr. predodžbu vremenske kazne, grižnje savjesti ili vječnoga prokletstva itd.

Čim predodžba za djelovanje postoji u općem pojmovnom obliku (npr: Moraš činiti dobro svojem bližnjem! Živi tako kako bi najbolje ostvario svoju dobrotu!), tada u svakome pojedinom slučaju prvo treba pronaći konkretnu predodžbu djelovanja (odnos pojma spram opažajnoga sadržaja). Kod *slobodnoga duha* koji nije gonjen nikakvim uzorom i nikakvim strahom od kazne takvo je prenošenje pojma u predodžbu uvijek potrebno.

Konkretna predodžba iz ukupnosti svojih ideja čovjek prije svega stvara fantazijom. Ono što je čovjeku potrebno da bi ostvario svoje ideje, da bi se probio jest, dakle, *moralna fantazija*. Ona je izvor djelovanja slobodnoga duha. Stoga samo ljudi

s moralnom fantazijom zaista i jesu etički produktivni. Propovjednici morala, tj. ljudi koji smišljaju etička pravila a ne mogu ih zgusnuti u konkretne predodžbe, etički su neproduktivni. Oni su poput kritičara koji umiju obrazlagati kakvo treba biti umjetničko djelo, a sami, međutim, nisu u stanju učiniti ništa.

Moralna fantazija, da bi ostvarila svoju predodžbu, mora zahvatiti u određeno područje opažaja. Čovjekova radnja ne stvara opažaje nego preobražava one postojeće dajući im novi oblik. Da bi se određeni objekt opažaja ili više njih mogao preoblikovati u skladu s moralnim predodžbama, treba shvatiti zakoniti sadržaj (dosadašnji način djelovanja koji se želi nanovo oblikovati ili mu dati novi smjer) toga sklopa opažaja. Treba nadalje pronaći način kojim se ta zakonitost može preinačiti u jednu novu zakonitost. Ovaj dio moralne djelatnosti temelji se na poznavanju pojavnog svijeta s kojim je čovjek u vezi. Treba ga, dakle, tražiti na području znanstvene spoznaje općenito. Moralno djelovanje pretpostavlja, dakle, osim sposobnosti za moralne ideje* i osim moralne fantazije, sposobnost preoblikovanja svijeta opažaja, a da pritom ne naruši njihovu prirodozakonsku povezanost. Ta je sposobnost moralna tehnika. Moguće ju je naučiti u onome smislu kao što se može naučiti i znanost. Općenito su, naime, ljudi sposobniji pronaći pojmove za već dovršeni svijet nego produktivno

* Samo bi se zbog površne upotrebe riječi "sposobnost", moć (Vermögen) na ovome i drugim mjestima ovoga teksta moglo zaključiti da je riječ o vraćanju na pogrešku stare psihologije o sposobnostima, o moćima duše. Povezivanje s onime što je izneseno na str. 81 pokazuje smisao ove riječi.

iz svoje fantazije odrediti još nepostojeću, buduću djelatnost. Stoga se najčešće događa da ljudi bez moralne fantazije prihvaćaju moralne predodžbe od drugih i da ih spretno utkivaju u stvarnost. Moguć je i obrnuti slučaj, kada se ljudi s moralnom fantazijom, a bez tehničke spretnosti u ostvarivanju svojih predodžbi, moraju poslužiti drugim ljudima.

Ako je za moralno djelovanje potrebno poznavanje objekata područja djelovanja, naše se djelovanje temelji na tome poznavanju. Ono što ovdje dolazi u obzir jesu *prirodni zakoni*. Riječ je o prirodnoj zakonitosti, a ne o etici.

Moralna fantazija i moralna moć stvaranja ideja mogu postati predmetom znanja tek nakon što ih je individuum proizveo. A tada one više ne uređuju život, nego su ga već uredile. Treba ih shvatiti kao i sve ostale uzroke (one su svrhe samo za subjekt). Mi se njima bavimo kao *prirodnim naukom moralnih predodžbi*.

Stoga ne može postojati etika kao znanost o normama.

Normativno obilježje moralnih zakona pokušalo se održati barem utoliko što se etiku shvatilo u smislu dijetetike koja iz životnih uvjeta organizma izvodi opća pravila kako bi na toj osnovi mogla utjecati osobito na tijelo [Paulsen, "Sustav etike" (.System der Ethik)]. To je pogrešna usporedba jer se naš moralni život ne može uspoređivati sa životom organizma. Djelatnost organizma postoji i bez našeg sudjelovanja; njegove zakone nalazimo već gotove u svijetu. Možemo ih, dakle, potražiti, a kada ih pronađemo, možemo ih primijeniti. A moralne zakone mi tek stvaramo. Ne možemo ih primijeniti prije nego što su stvoreni. Do zablude se dolazi zato što se moralni

zakoni ne stvaraju sadržajno iznova u svakome trenutku nego se nasljeđuju. Zakoni preuzeti od predaka izgledaju nam kao da su nam dani, kao i prirodni zakoni organizma. No, poslije ih generacije primjenjuju s istim pravom kao neka dijetetska pravila. Jer, oni se tiču individuumu, a nisu kao prirodni zakon koji se odnosi na primjerak određene vrste. Kao organizam, primjerak sam vrste i živjet ću u skladu s prirodom ako prirodne zakone vrste primijenim u svojem posebnom slučaju; kao moralno biće sam individuum i imam svoje sasvim vlastite zakone.*

Izgleda kao da je ovdje zastupljeno mišljenje u suprotnosti s osnovnim učenjem moderne prirodne znanosti koju označavamo kao *teoriju razvoja*. No, to samo tako *izgleda*. Pod *razvojem* se podrazumijeva proizlaženje onoga kasnijeg iz onoga ranijeg na osnovi prirodnih zakona. Kao razvoj u organskom svijetu podrazumijeva se činjenica da su kasniji (savršeniji) organski oblici potomci ranijih (nesavršenijih) i da su iz njih proistekli na temelju prirodnih zakona. Sljedbenik organske teorije razvoja morao bi sebi zapravo zamisliti da je nekada na Zemlji bilo jedno razdoblje u kojemu je neko biće kao promatrač s odgovarajućim trajanjem života očima moglo pratiti postupno nastajanje gmazova iz praamniota**. Isto

* Kada Paulsen (str. 15 navedene knjige) kaže: "Različito prirodno ustrojstvo i različiti uvjeti života zahtijevaju kako različitu tjelesnu tako i različitu duhovno-moralnu dijetu", vrlo je blizu ispravne spoznaje, no ipak ne pogađa odlučujuću točku. Ako sam individuum, nije mi potrebna nikakva dijeta. Dijetetika je umijeće dovođenja u sklad pojedinačnog primjerka s općim zakonima. Kao individuum, međutim, nisam nikakav uzorak vrste.

bi tako teoretičar razvoja morao zamisliti da je neko biće, kada bi se bilo moglo tijekom beskrajno dugih vremena slobodno zadržavati na nekomu mjestu u svjetskom eteru, moglo promatrati nastajanje Sunčevoga sustava iz Kant-Laplaceove pramaglice. A da se i praamnioti i Kant-Laplaceova pramaglica moraju zamišljati drukčije nego što ih zamišljaju materijalistički mislioci, o tomu nema ni govora. Ni jednome teoretičaru razvoja ne bi, međutim, smjelo pasti na um tvrditi kako iz svojega pojma praamniota može izvesti pojam gmaza sa svim njegovim obilježjima iako nikada nije vidio ni jednog reptila. Isto tako ne treba iz pojma Kant-Laplaceove pramaglice izvoditi Sunčev sustav, ako se zamisli da je taj pojam izravno određen samo opažajem pramaglice. To drugim riječima znači: ako teoretičar razvoja dosljedno misli, mora tvrditi da se iz ranijih razvojnih faza stvarno razvijaju one kasnije, da mi, ako imamo pojam nesavršenoga i savršenog, možemo uvidjeti njihovu vezu; taj teoretičar ne bi, međutim, ni u kojem slučaju smio priznati da je pojam stečen na ovome ranijem dovoljan da bi iz njega razvio ono kasnije. Iz ovoga za etičara slijedi da on, doduše, može uvidjeti vezu kasnijih moralnih pojmova s ranijima, ali ne slijedi da niti jedna jedina nova moralna ideja ne može proizići iz onih ranijih. Individuum kao moralno biće proizvodi svoj sadržaj. Za etičara je taj proizvedeni sadržaj isto tako nešto dano kao što su gmazovi za prirodoznanstvenike. Gmazovi su proizašli iz praamniota; no, prirodoznanstvenik ne može iz pojma praamniota razviti pojam gmazova. Kasnije se moralne

** Op. prev. Viši kralježnjaci koji u zametnom životu imaju amnijsku ovojniciu.

ideje razvijaju iz ranijih; etičar, međutim, ne može iz etičkog pojma nekoga ranijega kulturnog razdoblja izvesti etičke pojmove nekoga kasnijeg razdoblja. Pomutnja nastaje time što mi kao prirodoznanstvenici nailazimo na već postojeće činjenice, a tek ih poslije razmišljanjem spoznajemo; kod etičkog djelovanja mi, međutim, sami najprije stvaramo činjenice koje nakon toga spoznajemo. U procesu razvoja etičkog uređenja svijeta mi činimo ono što čini priroda na jednom višem stupnju: mi preobražavamo nešto opazajno. Etička se norma, dakle, ne može poput prirodnog zakona ponajprije spoznati, nego je treba najprije stvoriti. Tek pošto je stvorena, može postati predmetom spoznaje.

A zar ne bismo mogli novo odmjeriti starim? Zar nije svaki čovjek primoran da ono što je proizveo svojom moralnom fantazijom prosudi s obzirom na tradicionalno etičko naučavanje? Za ono što se treba očitovati kao etički produktivno to je isto tako besmisleno kao što bi besmisleno bilo da se neki novi oblik u prirodi hoće prosuditi na osnovi starog te reći: Budući da se gmazovi ne podudaraju s pramniotima, oni su neopravdani (patološki) oblik.

Etički individualizam ne stoji, dakle, u opreci s ispravno shvaćenom teorijom razvoja, nego iz nje izravno proizlazi. Heckelovo genealoško stablo počevši od praživotinja pa sve do čovjeka kao organskoga bića moralo bi se bez prekidanja prirodne zakonitosti, bez kršenja cjelovitosti razvoja moći slijediti sve do individuuma, do u izvjesnom smislu etičkoga bića. Nigdje se, međutim, iz *biti* predaka ne može izvesti *bit* potomaka. Koliko je, međutim, istina da su etičke ideje individuuma očito proizišle iz etičkih ideja njegovih predaka, toliko je istina da je

individuum etički neplodan ako i on sam nema moralnih ideja.

Isti taj etički individualizam što sam ga razvio u prethodnim razmatranjima mogao bi se izvesti i iz teorije razvoja. Konačno bi uvjerenje bilo isto; samo bi put na kojemu je uvjerenje stečeno bio drukčiji.

Proizlaženje potpuno novih etičkih ideja iz moralne fantazije teoriji razvoja nije strano, kao ni nastajanje nove životinjske vrste iz neke druge. No, ova teorija kao monistički svjetonazor mora u etičkom kao i u prirodnom životu odbaciti svaki tek pretpostavljeni onostrani (metafizički) utjecaj koji nije moguće idejno doživjeti. Taj svjetonazor slijedi pritom isto načelo koje ga navodi da u traženju uzroka novih organskih oblika ne pretpostavlja zahvaćanje nekoga izvanstvetskog bića koje svaku novu vrstu stvara na osnovi nove stvaralačke misli uz pomoć nadnaravnih utjecaja. Kao što monizmu za objašnjenje živih bića nisu potrebne nadnaravne stvaralačke misli, tako se ni etički poredak svijeta ne može izvesti iz uzroka koji se već ne nalaze unutar svijeta što ga se može doživjeti. Bit htijenja kao nečega etičkog ne može smatrati iscrpljenu time što je svodi na trajni nadnaravni utjecaj na etički život (božansko vladanje svijetom izvana) ili na neku određenu objavu (dodjela deset zapovijedi) ili je svodi na pojavljivanje Boga na Zemlji (Krist). Sve što se zbog toga događa s čovjekom u njemu dobiva etičko obilježje tek kada to u čovjekovu doživljaju postane individualnim vlasništvom. Etički su procesi za monizam proizvodi svijeta kao i sve ostalo što postoji, a njihovi se uzroci moraju potražiti u svijetu, odnosno u čovjeku jer je čovjek nositelj etičnosti.

Etički je individualizam, prema tomu, kruna građevine što su je *Darwin* i *Hackel* priželjkivali za prirodnu znanost. On je produhovljeno učenje o razvoju preneseno na etički život.

Tko pojmu *prirodnoga* već unaprijed uskogrudno dodijeli neko područje koje je svojevoljno ograničio, neće u njemu moći naći prostor za slobodnu individualnu djelatnost. Dosljedni teoretičar razvoja ne može zapasti u ovakvu uskogrudnost. Ne može prirodni način razvoja zaključiti s majmunom, a čovjeku pripisati "nadnaravno" podrijetlo; time što traži čovjekove prirodne pretke, mora već u prirodi tražiti duha; ne može ni zastati kod čovjekovih organskih procesa i smatrati samo njih prirodnima, nego mora i etički-slobodan život smatrati duhovnom nadgradnjom organskog života.

Teoretičar razvoja može u skladu sa svojim osnovnim shvaćanjem samo tvrditi da sadašnje etičko djelovanje proizlazi iz drugih vrsta svjetozbivanja; karakteristiku djelovanja, tj. njegovo određenje kao *slobodnog* bića teoretičar mora prepustiti *neposrednom promatranju* djelatnosti. On samo tvrdi da su se ljudi razvili iz još neljudskih predaka. A kakvi su ljudi, treba utvrditi njihovim promatranjem. Rezultati toga promatranja ne mogu proturječiti ispravno shvaćenoj povijesti razvoja. No, tvrdnja da su rezultati takvi da isključuju postojanje prirodnog reda svijeta ne može se usuglasiti s novijim smjerom prirodne znanosti.*

Etički se individualizam ne treba plašiti one prirodne znanosti koja samu sebe razumije. Promatranjem se dolazi do toga da je karakteristika savršenog oblika ljudskoga djelovanja *sloboda*. Čovjekovu se htijenju pripisuje sloboda ako to htijenje ostvaruje

čisto idejne intuicije. One su samostojne i nisu posljedice vanjske nužnosti. Ako čovjek smatra da je neki čin *odraz* takve idejne intuicije, osjeća ga *slobodnim*. U ovako označenome činu leži sloboda.

A što znači ako se s ovoga gledišta razmotri (str. 19) netom navedeno razlikovanje između ovih dviju postavki: "Biti slobodan znači moći *činiti* što čovjek hoće" i "Slobodno moći željeti ili ne željeti je li to pravi smisao dogme o slobodnome htijenju?" *Hamerling* je svoje shvaćanje slobodne volje utemeljio na ovome razlikovanju tako da je prvu postavku smatrao ispravnom, a drugu apsurdnom tautologijom. On kaže: "Ja mogu *činiti* što hoću." Ali ako se kaže: mogu htjeti što hoću — prazna je tautologija." Mogu li učiniti, tj. ostvariti ono što hoću, što sam si preduzeo kao ideju svoje djelatnosti ovisi o vanjskim okolnostima i o mojem tehničkom umijeću (usporedi str. 87). Biti slobodan znači pomoću moralne fantazije moći sam odrediti predodžbe (motive) kao temelje djelatnosti. Sloboda nije moguća ako nešto drugo (mehanički procesi ili samo zamišljeni izvansvjetski Bog) osim mene određuje moje moralne predodžbe. Slobodan sam ako *ja* sam stvaram te predodžbe, a nisam slobodan ako tek *mogu* izvesti motive što mi ih je zadalo neko drugo biće. Slobodno je ono biće koje može *htjeti* ono što i samo smatra ispravnim. Tko radi nešto drugo od onoga što sam hoće, mora

* S pravom označavamo misli (etičke ideje) kao objekte promatranja. Jer, iako tvorevine mišljenja u vrijeme mišaone djelatnosti ne ulaze u područje promatranja, one ipak mogu naknadno postati predmetom promatranja. A na tome smo putu stekli ovdje izloženu karakteristiku djelatnosti.

na to drugo biti nagnan motivima koji se ne nalaze u njemu. Takav čovjek djeluje neslobodno. Proizvoljno moći htjeti ono što se smatra ispravnim ili neispravnim znači, dakle: proizvoljno moći biti slobodan ili neslobodan. To je, dakako, isto tako apsurdno kao i shvaćati slobodu kao mogućnost da se može raditi ono što se mora htjeti. A ovo posljednje, međutim, tvrdi Hamerling kada kaže: "Sasvim je istinito da je volja uvijek određena motivima, ali je apsurdno reći da je zbog toga volja neslobodna. Veća se sloboda ne može ni zamisliti ni poželjeti nego da se čovjek ostvari u mjeri svoje vlastite snage i odlučnosti." Dakako da se može poželjeti veća sloboda, a to je tek ona istinska. To je, naime, sloboda u kojoj čovjek sam određuje razloge svojega htijenja.

U određenim se okolnostima čovjeka može navesti da ne učini ono što hoće. Prihvatit će propise za ono što *treba* činiti, tj. htjet će ono što netko drugi, a ne on sam smatra ispravnim, samo ako se ne osjeća *slobodnim*.

Vanjske me sile mogu spriječiti da učinim ono što hoću. U tome me slučaju jednostavno osuđuju na nedjelatnost ili na neslobodu. Slobodu mi oduzimaju kada mi hoće podjarmiti duh, istjerati iz glave moje motive i umjesto njih nametnuti svoje. Stoga se crkva ne okreće samo protiv *čina* nego i protiv *nečistih misli*, tj. protiv motiva mogega djelovanja. Ona me čini neslobodnim ako joj svi motivi koje ne navodi izgledaju nečisti. Pojedina crkva ili zajednica podupire neslobodu kada svećenici ili učitelji kod ljudi potiču grižnju savjesti, tj. kada vjernici od njih (u ispovjedaonici) *moraju* tražiti motive svojega djelovanja.

Dodatak novome izdanju 1918. U ovim izlaganjima o ljudskome htijenju rečeno je što čovjek može doživjeti da bi zahvaljujući svojim doživljajima došao do svijesti: Moje je htijenje slobodno. Da bi se opravdano nečije htijenje označilo slobodnim, neobično je važan doživljaj: U htijenju se ostvaruje neka idejna intuicija. To može biti samo rezultat promatranja, što ustvari i *jest* u smislu da se ljudsko htijenje nalazi u tijeku razvoja kojemu je cilj postizanje takve mogućnosti htijenja koja će biti nošena čistom idejnom intuicijom. To je moguće postići jer u idejnoj intuiciji ne djeluje ništa drugo doli njezino vlastito samostojno biće. Kada takva intuicija postoji u ljudskoj svijesti, tada se ona nije razvila iz procesa organizma (str. 121) nego se organska djelatnost najprije povukla kako bi idejnoj ustupila mjesto. Promatram li neko htijenje koje je odslika intuicije, iz tog se htijenja povukla inače organski nužna djelatnost. Htijenje je slobodno. Tu slobodu htijenja neće moći vidjeti onaj tko ne uočava kako se slobodno htijenje sastoji u tome da tek intuitivni element potiskuje, paralizira potrebnu djelatnost ljudskoga organizma te da na njezino mjesto dolazi duhovna djelatnost idejama ispunjene volje. Samo onaj tko ne može steći *ovaj* uvid u dvočlanost slobodnoga htijenja vjeruje u neslobodu *svakoga* htijenja. A onaj tko stekne taj uvid, dolazi do shvaćanja da je čovjek neslobodan ako ne privede kraju proces obuzdavanja organske djelatnosti; shvaća da ta nesloboda teži slobodi te da ona nikako nije apstraktni ideal nego snaga usmjerenja svojstvena ljudskome biću. Čovjek je slobodan u onoj mjeri u kojoj umije u svojem htijenju ostvariti isti duševni ugođaj koji u njemu živi kada je svjestan da stvara čisto idejne (duhovne) intuicije.

VRIJEDNOST ŽIVOTA

Pesimizam i optimizam

Uz pitanje o svrsi ili određenju života (str. 154) javlja se i pitanje o njegovoj vrijednosti. S tim u vezi nailazimo na dva suprotna shvaćanja, a među njima i na sve zamislive pokušaje posredovanja. Po jednom je shvaćanju svijet najbolji što može biti, a život i djelatnost u njemu blago su neprocjenjive vrijednosti. Sve se odvija u divljenja vrijednoj skladnoj i smislenoj povezanosti. Pa i ono naizgled loše i zlo s jednoga višeg gledišta izgleda kao dobro; to je, naime, blagotvorna suprotnost onome što je dobro; tako da ga zbog te suprotnosti uzmognemo još više cijeniti. Ono loše, osim toga, nije prava zbilja nego mi smanjeni stupanj blagodati osjećamo kao nešto loše. Loše znači odsutnost dobroga i samo po sebi nema značaja.

Drugo shvaćanje ističe kako je život pun muke i bijede, nezadovoljstvo posvuda prevaže nad zadovoljstvom, a bol nad radošću. Život je teret i nebitku bi u svakom slučaju trebalo dati prednost u odnosu na bitak.

Glavnim predstavnicima prvog shvaćanja, tj. optimizma treba smatrati *Shaftesburyja* i *Leibniza*, a drugoga, tj. pesimizma *Schopenhauera* i *Eduarda von Hartmanna*.

Leibniz misli da je svijet najbolji što može biti. Bolji nije moguć jer Bog je dobar i mudar. Jedan dobar Bog *hoće* stvoriti najbolji svijet, a mudri Bog ga *poznaje*; on ga umije razlikovati od svih drugih

lošijih svjetova. Samo bi zao i nemudar Bog mogao stvoriti lošiji svijet od onoga najboljeg mogućeg.

Tko pođe od ovoga gledišta, lako će ljudskoj djelatnosti unaprijed zacrtati smjer kojim treba krenuti kako bi dala svoj doprinos za najveće dobro svijeta. Čovjek će samo morati istražiti Božje odluke te se prema njima ponašati. Ako čovjek zna koje namjere ima Bog sa svijetom i ljudskim rodом, onda će ispravno i postupati. Bit će sretan što će općemu dobru pridonijeti i svoje. S optimističkoga je stajališta život vrijedan života. On nas mora potaknuti na djelatno sudjelovanje.

Schopenhauer o tome razmišlja drukčije. Osnovu svijeta ne zamišlja kao svemudro i kao najdobrostvije biće nego kao slijepi poriv, slijepu volju, kao vječnu težnju, neprekidan vapaj za zadovoljenjem koje se ipak nikada ne može ostvariti. To je osnovno obilježje svega htijenja. Jer, čim je žudeni cilj postignut, nastaje nova potreba, i tako dalje. Zadovoljstvo može biti uvijek samo sasvim kratkog trajanja. Sav ostali sadržaj našega života nezadovoljena je žudnja, jest nezadovoljstvo, patnja. A kad konačno slijepi poriv otpusti, ostajemo bez ikakva sadržaja; beskrajna nam dosada ispunjava život. Stoga je ono relativno najbolje u sebi ugušiti želje i potrebe, usmrtiti htijenje. *Schopenhauerov* pesimizam vodi nedjelatnosti, njegov je etički cilj *univerzalna lijenost*.

Hartmann pokušava obrazložiti pesimizam na bitno drukčiji način te ga iskoristiti za etiku. Slijedeći omiljenu težnju našega vremena, *Hartmann* pokušava svoj svjetonazor utemeljiti na *iskustvu*. Na osnovi *promatranja* života on hoće doći do odgovora prevladava li u životu zadovoljstvo ili nezadovoljstvo. On pušta da pred razumom, kao u nekom mimohodu

prođe ono što ljudima izgleda kao dobro i sreća kako bi dokazao da se pri točnijem gledanju svako zadovoljenje iskazuje kao *iluzija*. Iluzija je, ako vjerujemo da je, zdravlje, mladost, sloboda, sigurna egzistencija, ljubav (seksualni užitak), samilost, prijateljstvo i obiteljski život, ponos, čast, slava, vlast, religiozna okrepa, bavljenje znanošću i umjetnošću, nada u onostrani život, sudjelovanje u kulturnome napretku, izvor sreće i zadovoljstva.

Za trezveno razmišljanje svaki užitak donosi svijetu mnogo više zla i muke nego zadovoljstva. *Neugoda mamurnosti uvijek je veća od ugone opijenosti*. U svijetu uvelike prevladava nezadovoljstvo. Nijedan čovjek, pa ni onaj relativno najsretniji, ne bi, da ga upitaju, drugi put ponovio taj bijedni život. Budući da Hartmann ne poriče prisutnost onoga idejnog (mudrosti) u svijetu nego mu štoviše dodjeljuje istu važnost kao i slijepome nagonu, on dopušta svome prabiću stvaranje svijeta samo ako bol svijeta ima za taj svijet neku mudru svrhu. No, bol svih bića svijeta nije ništa drugo doli bol samoga Boga jer je život svijeta kao cjeline identičan životu Boga. Jedno svemudro biće može svoj cilj, međutim, vidjeti samo u oslobođenju od patnje, a kako je sve postojanje patnja, cilj je u oslobođenju od postojanja. Prevesti bitak u ono mnogo bolje, u nebitak, svrha je svjetostvaranja. Proces svijeta je neprekidna borba protiv Božje boli i ona konačno završava uništenjem svega postojanja. Etički život ljudi bit će, dakle, sudionništvo u uništenju postojanja. Bog je stvorio svijet da bi se zahvaljujući njemu oslobodio svoje beskrajne boli. Ovaj se svijet "može, u neku ruku, smatrati kao neki osip na apsolutnom" koje se tim neugodnim osipom oslobađa od neke unutarnje bolesti, "ili je

taj svijet kao flaster koji si ono svejedinstveno biće samo nalijepi da bi, kada ga strgne, unutarnju bol prenijelo na površinu i tako ga uklonilo." Ljudi su dijelovi svijeta. U njima pati Bog. On ih je stvorio kako bi raspršio svoju beskrajnu bol. Bol što je svaki od nas podnosi samo je kap u beskrajnom moru božje boli. [Hartmann, "Fenomenologija etičke svijesti" (*Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins*) str. 866]

Čovjek se mora prožeti spoznajom kako bi trka za individualnim zadovoljenjem (egoizam) izgledala kao glupost, treba se jedino posvetiti zadaći da se nesebičnom predanošću svjetozbivanja posveti otkupljenju Boga. Za razliku od Schopenhauerovog, Hartmannov nas pesimizam vodi djelatnosti punoj predanosti nekoj uzvišenoj zadaći.

A kako je to kada se kao temelj uzima iskustvo?

Težnja za zadovoljenjem prevladavanje je životne djelatnosti nad sadržajem života. Ako je neko biće gladno, ono se želi zasititi ako njegove organske funkcije za svoj daljnji rad zahtijevaju novi dovod životnih sadržaja u obliku živežnih namirnica. Težnja za čašću sastoji se u tome da čovjek svu svoju djelatnost tek onda smatra vrijednom kada priznanje dođe izvana. Težnja za spoznajom nastaje kad čovjek osjeti da svijetu koji može vidjeti i čuti tako dugo nešto nedostaje, dok ga ne uzmogne shvatiti. Ostvarenje težnje stvara u pojedincu zadovoljstvo, a nemogućnost ostvarivanja težnje nezadovoljstvo. Očito je da zadovoljstvo i nezadovoljstvo ovise samo o ispunjenju ili neispunjenju mojih težnji. Sama težnja nije nezadovoljstvo. U slučaju kada se u trenutku ispunjenja jedne težnje pojavi odmah neka druga ne može se reći da je zadovoljstvo proizvelo

nezadovoljstvo jer užitak uvijek stvara želju za ponovnim ili nekim novim zadovoljstvom. O nezadovoljstvu se može govoriti tek ako ta želja naiđe na nemogućnost ispunjenja. Pa i onda kada doživljeni užitak u meni budi potrebu za većim ili rafiniranijim doživljajem užitka, mogu o nezadovoljstvu koje je izazvano prvim zadovoljstvom govoriti tek u onome trenutku kada mi ponestane sredstvo da doživim veće ili rafiniranije zadovoljstvo. Samo onda kada se nezadovoljstvo javlja kao prirodozakonita posljedica užitka, kao što poslije ženinog spolnog užitka slijede muke babinja i trud oko njege djeteta, moguće je u užitku vidjeti stvoritelja boli. Kad bi težnja kao takva izazivala nezadovoljstvo, svako bi otklanjanje težnje moralo biti popraćeno zadovoljstvom. No, slučaj je upravo ono obrnuto. Pomanjkanje težnje u našim životima stvara dosadu, a ona je povezana s nezadovoljstvom. No, kako težnja može trajati dugo prije nego što se uzmogne ispuniti i da se privremeno mora zadovoljiti s nadom u ispunjenje, treba priznati da nezadovoljstvo s težnjom kao takvom nema nikakve veze, nezadovoljstvo je povezano samo s neispunjenjem. U svakome slučaju, Schopenhauer nije u pravu kada žudnju ili težnju (volju) po sebi smatra izvorom boli.

Ustvari, istina je čak ono suprotno. Tko ne poznaje užitak što ga pruža nada u ostvarenje dalekog ali jako priželjkivanog cilja? Težnja (žudnja) po sebi čovjeka raduje. Ta je radost pratilja rada čije ćemo plodove ubrati tek u budućnosti. To je zadovoljstvo posve neovisno o postizanju cilja. A kada je cilj postignut, tada se zadovoljstvu težnje kao nešto novo pridružuje i zadovoljstvo ispunjenja. Onome tko bi, međutim, rekao: Nezadovoljstvu zbog nekog

neostvarenog cilja pridružuje se još i nezadovoljstvo zbog prevarene nade tako da je to nezadovoljstvo zbog neuspjeha veće nego pojedinačno zadovoljstvo zbog ispunjenja, treba odgovoriti: A može biti i obrnuti slučaj; osvrtnje na užitak u vremenu neostvarene žudnje često će ublažavati nezadovoljstvo zbog neostvarenja. Tko suočen s propalom nadom uzvikuje: Ja sam svoje učinio! — dokazuje ovu tvrdnju. Usređujući osjećaj da smo svim snagama htjeli ono najbolje previđaju oni koji za svaku neispunjenu želju kažu da pritom ne izostaje samo radost zbog ispunjenja nego je uništen i sam užitak priželjkivanja.

Ispunjenje priželjkivanoga izaziva zadovoljstvo, a neispunjenje nezadovoljstvo. Iz toga se ne smije zaključiti: Zadovoljstvo je ispunjenje priželjkivanoga, a nezadovoljstvo je neispunjenje. I zadovoljstvo i nezadovoljstvo kod nekoga se bića mogu pojaviti a da ne moraju biti posljedica neke želje. Bolest je nezadovoljstvo kojemu ne prethodi nikakva želja. Tko tvrdi da je bolest neispunjena želja za zdravljem, čini grešku da samo po sebi razumljivu i neosviještenu želju za zdravljem smatra nekom pozitivnom željom. Ako netko od nekoga bogatog rođaka o čijem postojanju nije uopće imao pojma naslijedi imetak, ta će ga činjenica i bez prethodnoga priželjkivanja ispuniti zadovoljstvom.

Tko dalje hoće istraživati nalazi li se višak na strani zadovoljstva ili nezadovoljstva, mora uzeti u obzir zadovoljstvo priželjkivanja, zadovoljstvo zbog ispunjenja želje i zadovoljstvo ostvareno a da nismo za njim težili. Na drugoj strani knjige obračuna mora stajati: Nezadovoljstvo zbog dosade, a dosada zbog neispunjene težnje i konačno *nezadovoljstvo* koje nas snalazi i bez našeg priželjkivanja. Ovoj posljednjoj

vrsti pripada i nezadovoljstvo zbog nametnutog nam rada, što ga nismo samo izabrali.

Postavlja se pitanje: Koje je ono pravo sredstvo da bi se od ovog *dugovanja* i *potraživanja* mogao napraviti *obračun*? Eduard von Hartmann misli kako je to sredstvo razumsko prosuđivanje. On, doduše, kaže ["Filozofija nesvjesnoga" (*Philosophie des Unbewußten*), 7. izdanje, 2. svezak, str. 290]: "Bol i radost postoje samo ako ih se može *doživjeti*." Iz ovoga slijedi da za zadovoljstvo nema drugoga mjerila doli subjektivnoga mjerila osjećaja. Moram *osjetiti* prevladava li u ukupnome zbroju mojih osjećaja nezadovoljstva i zadovoljstva radost ili bol. Bez obzira na to, Hartmann tvrdi: "Ako se o vrijednosti života svakog pojedinog bića može zaključiti samo na osnovi njegovoga vlastitog subjektivnog mjerila, time uopće još nije rečeno da svako biće iz sveukupnih okolnosti svog života može *ispravno* odrediti njegov rezultat ili drugim riječima time nije rečeno da je njegova *ukupna prosudba* vlastitoga života s obzirom na vlastite subjektivne doživljaje ispravna." Time se nanovo *razumskom prosuđivanju* osjećaja dodjeljuje uloga prosuđivača vrijednosti.*

Tko manje ili više slijedi smjer mišljenja mislilaca kao što je Eduard von Hartmann, mislit će da s puta mora ukloniti one elemente koji iskrivljuju naš *sud* o bilanci zadovoljstva i nezadovoljstva kako bi ostvario ispravno vrednovanje života. Dva su puta

*Tko hoće izračunati prevladava li općenito zadovoljstvo ili nezadovoljstvo, ne uzima u obzir da računa s nečim što se nigdje ne može doživjeti. Osjećaj nije proračunat, a za stvarno vrednovanje života u obzir dolazi stvarni doživljaj, a ne rezultat nekog tek zamišljenog računa.

na kojima to može pokušati: *Prvo* time što će dokazati da uplitanje naših želja, naših žudnji (nagon, volja) ometa trezveno vrednovanje osjećaja. I dok bismo primjerice sebi morali reći da je spolni užitak izvor nevolja, zavedeni okolnošću da je spolni nagon u nama jak, sebe obmanjujemo nekim užitkom koji u toj mjeri uopće i ne postoji. Hoćemo uživati; zato sebi ne priznajemo da zbog užitka patimo. *Drugo*, time što osjećaje podvrgava kritici i pokušava dokazati da su stvari na koje se osjećaji vežu u usporedbi s razumskim spoznavanjem tek iluzije koje se *raspršuju u onome trenutku kada ih prozre naša stalnorastuća inteligencija*.

On to može zamisliti na sljedeći način. Ako često-hlepan čovjek hoće znati je li do časa u kojemu razmišlja u njegovu životu prevladavalo zadovoljstvo ili nezadovoljstvo u svojem se razmišljanju mora osloboditi dvaju izvora pogrešaka. Budući da je često-hlepan to će mu osnovno obilježje njegova karaktera pokazati radosti što ih je doživio zbog priznanja svojih dostignuća pod povećalom, a nanese mu povrede i poniženja pod mikroskopom. U prošlosti, kad bi doživljavao poniženja, osjećao bi se povrijeđenim upravo zbog svoje častohlepnosti; sada mu se u sjećanju one javljaju u blažem svjetlu dok ga se radosti zbog priznanja za njegove zasluge na koje je toliko osjetljiv doimaju utoliko dublje. Za često-hlepnog čovjeka je, doduše, prava blagodan što je to tako. U času samopromatranja obmana će mu umanjiti osjećaj nezadovoljstva. Unatoč tomu, njegova je prosudba pogrešna. Patnje što ih je prekrila koprena zaista je trebao proživjeti u svoj njihovoj jačini, a on ih time sasvim pogrešno upisuje u knjigu obračuna svojega života. Da bi došao do ispravne

prosudbe, častohlepan se čovjek u vrijeme svoga promatranja morao osloboditi svoje častohlepnosti. Svoj bi protekli život morao promatrati bez povećala i bez mikroskopa pred svojim duhovnim okom. Inače bi bio nalik na trgovca koji bi u završni obračun svoje poslovno zalaganje uvrstio na strani dobitka.

A može ići još i dalje. On može reći: Častohlepan čovjek sebi može razjasniti da su priznanja za kojima trči bezvrijedna. Sam će doći do uvida ili će ga drugi navesti na to da razumnom čovjeku ne može biti stalo do priznanja drugih ljudi jer se "za sve ono što se ne tiče bitnih pitanja razvoja ili što je znanost već sasvim riješila" sasvim sigurno zna da je "većina uvijek u krivu, a manjina u pravu". "Takvome prosuđivanju predaje svoju životnu sreću u ruke onaj tko častoljublje izabere kao zvijezdu vodilju svog života." ["Filozofija nesvjesnoga" (*Philosophie des Unbewußten*) II. svezak, str. 332] Kada si častohlepan čovjek sve ovo kaže, morat će smatrati iluzijama ono što mu je njegova častohlepnost dočarava kao zbilju, pa prema tome i one osjećaje koji su bili povezani s odgovarajućim iluzijama njegove častohlepnosti. Stoga bi se moglo reći: S računa životnih vrednota treba još izbrisati i osjećanje zadovoljstva vezano za iluziju; ono što preostane bila bi životna zadovoljstva lišena iluzija, a njih je u usporedbi s nezadovoljstvima tako malo da život očito nije užitak te nebitak ima prednost nad bitkom.

Unatoč tomu što je jasno uočljivo da je pogrešan rezultat obračuna zadovoljstva nastao zbog zablude prouzrokovane uplitanjem častohlepnog nagona, treba ipak poreći ono što je rečeno o spoznaji iluzornog karaktera objekata zadovoljstva. Brisanje svih osjećaja zadovoljstva iz životne bilance zadovoljstava vezanih

za prave ili navodne iluzije upravo bi iskrivilo tu bilancu. Jer, častohlepan je čovjek zbog svojega općeg priznanja zaista doživljavao radost bez obzira na to je li poslije on sam ili netko drugi to priznanje spoznao kao iluziju. Time se onaj proživljeni radosni doživljaj nikako ne umanjuje. Brisanje svih takvih "iluzornih" osjećaja iz životne bilance ne znači ispravljanje našega prosuđivanja osjećaja nego stvarno brisanje iz života postojećih osjećaja.

A zašto bi ti osjećaji trebali biti izbrisani? Onome tko ih posjeduje zaista stvaraju zadovoljstvo; kod onoga tko ih je prevladao pojaviti će se, zbog doživljaja toga prevladavanja (ne zbog samoga osjećaja: Koji sam ja čovjek! — nego zbog objektivnih izvora zadovoljstva koja proizlaze iz prevladavanja), jedno, doduše, produhovljeno, ali zato ne i manje značajno zadovoljstvo. Ako se iz bilance zadovoljstva brišu osjećaji zato što se vezuju za predmete koji se poslije pokazuju kao iluzije, vrijednost života neće ovisiti o količini zadovoljstva nego o njegovoj kvaliteti, a zadovoljstvo o vrijednosti stvari koje su ga izazvale. Ako vrijednost života hoću, međutim, odrediti tek na osnovi količine zadovoljstva ili nezadovoljstva što mi ga život pruža, tada ne smijem pretpostaviti nešto drugo čime bih opet odredio vrijednost ili bezvrijednost zadovoljstva. Ako kažem: Hoću količinu zadovoljstva usporediti s količinom nezadovoljstva da vidim koja je veća, moram uzeti u obzir zadovoljstvo i nezadovoljstvo u njihovim stvarnim veličinama, bez obzira na to temelje li se na nekoj iluziji ili ne. Tko nekome zadovoljstvu utemeljenom na iluziji pripisuje manju vrijednost za život nego onome koje se može opravdati pred razumom, taj drži da vrijednost života ovisi ne samo o zadovoljstvu nego i o drugim faktorima.

Tko podcjenjuje zadovoljstvo zato što je vezano za neki beznačajan predmet, nalik je na trgovca koji od značajnog iznosa novca neke tvornice igračaka u knjigu obračuna unosi samo četvrtinu svote zato što tvornica proizvodi predmete za dječje dangubljenje.

Ako je riječ samo o međusobnome uspoređivanju količine zadovoljstva i nezadovoljstva, sasvim treba zanemariti iluzorni karakter objekata određenih osjećaja zadovoljstva.

Razumski put što ga je Hartmann preporučio za razmatranje količine zadovoljstva i nezadovoljstva što ih život prouzrokuje doveo nas je do sada tako daleko da znamo kako moramo napraviti obračun, što staviti na jednu, a što na drugu stranu naše knjige obračuna. Kako treba napraviti obračun? Je li razum zaista podesan da napravi bilancu?

Trgovac je u svojem računu učinio grešku ako se *obračun* dobitak ne poklapa s dobrima za koja se može dokazati da ih je već uživao ili koja će tek uživati. I filozof će bezuvjetno pogriješiti u svojem prosuđivanju ako izmudrovani višak zadovoljstva, odnosno nezadovoljstva u osjećaju ne uzmogne dokazati.

Zasad neću provjeravati račun pesimista koji se oslanjaju na razumsko promatranje svijeta; tko se, međutim, mora odlučiti hoće li životno poslovanje voditi dalje ili neće, najprije će zahtijevati dokaz o tomu gdje se nalazi izračunati višak nezadovoljstva.

Time smo dodirnuli točku gdje razum *nije* u stanju sam odrediti višak zadovoljstva ili nezadovoljstva nego gdje taj suvišak mora u životu prikazati kao opažaj. Ono zbiljsko čovjeku nije dostižno samo pojmom nego mišljenjem ostvarenim interakcijom

pojma i opažaja (i osjećaj je opažaj), (usporedi sa str. 88) Trgovac će odustati od svojega poslovanja kada mu činjenice potvrde gubitak dobara što ga je izračunao njegov računovođa. Ako to nije slučaj, on će tražiti od računovođe da još jednom napravi obračun. Na isti će način to u životu učiniti i čovjek. Ako mu filozof hoće dokazati da je nezadovoljstvo mnogo veće od zadovoljstva, a on to ne osjeća, filozof će mu reći: Ti si u svojem mozganju pogriješio, razmisli o tomu još jednom. Ako, međutim, u jednome poduzeću u nekom određenom trenutku postoje takvi gubici da nema više povjerenja kako bi se zadovoljilo vjerovnike, dolazi do bankrota ako trgovac vođenjem knjiga ne uspije jasno sagledati svoje poslove. Isto bi tako u životnom poslovanju morao nastupiti bankrot kada bi kod nekoga čovjeka u određenom času količina nezadovoljstva bila tako velika da mu nikakva nada (kredit) ne bi mogla pomoći u prevladavanju boli.

No, broj samoubojica ipak je relativno malen u odnosu na broj onih koji odvažno nastavljaju svoj život. Vrlo malo ljudi obustavlja svoje životno poslovanje zbog nezadovoljstva. Što iz toga slijedi? Ili se ne može reći da je količina nezadovoljstva veća od količine zadovoljstva ili da mi svoje doživljavanje svijeta uopće ne dovodimo u vezu s doživljenim zadovoljstvom, odnosno nezadovoljstvom.

Pesimizam Eduarda von Hartmanna dolazi na vrlo čudan način do toga da život proglasi bezvrijednim zato što u njemu prevladava bol. Ipak, tvrdi Hartmann, život nužno treba proživjeti. Ta se nužnost sastoji u tome da se gore (str. 173) navedena svrha svijeta može postići samo neumornim, predanim ljudskim raćiom. Tako dugo, međutim, dok ljudi još

slijede svoje sebične osjećaje, nesposobni su za takav nesebičan rad. Tek kad se na osnovi iskustva i razuma uvjere da ne mogu postići užitke života za kojima teži egoizam, posvetit će se svojoj pravoj zadaći. Na taj način pesimističko uvjerenje treba postati izvorom nesebičnosti. Odgoj na osnovi pesimizma mora egoizam iskorijeniti tako da mu pokaže njegovu bezizglednost.

Po ovome je, dakle, shvaćanju težnja za zadovoljstvom iskonski utemeljena u ljudskoj prirodi. Čovjek se odriče te težnje u korist uzvišenijih zadataka čovječanstva samo zbog uvida u nemogućnost ispunjenja.

O etičkom pogledu na svijet koji se od prihvatanja pesimizma nada predanosti nesebičnim životnim ciljevima ne može se reći da je u pravome smislu riječi prevladao egoizam. Etički će ideali tek tada biti dovoljno jaki da osvoje volju kada čovjek uvidi da sebična težnja za zadovoljstvom ne vodi do zadovoljenja. Čovjek čiji egoizam žudi za plodovima zadovoljstva smatra ih kiselima jer ih se ne može domoći: on ih se odriče i posvećuje se nesebičnom životu. Po mišljenju pesimista, etički ideali nisu dovoljno jaki da bi mogli prevladati egoizam; svoju vlast uspostavljaju na tlu što im ga je prethodno oslobodila spoznaja o bezizglednosti sebičnosti.

Ako ljudi s obzirom na svoje prirodno ustrojstvo teže za zadovoljstvom koje je, međutim, nemoguće ostvariti, uništenje bitka i izbjavljenje ostvarenog nebitkom bio bi jedini razuman cilj. A ako mislimo da je onaj pravi nositelj svjetske boli Bog, ljudi bi si morali uzeti kao zadaću izbjavljenje Boga. Samoubojstvo pojedinca ne pomaže postizanju toga cilja već mu šteti. Bog je zacijelo ljude stvorio samo zato

da bi ga oni svojim djelovanjem izbavili. Stvaranje ne bi inače imalo svrhe. Takav svjetonazor ima na umu izvanljudske svrhe. U općem procesu izbjavljenja svaki pojedinac mora obavljati svoj određeni posao. Izbjegne li mu samoubojstvom, netko će drugi morati obaviti posao koji je njemu bio namijenjen. Taj drugi mora umjesto njega podnositi muke života. Budući da u svakome biću prebiva onaj pravi nositelj boli, samoubojica nipošto nije umanjio Božju bol, nego je štoviše Bogu zadao novu poteškoću, tj. da za njega stvori zamjenika.

Sve ovo pretpostavlja zadovoljstvo kao mjerilo vrijednosti života. Život se očituje kroz mnoštvo nagona (potreba). Kada bi vrijednost života ovisila o tomu donosi li on više zadovoljstva ili nezadovoljstva, trebalo bi smatrati bezvrijednim onaj nagon koji svojem nositelju donosi previše nezadovoljstva. Sada ćemo nagon i zadovoljstvo promatrati tako da vidimo može li se ovaj prvi mjeriti ovim drugim. Da ne pobudimo sumnju kako hoćemo da život započne "duhovnom aristokracijom", započet ćemo jednom "sasvim životinjskom" potrebom, glađu.

Glad nastaje kad naši organi bez novog pritjecanja hranjivih tvari ne mogu dalje funkcionirati na sebi primjeren način. Ogladnjeli prije svega teži da se zasiti. Čim je dotok hrane uslijedio u mjeri da glad prestane, postignuto je sve za čim teži nagon za hranom. Užitek koji se nadovezuje na sitost sastoji se za početak u otklanjanju muke izazvane glađu. Onom. golom nagonu za hranom pridolazi još i druga potreba. Primanjem hrane čovjek neće samo ponovno srediti svoje narušene organske funkcije, odnosno prevladati glad: on to hoće ostvariti zajedno s doživljajem ugodnog okusa. On čak može, ako je gladan,

pola sata prije nekoga ukusnog obroka izbjеći da si nekom slabijom hranom koja bi ga mogla prije zasititi pokvari zadovoljstvo ukusnijeg obroka. Glad mu je potrebna da bi mu njegov obrok pružio puni užitak. Time mu glad postaje povodom za zadovoljstvo. Kada bi se sva glad u svijetu mogla utažiti, nestala bi sva količina užitka koji nastaje zahvaljujući postojanju potrebe za hranom. Trebalo bi još dodati poseban užitak koji postižu gurmani s osobitom, natprosječnom kultiviranošću svojih ukusnih živaca.

Najveću zamislivu vrijednost imao bi onaj užitak kad bi bila zadovoljena neka potreba koja je u tom času najhitnija i kad se uz užitak ne bi morala uzeti u obzir i određena količina nezadovoljstva.

Moderna prirodna znanost smatra da priroda stvara više života nego što ga može održavati, što znači da izaziva također više gladi nego što je može zadovoljiti. Stvoreno preobilje života u borbi za opstanak mora mukotrpno propasti. Životne su potrebe u svijetu uvijek veće od mogućnosti zadovoljavanja, pa je time užitak življenja umanjen. Time, međutim, nikako nije umanjen stvarni pojedinačni životni užitak. Ondje gdje dolazi do zadovoljenja želja i prohtjeva javlja se i određena količina užitka, čak i onda kada preostane mnogo još nezadovoljenih nagona. Time je, međutim, umanjena vrijednost životnog užitka. Ako dođe do zadovoljenja samo jednog dijela potreba nekog živog bića, ono će osjetiti užitak koji odgovara zadovoljenom dijelu. Taj će užitak imati toliko manju vrijednost koliko je manji zadovoljeni dio s obzirom na ukupni zahtjev života postojećih požuda. Ovu si vrijednost možemo predočiti razlomkom čiji je brojnik stvarno postojeći užitak, a nazivnik ukupne potrebe. Razlomak ima

vrijednost 1 ako su brojnik i nazivnik jednaki, tj. ako sve potrebe nailaze na zadovoljenje. Vrijednost će biti veća od 1 ako živo biće ima više zadovoljstva nego što to zahtijevaju njegove žudnje; ona je manja od 1 ako je ukupni užitak manji od ukupne žudnje. Razlomak ne može nikada biti *nula* sve dok brojnik ima i najmanju vrijednost. Kada bi čovjek prije smrti napravio konačni obračun i kad bi ukupni užitak u vezi s nekim određenim nagonom (primjerice gladi) sa svim svojim prohtjevima zamislio protegnutim kroz čitav svoj život, te kad bi doživljeno zadovoljstvo imalo možda tek neznatnu vrijednost; ono ipak nikada ne bi moglo biti bez vrijednosti. Uz stalnu količinu užitaka, a uz porast potreba nekog živog bića, smanjuje se životni užitak. Isto vrijedi i za sav život u prirodi. Što je broj živih bića u odnosu na onaj koji mogu ostvariti potpuno zadovoljstvo svojih nagona veći, to je prosječna vrijednost zadovoljstva života manja. Mjenice životnoga užitka koje su nam ispostavljene našim nagonima postaju jeftinije ako ne postoji nada da ih se unovči za njihov puni iznos. Ako tijekom tri dana imam dovoljno hrane, a nakon toga tri dana moram gladovati, užitak u ona tri dana kada sam jeo ipak ne postaje manji. No, moram zamisliti kako se on proteže na šest dana, čime se njegova vrijednost smanjuje na polovinu. Isto se odnosi na veličinu zadovoljstva s obzirom na *stupanj* moje potrebe. Ako sam toliko gladan da bih mogao pojesti dvije kriške kruha s maslacem, a mogu dobiti samo jednu, tada će nakon što sam pojeo tu jednu krišku užitak iznositi samo pola vrijednosti od one koju bih imao da sam nakon obroka bio sit. To je način na koji se u životu određuje *vrijednost* nekoga zadovoljstva. Ono se mjeri

potrebama života. Naše su žudnje mjerilo; zadovoljstvo je izmjerena vrijednost. Užitak sitosti zadobiva vrijednost samo time što postoji glad; određenu veličinu vrijednosti zadobiva odnosom u kojem stoji stupanj veličine postojeće gladi.

Punu vrijednost ima za nas ona količina zadovoljstva koja se po trajanju i stupnju podudara s našom žudnjom. Neispunjeni zahtjevi mojega života bacaju sjenu na zadovoljene žudnje i umanjuju *vrijednost* sati ispunjenih užitkom. Može se, međutim, govoriti i o *sadašnjoj vrijednosti* nekog osjećaja zadovoljstva. Ta je vrijednost utoliko manja što je manje zadovoljstvo s obzirom na trajanje i jačinu naših požuda.

Punu vrijednost za nas ima količina zadovoljstva koja se po trajanju i stupnju točno podudara s našom požudom. Manja količina zadovoljstva u odnosu na naše žudnje smanjuje vrijednost zadovoljstva; veća stvara nepriželjkivani višak što ga osjećamo kao zadovoljstvo samo tako dugo dok smo u vrijeme uživanja u stanju povećavati svoje žudnje. Ako nismo u mogućnosti s porastom svojih prohtjeva držati isti korak s rastućim zadovoljstvom, zadovoljstvo će se pretvoriti u nezadovoljstvo. Predmet koji bi nas inače zadovoljio navaljuje na nas i mimo naše volje i mi zbog toga patimo. To je dokaz za to da nam zadovoljstvo predstavlja vrijednost tako dugo dok ga možemo mjeriti svojom požudom. Prekomjernost osjećaja ugođe pretvara se u bol. To osobito možemo uočiti kod ljudi kod kojih je potreba za bilo kakvim zadovoljstvom vrlo mala. Kod ljudi sa smanjenim nagonom za hranom lako dolazi do osjećaja gađenja. Iz ovoga je ponovno vidljivo da je požuda mjerilo vrijednosti zadovoljstva.

Pesimizam može reći: Nezadovoljeni nagon za hranom ne donosi samo nezadovoljstvo zbog izostanka užitka nego i stvarnu bol, muku i jad u svijet. Pesimizam se pritom može pozvati na bezimenu bijedu ljudi koji su pogođeni nestašicom hrane i na sve nezadovoljstvo koje kod takvih ljudi proizlazi zbog pomanjkanja hrane. A ako svoje tvrdnje hoće primijeniti i na izvanljudsku prirodu, može ukazati na muke životinja koje u određenim godišnjim dobima ugibaju zbog pomanjkanja hrane. Pesimist tvrdi da su ove nevolje mnogo veće nego što je užitak koji u svijetu proizlazi iz nagona za hranom.

Nema sumnje da se *zadovoljstvo* i *nezadovoljstvo* mogu međusobno uspoređivati te da se može odrediti višak bilo kojega od njih; isto se događa kod *dobitaka* i kod *gubitaka*. Ako, međutim, pesimizam misli da na strani nezadovoljstva postoji prevaga te da zbog toga može zaključiti bezvrijednost života, tada je u zabludi već i utoliko što izvodi račun koji se u stvarnome životu ne izvodi.

Naša je požuda u pojedinom slučaju usmjerena prema nekom određenom predmetu. Kao što smo vidjeli, vrijednost zadovoljstva u vezi s nekim zadovoljenjem bit će utoliko veća što je veća količina zadovoljstva u odnosu na veličinu žudnje.* O veličini naših prohtjeva ovisit će, međutim, i količina nezadovoljstva, koju moramo prihvatiti da bismo postigli zadovoljstvo. Mi ne uspoređujemo količinu nezadovoljstva sa zadovoljstvom nego s veličinom naše žudnje. Tko jako uživa u jelu, taj će zbog užitka za boljih vremena lakše prebroditi razdoblje gladi

* Ovdje se nećemo osvrnuti na slučajeve u kojima se prekomjerno povećanje zadovoljstva pretvorilo u nezadovoljstvo.

nego netko tko ne poznaje to veselje zadovoljenja nagona za hranom. Žena koja želi dijete ne uspoređuje zadovoljstvo koje nastaje posjedovanjem djeteta s nezadovoljstvom izazvanim trudnoćom, babinjama, njegom djeteta i tako dalje, nego sa svojom žudnjom za posjedovanjem djeteta.

Mi nikada ne težimo za nekim apstraktnim zadovoljstvom određene veličine nego za konkretnim zadovoljenjem na određeni način. Ako težimo za nekim zadovoljstvom koje se mora ostvariti određenim predmetom ili određenim osjećajem, nećemo se moći zadovoljiti time da dobijemo neki drugi predmet ili osjećaj koji nam pričinja isto tako veliko zadovoljstvo. Tko je gladan i teži za sitošću, ne može zadovoljstvo sitosti zamijeniti zadovoljstvom šetnje. Samo kad bi naša požuda sasvim općenito težila za određenom količinom zadovoljstva, morala bi odmah utihnuti kada se to zadovoljstvo ne bi moralo ostvarivati s još većom količinom nezadovoljstva. Budući da se za zadovoljenjem teži na određeni način, to zadovoljstvo zbog ispunjenja postoji i onda kada se uz njega javlja nezadovoljstvo koje čak nadilazi to zadovoljstvo. Budući da se nagoni živih bića kreću u određenome smjeru i prema konkretnome cilju, količina nezadovoljstva na koju nailazimo na putu prema tome cilju ne može se uzeti u obzir kao ravnopravni faktor. Ako je žudnja dovoljno jaka da nakon prevladavanja nezadovoljstva -- ma kako god ono veliko bilo — još barem malo postoji, onda je još uvijek moguće iskusiti ugodu zadovoljenja. Žudnja, dakle, ne dovodi nezadovoljstvo u izravan odnos s postignutim zadovoljstvom nego neizravno, tako da svoju vlastitu veličinu (u odnosu) dovede u vezu s veličinom nezadovoljstva. Nije bitno je li

zadovoljstvo ili nezadovoljstvo veće nego je li veća žudnja za željenim ciljem ili otpor suprotstavljajućeg se nezadovoljstva. Ako je otpor veći od žudnje, ona neizbježno slabeći sahne. Time što se zadovoljenje nastoji ostvariti na određeni način, ugodu koja s njime suvisi postaje moguće da nakon nastalog zadovoljenja potrebnu količinu nezadovoljstva uzme samo utoliko u obzir ako se smanjila mjera naše požude. Ako sam strastveni obožavatelj dalekih vidika, nikad neću razmišljati: Koliko mi zadovoljstvo znači pogled s vrha nekog brda ako ga neposredno usporedim s nezadovoljstvom napornog uspinjanja i spuštanja. Razmišljam, međutim, hoće li moja želja za dalekim vidicima nakon prevladanih poteškoća još uvijek biti dovoljno živa. Samo posredno, ovisno o veličini žudnje, zadovoljstvo i nezadovoljstvo zajedno mogu dati rezultate. Ne postavlja se, dakle, pitanje prevladava li zadovoljstvo ili nezadovoljstvo nego je li htijenje zadovoljstva dovoljno snažno da bi prevladalo nezadovoljstvo.

Ispravnost ove tvrdnje dokazuje činjenica da je procijenjena vrijednost zadovoljstva veća ako je se mora steći velikim nezadovoljstvom nego ako nam kao dar s neba padne u krilo. Ako su patnje i muke smanjile našu požudu, a cilj je na kraju ipak postignut, tada je zadovoljstvo u *odnosu* s još preostalom količinom žudnje utoliko veće. A taj odnos predstavlja, kako sam pokazao vrijednost zadovoljstva (usporedi str. 121). Daljnji je dokaz da se živa bića (uključujući i čovjeka) prepuštaju svojim nagonima sve dotle dok su u stanju podnijeti muke i boli koje ih s time u vezi snalaze. A borba za opstanak samo je posljedica te činjenice. Život teži za razvojem, a od borbe odustaje samo onaj čije su požude ugušene snagom

nagomilanih poteškoća. Svako živo biće traga za hranom sve dok pomanjkanje hrane ne uništi njegov život. A i čovjek sam na sebe diže ruku (s pravom ili ne) ako misli da su mu nedostižni težnje vrijedni ciljevi života. No, sve dok vjeruje u mogućnost da može ostvariti ono što je po njegovu mišljenju vrijedno težnje, borit će se sa svim mukama i patnjama. Filozofija bi čovjeka morala poučiti da htijenje ima smisla samo ako je zadovoljstvo veće od nezadovoljstva. Čovjek po svojoj prirodi hoće zadobiti predmete ako može podnijeti nezadovoljstvo koje se nužno pritom javlja, ma kako god veliko ono bilo. Takva bi filozofija bila zabluda jer čovjek ovo htijenje čini ovisnim o okolnosti (višak zadovoljstva nad nezadovoljstvom) koja je čovjeku u biti strana. Glavno mjerilo htijenja je požuda, a ona se uspijeva nametnuti sve dokle god može. Račun što ga ispostavlja život, a ne neka razumska filozofija kada je u pitanju zadovoljstvo i nezadovoljstvo vezano za zadovoljenje nekog prohtjeva, može se usporediti sa sljedećim: Ako sam prilikom kupnje određene količine jabuka prisiljen uzeti i dvostruku količinu loših — jer prodavač hoće osloboditi mjesto — neću se predomišljati ni trenutak da uzmem te loše jabuke, ako količinu onih dobrih procijenim tako visoko da osim cijene za dobre jabuke mogu preuzeti i zadatak za odvoz loše robe. Ovaj primjer pokazuje odnos između količine zadovoljstva i nezadovoljstva nastalih djelovanjem nagona. Vrijednost dobrih jabuka ne određujem tako da njihovu količinu oduzmem od količine onih loših nego tako da gledam imaju li one dobre jabuke, unatoč onim lošima, još neku vrijednost.

Isto kao što prilikom uživanja u dobrim jabukama ne marim za one loše, tako se predajem

zadovoljenju žudnje nakon što sam se riješio nužnih muka koje su bile u vezi sa žudnjom.

Kad bi pesimizam i bio u pravu tvrdeći da u svijetu ima više nezadovoljstva nego zadovoljstva, to na htijenje ne bi imalo utjecaj jer živa bića ipak teže za preostalim zadovoljstvom. Iskustvom dani dokaz da bol prevladava nad radošću bio bi doduše podesan kad bi mu pošlo za rukom dokazati bezizglednost onoga filozofskog smjera koji vrijednost života vidi u prevladavanju zadovoljstva (eudemonizam), ali ne i da htijenje ide za suviškom ugone nego za količinom ugone koja je preostala nakon odbitka neugode. Ona još uvijek izgleda kao privlačan cilj.

Tvrđnjom da je nemoguće izračunati višak zadovoljstva ili nezadovoljstva u svijetu učinjen je pokušaj da se obori pesimizam. Mogućnost svakoga izračunavanja temelji se na tome da se elementi koje treba izračunati međusobno mogu usporediti s obzirom na njihove veličine. A svako zadovoljstvo kao i nezadovoljstvo ima određenu veličinu (jačinu i trajanje). Možemo s obzirom na njihove veličine približno usporediti i različite osjećaje zadovoljstva. Mi znamo stvara li nam veće zadovoljstvo dobra cigara ili dobar vic. Protiv usporedivosti različitih vrsta osjećaja zadovoljstva i nezadovoljstva s obzirom na njihove veličine ne može se ništa reći. Istraživač koji sebi stavlja u zadatak odrediti višak zadovoljstva ili nezadovoljstva u svijetu polazi od sasvim opravdanih pretpostavki. Može se tvrditi kako su pesimistički rezultati pogrešni, ali se ne smije posumnjati u mogućnost znanstvene procjene količine zadovoljstva i nezadovoljstva, odnosno posumnjati u mogućnost izrade bilance zadovoljstva. Netočnija je, međutim, tvrdnja da iz rezultata ovoga računa proizlazi nešto što ima posljedice za

ljudsko htijenje. Slučajevi u kojima vrijednost naše djelatnosti zaista činimo ovisnom o tomu postoji li višak zadovoljstva ili naprotiv nezadovoljstva su oni u kojima su nam predmeti na koje je usmjerena naša djelatnost ravnodušni. Ako je riječ samo o tomu da si nakon rada priuštimo neko zadovoljstvo igrom ili kakvom drugom zabavom, a meni je svejedno što u tu svrhu radim, onda se moram pitati: Što mi stvara najveće zadovoljstvo? Bezuvjetno ću izostaviti djelatnost pri kojoj vaga preteže na stranu nezadovoljstva. Kada djetetu hoćemo kupiti neku igračku, pri odabiru razmišljamo o tomu što bi dijete najviše razveselilo. U svim se drugim slučajevima ne ravnamo isključivo prema bilanci zadovoljstva.

Kada, dakle, pesimistički etičari smatraju kako dokazom da nezadovoljstvo općenito prevladava nad zadovoljstvom pripremaju teren za nesebičnu predanost kulturnome radu, zaboravljaju da na ljudsko htijenje takva spoznaja nema utjecaja. Ljudska se težnja ravna prema mjeri mogućeg zadovoljstva koje preostaje nakon prevladavanj svih teškoća. Nada u ovo zadovoljenje uzrok je ljudske djelatnosti. Iz te nade proizlazi rad svakoga pojedinca i sav kulturni rad. Pesimistička etika misli da trku za srećom čovjeku treba prikazati kao nešto nedostižno kako bi se on posvetio svojim pravim etičkim zadaćama. A te etičke zadaće nisu, međutim, ništa drugo nego konkretni prirodni i duhovni nagoni; za njihovim se zadovoljenjem teži unatoč nezadovoljstvu koje se pritom stvara. Trka za srećom što je pesimizam hoće iskorijeniti, dakle, uopće i ne postoji. Zadaće, međutim, što ih čovjek mora ispuniti on i ispunjava jer ih zbog njihove biti *hoće* ispuniti ako je tu bit spoznao. Pesimistička etika tvrdi da se čovjek može predati

onome što je spoznao kao svoju životnu zadaću tek kada odustane od težnje za zadovoljstvom. Ni jedna etika nikada ne može iznaći druge životne zadaće osim da se ostvaruju etički ideali i zadovoljenja uzrokovana ljudskim požudama. Ni jedna etika ne može čovjeku oduzeti zadovoljstvo koje nastaje zbog ispunjenja njegovih žudnji. Kada pesimist kaže: Nemoj težiti za zadovoljstvom jer ga nikada nećeš moći ostvariti; teži za onime što si prepoznao kao svoju zadaću, tada na to treba odgovoriti: To je u skladu s ljudskom prirodom, a tvrdnja da čovjek teži samo za srećom pronalazak je filozofije koja je pošla stranputicom. Čovjek teži za zadovoljenjem onoga za čime mu biće žudi i pritom teži za konkretnim stvarima, a ne za nekom apstraktnom srećom. Ispunjenje mu donosi zadovoljstvo. Kada pesimistička etika zahtijeva: Ne teži za zadovoljstvom nego za postizanjem onoga što si spoznao kao svoju životnu zadaću, tada pogađa ono što čovjek hoće. Da čovjek bude moralan, ne mora se najprije izmijeniti filozofijom i ne mora najprije odbaciti svoju prirodu. Etičnost je sadržana u težnji za ciljem koji se smatra opravdanim; čovjeku je biću svojstveno da slijedi taj cilj tako dugo dok neko nezadovoljstvo ne priguši žudnju. A to je bit svakoga istinskog htijenja. Etika se ne temelji na iskorjenjivanju svake težnje za zadovoljstvom kako bi slabokrvne, apstraktne ideje uspostavile svoju vlast ondje gdje im se ne suprotstavlja neka jaka težnja za užitkom života, nego se temelji na snažnome htijenju nošenom idejnom intuicijom, a koje svoj cilj postiže i onda ako je put do njega trnovit.

Etički ideali izvire iz čovjekove moralne fantazije. Njihovo ostvarivanje ovisi o tomu da ih čovjek

dovoljno jako želi kako bi mogao prevladati patnje i muke. Oni su *njegove* intuicije, pokretači što pobuđuju duh; on ih *hoće* jer je njihovo ostvarenje njegovo najviše zadovoljstvo. Nije mu potrebno da mu etika prvo zabrani da teži za zadovoljstvom, kako bi mu zatim naredila za čime treba težiti. On će težiti za etičkim idealima ako je njegova moralna fantazija dovoljno djelatna da mu nadahne intuicije koje će njegovu htijenju dati snagu da se bez obzira na prepreke zadane mu njegovom organizacijom, a čemu nužno pripada i nezadovoljstvo, izbori za uspjeh.

Tko teži uzvišenim idealima, čini to zato što su oni sadržaj njegova bića. Njihova će mu ostvarenja biti užitak prema kojemu je zadovoljstvo postignuto zadovoljenjem svakidašnjih nagona tek sitnica. Idealisti uživaju duhovno kada se njihovi ideali pretvaraju u zbilju.

Tko hoće iskorijeniti užitak zadovoljenja čovjekovih žudnji, najprije mora čovjeka učiniti robom koji nije djelatna zato što hoće, nego samo zato što mora. Jer, postizanje onoga što je čovjek htio pruža zadovoljstvo. Ono što nazivamo *dobrim* nije to što čovjek *mora* nego ono što on *hoće* ako uzmogne razviti svoju punu ljudsku prirodu. Tko to ne priznaje, mora iz čovjeka prvo istjerati ono što čovjek hoće, a zatim mu *izvana* nametnuti ono što treba biti sadržaj njegova htijenja.

Čovjek pridaje ispunjenju neke žudnje vrijednost zato što ona izvire iz. njegova bića. Ono postignuto ima svoju vrijednost zato što se to htjelo. Ako se cilju ljudskoga htijenja kao takvom otpise vrijednost, tada se oni vrijedni ciljevi moraju uzeti iz nečega što čovjek neće.

Etika utemeljena na pesimizmu proizlazi iz podcjenjivanja moralne fantazije. Samo onaj tko smatra da individualni ljudski duh nije sposoban samome sebi zadati sadržaj težnje cjelokupno htijenje može tražiti u težnji za zadovoljstvom. Čovjek bez mašte ne stvara etičke ideje. One mu moraju biti dane. Fizička se, međutim, priroda brine da čovjek teži za zadovoljenjem svojih nižih požuda. Za razvoj *čitavoga* čovjeka potrebne su, međutim, žudnje koje potječu iz duha. Tek onaj tko misli da ih čovjek uopće ne može imati može tvrditi da ih mora primati izvana. A tada se može reći da on mora činiti nešto što neće. Svaka etika koja od čovjeka zahtijeva da potisne svoje htijenje kako bi ispunio zadaće koje ne prihvaća ne uzima u obzir čitavog čovjeka nego takvog kojemu nedostaje moć duhovne težnje. Za moralno razvijenog čovjeka takozvane ideje *dobra* ne nalaze se *izvan* njegova bića, nego *u* njemu. Etičko se djelovanje ne sastoji u iskorjenjivanju neke jednostrane samovolje nego u unapređivanju cjelokupne čovjekove prirode. Tko smatra da se etički ideali mogu postići samo ako čovjek umrtvi svoju samovolju, ne zna da te ideale isto tako sam čovjek hoće, kao što hoće i zadovoljavanje takozvanih životinjskih nagona.

Treba reći da s obzirom na ovdje okarakterizirana shvaćanja Iako dolazi do nesporazuma. Nezreli ljudi bez moralne fantazije u instinktima svoje poluprirode rado vide punu ljudskost i odbijaju sve etičke ideje koje nisu sami razvili kako bi se nesmetano mogli "iživljavati". Sasvim je po sebi razumljivo da za napola razvijenu ljudsku prirodu ne vrijedi ono što vrijedi za potpuno razvijenog čovjeka. Od onoga tko tek odgojem treba doći do toga da njegova etička

priroda raskine ljuske nižih strasti ne smije se očekivati isto što vrijedi za zrelog čovjeka. No, ovdje ne bi trebalo navoditi što nerazvijenome čovjeku treba ucijepiti nego ono što postoji u zreлом čovjeku. Jer, mogućnost slobode treba dokazati; ona se, naime, ne javlja u djelima nastalim iz osjetilne ili duševne prisile nego u onima koja su nošena duhovnom intuicijom.

Taj sazreli čovjek sam sebi određuje vrijednost. Nakon što se riješio težnje za zadovoljstvom, on više ne teži za zadovoljstvom što mu ga priroda daje kao dar milosti ili što mu ga stvoritelj pruža; a ne ispunjava više ni tek apstraktno spoznatu dužnost. Djeluje onako kako on hoće, tj. djeluje po mjerilu svojih etičkih intuicija; dostignuća onoga što sam hoće osjeća kao svoje istinsko životno zadovoljstvo. Vrijednost života određuje odnosom postignutoga spram željenog. Etika koja na mjesto htijenja stavlja golo moranje, na mjesto sklonosti golu dužnost, određuje prema tome čovjekovu vrijednost s obzirom na odnos što ga zahtijeva dužnost prema onome što čovjek ispunjava. Ona mjeri čovjeka mjerilom uzetim izvan njegova bića. — Ovdje izloženo shvaćanje upućuje čovjeka na samoga sebe. Kao pravu vrijednost života priznaje samo ono što pojedinac s obzirom na svoje htijenje smatra vrijednim. To shvaćanje ne priznaje kao vrijednost života ono što ne prihvaća sam individuum, kao što ne prihvaća ni svrhu života koju nije odredio on sam. U svestrano sagledanom stvarnom individuumu vidi svojega vlastitoga gospodara i svojega vlastitog procjenitelja.

Dodatak novome izdanju 1918. Sve što je u ovome odlomku izloženo može se poreći ako se čovjek zakvači za prividni prigovor: Čovjekovo je htijenje

po sebi nerazborito; tu bi mu nerazboritost trebalo dokazati pa bi on uvidio da se cilj etičke težnje mora nalaziti u konačnome oslobađanju od htijenja. S mjerodavnog sam mjesta primio takav prividni prigovor u kojemu mi je rečeno kako je zadaća filozofa da nadoknade ono što je propušteno zbog nedostatka mišljenja u životinja i većine ljudi: izrada stvarne životne bilance. Tko, međutim, daje takav prigovor, ne vidi ono glavno: Ako se sloboda hoće ostvariti, u ljudskoj prirodi htijenje mora biti nošeno intuitivnim mišljenjem; odmah se, međutim, vidi da htijenje može biti određeno ne samo intuicijom već i nečim drugim. No, etičnost i njezina vrijednost proizlaze *samo* iz slobodno ostvarene intuicije koja izvire iz čovjekova bića. Etički je individualizam podoban predstavljati etičnost u njezinome punom dostojanstvu. Etički individualizam ne smatra istinski etičkim ono što na izvanjski način vodi usklađenosti htijenja i neke norme, nego gleda što biva s čovjekom kada u sebi razvija etičko htijenje kao dio svojega cjelokupnog bića, tako da mu nemoralni čin izgleda kao sakaćenje i oskrvrnuće njegova bića.

INDIVIDUUM I VRSTA

Mišljenju da je čovjek po svojoj naravi tako uređen da bude cjelovit, u sebi zaokružen slobodni individuum prividno proturječe činjenice da se on pojavljuje unutar neke prirodne cjeline (rase, plemena, naroda, obitelji, muškog ili ženskog roda) i da djeluje unutar određene cjeline (država, crkva i tako dalje). Svojstvena su mu opća karakteristična obilježja zajednice kojoj pripada, a svojoj djelatnosti daje sadržaj koji je određen mjestom što ga zauzima unutar određene skupine ljudi.

Je li pritom individualnost još uopće i moguća? Može li se čovjeka smatrati zasebnom cjelinom kada iz neke cjeline izrasta i u cjelinu se učlanjuje?

Pojedini član neke cjeline, s obzirom na svoja svojstva i funkcije, određen je tom cjelinom. Pojedino pleme je cjelina i svi ljudi koji mu pripadaju imaju svojstva koja su uvjetovana bićem toga plemena. Svojstva pojedinaca, način njegova djelovanja uvjetovani su obilježjima plemena. Zbog toga fizionomija i djelatnost pojedinca primaju obilježja određene vrste. Ako pitamo zašto kod čovjeka pojedinosti poprimaju određena obilježja, moramo od pojedinačnog bića skrenuti pogled na vrstu. Ona će nam objasniti zašto kod pojedinca nailazimo na određene oblike.

No, čovjek se oslobađa onoga što je zadano vrstom. Ono što je ljudima svojstveno zbog plemenske pripadnosti, ako to ispravno doživi, ne ograničava slobodu, a ne treba se ni umjetno podržavati. Čovjek razvija svojstva i funkcije čije razloge i određenja možemo tražiti tek u njemu samome. Pritom mu

plemensko obilježje služi samo kao sredstvo kako bi u njemu izrazio posebnost svojega bića. Upotrebljava kao svoju osnovu od prirode dana mu pojedina svojstva, dajući im onaj oblik koji odgovara njegovu vlastitome biću. Razlog što se to biće tako očituje uzalud tražimo u zakonima vrste. Riječ je o individuumu, a on se tek samim sobom može objasniti. Izbori li se individuum od plemenske zadanosti do neovisnosti, a mi još uvijek u svim njegovim osobinama vidimo obilježja vrste, tada uopće nemamo moć opažanja za individualnost.

Čovjeka nije moguće potpuno shvatiti prosuđujemo li ga na temelju pojma vrste. Najtvrdokornije je prosuđivanje s obzirom na vrstu u slučajevima kada je riječ o razlikama između spolova. Muškarac vidi u ženi, a žena u muškarcu gotovo uvijek previše onoga što je osobina drugoga spola, a premalo onoga što je individualno. U praktičnom životu to manje šteti muškarcima nego ženama. Društveni pioložaj žene je zato toliko nedostojan jer u mnogim slučajevima u kojima bi to moralo biti nije određen individualnim osobinama pojedine žene, nego općenitim predodžbama što ih ljudi imaju o prirodnoj zadaći žene i o njezinim potrebama. Muškarčeva se djelatnost u životu ravna po njegovim individualnim sposobnostima i sklonostima, dok je ženina djelatnost uvjetovana isključivo činjenicom da je ona žena. Žena treba biti rob onoga što je svojstveno vrsti, rob opće-ženskog načela. Sve dotle dok muškarci budu raspravljali o tomu je li žena "s obzirom na svoju prirodu" sposobna za pojedino zvanje, takozvano se žensko pitanje neće moći pomaknuti s mjesta. A to što žena s obzirom na svoju prirodu može htjeti, treba prepustiti njezinu vlastitom prosuđivanju. Ako

je istina da su žene sposobne samo za ono zvanje koje im je u današnje vrijeme dodijeljeno, onda će same od sebe jedva moći postići neko drugo zvanje. No, one moraju moći same odlučiti što je u skladu s njihovom prirodom. Onima koji se zbog činjenice da žene ne treba smatrati pojedincima vrste nego individuama pribojavaju potresa društvenih prilika, treba reći da su društvene prilike u kojima polovica čovječanstva živi čovjeka nedostojnim životom takve da ih nužno treba poboljšati.*

Tko ljude prosuđuje s obzirom na obilježja vrste, dolazi do one granice iza koje oni počinju postajati bićima čije se djelovanje temelji na slobodnome samoodređenju. A ono što se nalazi ispod te granice može, dakako, biti predmetom znanstvenih razmatranja. Obilježja rasa, plemena, naroda i spolova sadržaj su pojedinih znanosti. Jedino oni ljudi koji hoće živjeti samo kao primjerci vrste bili bi u skladu sa slikom što nastaje takvim znanstvenim pristupom. Sve ove znanosti ne mogu, međutim, doprijeti do onoga posebnog sadržaja pojedinog individuuma.

* S obzirom na svoja izlaganja odmah mi je po izlasku ove knjige (1894.) bilo rečeno da se unutar zadanosti vrstom žena već sada može toliko individualno iskazati koliko god hoće, čak mnogo slobodnije nego muškarac koji već školovanjem, a zatim ratom i zvanjem gubi svoju individualnost. Znam da će takav prigovor danas možda biti još žešći. Te rečenice ovdje moraju stajati jer se nadam kako ima i takvih čitatelja koji shvaćaju koliko se jako ovakav prigovor ogrešuje o pojam slobode što sam ga razvijao tijekom ove knjige. Htio bih se nadati da ima čitatelja koji moje gornje postavke prosuđuju po nečemu drugom, a ne po gubljenju individualnosti kod muškaraca zbog školovanja i zvanja.

Ondje gdje počinje područje slobode (područje mišljenja i djelovanja), zakon vrste prestaje određivati pojedinca. Pojmovni sadržaj što ga čovjek mišljenjem mora povezati s opažajem kako bi došao do pune zbilje (usporedi sa str. 88) ne može nitko jednom zauvijek odrediti te ga gotovog predati čovječanstvu. Pojedinac mora svoje pojmove stjecati vlastitim intuicijama. Ni iz jednog drugog pojma vezanog za vrstu se ne može izvesti kako pojedinac treba misliti. Za to je mjerodavan uvijek i samo individuum. Isto se tako na temelju općenitih ljudskih karaktera ne može odrediti koje će konkretne ciljeve pojedinac postaviti svojem htijenju. Tko hoće shvatiti pojedinog individuuma, mora proniknuti u njegovo posebno biće i ne smije zastati kod tipičnih svojstava. U tome je smislu svaki pojedini čovjek jedan problem. Sva znanost koja se bavi apstraktnim mislima, pojmovima vezanim za vrstu, tek je samo priprema za onu spoznaju do koje dolazimo kad nam pojedinac priopći način kojim promatra svijet i za onu spoznaju koju zadobivamo upoznavanjem sadržaja htijenja pojedinca. Kada imamo osjećaj: Ovdje je riječ o čovjeku koji se oslobodio tipičnog načina mišljenja, o čovjeku čije je htijenje slobodno od svakoga utjecaja pripadnosti vrsti, tada se, kako bismo shvatili njegovo biće, više ne smijemo koristiti bilo kojim pojmovima svojega duha. Spoznaja nastaje kada mišljenje poveže pojam s opažajem. Kod svih ostalih objekata promatrač mora pojmove stjecati svojom intuicijom. Za shvaćanje slobodnoga individuuma, međutim, riječ je samo o tomu da pojmove tog individuuma kojima on sam sebe određuje promatrač unosi u svoj duh u njihovoj punoj čistoći (bez uplitanja našega vlastitoga pojmovnog sadržaja). Tko u prosuđivanje drugoga

čovjeka odmah upliće svoje vlastite pojmove, nikada neće moći razviti razumijevanje za pojedinog individuum. Kao što se slobodni individuum oslobađa obilježja vrste, tako se i spoznaja mora osloboditi načina kojim se inače razumijeva ono što je u vezi s vrstom.

Samo u onoj mjeri u kojoj se čovjek na opisani način oslobodio vrste, dolazi u obzir kao slobodni duh unutar ljudskog zajedništva. Ni jedan čovjek nije sasvim vrsta, ni jedan nije sasvim individualiziran. Svaki čovjek, međutim, postupno oslobađa manji ili veći dio svojega bića, kako od animalnog elementa pripadnosti vrsti, tako i od ljudskih autoriteta kojima se pokoravao.

Onim dijelom svojega bića kojim čovjek nije mogao postići takvu slobodu pripada prirodnom i duhovnom organizmu. U tom smislu živi onako kako to vidi kod drugih ljudi ili onako kako mu oni to naređuju. Samo ono njegovo djelovanje koje proizlazi iz njegove intuicije ima pravu etičku vrijednost. A ono čime od moralnih instinkata raspolaže zbog naslijeđenih socijalnih instinkata, postaje etičko tek kad ih čovjek unese u vlastite intuicije. Sve etičko djelovanje čovječanstva proizlazi iz individualnih etičkih intuicija i njihova uključivanja u ljudsku zajednicu. Može se također reći: Moralni život čovječanstva je sveukupnost plodova moralne fantazije slobodnih individuum. A to je rezultat monizma.

POSLJEDNJA PITANJA

POS LJEDICE MONIZMA

Svijet shvaćen kao jedinstvo ili ovdje mišljeni monizam uzima načela koja su mu potrebna za objašnjenje svijeta iz ljudskog iskustva. Izvore djelatnosti isto tako traži unutar svijeta dostupnog promatranju, naime unutar ljudske prirode koja je dostupna našoj samospoznaji, to jest moralnoj fantaziji. Monizam odbija da se apstraktnim zaključivanjem najdublji razlozi svijeta danoga opažajem i mišljenjem traže izvan njega samoga. Za monizam je jedinstvo misaonoga promatranja i brojnih opažaja ujedno ono jedinstvo što ga zahtijeva ljudska potreba za spoznajom i kojim traži pristup u fizička i duhovna područja svijeta. Tko iza ovog jedinstva što ga na ovaj način treba tražiti traži još i neko drugo jedinstvo, samo dokazuje da ne vidi podudarnost onoga što je stečeno mišljenjem s onim što zahtijeva spoznaja. Pojedini ljudski individuum nije stvarno odijeljen od svijeta. On je dio svijeta i zbiljski je povezan sa cjelinom kozmosa koja je prekinuta samo za naše opažanje. Taj dio ponajprije vidimo kao da je biće koje egzistira samo za sebe jer ne vidimo remenice i užad kojima osnovne snage kozmosa uvjetuju kretanje kotača našega života. Tko zastane na ovom gledištu, pojedinačni dio cjeline vidi kao monadu, kao stvarno samostalno egzistirajuće biće, koje o ostalome svijetu saznaje na bilo koji izvanjski način. Ovdje mišljeni monizam pokazuje da se u samostalnost može vjerovati samo tako dugo dok mišljenje ne utka sadržaj dobiven opažanjem u mrežu pojmovnoga svijeta. Ako se to dogodi, djelomična će se egzistencija pokazati kao čisti *privid onoga što je opaženo*. Svoju u sebi zaokruženu sveukupnu egzistenciju u

univerzumu čovjek može pronaći samo intuitivnim doživljajem mišljenja. Mišljenje razara privid opažanja i učlanjuje našu individualnu egzistenciju u život kozmosa. Jedinstvo pojmovnog svijeta koje sadrži objektivne opažaje prima u sebe sadržaj naše subjektivne osobe. Mišljenje nam daje pravi oblik zbilje kao jedne u sebi zaokružene cjeline, dok je raznolikost opažaja samo privid uvjetovan našom organizacijom, (usporedi sa str. 79) Spoznaja zbilje, za razliku od privida nastalog opažanjem, uvijek je bila cilj ljudskog mišljenja. Znanost se trudi da otkrivanjem zakonitosti veza unutar opažaja spozna njihovu realnost. Ondje gdje se, međutim, smatralo da ljudskim mišljenjem ostvarena veza ima samo subjektivan značaj, pravi se temelj jedinstva tražio u objektu (u Bogu koji je izveden zaključivanjem, u volji, u apstraktnome duhu) koji se nalazi s onu stranu našeg svijeta iskustva. Oslanjajući se na takvo mnijenje pokušalo se, osim znanja o spoznatljivim vezama unutar svijeta iskustva, postići još nešto drugo što nadilazi iskustvo i pronalazi njegovu vezu s bićima koja tome iskustvu više nisu dostupna (metafizika koja nije postignuta doživljajem nego zaključivanjem). S tog se gledišta uzrok da se smislenost svijeta može pojmiti mišljenjem vidio u tome da je neko prabiće izgradilo svijet po logičkim zakonima, a uzrok naše djelatnosti vidio se u htijenju prabića. No, nije se shvatilo da mišljenje istodobno obuhvaća i ono subjektivno i ono objektivno te da nam je povezivanjem opažaja s pojmom dana cjelokupna stvarnost. Samo tako dugo dok zakonitost koja prožima i određuje opažaje promatramo u apstraktnom obliku pojma, riječ je u stvari o nečem sasvim subjektivnom. No, sadržaj pojma nije

subjektivan, zadobiven je time što se opažaju pridružilo mišljenje. Taj sadržaj ne potječe od subjekta nego od stvarnosti. To je onaj dio stvarnosti koji opažaj ne može dosegnuti. On je iskustvo, ali nije iskustvo stečeno opažanjem. Tko ne može zamisliti da je pojam nešto stvarno, misli samo na onaj apstraktni oblik pojma koji pohranjuje u svome duhu, ali on se u toj odijeljenosti nalazi samo zbog naše organizacije, isto kao i opažaj. I stablo što ga opažamo nema svoju zasebnu egzistenciju. Ono je tek dio unutar velikog pogona prirode i moguće je samo ako je s njom zbiljski povezano. Apstraktni pojam nema po sebi nikakvu realnost, kao ni opažaj. Opažaj je onaj dio stvarnosti koji je dan objektivno, dok je pojam dan subjektivno (intuicijom, usporedi str. 81). Naša duhovna organizacija razdvaja oba ova faktora. Jedan se faktor očituje u opažaju, a drugi u intuiciji. Tek njihova međusobna povezanost, zakonito učlanjenje opažaja u univerzum, čini cjelokupnu stvarnost. Promatramo li čisti opažaj sam za sebe, nemamo stvarnost nego nepovezani kaos; promatramo li zakonitost opažaja samu za sebe, imat ćemo samo apstraktne pojmove. Zbilju ne sadrži apstraktni pojam nego misaono promatranje koje ne promatra jednostavno i zasebno ni pojam niti opažaj, nego njihovu međusobnu povezanost.

Ni najortodoksniji subjektivni idealist ne poriče da živimo u stvarnosti (da smo svojom realnom egzistencijom ukorijenjeni u stvarnosti). On samo neće prihvatiti to da mi svojim spoznavanjem možemo idejno postići i ono što realno doživljavamo. Nasuprot tomu, monizam pokazuje da mišljenje nije ni subjektivno ni objektivno načelo nego načelo koje obuhvaća obje strane stvarnosti. Ako razmišljajući promatramo

i izvodimo proces koji i sam pripada nizu realnih zbivanja, mišljenjem prevladavamo unutar samog iskustva jednostranost golog opažanja. Apstraktnim, pojmovnim hipotezama (čistim pojmovnim razmišljanjem) ne možemo izmudrovati bit stvarnosti, ali nalazeći opažajima pripadne ideje *živimo* u toj stvarnosti. Monizam osim iskustva ne traži još i nešto što nije dostupno iskustvu (onostrano) nego u pojmu i opažaju vidi ono realno. On iz golih apstraktnih pojmova ne ispreda nikakvu metafiziku jer u pojmu po sebi vidi samo *jednu* stranu realnosti koja opažanju ostaje skrivena i ima svoj smisao samo u povezanosti s opažajem. On u čovjeku stvara uvjerenje da živi u svijetu realnosti i da ne treba izvan svojega svijeta tražiti neku višu realnost koju nije moguće doživjeti. Ono apsolutno realno ne traži nigdje drugdje osim u iskustvu jer sadržaj iskustva prepoznaje kao realnost. A ova ga realnost zadovoljava jer on zna da mišljenje ima snagu da tu realnost zajamči. Ono što dualizam traži tek izvan svijeta što ga promatra, to monizam nalazi u njemu samome. Monizam pokazuje da svojom spoznajom zahvaćamo pravi oblik realnosti, a ne neku subjektivnu sliku koja se umeće između čovjeka i realnosti. Za monizam je pojmovni sadržaj svijeta za sve individuumе isti (usporedi str. 75). Prema monističkim načelima, jedan ljudski individuum smatra drugoga individuumа sebi ravnim zato što je sadržaj koji se u njemu očituje isti. U jedinstvenome svijetu pojmova postoji samo jedan pojam lava, a ne toliko pojmova koliko ima pojedinaca koji misle o lavu. A pojam što ga osoba A dodaje opažaju isti je kao i pojam osobe B, samo što je taj pojam izgradio drugi subjekt opažanja, (usporedi sa str. 76) Mišljenje vodi sve subjekte opažanja zajed-

ničkom idejnom jedinstvu svih raznolikosti. Jedinstveni se svijet ideja očituje u njima kao u mnoštvu pojedinaca. Sve dok čovjek shvaća sebe jedino samo-opažanjem, smatra se tim posebnim čovjekom; čim pogleda na svijet ideja što je u njemu zasvijetlio i obuhvatio sve posebnosti, vidjet će kako je u njemu živo zablistalo ono apsolutno realno. Dualizam u božanskome prabiću vidi ono što prožima sve ljude i u njima živi. Monizam pronalazi taj zajednički božanski život u samoj realnosti. Idejni sadržaj nekoga drugog čovjeka ujedno je i moj vlastiti, a ja ga smatram nekim tuđim samo tako dugo dok opažam, ali ne više čim počnem misliti. Svaki čovjek obuhvaća mišljenjem samo jedan dio ukupnoga svijeta ideja te se stoga pojedinci razlikuju i s obzirom na stvarni sadržaj svojega mišljenja. A ti se sadržaji nalaze u jednoj u sebi zaokruženoj cjelini koja obuhvaća sadržaje mišljenja svih ljudi. Time čovjek u svojem mišljenju zahvaća ono zajedničko prabiće koje prožima sve ljude. Život u realnosti ispunjen sadržajem misli ujedno je i život u Bogu. Onostranost dokučena tek zaključivanjem, a ne doživljajem posljedica je nerazumijevanja onih koji misle da ovostranost u sebi nema temelj svojega postojanja. Ne uviđaju da se mišljenjem pronalazi ono što je potrebno za objašnjenje opažaja. A zato još ni jedno spekuliranje nije moglo dati sadržaj koji ne bi bio preuzet iz dane nam realnosti. Bog prihvaćen na temelju apstraktnoga zaključivanja tek je u onostranost prebačeni čovjek; volja je kod Schopenhauera apsolutizirana ljudska snaga volje; Hartmannovo nesvjesno prabiće sastavljeno od ideje i volje spoj je dviju apstrakcija uzetih iz iskustva. Isto treba reći o svim ostalim onostranim načelima koja se ne temelje na doživljenome mišljenju.

Ljudski duh uistinu nikada ne izlazi iz zbilje u kojoj živimo, a to mu nije niti potrebno jer se u tom svijetu nalazi sve što je potrebno za njegovo objašnjenje. Ako su filozofi konačno zadovoljni time što se svijet izvodi iz načela koja su preuzeli iz iskustva, a koja zatim prenose u nekakvu hipotetsku onostranost, tada bi takvo zadovoljstvo trebalo biti moguće i onda ako se isti sadržaj ostavi u ovostranom području, kamo, s obzirom na mišljenje koje je moguće doživjeti, i pripada. Svako izlaženje iz svijeta samo je prividno, a u onostranost prenesena načela ne objašnjavaju svijet bolje od onih koja se u samom tom svijetu nalaze. Mišljenje koje samo sebe shvaća uopće i ne zahtijeva takovo izlaženje jer sadržaj mišljenja samo unutar svijeta, a ne izvan njega mora tražiti sadržaj opažanja i zajedno s njime stvoriti nešto zbiljsko. I objekti fantazije samo su sadržaji koji svoje opravdanje zadobivaju tek kada postanu predodžbe opažajnog sadržaja. Tim se opažajnim sadržajem uključuju u stvarnost. Pojam čiji bi sadržaj bio uzet izvan danoga nam svijeta bio bi apstrakcija bez odgovarajuće realnosti. Smisliti možemo samo *pojmove* zbilje; a da bismo ih pronašli, potrebno je i opažanje. Prabiće čiji bi sadržaj bio *izmišljen* bilo bi za mišljenje koje samo sebe razumije nemoguća pretpostavka. Monizam ne poriče idejno, on čak opažajni sadržaj kojemu nedostaje idejni korelat ne smatra punom realnošću; u čitavome području mišljenja ne nalazi, međutim, ništa što bi prisiljavalo da se poricanjem objektivne duhovne stvarnosti mišljenja napusti područje doživljavanja mišljenja. Monizam smatra tek polovičnom znanost koja se ograničava samo na opisivanje opažaja, a da pritom ne uključuje i njihove idejne dopune.

No, isto tako smatra polovičnima i sve apstraktne pojmove koji svoju dopunu ne nalaze u opažaju i koji se nigdje ne uključuju u pojmovnu mrežu koja obuhvaća promatranju dostupan svijet. Stoga monizam ne zna ni za kakve ideje koje bi se odnosile na objektivnost postojanja izvan granica našega iskustva i koje bi trebale biti sadržaj neke tek hipotetske metafizike. Sve takve ideje što ih je čovječanstvo stvorilo za monizam su apstrakcije iz područja iskustva, a predstavnici ovoga mišljenja nisu toga svjesni.

Isto se tako po monističkim načelima ciljevi naše djelatnosti ne mogu pronaći u izvanljudskoj onostranost!. Ako ih se misli oni moraju potjecati iz čovjekove intuicije. Čovjek kao svoje individualne ciljeve ne odabire ciljeve nekog objektivnog (onostranog) bića, nego slijedi svoje vlastite što ih prima od svoje moralne fantazije. Ideju koja se ostvaruje u pojedinome činu čovjek crpi iz jedinstvenog svijeta ideja i uzima je kao temelj svojega htijenja. U čovjekovoj se djelatnosti ne očituju, daleke, zapovijedi koje onostranost nameće ovostranosti, nego ovome svijetu pripadne čovjekove intuicije. Monizam ne poznaje takvoga upravljača svijeta koji bi izvan nas samih našoj djelatnosti postavljao ciljeve i smjer. Čovjek ne nalazi takvu praosnovu postojanja čije bi odluke mogao istražiti kako bi od njega saznao ciljeve prema kojima bi trebao usmjeriti svoju djelatnost. Upućen je na samoga sebe. Sam mora dati sadržaj svojem djelovanju. Traži li uzroke koji će odrediti njegovo htijenje izvan svijeta u kojemu živi, to će traženje biti uzaludno. Kada je nadišao zadovoljenje svojih prirodnih nagona za koje se pobrinula majka priroda, on mora tražiti u vlastitoj

moralnoj fantaziji, ako mu zbog vlastite komotnosti nije draže da ga određuje tuda moralna fantazija. On drugim riječima mora obustaviti svaku djelatnost ili mora djelovati na osnovi odrednica koje iz svojega svijeta ideja sam sebi zadaje ili mora djelovati na temelju smjernica što mu ih iz toga istog svijeta ideja daju drugi ljudi. Otme li se svojem nagonskom životu i izvođenju tuđih zapovijedi, neće biti određen ničim drugim doli samim sobom. Mora djelovati na osnovi pobude koju si je sam zadao i koja nije ničim drugim određena. Ovaj je pokretač u svakom slučaju idejno određen u jedinstvenome svijetu ideja; ali iz toga ga svijeta stvarno može preuzeti samo čovjek i prenijeti u stvarnost. Za suvremeno prenošenje ideje u stvarnost putem čovjeka monizam pronalazi razlog tek u čovjeku samome. Da bi ideja postala djelom, čovjek je mora najprije *htjeti* kako bi se mogla ostvariti. Takvo htijenje ima svoj temelj u samom čovjeku. Čovjek je tada posljednja odrednica svojega djelovanja. On je slobodan.

1. *dodatak novome izdanju 1918.* U drugom dijelu ove knjige pokušao sam obrazložiti kako se sloboda nalazi u realnosti ljudskog djelovanja. Za to je bilo potrebno da se iz cjelokupnog područja ljudske djelatnosti izdvoje oni dijelovi u odnosu *na koje se uz nepristrano samopromatranje* može govoriti o slobodi. To su one radnje u kojima se očituje ostvarenje idejnih intuicija. Druge radnje bespredrasudni pristup neće smatrati slobodnim. Ali čovjek upravo bespredrasudnim samopromatranjem mora uvidjeti kako ima urođenu sklonost prema napredovanju na stazi prema etičkim intuicijama i njihovu ostvarivanju. *Ovo* nepristrano promatranje čovjekova etičkog bića ne može, međutim, donijeti

presudnu odluku o slobodi. Jer, kada bi samo intuitivno mišljenje proizlazilo iz bilo kojega drugog bića, kada ono ne bi bilo utemeljeno na samome sebi, tada bi svijest slobode što izvire iz etičnosti bila samo privid. Drugi dio ove knjige nalazi, međutim, svoj prirodni oslonac u prvome dijelu. U njemu se intuitivno mišljenje prikazuje kao doživljena unutarnja duhovna čovjekova djelatnost. A ova bit mišljenja shvaćena *doživljajem* jednaka je spoznaji *slobode* intuitivnog mišljenja. A kada se zna da je to mišljenje slobodno, vidi se da se i području htijenja treba pripisati sloboda. Djelatnog će čovjeka smatrati slobodnim onaj tko intuitivnom doživljavanju mišljenja može na temelju unutarnjeg iskustva pripisati samostojnost. Tko to ne može, neće naći neprikosnoveni put za prihvaćanje slobode. Ovdje izloženo iskustvo nalazi u svijesti intuitivno mišljenje koje svoju zbilju nema samo u svijesti. A ono slobodu vidi kao obilježje onih radnji koje proizlaze iz intuicija svijesti.

2. *dodatak novome izdanju 1918.* Ova se knjiga temelji na intuitivnome mišljenju koje se može duhovno doživjeti, na mišljenju koje spoznajom uključuje u zbilju svaki opažaj. U njoj nije trebalo opisivati više od onoga što se može postići doživljavanjem intuitivnog mišljenja. Trebalo je, međutim, također istaknuti kakav oblik misli zahtijeva to doživljeno mišljenje. A ono zahtijeva da ga se u procesu spoznaje uoči kao samostojni doživljaj, da mu se ne porekne sposobnost da zajedno s opažajem doživi zbilju umjesto da je tek traži u svijetu koji se nalazi izvan tog doživljaja i o čijem postojanju treba tek zaključiti, a spram kojega je ljudska misaona djelatnost tek nešto subjektivno.

Tim je mišljenjem označen onaj element s kojim se čovjek duhovno uživljava u stvarnost. (Ovaj se svjetonazor izgrađen na doživljenom mišljenju nikada ne bi smio pomiješati s nekim pukim racionalizmom.) S druge strane, iz cijeloga duha ovdje izloženog proizlazi da element opažaja za ljudsku spoznaju zadobiva realnost tek kad ga zahvati mišljenje. *Izvan* mišljenja nema zbilje. Ne smije se, dakle, misliti da je osjetilno opažanje jedino jamstvo realnosti. Čovjek jednostavno mora *očekivati* ono što mu kao opažaj prilazi na njegovu životnom putu. Moglo bi se, međutim., pitati: Smije li se s gledišta koje proizlazi samo iz intuitivno doživljenog mišljenja opravdano očekivati da čovjek osim osjetilnoga može opažati i duhovno? To se smije očekivati. Jer, ako je *s jedne strane* intuitivno doživljeno mišljenje djelatni proces koji se odvija u ljudskom duhu, ono je *s druge strane* ujedno i duhovni opažaj koji je nastao bez osjetilnog organa. To je opažaj u kojemu je djelatni subjekt koji opaža, to je samodjelatnost koja se ujedno i opaža. U intuitivno doživljenome mišljenju čovjek je i kao promatrač sa svojim opažajem premješten u duhovni svijet. Što mu unutar toga svijeta prilazi kao opažaj, kao duhovni svijet njegova vlastitog mišljenja, to čovjek prepoznaje kao duhovno-opažajni svijet. Spram mišljenja taj bi opažajni svijet imao isti odnos kao osjetilni opažajni svijet u području osjetilnog svijeta. Čovjeku taj duhovni opažajni svijet kada ga upozna nije uopće stran zato što on u intuitivnom mišljenju već ima jedan doživljaj čisto duhovnog obilježja. O ovom duhovnom opažajnom svijetu govori niz djela koja sam objavio poslije ove knjige. Ova "Filozofija slobode" filozofski je temelj kasnijih djela jer se u ovoj knjizi nastoji pokazati da je ispravno

shvaćanje doživljaja mišljenja ujedno i doživljaj duha. Zato se piscu čini da pred ulaskom u duhovni opažajni svijet neće zastati onaj tko je s punom ozbiljnošću zauzeo stajalište pisca ove "Filozofije slobode". Iz sadržaja ove knjige ne da se doduše logičkim zaključivanjem izvesti ono što je pisac prikazao u svojim kasnijim knjigama. Iz živoga prihvatanja intuitivnog mišljenja o kojemu je u ovoj knjizi riječ prirodno će slijediti daljnji živi ulazak u duhovni svijet opažaja.

PRVI DODATAK

(Dodatak novome izdanju 1918.)

Prigovori koje su mi uputili filozofi odmah po izlasku ove knjige potaknuli su me da ovome novom izdanju dodam sljedeće kratko objašnjenje. Lako mogu zamisliti da ima čitatelja koje zanima ostali sadržaj ove knjige, ali da ovo što slijedi smatraju nekom i njima stranom pojmovnom konstrukcijom. Oni mogu i ne pročitati ovaj kratki osvrt. No, unutar filozofskog pristupa svijetu iskrsavaju problemi kojima je ishodište više u određenim predrasudama mislilaca nego u prirodnome tijeku samoga ljudskog mišljenja. Mislim da je ono čime se ova knjiga bavi zadaća koja se tiče *svakoga* čovjeka koji traži objašnjenja u vezi s čovjekovim bićem i njegovim odnosom prema svijetu. Ovo što slijedi više je, međutim, problem za koji neki filozofi zahtijevaju da ga se razmotri kad je riječ o stvarima sadržanima u ovoj knjizi, a o kojima su si ovi filozofi svojim načinom mišljenja stvorili određene poteškoće. Ako se čovjek uopće osvrne na te probleme, odmah će se pojaviti određeni pojedinci i prigovarati zbog diletantizma i slično. Moglo bi se pomisliti da se pisac ove knjige nije razračunao sa shvaćanjima o kojima u samoj knjizi nije raspravljao.

Problem o kojem ovdje mislim je sljedeći: Ima mislilaca koji vide posebnu poteškoću u nastojanju da se shvati kako duševni život nekoga drugog čovjeka djeluje na vlastiti (duševni život promatrača). Oni kažu: moj svjesni svijet u meni je zatvoren; a tako je u sebi zatvoren i tudi svjesni svijet. Ja ne mogu zagledati u tudi svijet svijesti. Odakle mi izvjesnost

da se s tim drugim čovjekom nalazim u zajedničkom svijetu? Svjetonazor koji smatra mogućim da se na osnovi svjesnoga izvodi zaključak o nekom nesvjesnom svijetu koji nikada ne može doći do svijesti pokušava ovu poteškoću razriješiti na sljedeći način. Taj svjetonazor kaže: Svijet što se nalazi u mojoj svijesti svijet je stvarnosti koju ja ne mogu svjesno dokučiti. U njemu se nalaze meni nepoznati pokretači mogega svijeta svijesti. U njemu se nalazi i moje stvarno biće o kojemu u svojoj svijesti imam samo predstavnika. U tome se svijetu nalazi, međutim, i biće drugog čovjeka. Ono što drugi čovjek doživljava u svojoj svijesti u njegovu biću ima odgovarajuću realnost neovisnu o toj svijesti. Ona u području koje ne dolazi u svijest djeluje na moje nesvjesno biće i stvara u mojoj svijesti reprezentanta za ono što postoji u svijesti sasvim neovisnoj o mojem svjesnom doživljavanju. Iz ovoga je vidljivo kako se ovdje svijetu koji je dostupan mojoj svijesti hipotetski dodaje mojemu doživljavanju nedostupan svijet, jer bi se inače moralo tvrditi da je sav vanjski svijet za koji mislim da se nalazi preda mnom tek svijet moje svijesti. To bi dovelo do solipsističkog apsurdna da i drugi ljudi žive samo unutar moje svijesti.

Do razjašnjenja ovog pitanja nastalog na osnovi spoznajnoteoretskih pravaca novijeg vremena može se doći ako se čitava stvar nastoji sagledati s duhu primjerenog stajališta zastupljenog u ovoj knjizi. Što, dakle, prije svega imam pred sobom kada stojim sučelice drugoj osobi? Gledam ono prvo. To je osjetilna tjelesna pojava druge osobe dana mi opažajem; zatim još i mogući slušni opažaj čovjekova izražavanja govorom i tako dalje. Ja nisam u sve to tek upiljio pogled nego sam pokrenuo svoju misaonu djelatnost.

I dok misleći stojim pred drugom osobom, opažaj mi postaje na neki način duševno providan. Prisiljen sam u misaonom razrađivanju opažaja sebi reći: Ta osoba uopće nije ono što zapažaju vanjska osjetila. Osjetilna pojava očituje u onome što osoba neposredno jest ono što je ona posredno. Time što osoba staje pred mene, ona se ujedno kao čisto osjetilna pojava gasi. To što osoba prilikom svoga gasnuća pokazuje, mene kao misleno biće prisiljava da sve dok ona djeluje obustavim svoje mišljenje, a na njegovo mjesto stavim mišljenje te osobe. A to njezino mišljenje zahvaćam u svojem mišljenju doživljavajući ga kao i svoje vlastito. Ja sam zaista spoznao mišljenje drugoga čovjeka. Jer, onaj neposredan opažaj koji se kao osjetilna pojava gasi biva zahvaćen mojim mišljenjem i to je proces koji je potpuno prisutan u mojoj svijesti. On se sastoji u tome da na mjesto mogega mišljenja dolazi drugo mišljenje i gašenjem osjetilne pojave odvojenost obiju sfera svijesti zaista prestaje postojati. To se u mojoj svijesti očituje tako da kad doživljavam tuđi sadržaj svijesti, svoju svijest isto tako ne doživljavam kao što je ne doživljavam ni u snu bez snova. Kao što je u njemu isključena moja dnevna svijest, tako je u opažanju tuđega sadržaja svijesti isključen moj vlastiti sadržaj svijesti. Mi se zavaravamo da tome nije tako zbog toga jer prilikom opažanja druge osobe na mjesto gašenja vlastitog sadržaja svijesti ne dolazi besvjesnost kao u snu nego tuđi sadržaj svijesti te da izmjenična stanja između gašenja i novoga paljenja moje vlastite svijesti o sebi slijede prebrzo jedna za drugima da bi se to moglo primijetiti. — Čitav se ovaj problem ne rješava umjetnim pojmovnim konstrukcijama koje, polazeći od svjesnoga, zaključuju o nečemu što nikada

ne postaje svjesno, osim svjesnim doživljavanjem onoga što nastaje povezivanjem mišljenja i opažaja. To je slučaj kod mnogih pitanja koja se javljaju u filozofskoj literaturi. Mislioci bi trebali tražiti put nepristranom i duhu primjerenom promatranju; umjesto toga guraju pred stvarnost nekakvu umjetnu pojmovnu konstrukciju.

U jednoj od rasprava "Posljednja pitanja spoznajne teorije i metafizike" [u "Časopisu za filozofiju i filozofsku kritiku" (*Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*), 108. svezak, str. 55] Eduard von Hartmann uvrštava moju "Filozofiju slobode" u filozofski smjer mišljenja koji se oslanja na spoznaj noteoretski monizam. Eduard von Hartmann odbija takvo gledište smatrajući ga nemogućim. A riječ je o sljedećem. U skladu s navedenim načinom mišljenja koji do izražaja dolazi u idućem tekstu, u obzir dolaze samo tri moguća spoznajnoteoretska gledišta. Ili treba ostati na naivnome gledištu koje opažene pojave uzima kao realne stvari izvan čovjekove svijesti. U tom slučaju nedostaje kritička spoznaja. Ne uviđa se da se sa svojim sadržajem svijesti ipak ostaje samo u vlastitoj svijesti. Ne sagledava se da nije riječ o "stolu po sebi" nego samo o vlastitom objektu svijesti. A tko ostaje na ovome gledištu ili se na osnovi nekih razmišljanja ponovno njemu vrati, naivni je realist. No, to je gledište ipak nemoguće jer ne uvida da svijest ima samo svoje vlastite objekte svijesti. Moguće je, međutim, i to da postoji uvid u okolnosti i da ih čovjek prihvaća. Onda se u prvom redu postaje transcendentni idealist. No, u tom slučaju treba isključiti mogućnost da se u čovjekovoj svijesti ikada može pojaviti barem nešto od "stvari po sebi". A čovjek ne može izbjeći apsolutnome

iluzionizmu samo time što je u dovoljnoj mjeri dosljedan. Time mu se svijet pred kojim stoji pretvara u goli zbroj objekata svijesti, i to samo objekata njegove vlastite svijesti. Tada je čovjek prisiljen — koje li apsurdnosti — zamišljati kako su drugi ljudi prisutni samo u njegovoj svijesti. Prihvatljivim gledištem smatra se samo ono treće, tj. transcendentalni realizam. Taj realizam prihvaća postojanje "stvari po sebi", ali ih svijest ni na koji način ne može neposredno dokučiti. Na način nedostupan svijesti one djeluju tako da se s onu stranu ljudske svijesti u njoj pojave u objektu svijesti. Ove se "stvari po sebi" mogu dokučiti samo zaključcima na osnovi doživljenog i ipak samo zamišljenog sadržaja svijesti. U navedenom članku Eduard von Hartmann tvrdi da se "spoznajnoteoretski monizam" kakvim shvaća moje stajalište ustvari mora prikloniti jednome od onih triju gledišta; a da to ne čini samo zato što neće snositi stvarne posljedice svojih pretpostavki. U članku zatim stoji: "Ako se hoće saznati kojem spoznajnoteoretskom gledištu pripada neki navodni spoznajnoteoretski monist, treba mu samo postaviti nekoliko pitanja i prisiliti ga da na njih odgovori jer se sam od sebe nijedan od njih neće izjasniti o tim točkama. Isto će tako nastojati da na sve moguće načine izbjegne odgovor na izravna pitanja jer bi svaki odgovor pokazao da se sa spoznajnoteoretskim monizmom ne može računati kao s jednim od ona tri različita gledišta. To su sljedeća pitanja: — 1. Jesu li stvari po svome sastavu *kontinuirane* ili *diskontinuirane*? Ako odgovor glasi: Kontinuirane su. — to samo znači da je riječ o bilo kojem obliku naivnog realizma. Ako odgovor glasi: Diskontinuirane su. — riječ je o transcendentalnom idealizmu. Ako,

međutim, odgovor glasi: One su (kao sadržaj apsolutne svijesti ili kao nesvjesne predodžbe ili kao mogućnosti opažaja) s jedne strane kontinuirane, a s druge (kao sadržaj ograničene svijesti) diskontinuirane. — onda je riječ o transcendentalnom realizmu. — 2. Ako za stolom sjede tri osobe, *koliko* ima *primjeraka stolova*? Tko odgovori jedan, naivni je realist; tko odgovori tri, transcendentalni je idealist; tko, međutim, odgovori četiri, transcendentalni je realist. Pritom se, svakako, pretpostavlja da se nešto tako nejednako kao što je stol kao stvar po sebi i ona tri stola kao objekti opažaja u trima svijestima smiju sažeti u zajedničku oznaku 'primjerci stola'. Komu to izgleda kao prevelika sloboda, morat će odgovoriti 'jedan i tri' umjesto 'četiri'. — 3. Ako se u jednoj sobi nalaze dvije osobe, *koliko* ima *primjeraka osoba*? Tko odgovori dvije, naivni je realist; tko odgovori četiri (u svakoj, naime, svijesti jedno Ja i onaj drugi), transcendentalni je idealist; tko, međutim, odgovori šest (naime, dvije osobe kao stvari po sebi i četiri predodžbenih objekata u dvjeme svijestima), transcendentalni je realist. Kada bi netko htio pokazati da je spoznajnoteoretski monizam različit od ovih triju gledišta, morao bi na svako od ovih pitanja dati drukčiji odgovor. Ja, međutim, ne znam kako bi odgovori glasili." Odgovori u "Filozofiji slobode" morali bi glasiti: — 1. Tko od stvari zahvaća samo sadržaje opažaja i njih uzme kao stvarnost, naivni je realist i njemu nije jasno da bi zapravo *te sadržaje opažaja* smio smatrati postojećima samo tako dugo dok ih gleda, da bi, dakle, ono što se nalazi pred njime morao zamišljati diskontinuiranim. Čim mu, međutim, postane jasno da se zbilja nalazi samo u onome što je dostupno opažaju i što je mišlju prožeto,

dolazi do uvida da diskontinuirani sadržaj opažaja prerađen mišljenjem prelazi u onaj kontinuirani. Kontinuiranim treba, dakle, smatrati sadržaj opažaja zahvaćen doživljenim mišljenjem, pri čemu se ono što se samo opaža treba shvatiti kao diskontinuirano kad bi bilo realno, što, međutim, nije slučaj. — 2. Ako za stolom sjede tri osobe, koliko ima primjeraka stolova? Postoji samo jedan stol; no, tako dugo dok ove tri osobe hoće ostati pri svojim slikama opažaja, morale bi govoriti: *Ove slike opažaja uopće nisu realnost. Čim prijeđu na stol koji su shvatile svojim mišljenjem, očitovat će im se ona jedna realnost stola; te su tri osobe sa svojim sadržajima svijesti sjedinjene u toj realnosti.* — 3. Ako su samo dvije osobe zajedno u jednoj sobi, koliko ima primjeraka osoba? Sigurno ih nema šest — niti u smislu transcendentalnoga realista — nego samo dva. No, svaka od osoba ima prije svega i o sebi i o drugoj osobi samo nestvarnu sliku opažaja. Četiri od ovih *slika*, ako su utkane u misaonu djelatnost ovih dviju osoba, omogućuju dohvaćanje zbilje. U ovoj misaonoj djelatnosti svaka osoba proširuje svoju sferu svijesti; u svakoj zaživljuje tuda i vlastita svijest. U trenucima toga oživljavanja te osobe nisu zatvorene u svojoj svijesti, kao što nisu ni u snu. No, u drugim trenucima tim se osobama ponovno javlja svijest o tom uvi- ranju u drugoga, tako da u misaonom doživljaju svijesti svaka od ovih osoba zahvaća sebe i drugu osobu. Znam da transcendentelni realist ovo smatra nazadovanjem na stupanj naivnog realizma. No, ja sam u ovoj knjizi već ukazao na to da naivni realizam za doživljeno mišljenje i dalje ima svoje opravdanje. Transcendentalni se realist uopće ne upušta u stvarno stanje spoznajnoga procesa; od njega se ograđuje

misaonim raspredanjem i u njega se zapliće. Tako ne bi trebalo monizam prisutan u "Filozofiji slobode" nazivati "spoznajnoteoretskim" nego, ako mu želimo dati neki atribut: monizam misli. Sve ovo Eduard von Hartmann nije shvatio. Nije se udubljavao u ono što je specifično u "Filozofiji slobode" nego je tvrdio da sam *Hegelov* univerzalistički panlogizam pokušao povezati s *Humovim* individualističkim fenomenalizmom [str. 71 "Časopisa za filozofiju" (*Zeitschrift für Philosophie*), 108. svezak, bilješke], a da ustvari "Filozofija slobode" kao takva s ova dva gledišta koja navodno nastoji povezati nema uopće nikakve veze. (To je ujedno i razlog zašto mi nije bilo do toga da se, na primjer, razračunam sa spoznajnoteoretskim monizmom Johannes Rehmkea. Gledište "Filozofije slobode" sasvim je nešto drugo od onoga što Eduard von Hartmann i drugi nazivaju spoznajnoteoretskim monizmom.)

DRUGI DODATAK

Tekst koji slijedi u bitnome donosi ono što je stajalo kao svojevrsni "Predgovor" u prvome izdanju ove knjige. Kako ovaj sadržaj ima više misaono obilježje ugođaja iz kojega sam prije 25 godina pisao ovu knjigu nego što ima izravne veze s njezinim sadržajem, stavljam ga ovdje kao "*dodatak*". Ne bih ga htio sasvim izostaviti zbog toga jer se uvijek iznova čuje mišljenje da sam zbog svojih kasnijih duhovno-znanstvenih djela *potisnuo* nešto od onih ranijih.

U naše se vrijeme istina treba htjeti crpiti samo iz dubina čovjekovog bića.* Od dva Schillerova poznata puta:

"Istinu tražimo oboje, ti vani u životu, ja unutra u srcu, i svatko će je sigurno naći.
Ako je oko zdravo, naći će vani stvoritelja,
ako je srce zdravo, u nutrini će sigurno zrcaliti svijet."

sadašnjem će vremenu više odgovarati ovaj drugi. Istina koja nam prilazi izvana uvijek će nositi pečat nesigurnosti. Vjerujemo samo onome što se svakome od nas kao istina pojavljuje u nutrini.

U razvijanju naših individualnih snaga samo nam istina može dati sigurnost. Koga muče sumnje, njegove su snage paralizirane. On ne može pronaći cilj svojega djelovanja u svijetu koji mu je zagonetan.

* Ovdje su izostavljene samo prve rečenice (prvog izdanja) ovoga izlaganja koje mi danas izgledaju sasvim nebitne. A ono što slijedi i sada mi, unatoč našim suvremenicima i njihovu prirodoznanstvenom načinu mišljenja, i upravo zbog njega, izgleda važno da se kaže.

Mi nećemo više samo *vjerovati*; mi hoćemo *znati*. Vjera zahtijeva prihvaćanje istina koje ne možemo sasvim prozreti. A ono što ne možemo sasvim prozreti, protivi se onome individualnom koje hoće sve oživjeti svojom najdubljom nutrinom. Zadovoljava nas tek *znanje* koje se ne podčinjava nijednoj vanjskoj normi nego izvire iz unutarnjeg života osobnosti.

Nećemo ni takvo znanje koje je u zamrznutim školskim pravilima dano jednom zauvijek i koje se sažeto kao u nekom priručniku čuva za sva vremena. Smatramo da imamo pravo poći od svojih najbližih iskustava i svojih neposrednih doživljaja kako bismo se od toga uzdigli do spoznaje cijeloga univerzuma. Mi težimo za sigurnim znanjem, ali svatko na svoj vlastiti način.

Naše se znanstveno naučavanje također ne bi više trebalo temeljiti na bezuvjetnoj prisili. Nitko od nas ne bi nekom znanstvenom radu htio dati naslov što ga je nekad dao Fichte: "Kao Sunce jasan izvještaj za širu publiku o biti najnovije filozofije. *Pokušaj da se čitatelji prisile na razumijevanje.*" Danas nikoga ne treba *siliti* na razumijevanje. Od onoga tko na neku spoznaju nije natjeran nekom posebnom individualnom potrebom ne zahtijevamo nikakvo priznanje i suglasnost. Ni još nedozrelome čovjeku, djetetu, nećemo nametati spoznaje nego nastojimo razvijati njegove sposobnosti kako ne bi bilo *prisiljeno* na razumijevanje nego kako bi se razvilo do toga da *hoće* razumijevati.

S obzirom na karakteristike svojega razdoblja, ja se ne predajem iluzijama. Znam kako mnogo ima bezličnih šablona i kako su moćne. Ali isto tako dobro znam da mnogi moji suvremenici nastoje svoj život urediti u smislu spomenutog smjera. Njima

bih htio posvetiti ovu knjigu. Ona ne treba povesti "jedinim mogućim" putem do slobode, nego treba *pričati* o putu kojim je krenuo onaj kojemu je do istine.

Ovaj tekst vodi najprije u apstraktnija područja u kojima misao mora ocrtavati oštre konture kako bi došla do sigurnih uporišta. No, čitatelj će od krutih pojmova biti doveden i do konkretnoga života. Mislim da se čovjek mora uzdići i u etersko carstvo pojmova ako svoj život hoće proživjeti u svim smjerovima. Tko ne umije ništa drugo nego uživati osjetilima, ne poznaje poslastice života. Istočnjački mudraci navode učenike na dugogodišnji život odricanja i askeze prije nego što im priopće ono što sami znaju. Zapadnjačka znanost više ne zahtijeva nikakve vježbe poniznosti i nikakvu askezu, ali zato zahtijeva dobru volju da se čovjek na kratko vrijeme odrekne neposrednih utisaka života i da se uputi u područje čistog svijeta misli.

Mnogobrojna su područja života. Za svako se pojedino područje razvila posebna znanost. No, život je jedinstvo i što znanosti više teže udubljivanju u pojedina područja, to se više udaljuju od shvaćanja žive cjeline svijeta. Mora postojati znanje koje u pojedinim znanostima traži elemente kako bi čovjeka opet privelo punome životu. Znanstveni istraživač pojedinog područja želi svojom spoznajom steći svijest o svijetu i o njegovim zbivanjima; cilj je ove knjige filozofski: sama znanost mora postati organski-živa. Pojedine su znanosti predstupnjevi znanosti kojoj se ovdje teži. Sličan je odnos i u umjetnostima. Skladatelj radi na temelju nauka o komponiranju. To je skup znanja koje je nužan preduvjet skladanja. U skladanju zakoni nauka o skladanju *služe* životu,

služe pravoj zbilji. U istome je smislu i filozofija *umjetnost*. Svi su pravi filozofi bili *umjetnici pojmova*. Umjetnički materijal i znanstvena metoda umjetničke tehnike bile su im ljudske ideje. Time apstraktno mišljenje zadobiva konkretan, individualni život. Ideje postaju moćima života. Tada ne raspolažemo znanjem o stvarima nego znanje preobražavamo u stvarni organizam koji vlada samim sobom. Naša se prava, djelatna svijest izdignula nad tek pasivno prihvaćanje istina.

Kako se filozofija kao umjetnost odnosi spram čovjekove *slobode*, što sloboda jest, imamo li u njoj udjela ili možemo li ga steći, glavno je pitanje moje knjige. Sva se ostala znanstvena izlaganja nalaze ovdje samo zato što objašnjavaju ona, po mojem mišljenju, čovjeku najbliža pitanja. Neka ove stranice govore o "*Filozofiji slobode*".

Sva bi znanost bila tek zadovoljavanje dokone znatiželje kada ne bi nastojala uzvisiti *vrijednost postojanja čovjekove osobnosti*. Znanosti postižu pravu vrijednost tek kada pokažu koje značenje imaju njihovi rezultati za ljude. Krajnji cilj individuumu nije taj da se oplemeni pojedina moć duše, nego razvoj svih u nama drijemajućih sposobnosti. Vrijednost znanja samo je u doprinosu *svestranom* razvoju cjelokupne čovjekove prirode.

Stoga ova knjiga odnos znanosti i života ne shvaća tako da čovjek mora ideji biti podložan i da svoje snage mora posvetiti njezinoj službi nego tako da osvoji svijet ideja kako bi mu one poslužile za njegove ljudske ciljeve koji nadilaze one čisto znanstvene.

Ideju čovjek mora doživjeti, inače postaje njezinim robom.