

Dr. Reichel

RAD
JUGOSLAVENSKE AKADEMIJE ZNANOSTI I UMJETNOSTI
HISTORIČKO-FILOLOGIČKI I FILOZOFIČKO-JURIDIČKI RAZRED
KNJIGA 270 (122) 1941 GOD.

SPOZNAJA ISTINE

NAPISAO

DR. STJEPAN ZIMMERMANN

U ZAGREBU 1941

NARODNA TISKARA, ZAGREB, KAPTOL 27.

ISSINA (FILIZ) - study a
EPISTOLOGORJA - osovaki pojmovi

106.634

RAD

JUGOSLAVENSKE AKADEMIJE ZNANOSTI I UMJETNOSTI
HISTORIČKO-FILOLOGIČKI I FILOZOFIČKO-JURIDIČKI RAZRED
KNJIGA 270 (122) 1941 GOD.

SPOZNAJA ISTINE

NAPISAO

DR. STJEPAN ZIMMERMANN

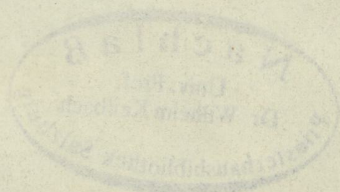


U ŽAGREBU 1941

NARODNA TISKARA, ZAGREB, KAPTOL 27.



O-1695/2005



Spoznajna istine

Napisao red. pravi član

Dr. Stjepan Zimmermann

Primljeno u sjednici filozofičko-juridičkog razreda Jugoslavenske akademije
znanosti i umjetnosti 19. prosinca 1939.

I. Dijalog između skeptika (S) i dogmatika (D)*

I.

S. Ja unosim najsudbonosniji prevrat u ljudski život, napose u sve znanosti. U njima se podižu sistemi mnogih tvrdnja, kojima se karakter *istine* odrazuje u riječima: »tako jest, nužno je tako.« Ova kratka formula nije nipošto bezazlena: njome se hoće definitivno isključiti ono, što je tvrdnji protuslovno i što glasi »nije tako«. Ovo se protuslovno uzima kao neistinito. »Istinitom« nazivamo tvrdnju, u kojoj je razlog, da moramo isključiti, što je njoj protuslovno. Kao takav razlog navode ljudi okolnost, da im je posve jasno, što tvrde, ili da su sigurni zato, jer je tvrdnja očevidno istinita. Taj razlog privlači naš pristanak uz tvrdnju, a isključuje pristanak uz protuslovno; utoliko smo o tvrdnji sigurni. Kad između obojega kolebamo, ne pristajemo, nalazimo se u stanju *sumnje* (skeptse). Znanosti nastoje da svoje istinite tvrdnje dokažu; a dokazivanje se osniva na najopćenitijim tvrdnjama (principima), kojih ne treba dokazivati, jer su neposredno ili same po sebi istinite. Na tima se osnovima podiže i filozofijska znanost. Pa ne samo znanosti, i sav je naš život ispunjen tvrdnjama, s dokazivanjem i bez njega; tako će na pr. svak smatrati istinom, da je »ovaj stol četverouglast, cijelo je veće nego njegov dio, $2 \times 2 = 4$ «. Mi ne bismo mogli ništa isključiti kao neistinito, kad bi tako bilo, da »nešto može ujedno biti i ne biti«; za bilo koju tvrdnju znademo, da je njoj protuslovno isključeno kao neistinito jedino utoliko, što

* Ovaj je odsjek određen za »Hrvatsku filozofijsku enciklopediju«.

je istina, da »nešto ne može ujedno biti i ne biti«. To je najopćenitija tvrdnja: *princip protuslovlja*. Bilo koja tvrdnja, kod koje smo sigurni ili za koju znademo da je istinita, daje nam pravo reći, da smo *sposobni za istinu*, zapravo da smo sposobni za spoznavaju istine ili za sigurnost, kojom pristajemo uz ono, što tvrdimo, znajući, da je u tome razlog za isključenje protuslovnoga.

U vezi s ovim objašnjenjem izjavljujem: ima jedna činjenica, koja obara sposobnost za istinu. Dalekosežnost ove izjave posve je jasna: njome tvrdimo, da *nema nikojeg suda, za koji bismo znali da je istinit ili kod koga bismo smjeli biti sigurni*. Ljudi su, dašto, o mnogočem sigurni, i to na temelju očevidnosti, ali dotična će činjenica tu sigurnost oboriti; u toj će činjenici biti *razlog*, da napustimo sve naravne ili spontane sigurnosti i da ostanemo u *skepsi*. Evo te činjenice: u znanostima i u životu, ljudi se često puta prevariše, tj. smatrali su nešto očitom istinom, a naknadno se ispostavilo, da je to bila neistina; bili su u *zabludi*. Ta činjenica nameće pitanje: Nijesmo li mi vazda u zabludi? Možda nema nikoje tvrdnje, za koju bi se smjelo reći da je njoj protuslovno zauvijek isključeno kao neistinito. S obzirom na zablude, ja držim, da se to i ne smije reći. A to znači, mi ne smijemo ništa tvrditi, ne smijemo uz jedno definitivno pristati isključujući pri tome, što je protuslovno: *ne smijemo biti sigurni*. Moramo u svima našim sudovima uskratiti sigurnost, moramo ostati u *univerzalnoj skepsi*. Naravnom pristanku svih ljudi ja suprotstavljam zablude kao razlog nepristajanja, zbiljskog (realnog) sumnjanja. Ova realna i univerzalna skepsa, koju ja definitivno zastupam s navedenim razlogom (pozitivno), čini tezu *apsolutnog* skepticizma. Njime sam u suprotnosti s *Vama dogmaticima*, koji zastupate stajalište, da možemo nešto tvrditi kao istinito *zato*, jer nam se istina *očituje* i utoliko znamo, da je protuslovno isključeno kao neistinito. Suprotno tome držim, da za nikoji sud ne znamo, da li je istinit, ukoliko bi definitivno isključivao protuslovni sud kao neistinit; prema tome, mi ne znamo, da li smo uopće sposobni za spoznavaju istine. Ne možemo nikad reći: »Evo, našosmo istinu, o kojoj se ne može sumnjati; tu se nešto očituje na taj način, da je protuslovno tome nesumnjivo neistina.« Moje geslo jest: trajna sumnja o svemu!

D. Prva riječ, koju ste izustili, bijaše riječ »ja«, a »sumnja« bijaše posljednja Vaša riječ: na prvoj će ove posljednje nestati. Ova jedina riječ »ja« učinit će Vaš prevrat iluzornim. Doista je

prevrat, kad se proglašuje potreba sumnjanja o svemu, što znamo, te se time osporava sposobnost za istinu. Ali, Vi ćete odmah vidjeti, kako Vaša vlastita sumnja uključuje jednu nesumnjivu tvrdnju. Prema tome, iako imade nekih zabluda, nije to razlogom, da kod svih sudova zabacimo očevidnost kao temelj sigurnosti.

S. Paradokсна je Vaša izjava, da moram biti o nečemu siguran zato, što o svemu sumnjam. Vaša bi zadaća bila, da se nikojom tvrdnjom ne udaljujete od moje sumnje, tj. Vi morate u vezi s njom izreći jedan sud, za koji znam, da je nemoguće (i to zbog same sumnje) ne isključiti protuslovno kao neistinito. Gdje Vam je takav sud?

D. Ovu zadaću ja prihvaćam, premda mogu i na drugi način oboriti univerzalnu skepsu. Obara je život i — ona sama sebe obara. Jer prvo: kakav bi život bio, ako doista nikad ne znamo, da li je nešto istina! Drugo: Vi tvrdite, da ne smijemo ništa tvrditi — i stoga ni Vi ne smijete ništa tvrditi. Vidite, kako je Vaš doktrinarni skepticizam neodrživ u životu i sam u sebi! A sad ćete razabrati, kako ste i Vi dogmatik; jer dok zabacujete sigurnost i ograničujete se na skepsu, Vi eo ipso morate zabaciti univerzalnu skepsu, *morate priznati neke sigurnosti*. Zar se Vi ne pozivate na zabludu? A zar time ne isključujete, da ne bi razlike bilo između istine i neistine? Zar Vi ne isključujete kao neistinu, da bi sigurnost i sumnja bile isto? Vaš vlastiti rječnik obara univerzalnu skepsu. A sad se vratimo na Vašu prvu riječ: »ja«. Zar Vi ne isključujete kao nemoguće, da ne biste egzistirali, dočim egzistira vlastito Vaše sumnjanje? Možete li ne pristati na to, da priznajući činjenicu »ja sumnjam« ujedno priznajete »ja egzistiram«? Ako reflektirate na Vašu sumnju, Vi ćete reći: »sumnja je moja, egzistira u meni, u mojem ja« — a zar možete ujedno reći, da ne pristajete uz istinu suda »ja egzistiram«? Možete li na očigled toga ne pristati uz sud »nešto ne može ujedno biti i ne biti«? Zar niste, prema tome, sposobni razlikovati istinu od neistine? Nije li sve ovo uključeno u Vašem priznavanju vlastite sumnje? Napose Vas upozorujem, da ste o načelu protuslovlja sigurni već time, što izjavljujete, da imate sumnju o tome, da li nisu oba protuslovna suda istinita. Jer čim biste rekli, da nismo sigurni, da li »nešto (biti)« nije ujedno »ništa (ne biti)«, niste kadar tvrditi, da sumnja nije isto, što ne-sumnja, da egzistencija nije ne-egzistencija, a Vi da niste možda ne-Vi; ne biste kadri bili ništa razlikovati.

S. Vi obrazlažete propast univerzalne skepse time, što ja ne mogu ne pristati uz sud »ja egzistiram«. Obrazložite mi taj pristanak! Zašto ja moram pristati, te ne mogu ne pristati? Zato pristajem, jer znam, da je to istina: po čemu to znadem?

D. Vi ste već izustili onu sudbonosnu riječ, od koje zavisi naša spoznaja istine; rekoste naime, da ne možemo nikad znati, da li se nešto očituje na taj način, da je protuslovno tome nesumnjivo neistina. Šta bijaše Vama tako očito, da ste to uzeli svojim geslom? Vaše sumnjanje, egzistencija Vašeg sumnjanja. Zabacili ste sigurnost i time sumnjanju dadoste jedino pravo na opstanak: u Vama je preostala samo sumnja kao Vaše doživljajno stanje. Kad ste od toga stanja razlikovali sumnjajući ili doživljujući »ja«, postalo Vam je očito, da ne bi ni sumnja egzistirala, kad ne bi egzistirao sumnjajući »ja«. Kao što ste u sumnji — predmetu Vašeg priznanja — uvidali egzistenciju, jednako to uvidate u novom predmetu: sumnjajućemu »ja«. Vaša je sigurnost obrazložena uvidanjem u predmet suda, ukoliko Vam se on očituje.

S. Vi ste se ograničili na sud, koji je u vezi s priznavanjem sumnje; a možete li i za druge sudove obrazložiti isključenje protuslovnih sudova?

D. Mogu, i to kod svih sudova, gdje se daje obrazložiti, zašto moram pristati, da su istiniti. Ako, naime, uviđam, na osnovu čega su istiniti, eo ipso znadem, zašto sam siguran: što je mjerilo, raspoznavalo, kriterij istine, ujedno je razlog čvrstog pristanka.

S. Po čemu ćete znati, da ste našli mjerilo za razlikovanje istine od neistine?

D. Uzmite na pr. sud »ovaj stol jest četverouglast«. Obazrimo se pažljivo na sastav (strukturu) toga suda! Šta je u njemu sadržano? Prvo: shvaćanje (apprehensio) ove stvari; drugo: shvaćanje četverouglastog oblika. Prvo je ono, o čemu sudim: predmet ili objekt suda; drugo je ono, čime taj objekt određujem, njegovo određenje. Kako određujem? Tako, da to određenje objektu primišljam, stavljam ga s objektom u odnošaj; to je treće. Odnosa objekta (neke stvari) s određenjem, nazovimo stvarnost (Sachverhalt). Nju možemo izricati na dva načina: jasno ili niječno, s veznikom »jest« ili »nije«; u prvom slučaju spajam (sastavljam, svezujem), u drugom odvajam (rastavljam, razvezujem). Od čega zavisi spoj odnosno odvoj? Čime je određen (determiniran) izbor između »jest« odnosno »nije«? Stvarnost, u sudu sadržana, jest

izreciva (enuntiabile) na jedan ili na drugi način: od čega zavisi moj izriječak (sud) u jednom, a ne u drugom načinu? Zašto izreknem jedno, a drugo isključim? Zašto kažem »jest« četverouglast, a ne kažem, upravo isključujem tome protuslovno: »nije« četverouglast? Ako na to pitanje odgovorim, eo ipso znadem, *zašto sam siguran*: znadem li razlog na osnovu koga spajam, a ne odvajam, eo ipso znadem, da mi valja pristati uz spoj, a isključiti odvoj. Koji je taj razlog? — *Stvarnost pronalazim neposredno u objektu, stvarnost i objekt pokazuju se ili očituju ujedno — i na osnovu toga, što njihovu ujednost uviđam*, ja spajam jedno i drugo, izričem, da je objekt ovom stvarnošću određen. Time, što shvaćam objekt suda, shvaćam, da je ujedno s njime stvarnost, i zato znadem, da je odvoj isključen ili da oduzima objektu njegovu stvarnost. Neposredni nalaz stvarnosti u objektu nazovimo *uviđaj*, kome se objekt ujedno sa svojom stvarnošću očituje; a to očitovanje nazovimo očitost ili *očevidnost* (evidencija). Ona je jamstvo, da je protuslovni sud isključen kao neistinit, ukoliko ne mogu uz takav sud pristati, a *moram pristati uz očevidni sud*, tj. ne mogu o njemu sumnjati. Pokazao sam dakle na ovom primjeru, da imade nesumnjivih sudova, — a time je likvidirano Vaše stajalište univerzalne skepse i za takove sudove, koji nisu u vezi s Vašom sumnjom. Ustanovio sam (analizom suda) očevidnost ili očitovanje stvarnosti u objektu, kao temelj istine. Već taj jedan sud uključuje i tu sigurnost, da jesmo sposobni spoznati istinu, razlikovati istinu od neistine; jer, čim de facto imademo jedan sigurni sud, sposobni smo dakako za sigurnost ili za spoznaju istine.

S. Ima li više takovih sudova?

D. Vrlo mnogo: svi neposredno očevidni sudovi; jer kod njih *ne možemo zabaciti očitovanje ujednosti između objekta i njegove stvarnosti*, i eo ipso ne možemo uskratiti čvrsti pristanak. — Shvaćeni objekt može da bude nešto osjetilno opaženo (senzitivno percipirano), na pr. ovaj stol; ili nešto neposredno opaženo (introspektivno percipirano), na pr. sadašnji moj doživljaj gledanja; a može također biti nešto pojmljivo ili urazumljivo (intelligibile), kad neperceptivno shvaćamo, što je stvar (quidditas) bilo po onome, što je toj stvari pojavno zajedničko s drugim pojedinkama, bilo po njezinoj biti. Sudove opaženih objekata zovemo opažajni ili *iskustveni* sudovi (osjetilnog ili vanjskog i nutarnjeg iskustva ili svijesti), a sudove s pojmovima, koji predstavljaju, što je bitno,

zovemo *idealni* sudovi, na pr. cijelo je veće nego njegov dio, nešto ne može ujedno biti i ne biti. Ovi sudovi izriču bezuvjetnu nužnost; a kad obuhvataju najopćenitije objekte (kao navedeni posljednji sud), zovemo ih načela ili principi. Na području svih spomenutih sudova možemo naći *neposrednu očevidnost kao temelj sigurnosti*.

S. Jeste li Vi sada pretpostavili naravne sigurnosti (koje ljudi imaju bez izričite refleksije na razlog sigurnosti) ili ste ih stavili u sumnju?

D. Na naravne se sigurnosti ne pozivam, apstrahiram od njih, jer sam izričito reflektirao na razlog sigurnosti. Ali se ja time veoma razlikujem od Vas, jer ja ne zabacujem naravno sigurne sudove, kao što ste Vi činili. Vama su zablude bile *razlogom*, da ih zabacite, i to zabacite, ukoliko im je sigurnost obrazložena; sa sigurnošću ste ujedno zabacili njezin razlog, očevidnost. Na osnovu zabluda Vi ste opravdavali potrebu realne univerzalne skepse, i utoliko ste tu skepsu nazvali *pozitivnom*, obrazloženom. Pokazao sam, da je realna univerzalna skepsa nemoguća, tj. da ima sudova, kod kojih je isključena mogućnost nepristajanja ili uz koje moramo pristati. To se ispostavilo *refleksijom* na Vašu sumnju i analizom nekih sudova; tako je naravna sigurnost postala refleksna, kod koje smo napose uočili razlog sigurnosti. Kad za te sudove kažem da ne mogu ne pristati, ne mogu sumnjati, nego moram biti siguran, ipak ja mogu kraj te sigurnosti *fingirati* sumnju, kao da ne pristajem, i to u cilju ili s namjerom (= metodički) da pronađem sud, koji morate i Vi priznati istinitim u isti mah, dok priznajete svoju sumnju; a zatim s namjerom da izričito uočim razlog i drugih sigurnih sudova. Fiktivna je, dakle, sumnja moguća, a *realna* je nemoguća.

S. Nakon Vašeg objašnjavanja nije mi jasno, zašto Vas neki moji i Vaši protivnici zovu nekritičnim.

D. Oni govore o »apsolutnom« skeptiku, koji je imaginaran, a dogmatičara smatraju protivnikom toga imaginarnog skeptika. Takav bi, naime, bio skeptik, koji baš ništa ne priznaje: ni to, da su ljudi naravno sigurni, ni to, da je svijestan vlastite sumnje, ni to, da možemo refleksijom na sudove raspravljati o njihovoj sigurnosti. Vi ste sve to priznali. Kao što su Vas pretvorili u imaginarnog skeptika, i mene su zamijenili nekim imaginarnim dogmatičarom, koji tvrdi, da ne treba opravdavati naravnu sigurnost, i koji čak tvrdi, da je ne možemo opravdavati. Dakako, za

pobijanje takvog »dogmatizma« ne treba naročite kritike. Ali Vi ste mi svjedok, da na Vašu prvu izjavu nisam odgovorio: »morate prije svega priznati, da su naravno sigurni sudovi tako obrazloženi, da ne možemo sumnjati o neistini njima protuslovnih sudova«; jer da sam to od Vas tražio ispred daljeg razgovora, to znači, da bi Vam naprosto oduzeo riječ kao skeptiku. Kako vidite, nije kritički, kad mene nazivaju nekritičkim zato, što da od Vas zahtijevam bez ikoje kritike priznati sposobnost za istinu.

S. Sada priznajem, da »biti dogmatik« nije isto što »biti nekritičan«, tj. neke sigurnosti naprosto prihvatiti ili pretpostaviti. Držao sam, da Vi bez ikojeg obrazloženja proglašujete sposobnost za sigurnost ili za spoznaju istine; Vi ste, međutim, tu sposobnost utvrdili *na osnovu svih onih sudova, gdje neposredna očevidnost jamči za njihovu istinu i sigurnost*. Zato Vi ne biste ni kadri bili moju skepsu obarati pozivom na to, da je razum (sposobnost suđenja) po svojoj naravi udešen za istinu. Takva tvrdnja nije neposredno očevidna; sposobnost za istinu se daje izvesti samo na osnovu činjenice, da postoje istiniti sudovi. Krivo biste počeli, da ste pokušali analizom razuma uvjeravati me, kako je on po svojoj naravi udešen za istinu, i da moram najprije to uvidjeti, ako hoću da priznam bilo koji sud istinitim. Trebalo je dakle analizirati sudove. — Ali, jedno moram prigovoriti: Vi ste u navedenom primjeru za »ovaj stol« pretpostavili, da egzistira izvan nas ili neovisno od nas, a ta je pretpostavka neobrazložena, nekritična.

D. Ne, na izvansvijesnu egzistenciju percipiranih stvari nisam mislio. Rekao sam »ovaj stol« samo ukoliko je percipiran, sadržan u svijesti, doživljen, nutarnjem ili neposrednom opažanju dan, pronađen u samom činu gledanja, kojim percipiram (osjetilno) ovaj stol. Navedeni je sud, prema tome, bio sud svijesti o doživljenom objektu.

II.

S. Pokazali ste, da je očevidnost takav razlog sigurnosti, koji isključuje protuslovni sud kao neistiniti. Time sam primoran napustiti univerzalnu skepsu. Ali samo na dosadašnjem »prvom stepenu« raspravljanja, a odmah ću je obnoviti na »drugom stepenu«. Dosad sam bio apsolutni skeptik, koji ne priznaje, da se refleksno daje ustanoviti razlog sigurnosti. Uvjerili ste me o protivnom: pomoću refleksije na sud ustanovili ste, da se *u objektu i stvarnosti neposredno očituje njihova ujednost* — i zato izričemo sud sa sigur-

nošću, da je istinit. Ipak, ja i dalje ostajem univerzalni skeptik, i to *relativni*, jer držim, da se ta ujednost očituje nama ukoliko sudimo, tj. da je *ovisna o sudećem objektu*, i prema tome je sud istinit samo s obzirom na (relate ad) subjekt. Možemo, doduše, reći, da je istina »objektivna«, ukoliko se doista s objektom ujedno očituje stvarnost, ali ta je objektivnost ipak relativna ili subjektivna, ovisna o subjektu, a nije *apsolutna ili neovisna o subjektu*. Glede apsolutne istine ostajem i dalje skeptik.

D. Ako imade objekata, koji su neovisni od suđenja (primišljanja), trebat će da razlikujemo dvostruku stvarnost: jednu u sudu sadržanu (misaonu, intencionalnu, idealnu) i za nju ćemo reći, da je »shvaćena stvar sa primišljenim određenjem«, drugu neovisnu od suđenja, a to je »stvar po sebi, sa svojim određenjem ujedno«. *Da li ja u neovisnoj stvarnosti pronalazim razlog za primišljanje* (spojidbeno odnosno odvojbeno), ili je — prema Vašem subjektivizmu — način primišljanja ovisan o subjektu? Ako se prvo ispostavi, bit će u očitovanju neovisne stvarnosti razlog za sigurnost. Moramo stoga najprije znati, da li je koji objekt suda neovisan od suđenja. Da jest, to znademo po tome, što možemo shvatiti (bilo opazajno, bilo misaono) neki objekt, na pr. ovaj stol, *bez ikojeg primišljanja*, dakle od njega neovisno. A možemo li za primišljenu stvarnost ustanoviti, da postoji u neovisnom objektu? To je samo na taj način moguće, da u objektu, koliko je neovisan, pronalazimo istu stvarnost, koju izričemo, tj. *da uporedbom izrečene i neovisne stvarnosti znademo*, da jedna drugoj odgovara ili da se s njome slaže, podudara. U tome slaganju ili skladu (conformitas, adaequatio) shvaćane i neovisne stvarnosti bit će onda *istina* suda; utoliko ujedno *apsolutno* objektivna, jer izricanje stvarnosti nije određeno po subjektu. Kako ćemo to ustanoviti kod navedenog suda o tome stolu? Tako, da za opaženi stol (koliko je vidno opažan) znademo, da je četverouglast; ako znademo, da je on već kao opažan upravo istim oblikom određen, koji o njemu izričemo. A to doista znademo: jer sud izričemo o tome konkretnom objektu, koji je opažan zajedno sa svojim pojedinačnim obilježjima (određenjima). Tu je, dakle, *opazajno stečena očevidnost objekta* razlog primišljanju, pa je prema tome ta očevidnost mjerodavna za istinu ili podudaranje suda s njome i ujedno je ona uporište sigurnosti. Jedno isto mi je svjestito bez refleksije i sa refleksijom: prvo je u neposrednom opažanju ili u izravnoj svijesti moga doživljaja (koliko gledam ovaj stol), a

drugo je u osvrtu na taj doživljaj, koliko je viđeni stol izreciv s obzirom na četverouglasti oblik, pa uz tu izrecivu stvarnost (ennuntiabile), kao sadržaj suda, pristanem bez ikoje bojazni da ova stvarnost ne bi postojala. Budući da je percipirani stol neovisan od suđenja (»transcendentan« s obzirom na sud), zato sam ja svojim sudom usmjeren prema percipiranom stolu (intendiram realno viđeni ili svijesno doživljeni stol); tj. ne samo da mislim na neki četverouglasti stol, nego upravo na ovaj sada viđeni, perceptivno realni, tako da misaona stvarnost odgovara realnoj stvarnosti. *Obje mi se stvarnosti očituju* — realna i intencionalna — i po tome znadem, da intencionalna stvarnost *odgovara* realnoj ili da je izrečena stvarnost istinita. Time, što to znadem, tj. *zato* jer uviđam, da je sud istinit, ja sam *siguran*, ne sumnjam, ne bojim se, da to ne bi istina bila. U očividnoj stvarnosti jest obrazložena moja sigurnost. Ta mi se stvarnost očituje, rekosmo, dvojako: ukoliko perceptivno doživljujem (vidim četverouglasti stol) i ukoliko na taj doživljaj — koji je, *nota bene*, od suđenja neovisan — reflektiram, kada o njemu sudim. *Neposredno* je opažanje, dakle, jedan izvor sigurnosti sudova (sudova svijesti). Drugi je izvor *poredbeno* opažanje (analiza) pojmova, koji su također neovisni od suđenja. Kod ovih se (idealnih) sudova na osnovu analize obaju pojmova u sudu očituje njihova stvarnost. Ta analiza pretpostavlja, da su pojmovni objekti *neovisni od suđenja*; a to su oni zato, što ih možemo shvatiti i bez ikogjeg primišljanja, na pr. misao o »cijelome« mogu imati bez određivanja kvantitetne relacije prema njegovu dijelu. Kako su najopćenitiji idealni sudovi ili načela temelj znanstvene (općenite i nužne) spoznaje, to je njihov analitički karakter jamstvo za objektivnu istinu znanstvenih sudova, koji se osnivaju na time načelima. Takovo je ponajprije načelo protuslovlja. O spoznaji istine toga načela možemo govoriti u dvojakom smislu; u početku razgovora naveli smo sigurnost toga načela na prvom mjestu utoliko, što već samo priznanje sumnjanja isključuje, da »nešto jest i ujedno nije«; a sada je u pitanju *objektivna* istina toga načela, tj. sada dolazi u obzir to, da je pojmovni objekt (»nešto«) *neovisan od suđenja*. S obrazlaganjem te neovisnosti može se otpočeti u raspravi proti subjektivizmu (koji već priznaje sigurne sudove), ali takvom obrazlaganju nije bilo mjesta u početnoj fazi našeg razgovora.

S. Ja ipak držim, da mogu svoj stav univerzalne skepse i dalje zadržati. *Kantova* je nauka, da nužni uvjeti (»forme«) sintetiziranja

u neovisnom (apriornom) subjektu pretpostavljaju samo *osjete*, a od njih ne možete dobiti pojmovne objekte. Objektivistički ste nazor zastupali na osnovu toga, što objekt nije samo spoznajno nešto, nego je nešto od subjekta neovisno ili nešto samo po sebi; tako je logička relacija između subjekta i objekta postala ontološka, tj. ne samo da objekt nije istovetan sa subjektom, nego je o njemu neovisan ili nešto i bez relacije sa subjektom. Po Kantovu je nazoru tako, da spoznavalac određuje objekt na osnovu raznih odnošenja, koja su u spoznavaocu (opažajnom i misaonom subjektu) neovisno od osjetnih elemenata. U tom je slučaju istina objektivna samo s obzirem na spoznavaoca, tj. ona izriče nužnost na osnovu raznih odnošenja, a ne na osnovu neovisne nužnosti.

D. Ovo subjektivističko stajalište pretpostavlja (1), da opaženi objekti nisu neovisni od odnošenja ili subjektivne formacije (nego da su neovisni samo osjeti, elementi opaženih objekata); ali suprotno je činjenica: opaženi je objekt zajedno sa svojim stvarnostima neovisan od suda. Nadalje (2), kako subjektivizam za percipirane objekte drži, da su formacija subjekta, tako on isto drži za pojmljene objekte, koji su nešto općenito (univerzalno). Taj nazor zovemo *konceptualizam*. Suprotno njemu dokazuje realizam, da se pojmovi objekt (intelligibile) nalazi u opažajnom sadržaju (in perceptibili), koji je neovisan od poimanja te je svijesno ili doživljajno realan; stoga je takav pojmovni objekt neovisan od poimanja i, prema tome, možemo analizom pojmova uočiti njihovu nužnost ili neposredno očitu stvarnost. Istina je takvih sudova apsolutno objektivna, osnovana u neovisnim objektima, a ne relativno objektivna ili subjektivna.

III.

S. Priznajem i ovu drugu Vašu objektivističku poziciju. Ali je najvažnije to, da univerzalnu skepsu mogu obrazložiti s obzirom na zablude *realizma*. Time prelazimo na »treći« stepen. Prema Vašem objektivističkom nazoru koncipirani objekti imaju nešto zajedničko sa percipiranima, a za ove opet smatraju ljudi, da predstavljaju *izvansvijesno* realne stvari. Međutim, i u tom pogledu imade mnogo zabluda: možda je izvansvijesna stvarnost iluzija (pričin, privid, varka, obmana). Zar mislite, da opaženi objekt nije samo nešto doživljeno? Da li držite, da drukčije egzistiraju doživljaji, a drukčije ovaj stol i druga tjelesa?

D. Jest, doživljaji su *immanentno* realni, tj. ostaju u svijesti, dočim je ovaj stol nešto *transcendentno* realno, tj. egzistira neovisno od svijesti ili *izvansvijesno*, *nedoživljeno*, s obzirom na *svijest transcendentno*.

S. Držite li, da se navedeni sud o tome stolu odnosi na transcendentno realnu, od percipiranja neovisnu ili nedoživljenu stvar? Držite li, da ovaj stol ne samo realno egzistira, nego da je također realno četverouglast, tj. da o tome imadete *realnu* istinu? Navedena je stvarnost evidentna putem osjetilnog opažanja: *opažani* se stol očituje kao četverouglast, pa zato je dopušteno reći, da je sud istinit o tome objektu samo, ukoliko je opažajno doživljen, *immanentno* realan, a ne transcendentno. Ako je objekt samo nešto percipirano, onda je realna očevidnost ili očitovanje izvansvijesne realnosti zapravo iluzija. Dopuštam, izvansvijesno realna stvar podražuje vidni organ i determinira naše osjete (ovu boju, tvrdoću, težinu...), ali možda oni ulaze u opažajnu našu formaciju, kojoj pridolazi misaona formacija objekta; u tom je slučaju stvarnost ovisna o doživljujućem subjektu, a ne obratno. Ne znamo li, da postoji realna očevidnost, onda nema na njoj osnovane istine ni sigurnosti: pristanak je bez temelja, nema ga, treba sumnjati. Dakle, za obrazloženu sigurnost nismo sposobni, treba definitivno ostati u sumnji, da li posjedujemo ikoju istinu na temelju očitovanja neovisne stvarnosti. Mogao bih sada reći za sebe, da sam *partikularni* skeptik, koliko ne priznajem samo one sigurnosti, koje se osnivaju na realnoj očevidnosti; ali to mi nepriznavanje služi osnovicom, da i opet zastupam univerzalnu skepsu.

D. Ja se od Vas razilazim, ukoliko tvrdim, da su misaoni sadržaji *ovisni o perceptivnim sadržajima*: u ovima su fundirani i otuda su apstraktivnom formacijom dobiveni. Zato kažemo, da su ovi misaoni (pojmovni) objekti neovisni od poimanja. Razilazim se i u tome, što tvrdim, da su osjetilno opažajni sadržaji ovisni od izvansvijesnih stvari. Ali, mi se na raspravu o tima pitanjima ne ćemo osvrutati. Naš će postupak biti ovaj: ostanimo kod *neposrednih sudova svijesti*, tj. kod sudova o egzistenciji naših doživljaja. Otuda ćemo izvesti siguran sud o jednom izvansvijesnom objektu; to ne će biti objekt osjetilnog opažanja, nego neposrednoga, kojim su nam i svi doživljaji svjestiti. Vi ćete odmah priznati, da je jedna jedina doživljajna stvarnost — egzistencija Vašeg sumnjanja — u vezi s izvansvijesnim, nedoživljajnim objektom.

S. Ne ću, jer samo za svoje doživljaje znam, da egzistiraju.

D. A doživljujući »ja«? Zar je on isto, što Vaše pojedino doživljavanje? Nije li to onaj, koji doživljuje, doživljujući subjekt, dakle nešto nedoživljajno ili transcendentno realno? Sud »ja egzistiram« siguran je na osnovu *realne evidencije putem istoga neposrednog opažanja*, kojim sam siguran, da egzistiraju moji doživljaji. Karakter doživljajućeg »subjekta« jamči nam za različnost između doživljavanja i doživljujućeg »ja«. A kako su doživljaji neovisni od suđenja, jednako je tako neovisan i doživljajući ja. Iz obiju premisa izvodimo činjenicu izvandoživljajnog objekta, koji se svojom egzistencijom — od suđenja neovisnom stvarnošću — očituje, i tako omogućuje refleksnu sigurnost o slaganju suda sa nedoživljajnom stvarnošću. Stupili smo time na tlo nedoživljajne realnosti jednim istinitim sudom. Imamo, prema tome, *spособnost za istinu o iskustveno (opažajno) realnim objektima*, bilo da su imanentno realni, bilo transcendentno s obzirom na svijest. Otprije već znamo, da je princip protuslovlja istinit. Imamo, dakle, dva temelja istine osigurana: neposredno opažanje za iskustvene, i analizu za idealne sudove (principe). I jedna i druga činjenica istinitih sudova jamči, da smo sposobni za istinu. Taj sud o sposobnosti, kao i sud o vlastitoj egzistenciji i princip protuslovlja, jest prvo što proti Vama iznosim na pristupu sustavnog noetičkog istraživanja. To je *dogmatizam triju istina*.

S. Vi ste sposobnost za istinu opravdali time, što postoje neki istiniti sudovi: posve ispravni postupak. *Po čemu* ste ustanovili istinu tih sudova? Po evidenciji; to je bilo mjerilo (kriterij) za istinu. Pitam Vas: po čemu znate, da ste ustanovili evidenciju kao kriterij istine? Vi morate već pretpostaviti jedan kriterij, da uzognete ustanoviti evidenciju kao kriterij: morate imati ono, što tek tražite, tj. jedno s drugim utvrđujete (diallelus).

D. Kao odgovor, uzmimo neka poznata psihološka objašnjenja, i to na našem sudu »ovaj stol je četverouglast«. Taj stol ja shvaćam (aprehendiram) tako, da ga osjetilno opažam (senzitivno percipiram). Kad o njemu izričem sud ili kad mu pridajem, da je četverouglast, tako da o njemu to tvrdim i pri tom sigurno znam, da tvrdim istinu, ja ovom svojom tvrdnjom kao da izlazim iz same tvrdnje i prilazim k »stolu« kao objektu, tj. k nečemu *različitom* od moje tvrdnje: intendiram taj objekt, imam o njemu jedan direktan sud, ukoliko nešto znam direktno o tom objektu. Osim

toga, ja u tom istom sudu znadem još nešto: *znam, da tvrdim*, i znam, da istinito tvrdim, znam, da sam siguran o tome, da imam istinu; — a kako to znadem? »Izišavši« najprije k objektu, sad se »vraćam« k sebi, k svojoj tvrdnji, obazirem se na nju, *reflektiram*. To će reći, kad pridajem stolu, da je četverouglast, ja znam, da mu pridajem ono, što o njemu shvaćam: moj sud je složeni akt, sastojeci se od shvaćanja i pridavanja ili izricanja. U samom aktu izricanja, ja znam za svoje shvaćanje na taj način, da se neposredno na nj obazrem ili osvrnem i tako osvrtno (refleksno) percipiram svoj akt suđenja. U tome refleksno-perceptivnom shvaćanju svoga suda ujedno znadem za *njegovu relaciju s objektom*, shvaćam ga, ukoliko je nosilac te relacije, tj. ukoliko njime izričem o shvaćenom objektu stvarnost i ukoliko sam siguran, da je to izricanje istinito. Toj refleksiji »unutar« moga direktnog suda *očituje se stvarnost objekta*, a u tome očitovanju imadem iskaznicu (legitimaciju) za istinu i sigurnost. Takva se refleksija zove *potpuna* (autorefleksija, sebezalost): kada sudim, znadem za samoga sebe, ukoliko sudim. Time, što smo sposobni da znademo za sebe, ukoliko sudimo — a to znademo pomoću refleksnog percipiranja tvrdnje u njezinoj relaciji s objektom —, sposobni smo eo ipso znati, da imamo istinu, sposobni smo za sigurnost. Očevidnost, kao razlog te sigurnosti i jamstvo istine, uključena je u sudu i onda, kad na nju izričito ne reflektiramo. Potpunom refleksijom u svakom istinitom sudu *uključno* (implicite) znademo za razlog sigurnosti, i takva je sigurnost *izravna* ili naravna; a kad upravo na taj razlog pažljivo reflektiramo ili kad za nj *izričito* (explicite) znademo, imamo *refleksnu sigurnost*. Temelj sigurnosti jest njezin razlog (očevidnost), a kad za sigurnost znademo upravo s obzirom na njezin razlog, u odnosu sa razlogom, to znademo refleksijom, ukoliko odnošajno opažamo sigurnost suda s izričitim obzirom na temelj sigurnosti. Jedino je ovim putem (metodom) omogućeno ustanoviti refleksne sigurnosti kod neposredno očevidnih sudova — i ovim je putem polazio dogmatizam. Prvi nam je takav sud bio »ja egzistiram«. Do toga smo suda došli na taj način, da ste reflektirali na Vaš doživljaj sumnjanja: pažljivo ste se osvrnuli na svijesni akt sumnjanja, aktom refleksije percipirali ste akt sumnjanja, — s jednim aktom drugi akt. To je nepotpuna refleksija (dočim kod potpune refleksije u aktu suđenja reflektiramo na isti taj akt). Nepotpunom refleksijom možemo pažljivo opažati (promatrati) kojigod naš svi-

jesni ili doživljajni akt, bilo da pri tom pazimo na sam akt kao jastveni događaj (= psihološka refleksija), bilo na njegov objekt (= ontološka refleksija). I bez ove refleksije, kadgod nešto doživljujemo, mi smo pri tom u svijesnom stanju, tj. znamo, da doživljujemo, a to znademo neposrednim opažanjem. Njime znademo i za svoj doživljujući ja, premda ga od samih doživljaja napose ne razlikujemo. To znanje zovemo *direktna* (izravna) svijest; a kad refleksnim aktom opažamo doživljaje i njihov ja, to je *refleksna* svijest. Njome shvaćamo pojedine doživljaje i njihove relacije, pa o tome izričemo sudove, koje zovemo »sudovi refleksne svijesti«. Takav je i sud »ja egzistiram«: dobivamo ga na taj način, da nepotpuna refleksija odnošajno shvaća razliku između jednog doživljaja (sumnjanja) i doživljujućeg »ja«, te pri tom shvaća njihovu zajedničku stvarnost (egzistenciju), koju o njima izričemo. Kad to činimo, potpunom refleksijom znademo za sigurnost izricanja, ukoliko izričito reflektiramo na njegov razlog. To je bila metodička dinamika našeg dogmatizma već na prvom stepenu, a podalje smo objašnjavali, da su objekti (= ono, što je od suđenja različito) neovisni od mišljenja i čak neovisni od svijesti.

IV.

S. Kad smo već napustili *definitivnu* skepsu, zar ne bi univerzalna skepsa morala služiti barem kao polazište u traženju sigurnosti? Barem treba zastupati *metodički* skepticizam: stajalište, da možemo opstanak sigurnosti tražiti polazeći od univerzalne skepse tako, da je ona samo pristupna i prolazna stanica u cilju utvrđenja, da postoji neka sigurnost. Nije li tako postupao *Descartes*, pa je došao do sigurnosti »ja egzistiram«?

D. Da, postupao je tako, ali nije došao do sigurnosti, koja bi bila obrazložena u objektivnoj očevidnosti, jer je on tu očevidnost zabacio, obrazlažući to kao i Vi: zabludama i nepriznavanjem neovisnih objekata. *Descartes* je sumnjao o našoj sposobnosti za objektivnu istinu, jer joj je oduzeo temelj: neposrednu očevidnost stvarnosti u neovisnom objektu. Njemu je egzistencija »mislećeg ja« bila nesumnjiva istina, ukoliko je »ja« kao misleći subjekt neposredno svjestit; ali *Descartes* nije taj subjekt uzeo kao objekt refleksije i refleksnog suda, kome se stvarnost objekta očituje kao nezavisna od suđenja. *Descartes* je zabacio neovisnu očevidnost kao kriterij istine, i zato nije bio kadar da prizna ikoji objekt, gdje bi

neovisna očevidnost jamčila za istinu. Bio je prisiljen tražiti kriterij izvan svih objekata, o kojima sudimo, — u Bogu. Suprotno tome, ja sam analizom odnošaja između suda i neovisnog objekta ustanovio, da se u tome odnošaju neposredno očituje, da li izričemo odgovarajuću stvarnost o objektu, da li istinito sudimo. Descartes je sve očevidno sigurne sudove zabacio: ne definitivno, kao Vi na početku našeg razgovora, nego metodički; ali je napokon bio prisiljen tražiti uporište sigurnosti u Bogu. Međutim, budući da je univerzalna skepsa nemoguća (kako smo vidjeli odmah na početku razgovora), ne može ona služiti ni polaznom točkom u traženju sigurnosti. Kako ćete tražiti jedan sigurni sud, nakon što ste s obrazlaganjem izjavili, da nijedan nije siguran!

S. Neki dogmatičari (Mercier...) zastupaju metodički univerzalnu, i to realnu sumnju. Ne priznaju fiktivno univerzalne sumnje; ona je kombinirana sa sigurnošću, koja ima svoj razlog, a sumnja je pri tom namjerno postavljena samo gledom na neki drugi razlog, dočim univerzalno sumnjati znači ne imati nikojeg razloga za sigurnost.

D. Ovi dogmatičari imaju pred očima poglavito spor između realizma i konceptualizma, tj. pitanje o tome, da li su *objekti pojmova neovisni od poimanja*? Ova neovisnost, naime, nije uključena u samom objektu, nije neposredno očevidno, da li koji objekt postoji neovisno od pojmovnog shvaćanja. Tu nemamo razloga da budemo sigurni o našoj sposobnosti za objektivnu i realnu istinu tako dugo, dok ga ne pronađemo; dakle *realno* sumnjamo. Ali pri tom moram upozoriti, da to nije sumnja, koju bi određivao neki *razlog* tako, te bi tim razlogom bila isključena mogućnost pristanka, tj. kod te sumnje nemamo razloga zabaciti pristanak. Takvu ste sumnju Vi zastupali u početku našeg razgovora i nazvali ste ju »pozitivna«. U tome smislu nije ova sumnja (o postojanju neovisne očevidnosti) pozitivna, nego je neobrazložena i utoliko »negativna«: nema razloga, kojim bismo zabacili mogućnost pristanka. Od ove se terminologije razilazi uobičajena, ukoliko sumnju dijelimo u negativnu i pozitivnu prema tome, da li ne postoji nikoji razlog za pristanak ili postoji. Kad ne pristajem uz nijedan od oba protuslova suda, jer *nema* baš nikojeg razloga, da bih pristao, kažemo, da sumnjam *negativno*; a *pozitivno* sumnjam, kad ne pristajem, jer oba protuslova suda *imadu* razloge za pristanak, ali su razlozi jednaki pa se međusobno ukidaju. U oba slučaja, negativne i poziti-

tivne sumnje, nema razloga za pristanak, a u tome se upravo sastoji razlog za nepristanak (sumnju). Ta sumnja ne isključuje mogućnost pristanka (sigurnosti), čim bi se našao razlog za pristanak. To je uobičajena terminologija, a Vaša je bila ova: kad *sumnja imade svoj razlog* tako, da je tim razlogom *isključena mogućnost pristanka*, takva je sumnja *pozitivna*, a gdje ne bi bilo obrazložene sumnje, ona je *negativna*. Ovom se terminologijom služe dotični dogmatičari, i to u pitanju, kako se ima pristupiti istraživanju, da li postoji objektivna i realna očevidnost. Ne smijemo, kažu, sumnjati pozitivno, koliko bismo iz nekog razloga zabacili mogućnost sigurnosti, koja se temelji na neovisnoj očevidnosti; takvog razloga nema i utoliko nam je sumnjati *negativno*, tj. tako dugo ne pristajemo na to, da postoji navedena sigurnost, dok ne obrazložimo opstanak neovisne očevidnosti. Dakako, takva sumnja, koja se ne oslanja na pristanak, nije fiktivna, nego realna.

S. Kako biste prikazali ukupni Vaš postupak u opravdavanju naše sposobnosti za sigurnu spoznaju?

D. Kad na 1. stepenu kažemo, da je nemoguća univerzalna realna sumnja, hoćemo time reći, da imade nekih sudova, gdje možemo refleksno ustanoviti njihovu neposrednu očevidnost kao razlog nesumnjanja. Na 2. i 3. stepenu tražimo razlog, da bismo ustanovili, da li je očevidnost objektivna i realna. Ishodištem Vašeg razgovora bijahu dakako sigurni sudovi, pa ste svima htjeli oduzeti sigurnost time, što ste oduzeli (pozivajući se na zablude) očevidnost kao uporište sigurnosti. Na to ja uzvratih: ne možete zabaciti svaku očevidnost, a prema tome ni sigurnost; ne možete to ni kad reflektirate na Vašu sumnju, ni kad uzmete u obzir empiričke sudove, gdje se u opaženom objektu neposredno očituje stvarnost, odnosno idealne sudove, gdje pojmovna analiza pokazuje stvarnu očitost. Mi smo u početku stajali ispred naravno sigurnih sudova i kao da su nam izjavili: »tu smo, mi postojimo, a to znači, da naša sigurnost ima neki razlog«. Suprot ove izjave Vi nemate pravo reći, da ne postoji nikakav razlog, — osim ako ste kadri da to ustanovite refleksijom na sudove. Niste kadri, rekoh Vam, tj. ne možete zabaciti svaku sigurnost, *ne možete univerzalno realno sumnjati*: jer Vam refleksija u naravno sigurnim sudovima izričito otkriva *očevidnost* kao razlog sigurnosti. Najprije sam, na 1. stepenu, od navedene »izjave« naravnih sigurnosti posve apstrahirao; nisam od Vas zahtijevao, da se zadovoljite time, što postoje naravno sigurni

sudovi. Ali ni Vi ne možete zahtijevati od svih ljudi, da ne budu sigurni, kad to moraju biti, a moraju zato, što im je očevidno. Smijete samo reći: da vidimo, je li taj razlog pristajanja doista u očevidnosti. Vi ste ustvrdili, da nije, i zato da treba na mjesto naravnih sigurnosti nastupiti sumnja. A ja sam u vezi s Vašom sumnjom potražio sud, koji očito isključuje protuslovni kao neistinit, — i u tome sam traženju uzeo, *kao da* u naravnim sigurnostima ne postoji očevidnost. Kad bih je najprije zabacio iz nekog razloga (kako ste Vi činili), nemam više što tražiti. Vi zabaciste svaku očevidnost zbog nekih zabluda, a refleksijom na neke sudove ispostavilo se, da oni isključuju zabludu baš na osnovu očevidnosti. Na 2. i 3. stepenu — gdje se pitalo, da li smo sigurni tako, da istinu uviđamo na osnovu očitovanja *neovisnih* predmeta (i to od suđenja i od svijesti neovisnih) — trebalo je da upoznamo *narav* očevidnosti, tj. nismo više pitali, da li ona postoji (jer je nismo ni zabacili u naravno sigurnim sudovima, a refleksijom na Vašu sumnju mi smo tu opstojnost i utvrdili), ali smo se pitali, da li je opravdano priznavati objektivnu i realnu očevidnost. Niti nam je nekritično uvjerenje svih ljudi mjerodavno, da to priznamo, niti su zablude dovoljan razlog, da ne priznamo: između obojega obustavljamo priznanje, ne odgovaramo, dok eventualno ne ustanovimo, da postoji objektivna i realna očevidnost kao razlog sigurnosti. U samoj činjenici, da postoje očevidno sigurni sudovi, koji isključuju mogućnost pristanka uz protuslovne im sudove (kako se ispostavilo na prvom stepenu), mi još nemamo razloga priznati *neovisnu* očevidnost, nismo o njoj sigurni, moramo *realno* sumnjati — u cilju, da postanemo sigurni, dakle metodički sumnjati. Ali ne pozitivno, koliko bismo zablude smatrali razlogom, koji uništava naravnu sigurnost o neovisnoj očevidnosti, nego *negativno*: nemamo nikojeg razloga priznati odnosno ne priznati neovisnu očevidnost, pa tek tražiti razlog, koji bi opravdavao naše priznanje, da ona postoji. Budući da nemamo razloga priznati neovisnu očevidnost, mi smo tako dugo, dok taj razlog ne pronađemo, u realnoj, ne u fiktivnoj sumnji; jer fiktivno ne pristajemo samo onda, kad već imamo neki razlog za pristanak. Tako su rezonirali i dotični dogmatici.

S. Oni su protivnici »pretjeranog« dogmatizma triju istina.

D. Jesu, ali nemaju pravo (isp. moju »Opću noetiku« 1918 i 1926). — Time je skepticizam likvidiran na osnovnu cjelokupne

noetičke metodike (isp. moje »Temelje filozofije« Zagreb, 1934, 219—229). Obrazložili smo, kako sigurnost dobiva na osnovu očevidnosti pravo na opstanak, a time se apsolutni i pozitivno metodički skepticizam ispostavio kao posve neopravdan; nasuprot je tome opravdan dogmatizam kao polazno stajalište noetike. Vidjeli smo, kako taj (kritički ili noetički) dogmatizam obrazlaže proti skepticizmu, da smo na osnovu očevidnosti sposobni za spoznaju istine.

2. Možemo li spoznati istinu tako, da to obrazložimo očitovanjem stvarnosti, koja je neovisna od naših doživljaja?

Pobudu za to pitanje dala je činjenica, da su se ljudi prevarili u očevidnosti, bili su u zabludi. U opaženom su objektu, doduše, pronašli stvarnost, koju sudom izrekoše o dotičnom objektu, ali se poslije ustanovilo, da ta stvarnost ne pripada objektu *neovisno od opažanja*, premda su ljudi bili uvjereni, da se stvarnost tako neovisno očituje. Predleži, dakle, samoobmana, neko *priviđanje stvarnosti*; u tom je slučaju »očitovanje« *ovisno o našem doživljavanju*, stvarnost se očituje, ukoliko je doživljena, a prividno se očituje kao neovisna od doživljavanja. Nije li tako u svima našim sudovima? Možemo li ikada, ma samo u jednom sudu ustanoviti, da se očituje nedoživljajna stvarnost? Ogleđajmo razne odgovore!

a) *Apsolutni (univerzalni, pozitivni, definitivni) skeptik*: Nema nijednog suda, gdje bismo znali, da se očituje stvarnost objekta, koji nije samo nešto doživljeno. *Takovu neovisnost ne možemo ustanoviti*. Realna je očevidnost, osim toga, u praksi kompromitirana: ljudi se razilaze u svojim sudovima, a svak je o svome sudu siguran na osnovu realne očevidnosti; očevidnost ne isključuje zablude, pa zato i nije to prava očevidnost, nego priviđanje. Na očevidnosti pak visi čvrsti pristanak: nema li nje, nema ni njega. A očevidnost moramo zabaciti, za to imademo dosta razloga: dakle treba s razlogom zabaciti svaku sigurnost, treba s razlogom ili *pozitivno sumnjati* o svima sudovima, *univerzalno*, i u toj sumnji (skepsi) treba ostati *definitivno*. Prema tome, mi *nismo sposobni spoznati istinu*, naime u tom smislu nismo sposobni za istinu, što ne možemo refleksno ustanoviti realnu očevidnost, a time otpada refleksna sigurnost i spoznaja istine kao podudaranje s realnom stvarnošću.

Skeptik obrazlaže svoje nepovjerenje u realno objektivnu očevidnost ovako: 1) Ljudi su čestokrat mislili, da na osnovu očevidnosti istinito sude, a naknadno se ispostavilo, da to nije bila istina, ljudi bijahu u *zabludi*. 2) Ovaj stol možda i nije četverouglast neovisno o našem opažanju, jer nas osjetilno opažanje zavarava, i prema tome mi sudimo o predmetu, koliko je opažajno *doživljen* ili pojava. 3) Iz osjetilnog opažanja *nastaju* misaoni objekti, pa stoga i za sve njih treba reći, da o njima sudimo samo ukoliko su doživljeni. 4) Tko hoće biti siguran, da li je očevidnost razlog sigurnosti i temelj istine, tj. da li smo sposobni za istinu, prije nego će to sigurno tvrditi, mora pretpostaviti sposobnost za istinu i očevidnost kao uporište svoje tvrdnje, a to je *petitio principii* (kao da hoće vidom vidjeti, da li je sposoban vidjeti, da li ima vid). To znači: naše uvjerenje o sposobnosti za realno objektivnu istinu može da bude samo jedna nekritična pretpostavka, a nikojim se kritičkim postupkom (metodom) ne da utvrditi, tj. ne možemo je obrazložiti; a time je postalo nemoguće naučno istraživanje o toj sposobnosti (noetika). — Prema tome, kad reflektiramo na vezu sudova s objektima, treba reći, da ne znamo, da li postoji ikoji objekt, koji ne bi bio samo nešto doživljeno, i stoga ne smijemo tvrditi, da nam se očituje ikoji nedoživljeni objekt. To znači, objektivno očitovanje ili očevidnost nije razlog sigurnosti; a po tom nismo ni sposobni za objektivnu istinu ili za sudove, koji se na osnovu očevidnosti slažu s nedoživljajnom stvarnošću. Kad oduzmemo ili uklonimo očevidnost, nestalo je time razloga za pristanak, jer njegov je temelj u očevidnosti. Nije doduše nestalo baš svakog razloga, samo je otpao razlog, da budemo sigurni o objektivnoj istini, ali je preostalo doživljavanje i ovisnost našeg pristanka o samom doživljavanju. Sigurnost je motivirana *subjektivno*; mi moramo za neke sudove biti sigurni, ali to je moranje samo subjektivna nužnost, a ne proizlazi iz slaganja s nečim, što nije doživljena stvarnost. Ta *objektivistička* definicija istine otpada, treba istinu tumačiti *subjektivistički*. To neka čine subjektivist, a ja — tako se deklarira skeptik — ostajem definitivno kod sumnje o svima sudovima, dakle univerzalno, da bi se ikoji odnosio na neki očevidni objekt, koji je nešto drugo osim doživljavanja: takvi su nam objekti zauvijek prekriti, »nevidljivi«. Za ovu sam svoju sumnju naveo razloge i stoga pozitivno sumnjam; moja zbiljska (realna) sumnja o tome, da smo sposobni za objektivnu istinu, ima svoje razloge. Ja sam *apsolutni skeptik*.

b) *Univerzalni, pozitivni, metodički skeptik: Descartes*. On usvaja neke razloge apsolutnog skeptika, a ipak ne bi želio ostati definitivno u sumnji glede sposobnosti za istinu. Kao univerzalni i pozitivni, on je ipak *metodički* skeptik, ukoliko putem takve sumnje želi doći do sigurnosti o tome, da jesmo sposobni za istinu. I on drži, da *nema nijednoga suda, za koji bismo znali da je objektivno očevidan*. Čak nije to ni sud »ja egzistiram«, koji je jasno uključen u samom sumnjanju tako, da uz taj sud moramo čvrsto pristati, — ali još uvijek ne znamo, da li to »moranje« nije rezultat subjektivnoga našeg sastava (organizacije, strukture) i njegova

usilja ili čak nekog zloduha, koji nas obmanjuje, da prividanje smatramo kao objektivnu očevidnost. Ta je obmana isključena tek na osnovu Božje istinoljubivosti, kojom nas je odredio za istinu. I Descartes je, dakle, na stajalištu apsolutnog skeptika, da nam je nemoguće na osnovu objektivne očevidnosti bilo kojeg suda pristati na to, da smo sposobni za istinu; samo što je Descartes kušao taj pristanak obrazložiti pozivajući se na Boga.

c) *Dogmatik*. On ima pred sobom skeptikovu izjavu: »Ne možemo znati, da li je realna očevidnost temelj istine i sigurnosti ikojega suda, pa zato ne znamo, da li smo sposobni za istinu.« Otklon očevidnosti uključuje univerzalnu sumnju, a otuda se izvodi nepriznavanje sposobnosti za istinu. Suprotno toj negaciji kaže dogmatik: »Možemo znati, da postoje očevidno istiniti sudovi (dogme).« *Nekritički* dogmatik drži, da ne treba ni sumnjati o tome, da li smo sposobni za istinu, ne treba se tim pitanjem ni baviti, jer svi ljudi znadu, da jesmo sposobni. Svi su ljudi utoliko nekritični dogmatici, što bez naročitog razmišljanja naprosto pretpostavljaju, da je očevidnost pouzdani oslon sigurnosti i istine. *Kritički* dogmatik kaže, da potpunom refleksijom možemo ustanoviti jedno i drugo: 1) da kod nekih sudova postoji očevidnost i stoga da je nemoguće ostati u univerzalnoj skepsi; 2) da jesmo sposobni za istinu. Ti se dogmatici međusobno u koječem razilaze.

Osvrnimo se, najprije, na skeptikove razloge! K 1. Ne stoji, da su ljudi ikad bili u zabludi pri *neposredno* evidentnim sudovima; bilo da su to sudovi vanjskog ili osjetilnog opažanja (iskustva) — na pr. ovaj viđeni stol je četverouglast, ovo crno i bijelo jest različno —, bilo sudovi unutarnjeg iskustva ili svijesti — na pr. ja sada doživljujem to, da gledam — bilo idealni sudovi, na pr. $2 \times 2 = 4$, nešto ne može ujedno biti i ne biti (načelo protivrječja, princip kontradikcije). O tim sudovima ne možemo sumnjati zato, jer *s namjernom (potpunom) refleksijom na razlog njihove sigurnosti* konstatiramo, da taj razlog nije drugo nego očevidnost; a gdje je očevidnost, tu ne može biti nepristajanja. Ova, dakle, izrična refleksija na razlog sigurnosti kod navedenih sudova postaje razlogom, da zabacimo skeptikovu realnu sumnju o svima sudovima (univerzalno). To znači: nismo skeptici, nego *dogmatici*, i to kritički, jer navodimo razlog za nesumnjivost nekih sudova; onih, gdje refleksijom konstatiramo neposrednu očevidnost. Ne pozivamo se na naravno sigurne sudove — što bi bio nekritički dogmatizam —, nego na izričnu (potpunu) refleksiju, kojom se najpažljivije osvrćemo na razlog sigurnosti kod navedenih sudova. — K 2. Transcendentna realnost ovog stola, i drugih tjelesa, može da bude upitna, i na nju se ne obaziremo. Ako, naime, i pretpostavimo, da objekt suda nije drugo nego ovaj stol samo ukoliko je opažajno doživljen, ipak je i kao takav o našem suđenju neovisan; jer kolikoput sam taj stol gledao, da o njemu nisam izrekao

»jest četverouglast« znajući, da je to istina! — K 3. Ako i nastaju misaoni objekti iz osjetilnog opažanja, nas ovdje ne zanima pitanje postanka, nego veza objekata sa sudovima. — K 4. Kad hoćemo ustanoviti, da li smo sposobni za objektivnu istinu, moramo pronaći bar jedan objektivno istiniti sud, tj. takav sud, kome se razlog sigurnosti i mjerilo istine nalazi u objektivnoj očevidnosti. Moramo, dakle, naznačiti ili pokazati takav objekt, u kome se neposredno očituje stvarnost; a to treba pokazati pomoću refleksije, kojom se i skeptik služi: jer i on refleksno priznaje svoj doživljaj sumnjanja. Da je u očevidnosti — ako je ima! — uporište za sigurnost i mjerilo istine, to pretpostavlja i skeptik, pa zato možemo sposobnost za istinu utvrditi tako, da pomoću refleksije ustanovimo očevidnost. U pitanju o sposobnosti za istinu pretpostavlja se sposobnost znati za razloge, kad raspravljamo i nešto tvrdimo o toj sposobnosti; a neke razloge navodi i skeptik u potvrdu svoje skepse o toj sposobnosti. On kaže, da »o sposobnosti za istinu moramo sumnjati zato, jer je sumnjiva očevidnost«, a suprotno je tome: »ne možemo sumnjati o toj sposobnosti *zato*, jer očevidnost nije sumnjiva«. Da ustanovimo sposobnost za istinu, ne pretpostavljamo tu sposobnost kao dokazno sredstvo, nego ispitujemo očevidnost, i to pomoću refleksije, koju priznaje i skeptik. Svi, dakle, skeptikovi navedeni razlozi protiv očevidnosti otpadaju.

a) Budući da ne uvažavamo skeptikove razloge za njegovu izjavu, da su *svi objekti samo doživljajni* i da ne postoji očevidnost nekog nedoživljajnog objekta, pa budući da tu izjavu ne usvajamo kao razlog definitivnog sumnjanja o sposobnosti za realno objektivnu istinu, mi možemo u sporu sa skeptikom sumnjati o toj sposobnosti samo tako dugo, dok se ne pronađe takav (nedoživljajni) objekt, kojim je isključen skeptikov razlog sumnjanja o sposobnosti za realnu istinu. Da li skeptik nema pravo, to možemo znati samo onda, kad bi se ispostavilo, da postoji neka stvarnost, koja nije samo doživljeno nešto, tj. da nekim sudom izričemo takav objekt, koji je nešto drugo, a ne doživljaj. Postoji li taj objekt ili ne postoji? — to je pitanje. Dok ne pronađemo takav objekt i takvu stvarnost, ne tvrdimo ništa o tome, da li smo na osnovu objektivne očevidnosti ustanovili sposobnost za istinu. Kako, gdje ćemo tražiti taj objekt za jedan očevidno sigurni sud? Skeptik tvrdi, da je za naše suđenje »prekrio« sve nedoživljajne objekte tako, da su sami po sebi »nevidljivi« ili da se očituju samo utoliko, što nam se doživljajno *prividaju*, pa je stoga protiv skeptika zadaća kritike, da »otkrije« bar jedan objekt, koji nije samo nešto doživljeno. Kako ćemo tu zadaću riješiti? Ovako:

Skeptik, kao i svi mi drugi ljudi, *znade*, kada nešto doživljuje, na pr. kada gleda, sjeća se, raduje se, misli, sumnja... Sve su to doživljajni čini (akti), kojih je svaki sebi svijestan, tj. doživljujući

ujedno znade za njih; dakle neposredno znade, usebnim ili doživljajnim opažanjem. Takvo doživljajno znanje zovemo izravna, *direktna* svijest. Osim ove svijesti imademo svi također *refleksnu* svijest. Šta to znači? Koliko put sam nešto gledao, a nikada nisam pri tom izričito *mislio na to*, da gledam! Nisam nikad izrekao sud: »ja sada gledam, egzistira moj doživljaj gledanja«. Taj sud mogu izreći samo na taj način, da *na svoj doživljaj gledanja* izričito pazim, da ga pažljivo opažam ili promatram, tj. da se napose obazrem, osvrnem, *reflektiram* na sebe, ukoliko doživljujem to, da sada gledam. Taj refleksijom ili usebnim (introspektivnim) promatranjem stečeni sud zovemo *refleksna svijest ili neposredni sud svijesti*. Jednim aktom, suđenjem, shvaćam drugi doživljajni akt, gledanje, i kad ovim aktom suđenja refleksno znadem za isti taj akt suđenja po njegovu odnosu sa doživljajem gledanja, to je potpuna refleksija. — Sve ovo znade vrlo dobro i skeptik, jer priznaje, da ima sumnju, tj. izriče jedan istiniti sud »egzistira moja sumnja«; dakle reflektira na vlastiti doživljaj sumnjanja i na svoj sud o tome doživljaju, dočim znade, da je taj sud istinit. Možemo li — to se sada pita — imati neposredni sud svijesti *o nečemu, što nije tek doživljaj?* Gdje nam je refleksno stečeni sud o objektu, čija stvarnost nije samo nešto doživljeno? Ima li takav jedan sud, stvarnost njegova objekta *neposredno se očituje* — i to je onda razlog, da smo sigurni: radi objektivne evidencije čvrsto pristajemo; znademo, zašto pristajemo, znademo za razlog pristanka, imademo refleksnu sigurnost. A sam sud mora da bude jedan refleksno stečeni sud, tj. u refleksiji na doživljaj sumnjanja mora da bude uključen taj sud, u kome se objektivna stvarnost neposredno očituje. Refleksijom na doživljaj sumnjanja izriče skeptik ovaj sud: »moja sumnja egzistira« — i sad se evo pita: koji je to drugi sud u ovome uključen tako, da će se objekt toga drugog suda po svojoj stvarnosti neposredno očitovati?

Stvarnost već imamo, a to je »egzistencija« (sumnjanja), — a gdje nam je takav objekt suda, koji nije isto, što doživljaj sumnjanja? Takav je objekt »ja«, tj. sumnjajući (doživljujući) subjekt. Sud glasi: »ja egzistiram«. To je sud *samosvijesti*, i to je, proti skeptiku, prvi refleksno sigurni sud, gdje znamo, da je u realno objektivnoj očevidnosti razlog sigurnosti. Ovim je sudom opravdan *kritički dogmatizam* suprot skeptikovoju izjavi, da treba sumnjati, da li ikoji sud izriče nešto, što nije samo doživljeno.

U tom je pravcu raspravljao sa skepticima već prvi veliki kršćanski filozof, sv. Augustin. »Tko će posumnjati, da živi i da se sjeća i razumije i hoće i razmišlja i sudi? Jer kad sumnja, živi; kad sumnja, sjeća se, zašto sumnja; kad sumnja, uviđa, da sumnja; hoće da bude siguran; kad sumnja, misli na nešto; kad sumnja, znade, da ne zna; kad sumnja, drži, da ne treba pristati.« (De Trinit. X, 10.) Skeptici pitaju, kaže Augustin: »Šta onda, ako se varaš? Varam li se, egzistiram; jer tko ne egzistira, ne može se dašto ni varati, i prema tome egzistiram, kad se varam: budući dakle da egzistiram, ako se i varam, kako da se varam u tome, da egzistiram, čim je sigurno, da egzistiram, dok se varam.« (De civ. Dei XI, 26.)

Navedeni postupak ide za tim, da pokaže, kako skeptik mora priznati, da smo sposobni za istinu. Neki skolastici (Balmes, Tongiorgi, Palmieri i dr.) dodaju spomenutoj istini: »ja egzistiram« još dvije, i tako zastupaju *dogmatizam triju istina* kao protuskeptičku metodu u obrazlaganju suda: »sposobni smo za istinu«. Skeptik je tvrdio: »Ne možemo znati, da smo sposobni«. Zašto? »Jer ne znamo, da li postoji stvarna očevidnost kao osnov istine; ne znamo, da li nije očevidnost samo subjektivno naše stanje, *prividanje*; ne možemo ustanoviti, da li stvarnost izričemo o objektu samo po nama, ili po objektu«. Situacija je dakle ova: mi stojimo ispred dva protuslova suda: 1) »sudeći subjekt (razum) nije sposoban za istinu, osnovanu na stvarnoj očevidnosti«, — 2) »jest sposoban«. Pronađemo li ikoji očevidno istiniti sud, bit će sigurno, da smo sposobni za istinu: sposobni smo, ako de facto istinito sudimo, tj. iz istinitog suđenja izvodimo sposobnost; jedan istiniti sud bit će *razlog* sigurnosti, da smo sposobni. Imamo li bar jedan takav sud? Ne samo jedan, ima ih puno: ima sudova, kod kojih refleksijom na njihove objekte — dakle ne pozivajući se na naravnu sigurnost svih ljudi — konstatiramo, da se upravo njihova stvarnost očituje. Da stvarnost pripada objektu, to *nije prividanje*, nego je objektivno očitovanje. Sasvim je kriva skeptikova pretpostavka, da su se ljudi i kod svakoga neposredno sigurnog suda razočarali u očevidnosti, ili da su kod neposredno očevidnih sudova naknadno ustanovili, kako je istina bila tek prividna. Ako pak priznajemo, da ima očevidnih sudova, ili da postoji očevidnost kao kriterij razlikovanja istine od neistine, u tome je priznanju uključeno i to, da smo sposobni za takove sudove ili za istinu. Tko god priznaje istinite (očevidne) sudove, eo ipso mora pristati, ne može ne pristati uz sud: »sposobni smo za istinu«, tj. o tome se sudu *ne može sumnjati*, čim smo priznali, da ima sudova, koji su zbog očevidnosti nesumnjivi.

No skeptik ih nije priznao: on za sve naše sudove kaže, da ni izričitoj refleksijom na njihove objekte ne ustanovljujemo stvarnu očevidnost, nego da bi još i kraj te refleksije moglo biti samo priviđanje ili pričin, kao da stvarnost pripada objektu, a zapravo je samo pridajemo. Što ćemo sada?! Stavljani smo ispred dva suda: 1. »očevidnosti nema, samo je priviđaj«, — 2. »ima mnoštvo neposredno očevidnih sudova«. Ostanemo li kod drugog suda, i to na osnovu refleksije, kojom smo ustanovili očevidnost za mnoge sudove, ne ćemo nikad skeptika promijeniti, jer on ne priznaje, da smo to »ustanovili«. Nama je time — za razgovor sa skeptikom — *oduzet razlog* pristanku uz sud: »sposobni smo za istinu«. Bez razloga pak ne možemo inzistirati na tom, da pristajemo uz taj sud, i stoga moramo apstrahirati od svih drugih neposredno očevidnih sudova (kao da o njima fiktivno sumnjamo) — tako dugo, dok pronađemo sud, za koji *sam skeptik ne može reći, da se stvarnost priviđa, nego mora reći, da se realno očituje*. Tražiti možemo takav sud jedino u skeptikovu priznanju, da sumnja. To nam je, evo, uporište, polazna točka: *egzistencija* sumnjanja; i to sumnjanja, koje doživljuje skeptik, njegov »ja«. To znači, refleksija na egzistentnu sumnju pronalazi u njoj egzistentni ja: »ja egzistiram«. Izrečena stvarnost — pripadanje egzistencije sumnjajućem »ja« — *očituje se po samom objektu* refleksije, tj. po egzistentnoj sumnji. To je *prva* istina. — *Druga*: »Sposobni smo za istinu«. Ne samo o navedenom iskustvenom objektu, nego smo također sposobni za najopćenitiju istinu: »Nešto ne može, ukoliko jest, ujedno ne biti«. Ovo je načelo protuslovlja — *treća* istina — istinito zato, jer se u objektu »nešto« (biće, biti, jest) očituje isključenje od »ne biti«. Navedeni objekti »sumnja, ja« jesu realno nešto, pa je zato i »nešto« realno fundirani objekt. Kad on ne bi isključivao »ne biti«, ne bi se ni isključivalo »sumnjati — ne sumnjati, ja — ne ja, egzistirati — ne egzistirati«.

β) Skeptik je rekao, da nema očevidnosti u nijednom našem sudu; a očevidnost kojeg suda bio bi dovoljan razlog, da budemo sigurni o istini suda: »jesmo sposobni za istinu«. Ima očevidnih sudova, kaže dogmatik; refleksijom na te sudove možemo ustanoviti, da doista postoji u njima očevidnost. Koji su takvi sudovi? To su na pr. $2 \times 2 = 4$, cijelo je veće nego dio, nešto ne može ujedno biti i ne biti... — sudovi, kod kojih pomoću *analitičke refleksije na subjekt i predikat* uvidamo njihovu spojidbu. Ova spojidba (objektivna stvarnost) očituje se izričnoj refleksiji analize, i prema

tome smo kod tih sudova refleksno sigurni o njihovoj istini na osnovu objektivne očevidnosti. Time je otpala univerzalna skeptikova sumnja i utvrđena je sposobnost za istinu. Za dalje raspravljanje o toj sposobnosti treba pretpostaviti sigurnost logičkih načela, pa je utoliko opravdan dogmatizam kao polazište netike.

Ovaj se dogmatičarev postupak ograničuje na analizu subjekta i predikata, te na taj način konstatira očevidnost kao *očitovanje stvarnosti u objektu*. Ono, što analitički pronalazimo u objektu, izričemo o njemu kao njegovu stvarnost; neposredni nalaz stvarnosti ili njezino očitovanje u objektu jest temelj istine i sigurnosti. Ovaj se dogmatik upire na premisu, da objekt nije plod mišljenja, nego da je od mišljenja neovisan. Da li je objekt *nedoživljajno realan*, o tome taj dogmatik ne govori. Ali je govorio skeptik! On je zabacio upravo *realnu očevidnost*. Proti njemu bi, dakle, trebalo pronaći neki sud o takvom objektu, koji nije samo nešto doživljeno. Objekte navedenih analitičkih sudova dobivamo, doduše, iz realnih objekata, ali za skeptika su to samo imanentno realni objekti, samo nešto opažajno doživljeno (percipirano), pa stoga nije skepticizam oboren tako dugo, dok ne ustanovimo realnu očevidnost nekog nedoživljajnog objekta.

γ) Neki dogmatici nastoje obrazložiti sposobnost za istinu drugim putem, ne pomoću očevidnih sudova. Oni analiziraju činjenicu, da svi ljudi teže za istinom. To je *težnja razumne naravi*, tj. razum je po svojoj naravi određen za spoznaju istine, pa je stoga nemoguće, da to bude iluzorno. Proti skeptikovoj izjavi: »pošto nema nijednog suda, gdje bi očevidnost jamčila za istinu, zato nismo za nju ni sposobni«, prijašnji dogmatik ispituje razlog za univerzalnu skepsu, a to je nepriznavanje očevidnosti, pak na osnovu toga, što »ima nekih očevidnih sudova« izvodi sposobnost za istinu; dočim ovaj dogmatik kaže: »jesmo sposobni« i poziva se na to, da naravna težnja za istinom očituje određenost razumne naravi za istinu, a to ne može biti iluzorno, pak otuda izvodi taj dogmatik neodrživost univerzalne skepe.

Primjedba: Nije neposredno očevidna nemogućnost, da bi naravnoj težnji bilo udovoljeno i sa faktom naravne sigurnosti, koja se ne bi osnivala na neovisnim objektima. U činjenici, da ljudi teže za istinom i da je narav upravljena k istini, morala bi analiza otkriti ovu istinu: »na osnovu te upravljenosti nemoguće je, da ljudi žive

u zabludi, kad su uvjereni, da postoji objektivna očevidnost«. Uporište za skeptikovu negaciju refleksne sigurnosti o našoj sposobnosti za istinu bijaše negacija realno objektivne očevidnosti. Navedena analiza mimoilazi glavnu sumnju: o realnoj istini.

DODATAK

1) Metodička sumnja. a) Kod *posredno* sigurnih sudova — na pr.: Bog egzistira — treba da postupamo kritički, znanstveno, tj. da pretražujemo ili ogledavamo osnov njihove istine, razlog njihove sigurnosti, kako bismo istinu i sigurnost što jače utvrdili, obrazložili. Pri tom je moguće dvoje: 1) neki razlog postoji i po njemu smo sigurni, čvrsto *pristajemo* uz sud, ali uzimamo, *kao da* taj sud nije siguran, tj. prividno ne pristajemo, *fiktivno* sumnjamo zato, da dotični razlog podvrgnemo refleksiji; 2) možemo sumnjati stvarno, zbiljski, *realno* ili tako, da *ne pristajemo* uz nijedan od oba protuslovna suda («Bog egzistira — ne egzistira»), jer nam manjka dovoljni razlog za jedan sud, tj. ne pristajemo, doista sumnjamo, dokle god ne pronađemo razlog za čvrsti pristanak. U oba je slučaja naše sumnjanje *metodičko*, služi kao postupak ili metoda u refleksnom pronalaženju sigurnosti. Ako je sigurnost cilj, koji namjeravamo postići traženjem razloga, tako dugo dok još tražimo ili dok nemamo razloga, ne možemo ne pristati, sumnjamo *realno*; imamo li već razlog za pristanak, pa ga poblizje ispitujemo, pristanak je samo fiktivno obustavljen. (Neki noetičari zovu samo fiktivnu sumnju metodičkom. Fiktivno sumnjamo, kada utvrđujemo već postojeću sigurnost: *imam razlog*, da sam siguran o istini, ali apstrahiram od te sigurnosti, fingiram sumnju, zato da ogledam taj razlog, na pr. analizirajući termine u neposredno očevidnim sudovima. — Ali, gdje još ne postoji sigurnost o nečemu, gdje *nemamo razloga za čvrsti pristanak*, možemo nastojati da ga postignemo tako, da tek tražimo razlog, dakle sumnjajući *realno*; metodička sumnja može da bude također *realna*.) Metodičkom sumnjom, *realnom* i *fiktivnom*, i to s obzirom na *posredno* sigurne sudove, tj. partikularno, služi se već *Aristotel* i po njemu sva skolastika.

b) Možemo li *realno* sumnjati o *neposredno* očevidnim sudovima? Kod njih se stvarnost očituje neposredno u shvaćenom objektu (na pr. u objektu »cijelo i njegov dio« očituje se stvarnost: *veće* nego dio), tj. u samom objektu suda jest razlog, da čvrsto pristajemo. Možemo se na taj razlog napose osvrnuti, možemo osvrtom (refleksijom) na objekt konstatirati očitovanje stvarnosti i time utvrditi razlog čvrstog pristanka. Prije nego to refleksno utvrdimo, možemo apstrahirati od nerefleksne ili izravne sigurnosti, *kao da* ne pristajemo: fiktivno sumnjamo. Ali zbiljski ne pristati ne možemo, dočim postoji u samom objektu razlog pristanka, naime u objektu očitovana stvarnost. Ne možemo, dakle, *realno* sumnjati o neposredno očevidnim sudovima.

U činjenici, da postoje neki sudovi, za koje smo sigurni da su istiniti, uključena je sigurnost suda: »sposobni smo za istinu«. Ne može se, dakle, ni o tome sudu *realno* sumnjati. Čim je samo jedan sud sigurno istinit, eo ipso smo sposobni za istinu. Prema tome, mi postajemo refleksno sigurni o toj sposobnosti na taj način, da *u bilo kojem neposredno očevidnom sudu* konstatiramo, da se doista u objektu neposredno očituje njegova stvarnost. Prije nego dođemo do

toga cilja, mi quasi obustavljamo pristanak; ne možemo ga de facto ili realno obustaviti, jer njegov razlog nije odstranjen, nije izvan objekta, te bi ga trebalo tek tražiti.

c) Naš dogmatizam zastupa stajalište, da možemo i moramo *realno sumnjati o našoj sposobnosti za istinu*, ako tu sposobnost shvatimo onako, kako je shvaća apsolutni skeptik, naime kao sposobnost za *realnu istinu*. Kad smo spomenuli »istinu« kao izricanje stvarnosti na objektu, a »očevidnost« nam je bila očitovanje stvarnosti na objektu, nismo pri tom uzeli u obzir, da li je objekt nešto *nedoživljajno realno*, — a to je upravo u pitanju proti skeptiku. Skeptik navodi razloge proti realnoj očevidnosti, pa stoga moramo potražiti takav sud, kome ni skeptik ne može odreći realne očevidnosti, niti sa svoga ekskluzivnog stajališta da treba sumnjati. Dok takav sud ne pronađemo, mi *nemamo razloga* da budemo sigurni o sudu »jesmo sposobni za realnu istinu«. Tu sigurnost treba suspendirati tako dugo, dok riješimo pitanje, *da li* doista postoji realna očevidnost. Skeptiku je ona priviđanje, i zato skeptik zabacuje realnu očevidnost kao razlog sigurnosti. Dogmatik se ne može u toj situaciji pozivati na analitički očevidne sudove kao osnov sigurnosti, da »jesmo sposobni« za realnu istinu, nego mora potražiti jedan realno očevidni sud. Dogmatik je, dakle, u stavu *realne* sumnje s bzirom na sposobnost za istinu. Jedan sud sa realnom evidencijom, kojeg ne će moći ne priznati ni sam skeptik sa svoga stajališta, bit će razlog, da ne možemo posumnjati o tome »jesmo sposobni spoznati istinu«. Tako dugo, dok nismo pronašli jedan realno očevidni sud, nemamo razloga da priznamo tu sposobnost. Bez razloga, *negativno* sumnjamo. Očevidnost nismo otklonili, kao skeptik, nego proti njemu tražimo takav sud, kome ni on sam nije kadar odreći očevidnost, nego je mora priznati kao razlog pristanka uz taj sud (»ja egzistiram«) i na osnovu toga suda također uz sud »jesmo sposobni za istinu«. Dok još nismo proti skeptiku našli takav nesumnjivo očevidni sud, mi se gledom na sposobnost za istinu samo negativno suzdržavamo od pristanka. Skeptik ne pristaje na to, da smo sposobni, on kaže: »Nismo sposobni«. Razlog: »Nema realne očevidnosti«; a to je opet razlog, da »ne mogu biti siguran, moram sumnjati« (= obrazložena, pozitivna sumnja). Sad, u tome sumnjanju mora dogmatik ustanoviti, da »ima realna očevidnost«, kao razlog, da »jesmo sposobni« i kao razlog, da »ne mogu sumnjati«. Prije nego to ustanovi, dogmatik *nema razloga pristati*, niti da »jesmo sposobni« niti da »nismo sposobni«: on sumnja realno, negativno. Sposobnost za realnu istinu izvodi, dakle, dogmatik neposredno iz istine prvog suda »ja egzistiram«, i stoga ovaj dogmatik pomoću toga suda izravno suzbija skeptika.

Prema rečenome, držim, trebalo bi shvatiti novije skolastike, kad se razilaze u pitanju metodičke sumnje. Jedni (Mercier...) zastupaju univerzalnu *realnu* sumnju, i to *negativnu*, dočim se drugi (Geny...) s ovim mišljenjem ne slažu i drže, da je ta sumnja samo *fiktivna*. Jedno je i drugo ispravno — kad se ispravno tumači: fiktivna je sumnja dopuštena, kad se radi o tome, da proti skeptiku nađemo sud, za koji ni on sam ne može sumnjati, da bi protuslovni mu sud bio neistinit; realno negativna sumnja je potrebna kao metodički stav u pitanju, da li je očevidnost objektivna i realna. (Mercier zastupa negativno realnu sumnju u vidu alternative: neovisni objekti — ovisni. U toj se alternativi kreće objektivizam i subjektivizam sa različitim tumačenjima o istini, dočim skepticizam za-

bacuje samu mogućnost objektivističkog tumačenja, jer proglašuje definitivnu sumnju. Na to se Mercier ne obazire.)

d) *Descartes* je usvojio skeptikovu univerzalnu *pozitivnu sumnju*, ali samo *metodički*, ne definitivno (kao apsolutni skeptik). On sumnja o svemu zabacivši realnu očevidnost, dakle sumnja s razlogom, pozitivno. O jednome ipak ne sumnja: »ja egzistiram«; o tome ne može posumnjati, mora pristati, — ali ne zato, što bi to bilo realno očevidno (kao što dogmatik kaže), nego zato »mora«, jer je to jasno uključeno u samom sumnjanju: u »sumnjam (mislim)« analitički je sigurno »ja jesam«. Ta je sigurnost, nadovezuje *Descartes*, možda subjektivna, i zato on traži uporište sigurnosti izvan misaonog subjekta, u Boga. Zabacivši realnu očevidnost, htio je ipak doći do sigurnosti, i to putem Božje istinoljubivosti, kojom je stvorio čovjekov razum. Pozitivna sumnja, obrazloženo zabacivanje sigurnosti bilo mu je ishodištem u traženju sigurnosti, i utoliko je ta sumnja metodička.

Ovom svojom metodom nije *Descartes* kadar doći do sigurnosti o realnoj istini nekog suda. Jer 1) zanimljiviji sigurnost prvih načela, *Descartes* ne može pomoću njih (posredno) doći do sigurnosti; 2) ne može doći ni do neposredno sigurnog suda, ukoliko je podrezao svaki korijen sigurnosti, odbacivši realnu očevidnost. Ostao mu je otvoren put samo *subjektivnog* obrazlaganja sigurnosti: čvrsto nam je pristati, jer je *nama* »jasno i razgovijetno«, a ne zato, jer se u realnom objektu suda neposredno očituje stvarnost. *Descartes* je poništio realnu očevidnost kao uporište pristanka, da »jesmo sposobni za istinu«; postao je subjektivist, priznajući razlog za taj pristanak u samom misaonom subjektu, naime u jasnoći misli, da Bog nije mogao stvoriti razumnog čovjeka bez sposobnosti za istinu. Ta čisto misaona pretpostavka o Bogu trebala je *Descartesu* zato, da iz nje izvede sposobnost za realnu istinu; očito *petitio principii*. Određenost razumne naravi za istinu ne izvodi *Descartes* (kao što neki noetičari) iz činjenice, da ljudi po naravi teže za istinom, a ta težnja da nije iluzorna; on upravo drži, da bi mogla biti iluzorna, i zato tu određenost za istinu fundira u Bogu. Ali, takovo dokazivanje, da smo sposobni za istinu, pretpostavlja tu sposobnost ispred dokazivanja.

2. **Objektivizam i subjektivizam.** — Sistem noetike. Protiv subjektivizma se pita: kod kojih sudova možemo ustanoviti očitovanje neovisnih objekata? Objektivistički se to utvrđuje kod neposredno empiričkih sudova na taj način, da se pokaže, kako su njihovi objekti — pojedini doživljaji — svijesno egzistentni i bez suđenja o njima; kod idealnih sudova tako, da analiza otkriva neovisnu stvarnost. Time se pojedinačno dolazi do definicije o objektivnoj istini: podudaranje sa stvarnošću neovisnog objekta. Kod empirički objektivnih sudova dokazana je — po objektivizmu — ne samo idealno objektivna, nego *realno* objektivna njihova istina. Ta je realnost usvijesna ili imanentna, a time još ništa nije rečeno za realnost u strogom ili najužem značenju te riječi, naime za realnost, ukoliko je *s obzirom na svijest transcendentna*. Objektivizam napose dokazuje imanentno realnu istinu *načela uzročnosti*, i to na osnovu toga, što su pojmovi toga načela »nastajanje — ovisnost o uzroku« dobiveni iz opažanja. S ovim onda načelom dokazuje realizam (na osnovu opažajne realnosti) spoznaju transcendentno realnih predmeta.

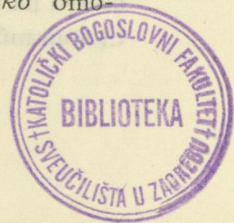
3. Kant naziva dogmatizmom neograničeno, i to posve nekritično povjerenje u spoznaju, koliko se bez ikoje kritike pretpostavlja, da smo sposobni za prekoiskustvenu ili *metafizičku* spoznaju. To je pretpostavljao racionalistički dogmatizam prije Kanta, pa zato njemu suprotno naziva Kant svoju filozofiju kriticizam. Bez obzira na Kanta, svaka je filozofija »kritička«, koliko podvrgava kritici našu sposobnost spoznaje i koliko imade svoju nauku o spoznaji (noetiku). S obzirom na tu kritiku ili izučavanje spoznaje razlikujemo dva suprotna polazna stajališta: skepticizam i kritički dogmatizam. To su dva odgovora na pitanje: da li smo sposobni za izučavanje spoznaje, da li je moguća noetika?

Kant zastupa fenomenalistički subjektivizam i time *agnosticizam* ili ne-spoznatljivost metafizičkih objekata; utoliko je on partikularni (relativni) skeptik: na području metafizike nema objektivnih istina. Po Kantu su, međutim, i svi empirički objekti ovisni o subjektu. Da ne može biti *neovisnih objekata*, to je Kant pretpostavio bez istraživanja; a takovo odbacivanje mogućnosti neovisnih objekata, bez ikojeg opravdavanja, znači nekritično »dogmatski« postupak. Kritički ili znanstveno ćemo postupati, ako tu mogućnost neovisnih objekata podvrgnemo ispitivanju, u noetici.

3. Uvidanje i stvarnost

U dobroj namjeri, da osiguraju realističku definiciju istine, neki su uzeli za ishodište činjenicu osjetne ovisnosti od osjetilnog podraživanja. K tome su nadovezali teoriju o postanku pojmova na osnovu razumske receptivnosti. Ovo stajalište ima u vidu postanak svijesnih sadržaja o transcendentno tjelesnim predmetima i zastupa tezu, da su ovi sadržaji (osjetilni i pojmovni) primjereni ili proporcionirani tima predmetma, pa na osnovu toga dolazi do suglasnosti s njima ili do istinitih sudova. Tako bi u provenijenciji spoznajnih sadržaja imala biti osigurana sposobnost za realnu istinu, a pri tom se pretpostavlja, da egzistiraju stvari neovisno od svijesti i da kauzalno utječu na osjetila.

Suglasnost suda s nečim, što je od njega nezavisno, možemo ispitivati samo pomoću refleksije. Hoćemo li isključiti svaku sumnju o tome, da *sudimo suglasno sa stvarnošću, koja je od suda nezavisna*, moramo tu nezavisnost sudnog objekta pronaći, odnosno ustanoviti ovisnost suda o njemu, a to je moguće postići samo putem refleksije. Osjetilna svijest ne može odgovoriti, *zašto* osjetilno znanje odgovara zbiljskim predmetima. Ona toga ne zna zato, jer ne može reflektirati na svoje shvaćanje, kao što može razum: u tome je među njima razlika. Refleksija razuma na samog sebe omogućuje mu, da upozna svoju narav u funkciji spoznaje (istinitog suđenja). *Kako omogućuje?* — to je pitanje.



Mi polazimo od pretkritičkog pojma istine (= suglasnost sudova s neovisnim predmetima), i pitamo: u kojem sudu i na osnovu čega ćemo ustanoviti normativnost predmeta ili *ovisnost sudnog sadržaja od stvarnosti*? Ako se ispostavi, da nam se *od suđenja neovisna stvarnost očituje*, onda znamo, na osnovu čega smo sposobni za istinite sudove. Jedino refleksijom na svijesno (neposredno) opaženu zbiljnost, koliko je od suđenja neovisna i čini objekt suda, kadri smo osigurati sposobnost za realnu istinu. Potrebna je dakle *refleksna analiza relacije između suda i opažene zbiljnosti*, da dođemo do sigurnosti o razumskom osposobljenju, da postignemo cilj suđenja. Da možemo suđenjem dohvatiti ono, što mu je transcendentno, to leži u naravi razuma: ovu ćemo vlastitost njegove naravi izvesti iz analize doživljajne zbiljnosti, o kojoj je nemoguće posumnjati, a koja je predmet suda. *Ako* smo naime sposobni da *uvidimo neovisnost* (nesumnjivo opstojne) stvarnosti od suda o toj istoj stvarnosti, onda znamo, da je taj sud istinit ili da »prikazuje« stvarnost: moramo, dakle, tu aktivnost naše sposobnosti istražiti, da provjerimo istinu sudnog akta; činjenicu suglasja provjerit ćemo refleksijom na ovu aktivnost. Postignemo li to, eo ipso je u činjeničnoj istini nekih sudova uključena sposobnost razuma za istinu, tj. njegova prirodna težnja, da shvati zbiljnost kao i ostvarivost te težnje. Da je razum od naravi upravljen (determiniran) na istinu, to opravdavamo analizom odnošaja između suda i neovisne stvarnosti (zbiljnosti). Ta je stvarnost, kako ćemo vidjeti, egzistencija svijesnog ja, koji svatko opaža (percipit) po samoj činjenici mišljenja.

Čini se, da je bezizgledno tražiti sigurni odgovor na postavljeno pitanje. Pita se naime: da li se istina sastoji u suglasju suda sa stvarnošću objekta, koliko je od suda nezavisan? Hoćemo znati: da li »u stvari tako jest« kao što sudimo, da li u stvari (objektu) postoji stvarnost — koliko u nju dobivamo uvid, da je od suđenja nezavisna? A nije li *stvarnost ovisna od uviđanja*? Negativni odgovor, čini se, bit će najsigurnije opravdan, ako se pozovemo na sudove o osjetilno opaženim (percipiranim) objektima: osjetni materijal pronalazimo i ustanovljujemo kao neposredno svijesnu datost, pa su zato u njoj od suđenja nezavisne stvarnosti. Ali možda nije tako. Kad na pr. vidim ovo crveno i zeleno pa sam siguran, da istinito sudim o njihovoj različnosti, možda se moja sigurnost osniva na stvarnosti, koliko je asocijativno vidljiva: istina je perceptivnom nuždom uočana stvarnost. Po *Descartesu* se možda od naravi

»uvijek varamo« ili nas zavarava »zao duh«. Zato treba sumnjati, — a hoćemo li iz te sumnje ikada doći do toga, da nesumnjivo znademo, da li smo sposobni istinito suditi? Predleži nam evo pozitivna sumnja: »treba sumnjati«, i to s obzirom na *mogućnost, da je stvarnost ovisna od uviđanja*. »Trebanje« je dakle obrazloženo i utoliko je sumnja pozitivna. To pak znači, da ovo trebanje stoji i pada sa svojom pretpostavkom, iz koje je izvedeno. Ta nam je dakle pretpostavka zadata, mi je postavljamo kao pitanje, tj. mi o njoj niti što tvrdimo niti poričemo tako dugo, dok ne doznamo, u kakvoj je relaciji uviđanje i stvarnost. U naravi toga pitanja leži negativna sumnja, mi postavljamo pitanje o skeptikovoj pozitivnoj sumnji, a s tim postavljanjem pitanja nalazimo se u negativnoj sumnji s obzirom na odgovor: možda ćemo iz sumnje izaći i doznati, da jesmo sposobni istinito suditi, a možda ne ćemo — to zavisi od toga, kako ćemo analitičkom refleksijom upoznati relaciju uviđanja i stvarnosti. To je put, koji nas vodi k odgovoru.

I *Descartesu* je vrlo dobro poznato, da čovjek doživljujući sumnju znade, da sumnja (misli) i ujedno znade za sumnjajući (doživljujući, misleći) svoj »ja«; a to znade jednostavnim *uviđanjem* (par une simple inspection de l'esprit). Tražeći prvu sigurnost, *Descartes* je nalazi u egzistenciji doživljujućeg »ja«; u doživljavanju je *razlog* sigurnosti, po doživljavanju se *očituje* ujednost jastvene egzistencije. Može li se očitovati nešto, ukoliko je *neovisno od doživljavanja*? Da li postoji očevidnost neovisnih objekata, kao razlog sigurnosti? Ima li apsolutne istine i sigurnosti? Zablude su proti tome: one su razlog, koji *isključuje* takve sigurnosti, a time isključuje i njihovo obrazloženje ili njihov temelj, naime neovisnu očevidnost. Nakon što je ta sigurnost iz temelja isključena, postala je time opravdana univerzalna skepsa, opravdana ili *pozitivna* — o svima sudovima, a po tom također o sposobnosti z objektivnu istinu. Unatoč tome, glede same sposobnosti nije skepsa definitivna, možda ćemo nekako obrazložiti tu sposobnost, pa stoga sumnjamo o njoj *metodički*. Dakako, obrazložiti je ne ćemo naknadnim priznanjem evidencije, koju smo obrazloženo zabacili, pa zato nam je potražiti neki drugi osnov sposobnosti za sigurnost. Budući da je objektivna očevidnost prestala biti temelj sigurnosti, a dosljedno tome prestala sposobnost za sigurnost, tj. ostala je pozitivna sumnja, — da bi ta sumnja bila ipak *metodička*, treba potražiti novi temelj za sposobnost objektivne sigurnosti, nakon zabačene očevidnosti. *Descartes*,

dakle, hoće tražiti ili uspostaviti sposobnost pomoću sposobnosti, koje ne priznaje! Kako će — polazeći od *pretpostavke*, da nismo sposobni za objektivnu sigurnost i istinu — doći do sigurnosti, da jesmo sposobni?! A ta pretpostavka upravo znači *pozitivnu* univerzalnu skepsu: *isključenje mogućnosti*, da bi ikoji sud bio istinit, tj. isključenje sposobnosti za sigurnost na temelju objektivne očevidnosti. Dok postoji sumnja (bilo da nema nikogeg razloga za pristanak, bilo da ima jednakih razloga za pristanak uz protuslovne sudove), eo ipso ne postoji sigurnost i utoliko je isključena sigurnost, ali *nije isključeno, da bi mogao postojati razlog za sigurnost*, a dok za takav razlog ne znamo, nalazimo se u *negativnoj* sumnji. Dočim, kad imademo razloga, da sigurnost *onemogućimo* tako, da otuda slijedi obrazložena sumnja, u tom je slučaju ona pozitivna. Ako je univerzalna, o samoj sposobnosti za sigurnost, tako da imademo razloga proti toj sposobnosti odnosno razloga za nesposobnost, eo ipso je isključena mogućnost obrazlagati tu sposobnost. To jest, metodička skepsa, kad je univerzalna, ne može biti pozitivna.

Možda je sve, što ljudi sigurnošću smatraju istinom, samo po uviđanju sudećeg subjekta istinito. U stvari je tako (da je ovaj papir bijel, da je $2 \times 2 = 4$. . .), ali možda ova fraza znači, da samo sudeći subjekt uviđa tako, a ne drukčije. Pošto se sigurnost oslanja na uviđanje, ne možemo znati, da li ikada »u stvari jest tako« i *bez našeg uviđanja*. Možda jest tako, ali mi toga ne možemo provjeriti — baš *zato*, što bi i to bilo ovisno od našeg uviđanja, kad sudimo. Prema tome, jalov je svaki pokušaj noetike, da išta sigurno-sazna o stvarnosti, koja bi postojala bez obzira na sudeće uviđanje. Pristajati uz stvarnost sadržanu u sudu znači uviđati istinu, i zato je svaka stvarnost (istina) ukopčana u uviđanju; možda bi se bez uviđanja sasvim izmijenile sve stvarnosti, uz koje ljudi sa sigurnošću pristaju. Ovo stanje (Tatbestand) opravdava *sumnju*, da smo sposobni istinito suditi ili shvatiti stvarnost, *koliko bi ona postojala neovisno od sudećeg uviđanja*.

To je skeptičko rezoniranje. Iz njega nam je moguć jedini izlaz, da *pronađemo neku stvarnost, za koju znamo ispred sudećeg priznanja ili uviđanja*. Proti skeptiku treba pokazati, da uviđanje ne zavisi samo od suđenja, a to je moguće pokazati tako, da nađemo nešto neovisno od suđenja i da u tome neovisnom nečemu (objektu) uviđamo razlog, koji nas potiče na sigurnost. Možemo li pronaći takav objekt suda, koji je uključen u doživljaju sumnjanja (jer

s njime je vezano stajalište skeptikovo) i koji je o *sudnju nezavisan*, tj. za koji znamo da postoji, i kad o njemu ne sudimo?

To je *sumnjajući ja*. Skeptik znade, da doživljuje svoju sumnju, kao što znade i za mnoge druge svoje doživljaje: znajući za doživljaje, ujedno znade za doživljujući ja. To znade po *neposrednom opažanju* (izravnoj svijesti). Je li ovo doživljajno opažanje *istovetno sa sudnim uviđanjem*? Kad bi tako bilo, mi ne bismo za nikoji svoj doživljaj znali bez suđenja o njemu; doživljaji bi svijesno postojali samo koliko o njima sudimo ili koliko su objekti suđenja. I doživljujući ja bio bi *samo objekt suđenja*. No i suđenje je doživljaj, koji postoji zajedno sa doživljujućim ja, — tako da taj ja biva objekt suđenja samo ukoliko ono reflektira na opstojnost doživljujućeg ja. Ta je dakle jastvena opstojnost *nezavisna od suđenja*.

Skeptikovo pitanje upravljeno je na odnos uviđanja i stvarnosti, utoliko što taj odnos podvrgava sumnji o rješivosti alternativne mogućnosti: da li uviđanje ovisi od stvarnosti ili obratno. U toj se alternativi nalazi ključ za »biti ili ne biti« istine. Radi se o *objekt suda*, i 2) da u tom objektu suđenjem uvida *stvarnost, koja* dakle o uviđanju u samom aktu suđenja, pa zato treba skeptiku pokazati: 1) da on i *bez suđenja znade za nešto, što može da postane postoji bez suđenja* (= realno). To je kritička forma diskusije sa skeptikom. Najprije ga treba upozoriti na nesumnjivu činjenicu, da mu je svjestita opstojnost njegovih doživljaja, ili da *opažajno znade za svoje doživljaje — i u toj izravnoj svijesti da implicite znade za doživljujući ja*. Taj ja jest upravo ono »nešto«, na što skeptik može da *explicite pazi*, tj. da ga aktom pažnje intendira i time uzme za *objekt suđenja*, koje u objektu pronalazi (uvida) njegovu *opstojnost kao realnu stvarnost*; zato »realnu«, jer sudnim aktom reflektiramo na izravnu svijest, u kojoj postoji doživljujući ja i bez te refleksije suđenja. Kad u svakodnevnom životu osjetilno opažamo i predočujemo, krećemo se, sjećamo se, mislimo na nešto, želimo, odlučujemo se, tj. kad bilo što doživljujemo, mi smo sebi toga *doživljavanja svijesni i to u njegovoj jastvenosti*, a da pri tom *explicite ne uzimamo taj ja kao objekt suđenja*. To je najvažnija činjenica u sporu sa skeptikom i ona nam služi kao ishodište, s kojim spajamo drugu činjenicu: taj *od suđenja nezavisno poznati* (= realno opstojeći) ja jest objekt suda — i *zato je taj sud* (kad u objektu uvida opstojnost) ovisan od realne stvarnosti. Na osnovu toga činjeničnog stanja možemo sad reći, da refleksija pronalazi sudeći ja kao realni objekt.

U stavu protiv skeptika ne radi se o ničem drugome, nego da pronađemo jedan sudni objekt, koji postoji baš tako realno kao skeptikov doživljaj sumnje, za koji on znade i bez suđenja. Instancija, na koju apeliramo, jest skeptikova (i naša) izravna svijest, koja nam iskazuje nesumnjivu činjenicu, da doživljujemo sumnjanje i druge doživljaje — nota bene na taj način, 1) da je pri tom svijesno poznat ili opažajno (neposredno) doživljen *ja*, i 2) da je taj *ja* *doživljujući* (= onaj, koji doživljuje), tj. da njemu pripadaju doživljaji. Jedino kad bi skeptik pribjegao distinkciji između doživljenog i doživljujućega *ja*, pa bi (u fenomenalističkom tumačenju) pripadnost doživljaja jastvenom subjektu smatrao misaonom konstrukcijom, treba proti njegovu razlogu upozoriti, da je izravna svijest i u tom pogledu pouzdana: osebitost doživljalne djelatnosti upućuje nas, da doživljaji moraju pripadati svome *ja* kao realnom subjektu, jer na pr. sintetiziranje misaonih kompleksa, voljno odlučivanje prema motivaciji, udruživanje sadržajnih doživljaja sa prijašnjima . . . moguće je samo na taj način, da oni realno pripadaju istomu *ja*.

U ovim prvim refleksijama na skeptičko stanje može se razabrati polazna točka noetike. Kako ćemo doći do neovisne »stvari«, dok još ništa drugo ne znamo osim da postoji doživljaj (svijesno stanje) sumnjanja? Treba da najprije sam taj doživljaj u konkretnoj punini izreknemo: *ja* znam (svijestan sam sebi), da *ja* doživljujem to, da sumnjam. Tu je dakle jedna kompozicija od doživljaja i doživljujućeg *ja*, tako da je *ja konkretno vezan s ovim doživljajem*. O tome nema kolebanja, to je svijesna datost: *moj doživljaj egzistira*. Kako ću otuda do »stvari«? Pazim (reflektiram) na »svoj doživljaj«, i u njemu distingviram doživljaj i doživljujući *ja*: to je sad sadržaj jednostavnog shvaćanja (poimanja). Taj »*ja*« uzimam *sam za sebe*, odvojeno od doživljaja — ne apstraktno (bezvremenski), nego konkretno, koliko s doživljajem zajedno postoji, samo bez obzira na doživljaj. To znači, da je u ovom prvom misaonom aktu izoliranja ostao *ja neovisan* o njemu; *ja egzistiram zajedno s doživljajem* (to mi je izravno svjestito), a u pojmovnoj fiksaciji ostaje to također. Da taj *ja* postane predmet suđenja ili intencionalnog određivanja, pri čemu ću *ja* znati, da određenje (sudni sadržaj) izriče ono, što je u predmetu nezavisno od suđenja ili što *u stvari postoji kao njezina »stvarnost«*, potrebno je dakako da se ta stvarnost očituje u konkretnom *ja*, tj. *ja moram na osnovu izravne svijesti znati za jastvenu stvarnost baš tako, kao što znam za sam *ja**. Kako

ću doći do te stvarnosti? Prvim misaonim aktom shvatio sam razliku između doživljaja i njegova ja, a kad sam sada upravljen na ja kao na stvar, koju bih htio da nečim odredim, uvidam, da ona *egzistira* baš kao i doživljaj; u toj se stvarnosti ne razlikuju. Napokon sad mogu izreći tvrdnju »ja egzistiram« tako, da mi je poznata istina te tvrdnje (sudnog sadržaja), ukoliko *stvar određujem po njezinoj stvarnosti*; a to znači, da je za moje određivanje *mjerodavna sama stvar* ili da se ja u aktu suđenja po njoj ravnam. Suđenje postaje istinito, kad izriče ono, što je »u stvari« (= nezavisno od suđenja). *Sigurno uviđanje* istine osniva se dakle na stvarnom očitovanju. — Od suda o egzistenciji jastva prelazimo na drugi sud tako, da stvar kao »nešto ili bitak« stavljamo u odnos sa nebitkom, i time izrek-nemo osnovni »stvarni zakon«, koji je mjerodavan za svako istinito suđenje (i utoliko je misaoni zakon). Određivanje predmeta, da bude istinito, nije dakle uvjetovano psihičkim zakonima mišljenja — kao što *psihologizam* drži — nego se ravna po stvarnim zakonima. A opstojnost tih zakona osigurana je time, što stvarnost »pronalazimo« na predmetima suđenja, koliko su od njega nezavisni (= stvari), tj. sa stvarima su nam poznate ujedno njihove stvarnosti. A to znači neodrživost *idealističke* teze, da su predmeti samo mišljeno nešto, a ne i nešto stvarno.

Bio bi loši redosljed najprije zastupati tezu, da postoji *konformnost* suda s neovisnim objektom, a zatim postaviti tezu (proti idealizmu), da postoje *neovisni* objekti. Osim toga, u pojmu konformnosti uključen je *apsolutni* karakter istine, pa je stoga jednako loše, kad se nakon teze o konformnosti opravdava opstanak apsolutne istine (protiv relativizma). Za objektivističku definiciju istine (koliko znači konformnost) ima teza o neovisnosti objekata služiti kao premisa. Na neovisnosti objekata odnosno na konformnosti osniva se apsolutnost istine, pa je zato njezino opravdavanje skopčano sa tezom o konformnosti, a ne može se nakon ove teze tek tražiti takvo opravdanje. Objektivistička se pozicija može, dakako, opravdavati također indirektno, iz neodrživosti idealističko-relativističke pozicije, ali se konformnost ne može zastupati tako dugo, dok se direktno ne ispostavi neosnovanost idealizma *izričito* konstatacijom objektivne neovisnosti. Nota bene, neovisnost ne znači samo »nešto drugo nego suđenje«: time je, naime, izražen »objekt«, ali ne i njegova neovisnost od subjekta. Jer ukoliko je nešto različito od suđenja, time još nije isključeno, da bi ipak ovisno bilo o subjektu.

I u tome bi se slučaju dalo reći, da suđenjem »shvaćamo« nešto, ali to bi »nešto« bilo ovisno o nama u tom smislu, što priznajemo nečemu stvarnost, koja je našem priznanju dana (= objektivna) — po nama samima. Kao »dana« jest distinktna od suđenja, ali nije »apsolutna« ili nešto »po sebi«.

4. Sposobnost za istinu

Proti skeptiku je odgovoreno na pitanje, da li smo sposobni za istinu, tj. da li smo sposobni na osnovu očitovanja objektivne stvarnosti isključiti sa sigurnošću protuslovni sud kao neistinit. Ta je sposobnost utvrđena bila na dva načina: *indirektno* i *direktno*. Utoliko indirektno, što se pokazala neodrživost skeptičkog stajališta radi njegova sukoba sa životom i radi teoretskog unutarnjeg sukoba. Direktno je bila utvrđena sposobnost za istinu na dva načina. Najprije smo se pažljivo osvrnuli na skeptikov doživljaj ili jastveni akt sumnjanja; taj (direktno) svijesno ili samoopažajno poznati doživljaj podvrgli smo samopromatranju ili pažljivom samoopažanju. Time je nastala *refleksna svijest* o aktu sumnjanja i o sumnjajućem »ja« kao objektu, a time i sud o ujednosti egzistencije pri sumnjanju i sumnjajućem »ja«. Taj je sud nastao na osnovu toga, što izravna svijest doživljavanja uključuje svijest jastva, pa je refleksija našla u tome objektu zajedničku stvarnost. Tim sudom refleksne svijesti bila je, dakle, utvrđena sposobnost za istinu. — Nadalje, sposobnost za istinu utvrdili smo i na taj način, da smo u jednom sudu (o ovom stolu) pažljivo reflektirali na akt suđenja. U sudu shvaćamo stvarnost objekta i shvaćajući to, izričemo njihovu ujednost. Pri tom smo izricanju direktno upravljani na objekt, ali podjedno se obaziremo (reflektiramo) na akt shvaćanja stvarnosti objekta i pri toj (potpunoj) refleksiji očituje se njihova ujednost, pa smo stoga sigurni, da je izricanje istinito i eo ipso da smo sposobni za istinu. Sposobnost suđenja uključuje sposobnost *istinitog* suđenja. Nota bene, koliko nam »istina« znači izricanje stvarnosti, koja se očituje u objektu. Tako definirana istina ograničuje se na objekt, ukoliko je shvaćen, jer samo o tom shvaćenom objektu može auto-refleksija ili sebeznaost suda ustanoviti, da izriče ujednost stvarnosti i objekta. Kako je s objektom *bez shvaćanja*, o tome je potrebna filozofska refleksija, s kojom sudimo o objektu suda. Ta refleksija mora odgovoriti na pitanje: da li je objekt sigurnog suda *neovisan od shvaćanja, ili je o njemu ovisan*. Ako je neovisan, bit

će sud istinit, ukoliko je *skladan* (konforman) s objektom. Ta se, dakle, definicija istine — i prema tome sposobnost za takvu istinu — osniva na pretpostavci *neovisnih* objekata. Tu pretpostavku zastupa *objektivizam*, nasuprot subjektivizmu. Sposobnost za ovu (objektivnu) istinu nije neposredno očevidna iz potpune refleksije u naravno sigurnim sudovima, nego je treba izvesti tako, da izvidimo, da li objekt postoji *neovisno od shvaćanja u sudu*.

Neki noetici misle, da je potpuna refleksija dovoljna za to, da ustanovimo sposobnost za istinu u *objektivističkom* smislu; tako na pr. Boyer u »Cursus philosophiae« I. (Parisiis 1936). Boyer se opire negativnoj dvojbi. Argumentacije je ova (188): ne može se dvojiti o sposobnosti za istinu, budući da je sigurnost o tome uključena u svakom sigurnom suđenju; ne može se reći, da ne znamo ono, što je svakome poznato u neposredno poznatim istinama. Iz toga je razloga nemoguća metodička dvojba, kad je realna; ona »zatvara put« k sposobnosti za istinu. To važi i za fiktivnu dvojbu. Proti skepticima argumentira Boyer (198) tako, da (sa sv. Augustinom) pokazuje, kako i dvojba uključuje neke sigurne istine. To je, dakle, dvostruka argumentacija proti negativnoj dvojbi. Oba puta hoće isto: opravdati sposobnost za istinu. Jedanput se poziva na fakat naravno sigurnih sudova, drugiput na fakat dvojenja. Najprije analizira prvi fakat, za tim drugi fakat. Jedna i druga analiza jest po svome predmetu (jednom i drugom faktu) potpuno različita. Prva analiza operira s pojmom istine, koji pronalazi u samoj sigurnosti kod neposredno očevidnog suđenja. Kod takvog, naime, suđenja svak znade, da shvaća stvarnost, znade, da se suđenje nalazi u skladu (»proporciji« 178) sa stvarnošću. Ali, pitamo: zar je »proporcija« istinita baš tako neposrednom evidencijom kao i ona stvarnost, o kojoj sudimo? Kad bi i »proporcija« bila u neposrednoj refleksiji uključena, onda su oboreni ne samo skeptici, nego također idealisti, a Boyer počinje s njima raspravljati nakon oborenog skepticizma (204), dokazujući, da smo sposobni spoznati nešto distinktno od spoznavanja. A to »distinktno« je jamačno već pretpostavljeno, kad istinu definiramo kao »proporciju«! Boyer, dakle, otklanja mogućnost općenite dvojbe (o sposobnosti za istinu) time, da refleksiju tumači kao znanje o istini, nota bene kao proporciji, a to znači, da bi u toj refleksiji bila uključena već i objektivistička definicija istine. Sasvim je ispravno, kad kaže da spor s idealizmom ne smijemo konfundirati sa raspravom proti skepticima, ali tu konfuziju kao da unosi sam Boyer, definirajući istinu kao proporciju već na prvom koraku noetike, kad je u pitanju opstanak istine, a ne njezina vrijednost. Idealisti su također protivnici skepticizma, kaže Boyer, ali ne iz istog razloga kao Boyer, tj. ne s pozivom na neposrednu refleksiju, koja da uključuje i »proporciju«, — jer u tome se idealisti razilaze baš od Boyera (i nas), da te proporcije ne priznaju; i to će biti posebno pitanje, nakon rasprave sa skepticima. Idealisti se od njih razilaze ukoliko priznaju sposobnost za istinu, — ali je pri tom još sasvim neodlučeno pitanje: šta znači istina? Drugo je opstanak istine, a drugo njezina vrijednost. Idealisti će se s nama složiti proti skepticima, da i nepristajanje jamči za istinu: njezin je opstanak osiguran i s obzirom na skeptikovo stajalište. Istina je, reći će idealist, objektivna nužnost, ne samo

subjektivna nužnost pristajanja. Na to možemo i mi pristati. Tu, na prvom koraku noetike, kad nam je stalo da sebi osiguramo poziciju proti skepticima, tj. kad nam je do toga stalo da opstanak sposobnosti za istinu istrgnemo iz pandža apsolutne skepse, dovoljno je, da »istina« znači neovisnost suda od pristajućeg subjekta: dovoljno je, da nam se prizna nužnost sama po sebi, a ne po svima ljudima, ukoliko čvrsto pristaju. Mi smo zadovoljni da utvrdimo logičku sigurnost, a ne da nam sva sigurnost utone u »psihu« pristajućeg subjekta (kako bi htjeli skeptički psihologisti). S nama se u tome slažu idealisti; i oni priznaju logičku (objektivnu) sigurnost ili nužnost, a u tome je karakter »istine«. Sudove smatramo istinitima, ukoliko su sadržajno nužni. Zašto su nužni? Na tom se pitanju razilazimo s idealistima, ili točnije: s logičkim (ne psihologističkim) subjektivistima. S njima otpočinje fundamentalna problematika u noetici. Rezultat rasprave bit će naša objektivistička definicija istine kao »proporcije«.

Tonquédec (*La critique de la connaissance*, 1929, 441 sl.) ovako kritizira Mercierovo stajalište univerzalne dvojbe: »Kad se čovjek s dvadeset ili četrdeset godina odjedamput dosjeti, da mu se dešava kao djetetu, koje se tek rodilo, koje ništa ne zna, koje po prvi put otvara oči pred realnošću, umišljajući si, da ne zna, da li je može dokučiti: takav se čovjek sam sobom igra komedije.« Jer naš duh, kad pristupa noetici, nije »tabula rasa«; ni časa nije bez istine; ni časa ne stoji ispred sigurnosti, koje bi mogle biti sasvim subjektivne — »a to znači bez objekta«. Kod koga je Tonquédec pronašao te sigurnosti »bez objekta«? Zar kod Merciera? Premda ne usvajamo Mercierov stav prema Tongiorgiu, ipak savjesna kritika od nas traži, da ga iskrivljeno ne prikazujemo. Na slijedećoj strani (442) Tonquédec citira Merciera, koji priznaje fakat spontanih sigurnosti o mnogim istinama i hoće da ispita, da li ćemo u njima ostati ili ne: u naravi toga pitanja leži postulat univerzalne dvojbe. Pa kad netko priznaje makar spontano sigurne istine, kako mu se može reći, da su »bez objekta«? Ili zar je Tonquédecu isto: »bez objekta« i »neovisno od subjekta«? Sudeći subjekt nije bez objekta, ali možda ni objekt nije nešto bez subjekta, pa ako zaista nije, ne možemo ostati u objektivno neovisnoj istini. Ovaj »možda« znači, da stojimo pred pitanjem o apsolutnoj vrijednosti istine, a za rješavanje toga pitanja metodička je pretpostavka univerzalna dvojba. Dakle nije u pitanju, da »ipak ima nešto (Eppure si muove)«. Po Mercierovu bi stajalištu, tako zamišlja Tonquédec, spontane očevidnosti morale »strpljivo čekati, dok filozof dobrohotno nađe vremena, da reflektira i da se ozbiljno pita, da li može, ne napustivši, znanstveni stav, podijeliti im potvrdu i prolaznicu: ovaj pedantski opis jest karikatura onoga, što se u realnosti dešava«. Tonquédec pri tom i ne misli, da je njegovo prikazivanje toga opisa — karikatura. Zaista je i Mercier znao (iako ne tako patetično!), da nas »očevidnost ščepa za vrat i ne da nam maha, da se branimo«; ali da refleksija o njima »ne može diskutirati, nego ih samo konstatirati i registrirati«, — o tome nas Tonquédec nije uvjerio, usprkos tome, da nam »neposredna očevidnost daje objekt«. Ako je »i odviše očevidno«, da nam ga daje, jamačno nije ta očevidnost sasvim mimoišla Merciera, i zato baš nije tako uvjerljivo, da bi po toj očevidnosti nemoguća bila općenita dvojba. Tonquédec misli, da Mercier i drugi »na previše kruti način separiraju spontanu i refleksnu sigurnost; oni ih ograđuju u izolirane pretince s nebrojenim pregradama, te otvaraju saobraćajna vrata, vještačke prolaze, kad ustreba, po volji. Ali realnost

ne prolazi takvim ormarima, ne prilagođuje se tome krutom shematizmu, tome kabinetskom nacrtu. Vrata se otvaraju sama; saobraćaj se odvija naravno: refleksna sigurnost nastavlja na neposrednu sigurnost.« A tko mu je rekao, da ne nastavlja? Nisu li ti ormari nastali po nacrtu Tonquédecova kabineta? Teorija univerzalne dvojbe jest »loše promišljena (digérée), puna irealizma i površnih pogleda: u njoj su psihološka data netočno analizirana, deformirana, prikazana u krivom svijetlu, — a to je moderni idealizam«. Tonquédecov je rječnik prebujan, doduše, ali adekvatno izražava karakteristike baš u njegovu prikazivanju Merciera. Pogotovo je njegovo otkriće »modernog idealizma« kod Merciera — mal digérée. Razlika je između Merciera i Tonquédeca i u tome, što je Mercier u metodi i argumentaciji više kritičan, a u polemičkoj terminologiji više odmjeren nego Tonquédec. Baš sa svojim 1. poglavljem (»o spoznaji uopće«) pokazuje Tonquédec, kako ne valja otpočeti noetičko raspravljanje. Da spoznajni akt znači dohvaćanje objektivnog bitka, koji je od akta nezavisan, i to da je realni bitak, — takva teza zaista ne može biti na početku noetike; jer je to dekretirani pojam spoznaje, ako nije dokazan, a ispred dokazivanja pretpostavljen znači petitio principii. Može, uostalom, da bude stvar ukusa, kad se za Descartesovu teoriju tvrdi da je »plus absurde encore que puérile«; ali ne odgovara zahtjevima objektivne kritike, kad se to obrazlaže time, da ova teorija sebi imaginira »une connaissance privée d'objet« (22—23). Što znači problem »objekta«, razbira se u slijedećoj raspravi o »pojmu fenomena«. Tonquédec tu pronalazi razne »konfuzije«: fenomenisti uzimlju pojam spoznaje za apsolutnu spoznaju, pojam bitka za apsolutni bitak: istovetuju bitak i supstanciju, a spoznaji ostavljaju neku vrstu akcidenta itd. (24—25). Po jednoj »simetričkoj iluziji« (28) nastaju dvije zablude: istovetuje se akt spoznanja i konstruiranja u jednu, a u drugu se ruku konfundira fakat pojavljivanja sa proizvođenjem. Kant je »obje zablude amalgamirao«. Eto tako: »Les deux abus de pensée se font pendant«. Tonquédec nas olako uvjerava, da su tu kontradikcije, igra s riječima, drski petitio principii (29—31).

Jolivet (»Cours de Philosophie« 1937, 218 sl.) najprije otklanja kartezijsku (pozitivnu) dvojbu, koja je metodička i univerzalna. Svaka joj je tvrdnja nesigurna, ne definitivno (kao apsolutnim skepticima), nego provizorno, ukoliko znači obustavu pristanka uz tvrdnju (suspension de l'assentiment à une assertion), koju smo dosad smatrali sigurnom, — zato, da kontroliramo njezinu valjanost ili vrijednost (la valeur), ili zato, da dođemo do refleksne sigurnosti, da je tvrdnja istinita. Univerzalna je dakle dvojba upravljena k istini (i utoliko je metodička), tj. »njezin je cilj, da najprije otkrije, da li ima koja apsolutno sigurna istina, tako da je isključena dvojba, i za tim da pronađe kriterij sigurnosti«. — Međutim, dok ne znam, po čemu (na osnovu čega) je nedvojbeno, da je neki sud istinit, ne mogu znati, što znači »istina«; jer istina bi mogla vrijediti (važiti) samo za sudeći subjekt, tj. mogla bi značiti samo subjektivnu (relativnu) nužnost, a ne apsolutnu (= nezavisnu od sudećeg subjekta), kad bismo uz istinu pristajali na temelju subjektivne evidencije. U tom bismo slučaju (da se to, naime, zaista ispostavi) ipak morali i kod spontano sigurnih sudova ostati u refleksnoj dvojbi, da li su naši sudovi objektivnom evidencijom zagwarantirani kao istiniti i eo pso apsolutno sigurni. Dok ne pronađemo objektivne evidencije, nema apsolutne sigurnosti. Zato i kod spontane sigurnosti naših sudova možemo u metodičkoj dvojbi tražiti objektivni oslon te sigurnosti. Taj postupak nije

protuslovan, kako misli Jolivet, kad pita: »Ako evidencija ne vrijedi prije dvojbe, kako će vrijediti pri samoj dvojbi i nakon nje?« Ako se spoznajna sposobnost mogla prevariti prije, koju imamo garanciju, da se ne će prevariti i poslije? Kao da je, dakle, protuslovno: dvojiti, i putem dvojbe napustiti dvojbu. Ali tako je samo prividno, dok se jasno ne odredi situacija. Mi, naime, ne osporavamo činjenicu spontano sigurnih i evidentnih sudova, niti ih iz bilo koga razloga stavljamo u dvojbu, nego hoćemo da doznamo, kakva je njihova evidencija; i dok toga ne doznamo, ne možemo biti apsolutno sigurni, tj. moramo dvojiti, da li je sigurnost obrazložena (fundirana) u nečemu nezavisnom od suđenja. Treba dakle ustanoviti nezavisnost objekta, o kome sudimo! Kako? »La vérité de l'intelligence se montre, se constate, s'éprouve, mais ne se démontre pas.« Ali ono, što za tim slijedi, iziskuje velikog dokazivanja. Jolivet, naime, utvrđuje dogmatizam (ne znam, zašto »racionalizam«?) tako, da »narav inteligencije« izvodi iz analize »prvih pojmova i prvih principa«. Inteligencija je sposobna spoznati istinu. Otkuda to znamo? »Reflektrajući na način, kojim spoznaje principe, svijesna je inteligencija, da je na tu spoznaju determinirana objektivnim shvaćanjem bića: tako ona dohvata vlastitu narav, koja sastoji u tome, da se konformira s bićem, koga percipira« (222). Pitanje je, dakle, na koji način spoznajemo principe: i tu sad misli Jolivet, da pri tome ne treba u pravom smislu dokazivanja, jer za prve pojmove i prve principe znamo neposredno (intuitivno). On to ovako objašnjava: Razum dobiva spontano i nužno pojmove o biću, uzroku, supstanciji i svrsi. Promatranje bića daje nam logičke principe. Promatranje bića u odnosu s raznim bićima daje nam principe uzročnosti i supstancije i svršnosti. Karakteristike su tih prvih principa, da su nužni i općeniti (221). Utoliko nužni, što je bez njih »nemoguće« misliti, i što njihovim nijekanjem ujedno nijećemo i mišljenje. Općeniti su, ukoliko obilježuju spoznaju u čitavu njezinu opsegu, te se nameću svakoj inteligenciji (ljudskoj i božanskoj). Premda je to Jolivet ovako lijepo (ali na žalost nedokazano) konstatirao, prelazi na pitanje (a to je glavno!) o njihovoj objektivnosti. Principi su, kaže, zato objektivni, jer su uključeno sadržani (implicitement contenus) u pojmu bića. »Or la notion d'être est une notion objective, qui résulte, par une abstraction spontanée, de l'appréhension des êtres donnés dans l'expérience.« Kako je sve to jasno! — ali samo onome, koji zna valjano dokazati. A Jolivet se nimalo ne skanjuje odmah otuda izvesti, da prvi principi i prije, negoli su zakoni mišljenja, već su percipirani najprije kao zakoni bitka (bića): i samo su zato zakoni mišljenja, jer su zakoni bića. »Kad ih mišljenje formulira, uključivo ili izričito, ne čini drugo nego se pokorava zahtjevima bića, koje percipira.« Uvjet za tu »intuiciju« principa ipak je aprioran: prirodna sposobnost inteligencije, da kao intellectus agens shvati u bićima univerzalno »biće« i generalne njegove zakone. Ali, svak vidi, da su to tvrdnje, koje bi Jolivet trebao prije dokazati, nego što je kadar da pomoću njih utvrdi sposobnost razuma za objektivnu istinu. Psihogenetička premisa o tvornom (apstraktivnom) razumu ne može se uzeti kao garancija spoznajne objektivnosti (nezavisnosti od mišljenja), da se ta objektivnost već ne pretpostavi pri dokazivanju same premise. Opstanak »objekta« kao »bića« i njegove stvarnosti moramo ustanoviti samo refleksijom na sadržaj nekih sudova, kod kojih pronalazimo nezavisnost objekta i predikata od samog suđenja. Psihologija, kako Jolivet misli, ne vodi nas k cilju.

Ne objasnimo li pojam istine, ne možemo ni ući u diskusiju sa skepticima; a to je objašnjavanje opet skopčano sa poznavanjem spoznajne strukture: zato je oboje uvodni zadatak noetike. Po vulgarnom se shvaćanju može odmah reći, da istina sastoji u *podudaranju suda sa stvarnošću* ili s objektom po njegovu određenju (kako se razbira po jednostavnim primjerima, na pr. ovaj stol je četverouglast, cijelo je veće nego dio, $2 + 3 = 5$). Pri tom će se najprije objasniti, da »objekt« ne znači samo pojedinačne konkretne »stvari«, koje egzistiraju nezavisno od svijesti, nego i svijesne doživljaje i opće misaone sadržaje. (Da li objekti izvansvjesno egzistiraju, to pitanje ne postavljamo u početku noetike.) Ostanemo li, dakle, unutar svijesti, bit će nam »objekti (predmeti)« sve, što je metnuto pred suđenje: o čemu možemo suditi. Zašto sad kažemo »podudaranje, sklad«? Zašto za istiniti sud kažemo, da »odgovara« objektu? Taj vulgarni pojam istine može da bude ispravan — i zaista jest —, ali nam ne smije služiti ishodištem noetičke diskusije, čim se nađe ikoji noetičar, koji toga pojma ne usvaja. A ne će ga usvojiti radi izvjesnog svoga shvaćanja ili o objektu ili o suđenju: jedan (psihologist) će reći, da je objekt istovetan sa suđenjem, a drugi (Kant) će reći, da suđenje sastoji u sinteziranju osjetâ ili u unošenju raznih relacija među osjete (= objektivacija). Potražimo dakle takvu definiciju istine, koja će izbjeći tima teškoćama, a da ipak odgovara i vulgarnom shvaćanju, odn. jednostavnoj i lakoj refleksiji. Na svakom navedenom primjeru naših sudova razbiramo njihovu strukturu: 1. shvaćanje subjekta i predikata (= objekta ili onoga, o čemu mislimo, i onoga, na što mislimo kod tog objekta), zatim 2. shvaćanje njihove relacije (= stvarnosti), i napokon 3. pristanak, da relacija postoji u tom objektu. Sud je istinit, kad se *očituje relacija objekta (subjekta) sa predikatom*. Očitovati se može neposredno, po samim terminima suda (s, p), i posredno (kod zaključivanja). Zaustavljamo se na primjerima očevidnih sudova i kažemo, da su istiniti, ukoliko relaciju među terminima »uočujemo« (opažamo), ukoliko nam je »vidljiva« pa je objektu pridajemo (pristajemo). Tu nam je odmah jasan razlog pristajanja: očitovanje (očevidnost) relacije; a po tom je očitovanju ujedno isključen suprotni sud kao neistinit. Pridavati objektu relaciju, spajati ih ili sintetizirati, znači suditi; a taj je spojidbeni čin (sintetički akt) opravdan ili obrazložen na temelju analitičke uporedbe objekta s određenjem (s — p), u čemu baš i sastoji neposredna očevidnost. Pri svemu tome ne pret-

postavljamo ništa drugo osim da postoje objekti i da nam se očituju njihove relacije. Opstanak objekata kao nečega *različitog* od mišljenja može nekome biti dvojbjen, i taj netko je upravo skeptik, koji time ugrožava našu početnu definiciju istine. Ali ne za dugo, jer ga odmah upozorimo na »prvi fakat« i dalje što slijedi. Organički se sad nadovezuje diskusija o objektivizmu i subjektivizmu. Rekli smo naime, da se očituju objekti i »njihove« relacije. Nisu li relacije »naše«? Kad smo prije rekli »njihove«, to je značilo, da se u objektima nalaze, da nam se očituju *u nečemu, što nije isto sa činom shvaćanja* (i što smo analitički pronašli), — a sad se pita: nisu li sve relacije *od nas unesene u objekte*? I u tom su slučaju »u« objektima, nalaze se u njima, očituju se, ali je to očitovanje možda tek *subjektivno, od nas ovisno*, — reći će subjektivist (ne više psihološki, koji ni objekte ne priznaje, nego noetički, i opet raznovrsni). Ne, odgovara objektivist: očevidnost nije tek subjektivna, jer su *objekti neovisni od subjekta* (na pr. ovo crno i ovo bijelo), *a tako i njihove relacije* (na pr. različnost). Kad je tako — nakon što dokažemo —, dobivamo potpuno određenu definiciju istine: *očitovanje neovisnih objekata kao razlog pristanka*. Sad smo opravdali definiciju »podudaranje suda s objektivnom stvarnošću«, tj. sposobnost za apsolutnu istinu. Tek sada je opravdan i vulgarni pojam istine, pa mu bez toga opravdanja nema mjesta na početku noetike, u diskusiji s skepticima. U toj diskusiji uzimamo minimum: relaciju subjekta s objektima, bez obzira na njihovu neovisnost. Ne isključujemo tu neovisnost, pa zato nam nije polazna definicija kriva; adekvatna postaje, kad utvrdimo objektivnu neovisnost: proti subjektivistima izričito određujemo kod »istine« ono, čega proti skepticima nije ni bilo potrebno. Tako je sistematski postavljeno sve na svoje mjesto.

Noetika bi lišena bila glavnog svog zadatka, kad bi htjela objektivističku definiciju istine izvesti iz vulgarnog pojma o njoj, bez opravdanja toga pojma; baš u tom opravdanju leži njezin glavni zadatak. Da li je »ono, o čemu sudimo« (= predmet) nešto drugo nego naš sud o tome? Ako jest, u kojem je odnosu sud sa svojim predmetom? Potrebna su nam dva odgovora, dvije teze. Prva će teza utvrditi razliku između suda i njegova predmeta; ne samo razliku unutar samog suda (logičku distinkciju nekih momenata u sudu), nego takovu razliku, koja nam kaže, da jedno može da bude bez drugoga; predmet bez suđenja o njemu. Utoliko će i biti »predmet«, što može da bude »nešto« *bez ikojeg suda*. Nije

naime isključeno, da će se naći ljudi, koji će reći: »Nema ništa bez doživljavanja; predmeti su doživljajna (subjektivna, psihička) produkcija. Predmetovanje (objektivacija) jest fikcija uvjetovana našom psihičkom strukturom suđenja; a samo refleksija razlučuje predmete suđenja.« To je nazor psihološkog idealizma. Proti njemu treba na osnovu psihičkih činjenica dokazati, da ima nešto i bez suđenja. Činjenica je, da možemo osjetilno opažati ovo i ono, a da o tome ne izričemo suda. Izvan svake je dvojbe, da se opažene pojave mogu nalaziti u našoj svijesti i onda, kad ne izrekemo o njima ovaj ili onaj sud. Suđenje je drukčiji način spoznanja (shvaćanja) nego osjetilno opažanje. Kolikoput sam opažao taj stol, a da nisam pri tom sudio (mislio) upravo o njegovu obliku: kolikoput sam opažao crno i bijelo na ovoj stranici, a nisam izrekao nikogeg suda (ni da je među njima razlika, ni da su to slova na papiru, ni da čine paralelne retke, ni bilo koji drugi sud). Sigurno je, dakle, da su pojave bez suđenja i utoliko su njegov »predmet« (kao metnute pred suđenje). To važi ne samo za osjetilne pojave, nego također za doživljaje i njihov ja. — U kojem je odnosu ono, što sudim (= sadržaj suda), sa predmetom? Na to pitanje odgovara druga teza: suđenjem izričemo o predmetu stvarnost, i kad nam se ona u samom predmetu očituje, sud je istinit, a to je očitovanje (očevidnost, evidencija) razlog, da je sigurnost objektivna.

Ali, sad nastaje kritična situacija: da li sadržaj suda odgovara objektivnoj stvarnosti ili obratno? Prvo kažu objektivisti, drugo subjektivisti. Ovi će također priznati, da je istina u odnosu suda s objektivnom stvarnošću, ali taj odnos tumače tako, da je objektivna stvarnost (= određenje objekta) ovisna od subjekta. K a n t priznaje na objektima samo neovisne osjete, dok je njihovo prostorno i vremensko spajanje (»formiranje«) opažajno uvjetovano, a različne općevaljane i nužne spajidbe uvjetovane su »kategorijalno«. Svi su ovi uvjeti logički, transcendentalni (= preduvjeti za mogućnost spoznaje ili općevaljanih i nužnih sudova u matematici i prirodnim naukama). Drugim putem krenuše iracionalisti: ne racionalne kategorije, nego volitivne (biološke) tendencije uvjetuju odnos suđenja prema objektivnoj stvarnosti. Proti jednima i drugima treba dokazati, da je objektivna stvarnost nezavisna od (racionalnog i iracionalnog) subjekta. To će objektivisti dokazati na opažajnim sudovima (na pr. ovo crno i ovo bijelo jest različno) i na idealnim sudovima (koji ne

izriču pojedinačnu zbiljnost, nego općenitu nužnost). Otuda će se razvijati dalja problematika.

U stavu dvojbe uključen je samoopažajni sud o jastvenoj egzistenciji. Samoopažajna je dakle konstelacija ta, da je sa doživljajem dvojbe koegzistentan »ja«, i ta je relacija (samoopažane dvojbe i jastva) izrečena sudom, koji je motiviran u egzistentnom jastvu. Samoopažajnom smo pažnjom ili refleksijom u faktu skeptikove dvojbe pronašli fakat egzistentnog jastva kao nešto od dvojbe različno. (Naravno sigurni sud izravne svijesti postao je time refleksno siguran.) Kao što je dvojba *doživljena realnost*, tako je i jastvena egzistencija. Za svoj »ja« pak znademo da egzistira i bez doživljaja dvojbe, i zato je »ja« od njega realno različan. Na osnovu te razlike sad proglašujemo »ja« objektom, tj. nečim, što realiter nije sa doživljavanjem istovetno. Tu je sad izdahnuo psihizam: dobismo »objekt«! Egzistentni ja jest realno »nešto«, različito od onoga, što se u sudu nalazi kao nešto intencionalno. »Nešto« je određeno u relaciji sa ništa (nebiće), i time daje ontički sigurni princip kontradikcije. On uključuje našu sposobnost za istinito suđenje; jer »istinito« znači, da je *u objektu pronađena stvarnost* suda. Prema tome je sigurnost suđenjem izricane stvarnosti obrazložena (logički osnovana) u očitovanju objekta (ili »stvari«, jer stvarno, zbiljski ili realno postoji.) Tako smo jednim udarcem odbili dvije početne pozicije: skeptičku i psihističku (imanentističku, aktualitetnu). — Činjenica je dakle, da se usebnom opažanju očituje ja i njegovi doživljaji; oni su opažanju nazočni, zbiljski (realni), egzistentni. Pažljivo opažati doživljajnu i jastvenu egzistenciju znači osvrnuti se (reflektirati) na nju, upravljati se na nju ili usmjeriti, intendirati je. Taj novi, refleksni događaj (čin) omogućuje suđenje ili izricanje »ja doživljujem ovo i ono; ja egzistiram«. Kad to sudim (tvrdim), siguran sam, da je tako, uvidam, da doživljujem i da ja egzistiram. Zašto tvrdim? Na osnovu čega nedvojbeno pristajem? Koji je razlog, da to »kažem« u sudu? Ništa drugo, nego očitovanje doživljajne i jastvene egzistencije, njihova *opažajna nazočnost*; njih pronalazim, opažajno su mi dani doživljaji i doživljujući ja. Taj ja egzistira i *bez pojedinog doživljaja*, pa je zato od njega različan ne samo po refleksiji (logičkoj distinkciji) nego realno, po svojoj egzistenciji. Kako su doživljaji egzistirali bez refleksije, tako i jastvo, pa zato su i doživljaji i jastvo zasebni »objekti« sudova. Sad možemo reći, da je *egzistencija* njihova zbiljska određenost (stvarnost), koju putem

refleksije sudom izričemo, tako da je ona u sudu sadržana (intencionalno egzistentna). Sad je i jasno, da je objektivna stvarnost mjero-davna ili normativna za sadržaj suda; u očitovanju objektivne stvarnosti jest kriterij za istinu ili za izricanje objektivne stvarnosti, i ujedno objektivni razlog sigurnog prostajanja. Čim smo ustanovili, da su doživljaji kao i jastvo s obzirom na refleksiju transcendentni, *od refleksije nezavisni*, dobismo »objekt«, a na temelju toga i objektivni razlog suda, kao i objektivnu definiciju istine. Da li objektivnu u značenju nezavisnosti od čitave strukture subjekta? Kant odgovara negativno, jer uči, da sudeći (logički, racionalni) subjekt konstruira objekt: formira osjete, određuje njihove stvarnosti. Iracionalisti (voluntaristi, pragmatisti) uče, da je stvarnost biološki, teleološki ovisna. Proti jednim i drugim subjektivistima dokazuje objektivistički noetičar, da je stvarnost od subjekta nezavisna; to je smrtni udarac subjektivističkom nazoru o relativnoj vrijednosti istine.

Neodržiava je, prema tome, tvrdnja — koju zastupa *Sawicki* (u »Philos. Jahrbuch« 1928) i *Hessen* (»Wertphilosophie« 1937) — da je objekt po sebi transcendentan i da nam je tek u pomišljanju dat, pa zato da ne možemo uporediti pomišljanje i stvar po sebi, a bez te uporedbe da ne možemo racionalno utvrditi, da li razum pravo uviđa stvarnost. »Drugim riječima, kaže *Hessen* (257), sposobnost ljudskog razuma za istinu ili, što je isto značeno, mogućnost spoznaje ne da se dokazati. Skeptičko se stajalište ne može konačno suzbiti logičkim sredstvima. Prevladati ga možemo jedino vjerovanjem u misleno uređenje ljudskog duha i ljudskog razuma... Mora dakle da se u jezgri i osnovu zbiljnosti nalazi smisao, razum, duh, da spoznaja bude iz temelja moguća.« (Tako bi *Hessen* htio »reducirati« spoznajnu zbiljnost na duhovni izvor ukupne kozmičke zbiljnosti.) Dok *Sawicki* kaže, da ne možemo uporediti, *Hessenu* to znači (»drugim riječima«), da ne možemo dokazati sposobnost za istinu, i već mu je to dovoljan razlog, da prevladavanje skepticizma vidi samo u »vjerovanju« (postulatu). Ali o nekom dokazivanju proti skeptiku nema s naše strane ni govora; a stvar po sebi nije nam data tek u pomišljanju, nego u neposrednom opažanju. »Stvar po sebi« jest naime i sva naša svijesno doživljavana zbiljnost (realnost), tj. realno = doživljeno, za razliku od idealnog = mišljenog (intencionalnog) bitka. S obzirom na (usebno, svijesno, nekosredno) opažanje kažemo za stvar po sebi, da je pojavna (opažljiva), ali po svojoj neovisnosti od mišljenja ona je realna. (Proti Kantovu se fenomenalizmu ima kasnije dokazati, da misaona spoznaja vrijedi z svijest transcendirajuću realnost ili za »stvar po sebi« u užem značenju.) Prva nam je dakle zadaća upozoriti na *imanentnu realnost* ili na svijesno opažena data, koja su objekti suđenja. Po tome »objekti«, što nisu isto, što i sudovi o njima, te su čak neovisni od sudova, jer bez njih u opažanju postoje. Kad se ispostavi, da je objekt (subjekt) suda nezavisan od spoznavajućeg subjekta (spoznavaoca), treba još pokazati, da je i predikatno određivanje objekta ovisno od objektivne stvarnosti. Sad imamo objektivističku definiciju istine i po njoj defniciju spoznaje.

Kad se rješava problem sposobnosti za istinu, kad se traži odgovor na pitanje, da li smo sposobni za istinu, i opet je dakako od posebne važnosti da ustanovimo status quaestionis. Sposobni smo za istinu, kad znademo, da je neki sud istinit; a kad znademo, da je istinit, čvrsto pristajemo, sigurni smo. Sigurni smo dakle *zato*, jer znamo, da je stina, a to znademo *po tome*, što se istina *očituje*. Budući da sud izriče stvarnost o objektu, može se istina očitovati samo na taj način, da se *očituje stvarnost u objektu*. U tome je očitovanju razlog sigurnosti i kriterij istine. Istinit je sud, kad s ovim razlogom i kriterijem isključuje protuslovni sud; spoj je istinit, ukoliko je isključen odvoj. To znači, da je *isključena zabluda*: jer kad znadem, da pristajem sa razlogom, koji jamči za istinu, eo ipso znadem, da nisam u zabludi, tj. da nije ujedno istinit protuslovni sud. Apsolutni skeptik inzistira na zabludama, tj. stavlja u pitanje mogućnost obrazložene sigurnosti ili sposobnosti za istinu. On hoće, da ostanemo kod sumnje ili nesigurnosti, a to znači, da skeptik ne priznaje razlog sigurnosti i kriterij istine: očitovanje stvarnosti u objektu. »Istina« dakle ne znači u tom slučaju ništa drugo, nego *ujednost objekta i stvarnosti, ukoliko je očito, da je njome isključeno protuslovno*. Kad se postavi pitanje, da li takva istina postoji, da li to znademo, da li smo o tome sigurni, da li smo za nju sposobni, treba proti skeptiku — koji to osporava — navesti kojigod sud, gdje i skeptik ne može da ne bude siguran, tj. gdje u očituj ujednosti objekta i stvarnosti imade razlog, da mora isključiti protuslovno. Taj postupak prema skeptiku preuzima dogmatičar i time rješava pitanje o sposobnosti za istinu. Radi se o tome, da odabere podesne sudove, u kojima će skeptik sa svoga stajališta — priznavanje sumnje — priznati sigurnost. Može se, nadalje, pokazati skeptiku kod mnogih sudova, kako *reflektirajući* (u svakom pojedinom sudu) na ono, što sudom izričemo (sadržaj suda) i na objekt, o kome to izričemo, *uvidamo*, da je izrečeno upravo ono, što je u objektu, i da je isključeno, da to ne bi bilo u objektu, ukoliko se on refleksiji u tome sudu očituje sa svojom stvarnošću. Izričući stvarnost upravljeni smo na objekt (intendiramo ga) i reflektirajući pri tom na izricanu (shvaćenu) stvarnost znademo, da je u očituj ujednosti objekta i stvarnosti razlog za čvrsti pristanak. U jednom (direktnom) sudu, dakle, znademo pomoću autorefleksije na akt suđenja, da je nosilac istine, a uključeno je u tome znanju i to, da smo kadri spoznati istinu. Znajući to znademo, da je u dotičnom sudu razlog za

isključenje protuslovnog suda, koji bi tome objektu oduzeo stvarnost, znademo, da nismo u zabludi. To jest, u tome je slučaju nemoguće ne biti siguran, isključena je sumnja: jer *refleksija* u sudu obuhvaća akt primišljanja i objekt sa stvarnošću i u tako obuhvatnom jedinstvu *uvida obrazloženost primišljanja po ujednosti objekta i stvarnosti*. U tome postupku obrazlaganja (proti skeptiku) ostajemo »u okviru« pojednog suda, iz koga ne možemo izbaciti razlog sigurnosti i stoga *ne možemo sumnjati*. Budući pak da je u obrazloženoj sigurnosti pojednog suda uključeno obrazloženje sposobnosti za istinu, to je i o njoj nemoguća realna sumnja. Kad bi se reklo, da možemo sumnjati kod svih sudova, to bi značilo, da nema nijednog suda, gdje bismo znali (pomoću autorefleksije), da postoji razlog pristanka ili da se u objektu očituje stvarnost. Jedino još treba naglasiti, da ljudi u neposredno očitim ili sigurnim sudovima ne reflektiraju *izričito* na razlog sigurnosti, pa je stoga izričita ili pažljiva refleksija potrebna, kad raspravljamo sa skeptikom. Prema tome ćemo reći, da je potpuna refleksija (autorefleksija ili sebeznalost) u sudu *naravna*, kod svih ljudi, i *filozofska* ili izričita. U vidu te razlike dalo bi se reći, da možemo *fiktivno* sumnjati o sposobnosti istine, ukoliko naravne sigurnosti ne napuštamo, ali od njih apstrahiramo, dok na pojednom primjeru izričitom refleksijom ustanovimo refleksnu sigurnost.

Dotuda — što se tiče metode osiguravanja naše sposobnosti za istinu pomoću potpune refleksije, i što se tiče isticanja neopravdanosti realne sumnje — nalazimo se u krugu skolastika, gdje još ne dolazi do znatnih razlaza. To počinje sa definicijom istine. Dok se drugi već u početnom sporu s apsolutnim skeptikom služe *objektivističkim i realističkim* pojmom istine, mi ga u našem objašnjavanju nismo pretpostavili. Nije time naš pojam istine stavljen bio u neku suprotnost ili nesklad s realističkim pojmom istine, samo što našim pojmom nije bilo određeno pitanje objekta, dok je u objektivističkoj definiciji fiksirana *neovisnost* objekta od sudećeg subjekta. Uz ovu pretpostavku, međutim, nije moguće autorefleksijom utvrditi sposobnost za istinu. Jer kad istina znači (*objektivistički*) konformnost s neovisnim objektom, povodi se za tim značenjem i sposobnost za istinu, a potpuna refleksija ne može obuhvatiti drugo, nego što je u sudu, tj. akt suđenja i njegov objekt — nota bene shvaćeni objekt, a ne ukoliko bi neovisan bio. Pitanje neovisnosti postaje predmetom obrazlaganja, koje će u *refleksnom sudu* o nekim sudovima iznijeti

odgovor u prilog objektivizma odnosno subjektivizma. Ima li se, prema tome, u vidu objektivistička definicija istine, postupak noetičara suprot skepticizmu pomoću autorefleksije nije ispravan. Objektivizam treba obrazložiti na taj način, da se pokaže, kako objekti postoje »izvan« suda. Postavljena kao pitanje, ta neovisnost dopušta realno metodičku sumnju — ne *pozitivnu*, kojom bismo obrazloženo napuštali sigurnost o objektivističkom pojmu istine, nego *negativnu*, kad suspendiramo sigurnost glede objektivne odnosno subjektivne istine bez ikojeg razloga za jednu ili drugu stranu, dok ne pronađemo razlog za pristanak.

Na ovaj problem istine misle oni skolastici (Mercier . . .), koji zastupaju metodičko stajalište realne sumnje. Tako dolazi do razlaza: u vidu svoga problema, ovi skolastici odbacuju metodu dogmatizma suprot skepticizmu, a neki dogmatici zabacuju metodu realne skepsne ne samo, kad imaju u vidu pitanje obrazložene sigurnosti, nego i onda, kad uzimaju obrazložbu za objektivistički i realistički definiranu istinu, pa i tu istinu hoće da opravdaju autorefleksijom. Negativno zbiljski sumnjati o tome, da li smo sposobni za istinu, znači zatvarati oči pred razlogom sigurnosti, znači ispo-vijedati, da *ne znamo, ima li razloga biti siguran*. A čim napustimo svaki razlog sigurnosti, odričemo se sposobnosti za istinu: kako da je onda uspostavimo! Ta je argumentacija doista opravdana proti negativno realnoj skepsi — dok je u pitanju opstanak obrazložene (objektivne) sigurnosti, ali ne također u pitanju, da li postoji sigurnost s obrazložbom u *neovisnom* objektu. Da li smo sposobni za istinu o takvim objektima, odgovor na to pitanje skopčan je metodički s realno negativnom skepsom, koja ne obara svaku sigurnost, nego samo zaustavlja sigurnost o objektivnoj i realnoj istini, dok se ne dokaže.

