

Hrvatska filozofija i skolastička epistemologija  
20. stoljeća

Kristijan Krkač

# Hrvatska filozofija i skolastička epistemologija 20. stoljeća

Odabrana predavanja 1998.-2008.

Kristijan Krkač



Filozofija.org,  
Zagreb, 2012.

Hrvatska filozofija i skolastička epistemologija 20. stoljeća  
Odabrana predavanja 1998.-2008.

dr. sc. Kristijan Krkač

**Recenzenti**

dr. sc. Daniel Miščin

dr. sc. Damir Mladić

**Glavni urednik**

Darko Štaudinger, mag.phil.

**Nakladnik**

Filozofija.org, Zagreb

**Za nakladnika**

Borna Jalšenjak, mag.phil.

**Lektura**

Anita Škrlac

**Slika na naslovnici**

Goran Novaković „Author searching for a portrait, unknown heres!?", dimenzije 100x70 cm, ulje na platnu, 2010. Slika je izložena na međunarodnoj izložbi studenata akademija likovnih umjetnosti sa područja jugoistočne Europe Transform 2011 u Sofiji (Bugarska). Autor je ustupio sliku isključivo za naslovnicu ove knjige. Reprodukcijska prava na sliku na bilo koji način nije dopuštena. Autor slike zadržava sva prava.

Copyright © 2012 Filozofija.org

Sva prava pridržana. Nije dopušteno niti jedan dio ove knjige reproducirati ili distribuirati u bilo kojem obliku bez prethodnog pismenog odobrenja nakladnika.

ISBN 978-953-56046-1-7

Posvećeno profesoru Ivanu Macanu  
i  
studentima Filozofskog fakulteta Družbe Isusove u Zagrebu

## Predgovor

*Filozofija je bitno osobna stvar i prema tome nacionalna.  
Ona je osobna ili je nema. Paul Valery*

U ovom tekstu donosim izbor iz predavanja koja su nastala u razdoblju od 1998. do 2008. godine. Većina njih pisana su kao predavanja za simpozije Sekcije za kršćansku filozofiju Hfd-a, simpozije FFDI-a i studentske simpozije FFDI-a i HS-a u istom razdoblju, za neke druge prigodne simpozije, kao i predavanja iz epistemologije studentima FFDI-a. Tekstovi nisu poredani prema vremenu pisanja niti predavanja, već s obzirom na teme od širih prema užima, te s obzirom na autore.

Prvo i drugo predavanje bave se razumijevanjem *hrvatske filozofije* od strane samih hrvatskih filozofa u povijesno burnim vremenima za domovinu, tj. tekstom V. Filipovića o filozofiji iz 1941. i tekstom A. Bazale o nacionalnoj filozofiji iz 1938. godine. Prvo predavanje je prethodno objavljeno u: Banić-Pajnić, E., Girardi-Karšulin, M., Schiffler, Lj. (ur.): "Vladimir Filipović o zadaći filozofije 1941. godine" – poglavlje u knjizi: *Vladimir Filipović, Život i djelo 1906. – 1984.*, IFZ, Zagreb, 2008:85-95. Zahvaljujem se Institutu za filozofiju u Zagrebu i gospođama urednicama na ustupanju prava na pretisak. Članak donosim s manjim izmjenama. Drugo predavanje proširena je napomena o zamisli nacionalne filozofije. Treće predavanje predstavlja pojmovnu i problemsku raščlambu same poteškoće kršćanske filozofije kao *filozofije* i kao *kršćanske* jer naime - iako je sasvim jasno da „Pretenzije ubijaju filozofovu sposobnost mišljenja..." (L. Wittgenstein) pa bile to religijske, znanstvene, ekonomske, političke, umjetničke ili privatno idiosinkratične - nije jasno koliko je tih i takvih pretenzija potrebno kako bi se ubila svaka sposobnost mišljenja. Četvrto predavanje je iz niza predavanja iz epistemologije koja sam još kao asistent na FFDI-u držao od 1996. godine, pa kontinuirano sve do 2011. iz raznih tema (koncentriranih uglavnom oko konteksta i poteškoća analitičke epistemologije), a koja obrađuju novovjekovni problem epistemologije kao preduvjet za razumijevanje epistemologije 20. stoljeća, epistemologije među kršćanskim filozofima s osobito pitoreskom zadaćom opravdanja metafizičkih stavova. Ta se tema pokazala važnom za razumijevanje epistemologije 20. stoljeća pa i one u okrilju kršćanske filozofije kod studenata FFDI-a. Peto predavanje daje sažeti pregled tema, poteškoća i rješenja hrvatske kršćanske epistemologije u 20. stoljeću od čega se u sljedećim predavanjima obrađuju filozofi prve i druge polovice prošlog stoljeća (naime onih koji su napisali djelo o

teoriji znanja). Šesto predavanje je o J. Stadleru kao kršćanskom filozofu koji je napisao epistemologiju na početku stoljeća (1905. godine). Sedmo predavanje je o S. Zimmermannu koji je javno stvarao skoro cijelu prvu polovicu 20. stoljeća do 1945. godine (poznatom po djelu *Noetika ili teorija spoznaje*). Osmo predavanje je o B. Milanoviću koji je stvarao nakon 1945. te napisao filozofiju spoznaje u tadašnjim neprilikama. Deveto predavanje je o I. Macanu, tj. o njegovu djelu *Filozofija spoznaje* kao predstavniku kršćanske epistemologije s konca 20. stoljeća i početkom 21. stoljeća. Ono se temelji na recenziji njegove *Filozofije spoznaje* iz 1998. godine. Time završavam pregled djela pojedinih autora. Posljednje, deseto predavanje u stvari je dodatak u kojem po treći put nastojim odgovoriti na neka „goruća“ pitanja koja se tiču hrvatske filozofske zajednice danas, a o kojima sam u prethodnim predavanjima na sličnu temu govorio samo rubno.

Ovo, dakako, nisu sve epistemologije napisane od strane kršćanskih filozofa tijekom 20. stoljeća. S obzirom na prvu polovicu 20. stoljeća valja spomenuti H. Boškovićev *Problem spoznaje* (Zagreb, 1931.), a s obzirom na drugu polovicu - djelo K. Vasilja *Teorija spoznaje* (Chicago, 1984.). Njih ovdje nisam prikazao jednostavno zato što tada, a niti danas, to nisam imao vremena (niti prilike) učiniti. Uz ova djela, i drugi navedeni autori objavili su cijeli niz članaka iz područja epistemologije, koji su bez daljnjeg vrijedni rasprave i to ne samo na način povijesti filozofije (kao primjerice Zimmermannov članak „Kriticizam, dogmatizam, skepticizam“ iz prve polovice 20. stoljeća ili Macanov članak, ali zapravo studija, „Istinitost i sigurnost ljudske spoznaje“ iz druge polovice 20. stoljeća). Ipak, ovdje ne donosim tako minuciozne prikaze i diskusije.

Ova predavanja uspio sam sakupiti, izmijeniti, neka skratiti, a neka proširiti tijekom proljeća 2010. godine u Lilleu tijekom predavanja na Sciences Po Lille, te tijekom proljeća i ljeta 2011. godine u Zagrebu. Da sam imao više vremena, vjerojatno bih uključio još neke tekstove, a postojeće bih još popravio. Kako god bilo - ako ova predavanja mogu poslužiti kao poticaj da se to nasljeđe oživi barem povijesno, ako ne i polemizirajući s njim s pozicija suvremenih stajališta, tim bolje.

*Autor*

## Summary

### Croatian philosophy and scholastic epistemology in the 20<sup>th</sup> century

*Selected lectures 1998-2008*

Kristijan Krkač

The present volume includes lectures on the nature of Croatian philosophy in history, but especially in the 20<sup>th</sup> century, and lectures on Christian scholastic epistemology in the context of the 20<sup>th</sup> century Croatian philosophy. First two lectures deal with nature of national philosophy presented by V. Filipović (text from 1941), and A. Bazala (text from 1938) and criticizes their lack of courage in determining at least vital facets and qualities of Croatian national philosophical thought. Third lecture deals with somewhat tricky question about possibility of Christian or (neo)scholastic philosophy which can be applied nowadays to the widely accepted notion of naturalized philosophy as well. Fourth lecture sets the context of Modern epistemology from the 15<sup>th</sup> to the 19<sup>th</sup> century, which is necessary for understanding the 20<sup>th</sup> century philosophy and Christian philosophy as well. Viewpoints explicated in the lecture are precisely the viewpoints which were, and still are the major adversaries of contemporary scholastic epistemologies. Fifth lecture synoptically presents some main directions, themes, issues, and their solutions in the 20<sup>th</sup> century Croatian scholastic theory of knowledge in the context of other schools in the same period. Lectures from sixth to ninth explicate some moments of two pre Second world war epistemologies (namely of A. Stadler and S. Zimmermann) and of two post war Second world war epistemologies, one from time of communist totalitarian regime (B. Milanović), and the other partially from the same times and partially from times of renewed democratic and free-market system (I. Macan). These lectures were delivered on various occasions mostly on symposia and conferences, but most of them were incorporated in lectures in epistemology between 1996 and 2006. Tenth lecture is a kind of criticism of practice in Croatian philosophical community, and the annex is a thesis on common-sense view of self knowledge (with D. Mladić).

**Key words:** Aquinas St. Th., Augustine St. A., Certainty (types of), Coherentism, Common sense, Criticism, Croatian 20<sup>th</sup> century philosophy/epistemology, Descartes R., Dogmatism, Evidence, Foundationalism, Hume D., Kant I., Macan I., Metaphysical realism, Metaphysical statements, Milanović B., Montaigne M. S. E., Realism, Self-knowledge, Scholastic epistemology, Scholastic philosophy, Skepticism, Stadler A., Suarez F., Zimmermann S.

## Kazalo sadržaja

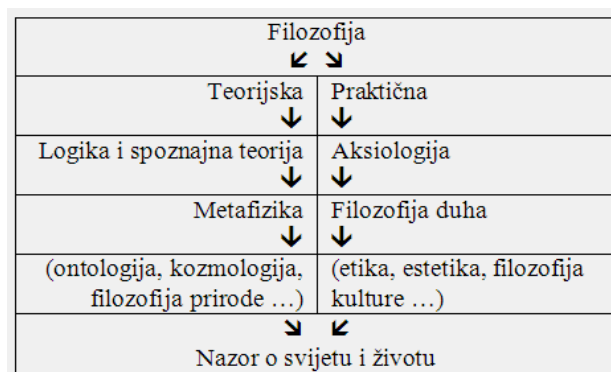
1. V. Filipović o zadaći filozofije 1941. godine .....	2
2. A. Bazala o hrvatskoj filozofiji i njezinoj povijesti 1938. godine.....	8
3. Je li kršćanska filozofija uopće moguća?.....	21
4. Poteškoće skepticizma i odgovori u novom vijeku .....	32
5. Epistemologija u hrvatskoj kršćanskoj filozofiji 20. stoljeća .....	59
6. J. Stadler o sigurnosti spoznaje u djelu <i>Kritika ili noetika</i> .....	72
7. S. Zimmermann o vrstama izvjesnosti u djelu <i>Noetika</i> .....	80
8. Epistemologija kao temelj metafizike u filozofiji B. Milanovića .....	89
9. Novosti u filozofiji i epistemologiji I. Macana.....	106
10. Quo vadis philosophia? .....	112

## 1. V. Filipović o zadaći filozofije 1941. godine

„U filozofijskoj težnji i njezinu izrazu manifestira se najjasnije kulturni lik svakog vremena i svake sredine, jednako pojedinca kao i naroda.“ V. Filipović: *Logika*, 1941, str. 103

### 1. Uvodna napomena

Vladimir Filipović je o zadaći filozofije pisao na više mjesta tijekom raznih razdoblja svog filozofskog stvaralaštva. Ovdje ćemo se osvrnuti na njegov stav o toj temi iz njegova djela *Logika za srednje škole* (Filipović, 1941).<sup>1</sup> Radi se naime o četvrtom dijelu spomenute knjige pod naslovom „IV. Zaglavak“ (Filipović, 1941, str. 97-110), a koji se sastoji od sljedećih odjeljaka: 1. „Mjesto logike u okviru filozofije. Veza filozofije s ostalim znanostima i zadatak filozofije uopće“, 2. „Shematski prikaz filozofijskih disciplina“ i 3. „Kratak pregled povijesti logike“. Ovdje ćemo istraživati samo prvi odjeljak u kojem se izlaže ta zadaća. Na koncu odjeljka Filipović donosi skicu koju ovdje dajemo na početku (Ibid., str. 104).



<sup>1</sup> Ovdje rabimo izdanje iz 1941. godine i to izdanje Nakladnoga zavoda Banovine Hrvatske pod naslovom *Logika za srednje škole*, napisao Dr. Vladimir Filipović, sveučilišni docent. Odlukom Bana Banovine Hrvatske od 23. siječnja 1941. godine ta je knjiga odobrena kao privremena školska knjiga, a isto tako i od 16. srpnja iste godine od strane ministarstva nastave Nezavisne Države Hrvatske. Ova kasnija odluka, kao što je to bila uobičajena praksa, žigom je otisnuta preko stare tiskane odluke 16. srpnja 1941. godine. Ovdje također valja napomenuti da u raščlambi i procjeni sadržaja na umu treba držati prije svega činjenicu da se radi o srednjoškolskom udžbeniku iz logike, te da se radi isključivo o navedenom Filipovićevu spisu bez istraživanja istog pitanja kroz njegove druge spise i o postavljanju tih odgovora u neki odnos. To, da se radi o srednjoškolskom udžbeniku je s jedne strane ograničavajuće - jer autor na umu treba imati djecu kojoj se građa logike izlaže u svrhu usvajanja pravila dosljednog zaključivanja, a s druge strane je ohrabrujuće - s obzirom na neke Filipovićeve za to vrijeme, i u svjetlu stavova nekih drugih hrvatskih filozofa iz tog vremena, vrlo odvažne stavove o vrijednosti i zadaći filozofije uopće. Ovaj tekst donosim s napomenom kako je nakana bila da se u svezi s Filipovićevim pojmom filozofije izloži i njegovo poimanje kulture i to u suradnji s kolegom J. Lukinom, ali s obzirom na druge obveze taj dio nismo bili u stanju dovršiti.

## 2. Zadaća logike i epistemologije

Navedeno poglavlje Filipović započinje pomalo čudnovatom napomenom. On, naime, piše kako „treba da još pokažemo koje ona [logika] zauzima mjesto u okviru filozofije, a s time ćemo u vezi prikazati i zadatak filozofije uopće.“ (Ibid., str. 97). Ovo bi učenik mogao razumjeti na način da određenje „mjesta logike unutar filozofije“ (što je već samo po sebi čudno s obzirom na svjetska filozofska gibanja prve polovice prošlog stoljeća vezana uz pitanje odnosa logike i filozofije) znači i „određenje zadaće filozofije“ - jer što bi drugo značio izraz „s time ... u vezi“? S jedne strane, ako prikažemo mjesto mehanike unutar fizike - time nismo kazali ništa o zadaći fizike niti smo zadaću fizike doveli u svezu s mjestom mehanike unutar fizike. A, s druge strane, ako kažemo koje je mjesto veznog igrača u nogometnoj momčadi - time smo ipak kazali nešto važno o određenju ne samo određene momčadi, nego i samog nogometa u odnosu na, primjerice, ragbi. Ipak, ova zanemariva opaska o Filipovićevoj uporabi mereološke zamisli kasnije u tekstu dolazi do izražaja kroz isticanje kategorija cjeline, cjelovitosti i iscrpnosti pri utvrđivanju općeg određenja filozofije. Već u drugom odjeljku Filipović navodi cilj kojem stremi a to je sljedeće određenje zadaće filozofije: „stvaranje jedinstvenog nazora o svijetu i životu.“ (Filipović, 1941, str. 97).

Kao nužan dio postizanja tog cilja tj. ostvarivanja te zadaće navodi se kritičko istraživanje djelomičnih podataka o svijetu dobivenih putem:

- svakodnevnog životnog iskustva,
- znanstvenih podataka pojedinačnih znanosti
- i gdjegdje gotovih teorija (Ibid., str. 97).

No prije no što to kritički ispita, treba odgovoriti na pitanje - što je to samo kritičko ispitivanje, a to pak znači odgovoriti na pitanje što je samo znanje. Pri tome Filipović, djelomično slijedeći klasično Lockeovo određenje epistemološkog istraživanja, na umu ima istraživanje:

- mogućnosti,
- granica
- i procesa ljudske spoznaje.

Te epistemološke zadaće on drži „nužnim preduvjetom znanstvenog rada“ (Ibid., str. 97), te piše kako je u istom udžbeniku na neka od tih pitanja već odgovoreno – naime, odgovoreno je kako je znanje moguće ukoliko se radi o znanju putem zaključivanja. Nadalje, epistemološko istraživanje smješta na početak teorijske filozofije, dakle u skladu s kartezijanskim i lockeovskim obratima u novovjekovnoj filozofiji (Ibid., str. 98). Teorijska filozofija je nadalje

„općena znanost o znanju“, a ne o konkretnoj misli i njezinu sadržaju, ili o psihologijskom procesu kojim se dospjelo do znanja, ili što god drugo (Ibid., str. 98).

Zanimljivost u temelju teorijske filozofije ili logike i epistemologije sastoji se u čudnoj analogiji logike s matematikom, čime se nastoji ukazati na teorijsku narav logike, iako to vjerojatno ili u većini slučajeva negativno utječe na učenike.<sup>2</sup> Sljedeća napomena je ona o tome kako se logika i epistemologija (Filipović ju naziva spoznajna teorija) u stvari nadopunjuju i kako ih mnogi stoga predaju zajedno (dakako, to je u skladu s klasičnom svezom logike *maior* i *minor*). Ipak, važna razlika je ta da je: „logika samo putokaz, a nikako i prisilni vodič u praktičnoj primjeni“ (Ibid., str. 99) što je čini se pomalo nespretno smetnuto s uma u nekim suvremenim filozofskim školama, a u drugima pak shvaćeno previše doslovno.<sup>3</sup> Kako god bilo, Filipovićevo pozivanje na praktičnu primjenu, bilo logike kao teorijske discipline u području praktične filozofije, bilo u području svakodnevice („životne prakse“), čini se lijepom i korisnom napomenom, takoreći pragmatičkom, ako ne i pragmatističkom. Logika ukratko ispituje formalnu stranu mišljenja, a epistemologija materijalnu i time je jasno uvedena njihova razlika i povezanost.

### 3. Zadaća metafizike

U teorijsku filozofiju Filipović uz logiku i epistemologiju smješta i metafiziku čija je pak zadaća pružiti: „sliku svijeta, sliku cijele zbilje“, i treba „protumačiti osnove svega bitka i da se tako tumači sve bivanje.“ (Ibid., str. 100). Zanimljiva je napomena o tome kako bi krivo mislili oni koji drže da empirijska znanost nije upućena na metafiziku, jer u temelju empirijskih znanosti stoje metafizički pojmovi (Ibid., str. 100). Pri tome Filipović navodi klasične ontološke pojmove kao što su supstancija, materija i sl. te to pokazuje na primjeru.

Važno određenje metafizike čini se sljedeće: „Metafizičar u svom sintetičkom radu radi ne kao registrator, nego kao stvaralac, koji od danog nam materijala u sintezi stvara jedan novi lik, u kom se ogleda cjelovitost, cjelina i bogatstvo stvarnosti. Metafizika nadopunjujući sličice i profile, koje su pojedinačne nauke donijele po svojim analitičko – apstrahirajućim tendencijama, raščlanjujući i osiromašujuću stvarnost, stvara harmoničnu, a u isti mah i kritički izvedenu sliku svijeta.“ (Filipović, 1941, str. 101).

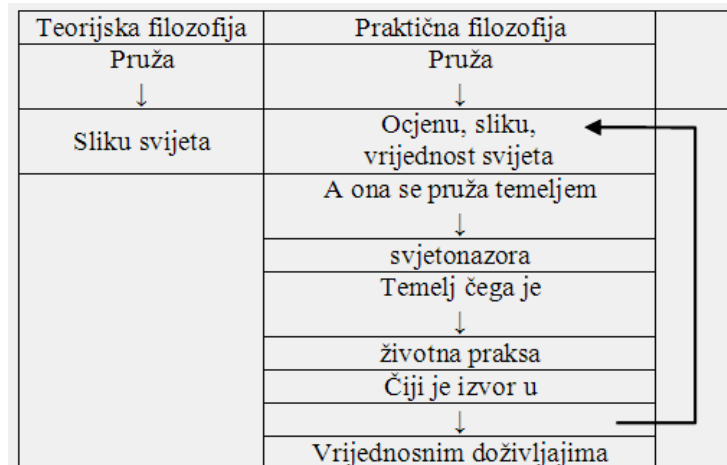
---

<sup>2</sup> Svatko tko je predavao logiku u srednjoj školi zna da u većini slučajeva povlačenje analogija između logike i matematike tijekom predavanja logike djeluje demotivirajuće na učenike, dok ukazivanje na sveze logike s, primjerice, drugim formalnim znanostima ili svakodnevicom ima suprotan učinak. Tako da nije jasno što napomena o primjeni matematike ili uopće spominjanje matematike znači u tom tekstu.

<sup>3</sup> Ovdje dakako mislim na analitičke filozofe i neke kontinentalne škole.

Zatim se određuju i grane metafizike, tj. ontologija, kozmologija itd. No ovdje nema potrebe prepričavati te detaljne definicije, te ćemo se stoga okrenuti Filipovićevu prikazu zadaća praktične filozofije, tj. njezinih disciplina.

#### 4. Zadaće praktične filozofije



Skica: Zadaća i izvor praktične filozofije (Filipović, 1941, str. 102-105)

Teorijska filozofija pruža sliku svijeta. Tu sliku treba nadopuniti i „ocjenom svijeta“ (Ibid., str. 102). Radi se o tome da se čovjek pita o vrijednosti zbilje za koji ta slika svijeta stoji, o vrijednosti svijeta. Čovjek traži „ocjenu života“, a to se pruža „nazorom o svijetu i životu“ (Ibid., str. 102).<sup>4</sup> Ono što služi kao temelj za izgradnju nazora o svijetu i životu je: „životna praksa čovjekova, koja se očituje u različitim oblicima društvenog života...“ (Ibid., str. 102) No pitanje koje se postavlja glasi: „Što sačinjava čovjekovu praksu?“ (Ibid., str. 103). Po Filipovićevu mišljenju ta se životna praksa ne može protumačiti općim prirodnim zakonima života, jer: „... sva životna praksa čovjekova imade svoj izvor i početak u vrijednosnim doživljajima.“ (Ibid., str. 103).

U tom svjetlu je aksiologija kao disciplina koja se bavi vrijednostima područje razumijevanja ljudskog djelovanja pod vidikom tj. u disciplinama:

- moralnog života tj. etike,
- života lijepog tj. estetike,
- religijskog života, tj. filozofije religije,
- društvenog života, tj. sociologije i kulture tj. filozofije kulture (Ibid., str. 103).<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Vidi skicu, te Filipović, 1941, str. 107 za početno određenje.

<sup>5</sup> Pod time se misli na filozofije povijesti, prava, društva i slične. (Filipović, 1941, str. 103)

## 5. Načelna zadaća filozofije

Iz navedenih određenja Filipović izvodi načelno određenje zadaće filozofije. U skladu s vrlo zahtjevnim zadaćama filozofskih disciplina Filipović izvodi i vrlo zahtjevnu zadaću filozofije načelno, zadaću koja danas možda nije moderna, ali je bez daljnjeg obrazložena.<sup>6</sup>

„Kritički osvjetliti sve znanje ljudsko i sve ocjenjivanje njegovo i spojiti tako sliku svijeta i ocjenu života, znači izgraditi svoj nazor o svijetu i životu.“ (Filipović, 1941, str. 103)

Ipak, ovako određen cilj i zadaća filozofije čini se pretencioznim baš s obzirom na temelj filozofije koji Filipović navodi. Naime, „nazor o svijetu i životu“ sastoji se od stavova (psihologijski govoreći). No stavovi su vrlo složeni i nerijetko o mnogim stvarima nemamo nikakvog stava - bilo stoga što ne poznajemo stvar, ili ju pak ne poznajemo dostatno kako bismo izgradili relevantan stav, pa se, kako piše H. G. Frankfurt, odajemo „preseravanju“ (*bullshiting*) koje je neizbježno u situacijama kada se od nas zahtijeva mišljenje pod uvjetom nedostatka informacija. No, čak i da poznajemo neku stvar u pitanju, mi često ne možemo izgraditi stav zbog disonanci između emotivnih, kognitivnih i akcionih elemenata stava. Pa ako stav nije djelotvoran, tj. ako ne služi tome da ravna naše djelovanje, onda ukratko kao ni da ga nema. Konačno, mnoge stavove ne izgrađujemo osobno, nego ih naprosto preuzimamo, nerijetko sasvim slijepo, tako da od kritičkog pristupa i od izgradnje nazora nema niti traga. Stoga se s jedne strane ovako određena zadaća filozofije čini pretencioznom ili barem teško ostvarivom, a s druge strane bremenitom i vrijednom jer odgovara nečemu što možemo nazvati dijelom „dobrog života“.

## 6. Zaključna napomena

Zanimljivo je da na koncu odjeljka Filipović progovara eksplicitno o odnosu filozofije i kulture na sljedeći način: „Filozofijski duh izlazi i prožima sve manifestacije kulturnog života. On prodire u sve konkretne životne akcije i opet se vraća iz njih. Tako je on u svojoj dinamičnosti vezan na prilike i oblike života u kojima se razvija.“ (Ibid., str. 103) Ovdje se jasno ističe sveza kulture i svakodnevice s aluzijom na kontinentalnu kategoriju „oblika

---

<sup>6</sup> Naime, danas, a i u prošlom stoljeću prečesto smo čini se slušali i svjedočili filozofiji i filozofima koji trebaju strahovati više od neznanstvenosti, nego od cjelovitosti, više od nepreciznosti, nego od preglednosti (ima dakako i iznimaka kao što su primjerice Wittgenstein, Austin i Strawson u analitičkoj tradiciji), više od nedostatka suglasja unutar stručne zajednice i znanstvenog pogona, nego od društvene kritike koja se kreće «putem interpretacije» (M. Walzer) i tome slično. Tako da u tom svjetlu nije neprihvatljivo nanovo propitati načelne ciljeve i sredstva filozofije, kao i sam smisao i opstanak filozofske aktivnosti i pogona kakvog ga danas poznajemo.

života“ kao neku vrstu ontološke pozadine ili cjeline na kojoj ili u kojoj se život odvija.<sup>7</sup> Sljedeće mjesto je također relevantno jer prethodni prigovor propada ako se „životni nazor“ ne odnosi na nazor svih ili velike većine ljudi, već samo na ljude filozofe. „Filozofijski životni nazor izlazi iz sveukupnih manifestacija kulturnoga života, a njegov znanstveni izraz predstavlja svjesnu rezultantu svega čovjekova humanog nastojanja, da svoj život učini boljim, ljepšim i sretnijim, dakle ukratko – vrednijim.“ (Ibid., str. 104).

Konačno, jedno mjesto je zanimljivo i iz sasvim drugih razloga, a to je sljedeći citat: „U filozofijskoj težnji i njezinu izrazu manifestira se najjasnije kulturni lik svakog vremena i svake sredine, jednako pojedinca kao i naroda.“ (Ibid., str. 103) Dakle, očito postoji i nacionalna relevantnost filozofije, ili drugim riječima - relevantnost filozofije za narod jedne države, ili kako bi to kazao Paul Valery, „... filozofija je bitno osobna stvar i prema tome nacionalna.“ Nasuprot tome, poznato je da su se drugi suzdržavali pružiti ovakve otvorene ocjene o važnosti filozofije za naciju, tj. o nacionalnoj filozofiji. Tako primjerice A. Bazala tri godine prije Filipovića<sup>8</sup> u svom spisu *O ideji nacionalne filozofije* piše: „I pojam nacionalne filozofije obuhvaća više no skup samih naučnih djela o problemima i historiji naziranja na svijet i život, sastavljenih u narodnom jeziku, od domaćih autora...“ (Bazala, 1938, str. 7). Bazala doduše daje oznaku „slavenske duše“, ali se ustručava pružiti tu oznaku kada je u pitanju hrvatski *specificum* jer je: „u danim prilikama određivanje prema historijskim smjernicama i prema *duhu vremena* vrlo nezgoda posao“ (Bazala, 1938, str.18).<sup>9</sup>

## Literatura

Bazala, A. (1938). *O ideji nacionalne filozofije*. Knjižnica prijatelja hrvatskog sveučilišta u Zagrebu

Bekavac Basić, I. *Hrvatski logičari: V. Filipović*. <http://www.vusst.hr/~logika/content16.htm>

Čehok, I. (1994). „Ideja (ideje) nacionalne filozofije i njezino (njihovo) ozbiljenje“ u: *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*. 39/40:375-387

Filipović, V. (1941). *Logika za srednje škole*. Nakladni zavod Banovine Hrvatske. Zagreb

Zenko, F. (1988) „O ideji (hrvatske) nacionalne filozofije u Alberta Bazale“ u: *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*. 27/28

---

<sup>7</sup> To je prije svega dio nasljeđa germanskih filozofskih i ne samo filozofskih škola kao kod Goethea, Herdera, Spenglera, Sprangera, Wittgensteina i drugih. Vidi primjerice Spengler, *Propast Zapada* I:55, ili Wittgenstein, *Filozofijska istraživanja*.

<sup>8</sup> Bazala 1938.

<sup>9</sup> Za komentar vidi Zenko 1988, te Čehok 1994.

## 2. A. Bazala o hrvatskoj filozofiji i njezinoj povijesti 1938. godine

### 1. A. Bazala o ideji nacionalne filozofije

Ako želimo razmišljati o hrvatskoj filozofiji, o njezinim tradicijama ili čak jednoj temeljnoj zajedničkoj tradiciji, ali dakako i o nacionalnoj filozofiji kao takvoj, potrebno je konzultirati jedan od najvažnijih tekstova na tu temu u hrvatskoj filozofiji, a to je zasigurno tekst A. Bazale *O ideji nacionalne filozofije* (1938). Također valja napomenuti i neke osvrtne (vidi, F. Zenko, 1988), ali svakako i neke novije interpretacije (vidi: F. Zenko, 1994, 1995, te I. Čehok, 1994.). Bazala kaže sljedeće na prvim stranicama svoje studije:

„I pojam nacionalne filozofije obuhvaća više no skup samih naučnih djela o problemima i historiji naziranja na svijet i život, sastavljenih u narodnom jeziku, a od domaćih autora, kako bi se moglo činiti u vidu „školskog“ zanimanja...“ (A. Bazala, 1938, str. 7).

Dakako, tu treba biti iskazana, ako je to uopće moguće, jedna *psihologijska pozadina* kao neki okvir za razumijevanje tog skupa. Bazala drži da se uvjerenje kako je značajka slavenske duše „ljubav“, te da je za nju uporište svake relacije subjektivno - individualističko (Ibid., str. 17) može podvrći istraživanju objektivnog značenja. No, Bazala se ustručava učiniti isto kada je u pitanju takva karakteristika duha hrvatskog naroda, jer je:

„u danim prilikama određivanje prema historijskim smjernicama i prema „duhu vremena“ vrlo nezgodan posao“ (Ibid., str. 18).

Zadane prilike se svode na borbu oprečnih struja u društvu, *te je tada svaka nepristrana riječ neprijatna*, a i *otežano je kritičko rasuđivanje*. (A kada to nije bilo tako? Primjerice, jedan zagrebački gimnazijski profesor filozofije, poznat po svemu osim po svojim izvornim znanstvenim radovima, kojih naime nema, i čije ime zbog čina kojeg je počinio nije vrijedno spomena u ovom kontekstu, nedavno je na predstavljanju određenog udžbenika filozofije za gimnazije - filozofe kojima su se autori bavili nazvao "američkim kretenima".) Dakako da nikada niti jednom društveno relevantnom čimbeniku (političkom, ekonomskom, ideološkom, tuzemnom ili inozemnom) ne odgovara mogućnost da unaprijed ne zna kako će kritičko i nepristrano istraživanje nacionalne filozofije završiti - pa već i sama činjenica da se radi o

zaista kritičkom i zaista nepristranom istraživanju, koliko je to istraživačima ljudski moguće, čiji je jedini interes onaj k istini - predstavlja dostatan razlog za oprez, sumnju i pokušaj kontrole samog istraživanja. Ne treba se s druge strane zavaravati, jer ako je istraživanje nacionalne filozofije istraživanje *dijela duha jednog naroda*, onda je to *par excellence* istraživanje jednog dijela nacionalne ideologije kao skupa najznačajnijih vrijednosti jednog naroda kao i njezina demitologizacija.

Ipak, nacionalna filozofija, kako se čini, trebala bi pokazati kako su razne generacije manje ili više uspješno riješile temeljne filozofske probleme u središtu kojih je antropološko pitanje.

„Svaki čovjek, svaki krug, svako vrijeme mora problem ljudskog postojanja za se riješiti. Svatko mora svojeg čovjeka iznijeti - svojski, iz vlastite snage...” (A. Bazala, 1938, str. 35)

„Svaki čovjek ulazi u svijet na posebno određenoj točki prostora i vremena, ima svoje rođeno mjesto, oko njega zavičajni krug, iz kojeg će da razvije djelovnost, ima prošlost predaka za sobom - i zadatak taj položaj ispuniti svojom nazočnošću u odgovornosti za budućnost...” (Ibid., str: 37-38)

Tu dakle treba tražiti tragove ispravne konceptualne analize pojma „nacionalna filozofija”. Konačno čitamo i sljedeće određenje.

„Eto tako, nacionalna je filozofija skup radnja samosvjesno upravljenih na lično obrazovanje narodnoga života i samosvojno očitovanje njegovo u potpuno i cjelovito izgrađenom sustavu duhovnih nastojanja historijskoga i kulturnoga znamenja razvojnoga.” (Ibid., str: 51). „Nacionalna je filozofija duhovno oživljena aktivnost nacionalnog bića.” (Ibid., str: 58).

Zadaća te i takve nacionalne filozofije je da motive prvotne i temeljne narodne mudrosti svede na izvorno značenje, duhovno uznesu i međusobno uskladi. Možemo li danas, na kraju 20. stoljeća, uopće sabrati sve te uvide, a kamoli dovesti ih u sklad kada su mnogi od njih, stvoreni pod raznim izvanjskim utjecajima - jednostavno inkompatibilni. Zar naša filozofija nije niz, kako piše Bazala, *posuđenih internacionalnih shema*, te nije li opravdano pitati što je to u njoj izgrađeno na vlastitoj „zamisli”?

Zaista mi nije jasno kako je moguće istražujući npr. izvorno hrvatske narodne poslovice i načine rezoniranja - pronaći jedan izvor kojeg treba nanovo otkriti iza naše povijesti filozofije. Istražujući našu povijest, tj. prateći ta istraživanja, može se doći do zaključka da:

- ili nacionalne filozofije nema jer se ne temelji na tom izvoru,
- ili nacionalne filozofije ima, ali je ona toliko narušena izvanjskim utjecajima, kao uostalom i naša nacionalna povijest, pa i sama nacija, tako da je taj izvor za sada nedostupan.

Uz to valja napomenuti presudan uvid A. Bazale - postojanje nacionalne filozofije, kakva god ona bila, pitanje je kulture jednog naroda, a ne trenutne pomodnosti (Ibid., str: 59).

## **2. Problematičnost *hrvatske filozofije***

Naslov ovog kratkog odjeljka sugerira njegovu polemičku narav. Nisam sasvim siguran polemizira li on s *tekstom, uvjerenjem ili sustavom prihvaćenih dogmi* koji se na svojim rubovima s vremena na vrijeme korigira ili manje-više relevantno mijenja. Pretpostaviti ćemo ovo posljednje. Stoga je pitanje koje se po naravi stvari postavlja - koji je to sustav i koje su to dogme koje postoje o našoj nacionalnoj filozofiji.

Kao prvo konceptualna shema nacionalne filozofije u našem slučaju, kako se čini, nije ništa suvislo niti ništa bilo povijesno bilo aktualno opipljivo. Utoliko imaju pravo svi oni koji govore o ideji hrvatske nacionalne filozofije, a ne o njezinom stvarnom prošlom, sadašnjem ili budućem ozbiljenju.

Može nam se učiniti da nacionalnu filozofiju mogu imati samo veliki narodi i to kako u prošlosti tako i u sadašnjosti. To dakako nisu samo nacionalne filozofije nego vodeće svjetske filozofije svog vremena, ali su uvijek i prije svega - nacionalne filozofije. Tako poznajemo npr. indijsku filozofiju, grčku filozofiju, aleksandrijsku filozofsko-teološku školu, talijansku renesansu, njemački klasični idealizam, francusko prosvjetiteljstvo, engleski empirizam, američki pragmatizam, Bečki krug, poljske logičare, itd. Većina ovih *-izama* i naziva simboliziraju svjetske filozofske pokrete, ali u temelju oni stoje za određene nacionalne ideje. Ovdje ne mislim na ideje nekog naroda o samom sebi. To bi bilo poražavajuće. Ovdje valja misliti na određeni kulturni i duhovni senzibilitet koji izrasta iz

senzibiliteta jednog naroda, te relevantno nadilazi nacionalne okvire i postaje svjetskom duhovnom i kulturnom baštinom kroz neka krucijalna imena, djela i postupke, argumente, analize, metode, itd.

Kako to da su u povijesti samo veliki narodi i njihove filozofije kreirali temelje svjetske duhovne baštine barem u onom neizostavnom dijelu? Bjelodano je da su ti narodi morali biti superiorniji i u nekom drugom pogledu. Tu prije svega moramo misliti na one čimbenike koji su kao uvjet mogućnosti superiornosti u filozofiji bili pretpostavkom takvog razvoja u određenom vremenu. Ponekad je to bio utjecaj cara, kralja, religijske zajednice, ponekad ekonomska, politička, ili vojna snaga države, ponekad utjecaj znanosti, tehnike i industrije, itd.

Ipak, čini se da i mali narodi imaju svoje mjesto pod suncem. Teško je zamisliti obuhvatnu i preglednu povijest svjetske filozofije bez primjerice neoskolastika u Španjolskoj, Italiji, itd., ili bez poljskih logičara, austrijske suvremene filozofije, ruskih religioznih filozofa, islamske filozofije, bez afričke filozofije, itd. U ovakvim slučajevima radi se o jednostavnoj situaciji kada nacionalne filozofije malih naroda postaju dijelom velikih povijesnih gibanja ne samo na način da se u njima utapaju (ne tope se naime) poput dijela u cjelini, nego daju svoj autentični doprinos kao relevantni dio. U takvim situacijama duhovno-kulturni senzibilitet jednog malog naroda zgusnut u nekolicini filozofa nadilazi svoje okvire i postaje neizostavnim dijelom svjetske baštine.

Postoji i drugi tip slučajeva. To su oni slučajevi kada se u jednom narodu ne može pronaći neki objedinjavajući element autentične duhovnosti koji bi mogao biti pretpostavkom za utemeljenje jedne filozofije koja samim svojim postojanjem doprinosi svjetskoj baštini. Tada imamo niz divergentnih, ili još gore - disparatnih i nespojivih tradicija iza kojih se ne može nazrijeti ništa zajedničko.

U ovom tipu slučajeva možemo otkriti i hrvatsku filozofsku baštinu. Narod koji je dao prvi filozofski fakultet još 1369. godine u Zadru (dominikanci), koji je dao ne samo filozofe, nego erudite svjetskog glasa kao što su Herman Dalmatin, Marko Marulić, Matija Vlačić Ilirik, Frane Petrić, Ruđer Josip Bošković, pa suvremene filozofe kao što su F. Marković, Đ. Arnold, A. Bazala, J. Stadler, A. Bauer, S. Zimmermann i drugi, ipak nema ono što imaju neki drugi *mali narodi*, a to je *velika intelektualna ideja*. No ipak, navedimo neke nedvojbeno velike filozofe.

### *SREDNJI VIJEK*

- Herman Dalmatin (1110. - 1154.)

### *RENEŠANSA*

- Marko Marulić (1450. - 1524.)
- Franjo Petrić (1529. - 1597.)

### *REFORMACIJA*

- Matija Vlačić Ilirik (1520. - 1575.)

### *KASNA RENEŠANSA*

- Faust Vrančić (1551. - 1617.)

### *NOVI VIJEK*

- Josip Ruđer Bošković (1711. - 1787.)

### *FILOZOFIJA 19. I PRVE POLOVICE 20. STOLJEĆA*

#### Svjetovna katedra

- Franjo Marković (1845. - 1914.)
- Albert Bazala (1877. - 1947.)
- Pavao Vuk-Pavlović (1894. - 1978.)

#### Skolastika

- Josip Stadler (1843. - 1918.)
- Antun Bauer (1856. - 1937.)
- Stjepan Zimmermann (1884. - 1963.)

S obzirom da za filozofije malih naroda uglavnom vrijedi istina da se velike ideje zbivaju negdje drugdje, preostaje samo jednostavna, žalosna alternativa:

- ili slijediti velike ideje (pratiti novosti i svjetske trendove i njima se baviti, utvarati si da smo mali kotačić u velikom znanstvenom industrijskom pogonu),
- ili živjeti mimo njih (utvarati si da smo izvorni iako to nitko ne zna).

Živjeti mimo velikih ideja ponekad nije loše, jer se tada taj duhovni senzibilitet naroda mora suočiti sam sa sobom i preispitati svoje vlastite vrijednosti i ideje. Ako to uspješno učini, onda se može roditi jedna ideja koja može postati tradicijom, u početku krutom, kasnije možda stvaralačkom tradicijom, a u konačnici moguće ju je čak i kritizirati, ali nije ju moguće napustiti. Ako ne uspije, onda je u problemima.

Zasigurno ne možemo poreći niti jednom našem velikom filozofu relevantan utjecaj na svjetsku filozofiju, znanost, umjetnost i općenito kulturu, ali da bi razumjeli sve njih moramo, ne samo poradi vremenskog razmaka, nego i kulturne različitosti, pretpostaviti različite svjetonazore i duhovno-kulturne okvire. Kako to da niti jedan od tih velikih filozofa nije ostavio dubljeg traga u nas na način utemeljenja neke, za sada irelevantno koje, tradicije? To je tako vjerojatno stoga što su oni sami stvarali mahom izvan našeg duhovnog krajolika i to u duhovnom krajoliku škola u kojima su učili i podučavali. Oni su, naime, razumljiviji iz tih vodećih duhovno-kulturnih okvira. Petrić je razumljiv u kontekstu renesansnog platonizma, Bošković u kontekstu tadašnje filozofije prirode, itd.

Vratimo se pogubnijoj alternativni. Naši veliki, ali i svi ostali, filozofi su takoreći slijedili i slijede velike ideje svjetske filozofije i na taj način manje sudjeluju u njihovu kreiranju, a kudikamo više u njihovu razglabanju. Dakako da valja istaći originalne, ponekad genijalne doprinose naših filozofa, ali zar te doprinose nije moguće razumjeti izvan njihovih prirodnih okvira? Primjerice, je li hrvatsku skolastiku i neoskolastiku moguće razumjeti izvan okvira europske, konkretnije njemačke, neoskolastike? U posljednjem filozofskom razdoblju, koje je trajalo od 1945. do 1990., zamjećuju se te iste tendencije slijeđenja svjetskih strujanja. Navedimo stanje tog vremena, kako se nama čini.

Poradi društvenog, političkog i ekonomskog uređenja sasvim je jasno da je *marksistička škola* bila središnja škola. Iako je ta škola, navodno, imala važnog utjecaja na svjetsku marksističku filozofiju, ona, kako se čini nije previše sudjelovala u kreiranju njezinih temeljnih smjernica (njihova kritika ideje i ostvarenja hrvatske nacionalne filozofije jasno proizlazi iz općeg marksističkog stava).

Dakako, tu je bila, nazovimo to poput marksista - *građanska filozofija* koja je slijedila tendencije uglavnom *europske kontinentalne filozofije* s posebnim naglaskom na Heideggera, ali uvijek s neizostavnim dodatkom *to-i-to i marksizam* što je svakako shvatljivo s egzistencijalnog, ali ne i moralnog stajališta. Ili možda jest, *ako je etika u stvari revolucija*.

Dakako, ne valja zaboraviti suvremena *postmodernistička strujanja* koja se u nas sramežljivo pokazuju (dekonstruktivizam, feminizam, itd.), ali to je u počecima razdoblja bio svakako dio europskih kontinentalnih tendencija.

Dakako tu je i struja *otpadnika od ozbiljne filozofije* (kako ih akademski „vrijeđaju“ ovi prethodni) ili *analitička škola* (ali i škola filozofije znanosti) koja, iako je po definiciji kreativnija od prethodne dvije koje su uglavnom dogmatske i nekritičke, nije previše pokazala, iako je i samo njezino postojanje svojevrsan fenomen, te iako je naginjala više središnjoj empirističko- naturalističkoj, nego mooreovsko-wittgensteinovsko-oxfordskoj struji. Dakako i

tu se nalazi navedeni neizostavni dodatak (o toj struji u nas vidi: N. Mišćević, 1988, str. 8-13, D. Jutronic, 1994, str. 586-591, 1999, str. 343-348). Spomenuta škola *filozofije znanosti* izvorno proizlazi iz krug(ov)a znanstvenika i nije se razvila tek sa početnim kretanjima koje je inicirao I. Supek, obzirom da su rasprave o pozitivizmu postojale i prije II. svjetskog rata (*ovo posljednje nisam uspio provjeriti*).

Konačno valja napomenuti i *skolastičku, te neoskolastičku školu* (ne želim rabiti izraz „kršćanska filozofija“ zbog „rasprava“ koje još uvijek pobuđuje uporaba tog izraza) koja je slabo utjecala na filozofska kretanja nakon II. svjetskog rata, iako je zainteresirani čitatelj mogao doći do određenih skripti, a nakon skidanja zabrane tiska i do časopisa, te u zadnje vrijeme čak i do reprezentativnih djela i zbornika. Tijekom 90-tih godina ta je struja uspješno i sustavno pokrila sva područja filozofije svojim priručnicima i knjigama.

Ovdje svakako nisam mogao detaljnije govoriti o globalno nezamjetljivim, ali ipak postojećim, a ponekad i zaista relevantnim, razlikama koje nedvojbeno postoje u navedenim školama između određenih struja. Ipak, sve su te škole više ili manje kreativno slijedile velike struje svjetske filozofije. Možda je neugodno za čuti, ali čini se da sve te struje svjetske filozofije ne bi pretrpile bogzna kakav nedostatak ako tih struja, škola i djela u nas ne bi bilo.

Dakako, ovdje kao i uvijek ističem pedagoško-didaktičko-edukativnu vrijednost svih onih udžbenika, uvoda, pregleda i sažetaka koji su svojom, ponekad iznimnom, kvalitetom održali filozofiju kulturno relevantnom. Možemo se i ovdje prisjetiti, čini se prvog našeg *nagovora na filozofiju* iz 16. stoljeća od Frana Trankvila Andrijevića (*Andreisa*), tj. njegovog djela *Treba li filozofirati*.

Vratimo se našem početnom pitanju. Ako pod nacionalnom filozofijom ne podrazumijevamo samo onu filozofiju koja je relevantno utjecala na svjetske tokove, nego i onu koja ima svoju tradiciju kao odraz jednog specifičnog duhovno-kulturnog afiniteta, dakle da ne bi bezrazložno oduzeli bit filozofijama kao što su, pretpostavljam, npr. mađarska, argentinska ili meksička (iako to indolentnog promatrača može podsjećati više na vrste kuhinja), onda se moramo pitati koja je to naša, hrvatska nacionalna filozofija. Zar se naša nacionalna filozofija ne svodi na našu filozofsku tradiciju kao uostalom i svaka druga nacionalna filozofija? Zar se posljedično naša filozofska tradicija ne definira najbolje kao slijeđenje nekih drugih tradicija, a ne našeg izvornog misaonog i kulturnog blaga?

Uzmimo neki konkretan primjer. Zamislimo studenta koji istražuje suvremene svjetske epistemološke pravce, ali zanima ga i tradicija hrvatske epistemologije ne bi li od nekuda počeo i našao svoje mjesto. S čime se on susreće? Konkretno govoreći, on se susreće s desetak djela i pedesetak članaka suvremene hrvatske epistemologije (recimo u 20. st.). Ali

kad njih istražuje kao našu tradiciju, ona ga u konačnici vraća svjetskim izvorima, te on tako ne pronalazi ništa ili nešto malo onog autentičnog. Stoga je relevantno potpitanje našeg početnog pitanja o tome:

- što čini ijednu nacionalnu filozofiju nacionalnom filozofijom?

Ali zar i na to pitanje nismo odgovorili? Zar to nije jedan duhovno-kulturni mentalitet i orijentacija koja kao pozadina izražava srž jedne zajednice, jednog naroda ili jednog načina mišljenja, vrednovanja i djelovanja, i koji u svojim ostvarenjima ustvari nadilazi vlastite okvire i postaje više ili manje relevantnom baštinom čovječanstva - ali prije svega autentičnom baštinom jedne nacije, baštinom koja postaje nadnacionalna ako je relevantna za različite i drugačije baštine od one na kojoj počiva?

Dakle, pitanje glasi - koji je to naš duhovno-kulturni mentalitet i orijentacija iz kojeg bi mogla izrasti, rasla je i, kako se čini, raste jedna nacionalna filozofija? Često se običava reći da je taj mentalitet i orijentacija u stvari ona *srednjoeuropska* i *mediteranska*. Ako to i jest točno, meni osobno nije uopće jasno što to egzaktno znači - gdje se mogu susresti konkretni slučajevi tako nečega i na koji način tako nešto može predstavljati temelj za oblikovanje jedne tradicije, jednog načina mišljenja, života, pa i filozofiranja.

### 3. Mogući smjerovi rješenja problema

Pretpostavimo da postoji temeljna duhovno-kulturna orijentacija i mentalitet na temelju kojih bi mogla izrasti jedna nacionalna filozofija. Pretpostavimo čak i to da postoje dvije temeljne odrednice kojima se može odrediti hrvatska filozofija (recimo da su to kršćanska i na kršćanskom svjetonazoru utemeljena filozofija, te prosvjetiteljska i kontinentalna filozofija). Pretpostavimo čak i to da postoji određena *nacionalnopovijesnofilozofska samosvijest hrvatske filozofije* (F. Zenko, 1995, str. 7). Pretpostavimo i to da postoji *živi kontinuitet nacionalne filozofije* (Ibid., str. 9), pri čemu to znači - ako ne jedan slijed učitelja i učenika - onda barem jedan kontinuirani filozofski život koji u konačnici rezultira razvojem filozofskih škola.

Ipak, valja napomenuti da *još uvijek nije napisana povijest hrvatske filozofije* (Ibid., str. 7), a da ne govorimo o sastavljanju jednog čitljivog i shvatljivog uvoda u povijest hrvatske filozofije koji bi mogao biti preveden na svjetske jezike (dakako, napisana je hrestomatija

starije i novije hrvatske filozofije, zatim *Mala povijest hrvatske filozofije*, I. Čehoka, postoji *dodatak o hrvatskoj filozofiji* u udžbeniku B. Kalina *Povijest filozofije* (koji je zamijenio detaljna izlaganja o marksizmu iz prošlih izdanja), te niz monografija o našim filozofima, razdobljima i problemima naše filozofije). Ali, što bi pisalo u uvodu u takvu filozofiju? Koje su to naše filozofske tradicije na koje se možemo pozvati? U čemu je *specificum* hrvatske filozofije, u čemu je ta posebnost koju valja uvesti i smjestiti među središnje tokove svjetske filozofije? Konkretnije i brutalnije postavljeno pitanje glasi:

- koji je to naš filozofski *proizvod* iz prošlosti ili sadašnjosti koji može biti *konkurentan* na svjetskom *tržištu novih zamisli*? Koje su to velike ideje iz povijesti naše filozofije koje valja nanovo rasvijetliti i shvaćati ih kao poticaj za budućnost? Što mi imamo relevantno podijeliti sa svijetom, a da se tiče naših tradicija?

Radi se naime o tome da te iste, gore spomenute, hrestomatije nisu prevedene na npr. njemački i engleski jezik, predstavljene na njemačkom i tržištu SAD-a (*na sveopće zgražanje zagrebačkih hegelijanaca!*) niti je praćena njihova recepcija (prikazi, recenzije, polemike, znanstveni članci, itd.).

Primjerice, postoje određene tradicije koje čine tu bazu nacionalne filozofije nekih naroda kao npr. ruska religiozna filozofija ili američki klasični pragmatizam. Teško je prodati proizvod ako ga nije moguće barem prikazati prepoznatljivim (ako već sam nije takav). Možda je baš *neisključivost* (iako mali broj iskustava, napose mojih osobnih, pokazuje da je zaista tako) i *pluralnost* raznih tradicija naša prednost (F. Zenko, 1995, str. 17). Možda je baš visok prag tolerancije i komunikacije među raznim tradicijama ono prepoznatljivo za hrvatsku filozofiju, kako u prošlosti (?), tako i danas (!). Već sama činjenica da je naš duhovno-kulturni horizont u stvari kulturni složenac između *srednjoeuropskog* i *mediteranskog* horizonta govori u prilog takvom tumačenju. Neki bi bili skloni iz perspektive tradicionalizma kazati da je kršćanska filozofija i filozofija u duhu religioznosti specifičnost naše filozofije. Dakako, to bi bilo točno ako bi zaista većina naših najvećih filozofa bila kršćanski orijentirana - što možda zaista i jest tako, ali to bi bila istina tek onda kada bi mi zaista bili kršćanski (katolički) narod. Iako se kod nas oko 90% ljudi deklariraju kao katolici, ipak najviše 30% ljudi živi religiozno i drži se pravila religioznog života (takav je naime slučaj s pitanjem nekih sakramenata). Dakle nije sasvim neupitno to svojstvo našeg naroda, pa tako niti naše filozofije.

Svojevremeno sam imao ozbiljnu nakanu istražiti hrvatsku epistemološku tradiciju 20. stoljeća (obuhvaćajući i početke koji su smješteni u stvari pred kraj 19. stoljeća), ali pokazalo

se da se ustvari djelomično isprepliću te uglavnom smjenjuju različite svjetske epistemološke tradicije, tako da mi je bilo praktično nemoguće utvrditi okvire autentičnog hrvatskog doprinosa svjetskoj epistemologiji. Tako je istraživanje stalo na razini jednog faktografskog opisa i jedne opće interpretacije. Sumnjam da je s ostalim segmentima tj. vidicima hrvatske filozofije puno bolje iako se nisam striktno bavio tim pitanjima. Možda odgovore na ta pitanja, tj. pitanja tipa - kako to? treba tražiti negdje u okviru odgovora na *ona* pitanja koja ponavlja i F.Zenko: kako je započeo „import“ stranih filozofija, zašto je dominantan germanski utjecaj (kako u kršćanskoj filozofiji, tako i u nekršćanskoj filozofiji od F. pl. Markovića), a ne neki drugi, zašto je u marksizmu u početku dominantan sovjetski model, zašto u neoskolastici prevladava tomistički, a ne *panskolastički* model (utjecaj J. Marechala, tj. pozitivna interpretacija Kanta), itd. (F. Zenko, 1995, str. 17).

Odgovori na sva ova pitanja stoje na pozadini određenog *lokalnog konzervativizma*, od općedruštvenog preko političkog do kulturnog. Dakle, dok se živa filozofija u Hrvatskoj kroz povijest unatoč svom oslanjanju na svjetske tokove bezuspješno borila zadržati izvor nacionalne filozofije (koliko je to bilo politički moguće) u nekom mitološkom konzervativizmu, dotle su se svi naš filozofi i znanstvenici redom u svijetu proslavili kao više-manje liberalni i revolucionarni ljudi (Herman Dalmatin je zaslužan za uvođenje Aristotelove filozofije u kršćansku skolastiku i tako utječe na visoku skolastiku, djelo *Upućivanje u čestit i blažen život* Marka Marulića tiskano je više od 40 puta u 16. i 17. stoljeću poput *bestsellera*, Matija Vlačić Ilirik je bio jedna od najuglednijih protestantskih teologa i začetnik hermeneutike, Frane Petrić je svakako jedan od središnjih renesansnih filozofa koji je utjecao ne samo na ostale filozofe svog vremena nego i na buduće generacije znanstvenika, Ruđer J.Bošković razvija novu dinamističku teoriju atoma i danas ga se shvaća kao anticipatora spoznaja suvremene fizike, itd.). No, srž problema nije u prošlosti. Ona je takva kakva jest. Potrebno je napisati jednu iscrpnu povijest hrvatske filozofije (koja bi svakako trebala uključivati kronološke izvještaje o svim filozofima i kratke prikaze njihovih filozofija, zatim prikaz problema kojima su oni bili zaokupljeni, te konačno i sva autentična rješenja među kojima valja tražiti one elemente koji mogu biti prezentirani kao ono originalno i relevantno).

Dakako, potrebno je napisati i jedan skraćeni uvod u povijest hrvatske filozofije u takoreći popularizacijske svrhe. Dakle, jedini odgovor na pitanje o nacionalnoj filozofiji nalazi se u očuvanju pluralnosti i poticanju otvorenog dijaloga u svjetlu traganja za istinom. To je zadatak sadašnjosti hrvatske filozofije koja je sve samo ne pluralistička, tolerantna i otvorena za nepristran i kritički dijalog u svoj raznolikosti svojih struja, škola i pojedinih filozofa. Dakle, *zadatak* sadašnjosti je osigurati preduvjete za razvoj nacionalne filozofije u

budućnosti, a ako je to moguće učiniti u nekom (nebitno kakvom) odnosu prema povijesti hrvatske filozofije - tim bolje. Ovaj zahtjev imao bi smisla samo ukoliko smo spremni prihvatiti neki plan (tipa: u roku od 5 godina prevesti i promovirati povijest hrvatske filozofije u Njemačkoj i SAD-u, pratiti recepciju, itd.). Bez takvog plana, ovakvi *zadaci* ostaju na razini pamfletnih pokliča. Ako nas ideje vode riječima, a riječi nas ne vode djelima, jer su vremena šakaljiva (kako nas je upozorio Bazala) - onda bolje da o tome niti ne mislimo, a još manje govorimo. Dakako, presudno je odgovoriti na pitanje o mogućnosti nacionalne filozofije u vrijeme imperijalnog zahtjeva za sveopćom globalizacijom - napose za nas kao malu naciju. No koje je to vrijeme za koje se može držati da kulturno povoljno za male narode?

Činjenica je ta da među 10 najvećih filozofa u povijesti nema hrvatskih filozofa, a vjerojatno niti među 20. Možda bi tek među 30 najvećih filozofa Zapada mogli doći u obzir ljudi kao što su Herman Dalmatin, Marko Marulić, Frane Petrić, Matija Vlačić Ilirik i Ruđer Bošković (a i to je dvojbeno ako se pogledaju nizovi u priručnicima tipa *A Companion to the Philosophers*). To je, čini se, naša zbilja koju možemo dakako malo glorificirati ili minorizirati. Prikazati takve *mislitelje* kao filozofe globalnog utjecaja i univerzalne misli, a istovremeno razotkriti jednu finu mrežu naraštaja *domaćih* filozofa koja je postojala kroz stoljeća i takoreći oblikovala jednu više-manje neprekinutu nit žive filozofije u nas, značilo bi učiniti ono presudno u prvom redu za adekvatno predstavljanje cjeline naše filozofije što se nas tiče - ali da to ujedno bude i nešto prihvatljivo svijetu. Takva jedna povijest hrvatske filozofije, ili jednostavno hrvatska filozofija, svoj bi potpuni cilj ispunila kada bi se mjerila svojom čitanošću *u inozemstvu* i snagom utjecaja, koja je, recimo to istini za pravo, ovisna i o našoj jedinstvenoj reklami, koja se danas sastoji uglavnom u ekstravagantnoj taktici odbijanja svake reklame, vjerojatno s uvjerenjem da je taktika tajnovitosti dovoljno dobra kako bi privukla svjetsko filozofsko tržište gladno novosti i opskurnih teorija.

Dakako, i ovdje postoji problem jer naši najveći filozofi ustvari su među najvećim filozofima svog vremena, ali bez dubljeg utjecaja na te naraštaje naših domaćih filozofa. Za njih kazati da su vodeći filozofi svog vremena na svjetskom planu zaista je važno, ali s nitima nacionalne filozofije nerijetko ih povezuje samo to što su naši po nacionalnosti - ili barem sadašnji državljani RH (najproduktivniji filozof rođen u Zagrebu, a danas živi u SAD-u, jest Daniel Kolak). Da bismo mogli u potpunosti početi ostvarivati ideju nacionalne filozofije i nacionalnu filozofiju kao takvu, potrebno je imati neki *dugoročni* plan, strategiju razvoja ili što slično. Ipak, čini se da je problem naše kulture i civilizacije taj da - ili nismo sposobni stvoriti takav plan - ili konstantno stvaramo pogrešne planove. Obje mogućnosti su poražavajuće s obzirom na još jednu varijablu našeg pogleda na vlastitu prošlost, sadašnjost i

budućnost, i to kako opće kulturno-civilizacijski, tako i filozofski. Radi se o jednostavnoj činjenici da kao narod nismo u stanju vlastitu prošlost, sadašnji trenutak i budućnost motriti kao *kontinuitet*. Kontinuitet je važna sastavnica zajedništva, a bez zajedništva nema niti nacionalnoga, pa posljedično - niti nacionalne filozofije.

Kontinuitet nije nešto previše dogmatsko da ne bi mogao pretrpjeti veće ili manje odmake od neke ideje. S obzirom da kulturno-civilizacijski nismo u stanju vidjeti vlastitu opću povijest kao određeni kontinuitet, već kao niz razlomljenih segmenata od kojih svaki ima neki apsolutni početak, takoreći od nule, i apsolutni kraj/krah, jasno je da se slično zbiva i s opisom povijesti naše filozofije. Kao što sam prije pokušao pokazati, čini se da za takvo razmišljanje obzirom na našu povijest filozofije postoje dobri razlozi. Naime, cijela povijest hrvatske filozofije (a napose suvremene) svodi se na razvoj određenih filozofskih područnica, sljedbi svjetskih filozofskih škola i dakako sljedbenika i, uz to, vrlo slabu komunikaciju među tim školama. Trebamo znati što je naš identitet i naša kulturna i znanstvena nacionalna strategija da bismo mogli znati što je danas, a što bi sutra trebala biti naša nacionalna filozofija. Naša filozofska povijest dakako više ne može biti upitna u smislu njezina postojanja, njezine vrijednosti za svjetsko i naše filozofsko, kulturno i znanstveno nasljeđe. Ipak, o ovoj temi više ne želim govoriti ovako svisoka i na apstraktnoj razini. *Naime, nešto valja poduzeti.*

## **Dodatak**

Ovaj tekst nastao je tijekom 1998., a revidiran je tijekom 1999. godine. Pronašao sam ga na kompjutoru u jesen 2002. godine - te u njega nisam uvodio veće promjene, osim nekim manjih ispravaka. Ovdje mogu kazati da još uvijek ostajem pri iskazanim stavovima, a neke bih možda i zaoštrio. Npr. mogao bih tvrditi kako u bilo kojem strožem smislu riječi *ne postoji hrvatska filozofija niti u prošlosti, niti u sadašnjosti*, a kako stvari stoje niti će postojati u budućnosti. Naime, pogledajte Internet, ili radove u SAD-u ili Europi o hrvatskim filozofima čija su djela prevedena na engleski, njemački ili francuski jezik ili su pisana na svjetskim jezicima i znat ćete na što mislim. U posljednje vrijeme u biblioteci *Scopus* Hrvatskih studija objavljeni su zbornici *Hrvatska filozofija* i *Bibliografija radova o hrvatskoj filozofiji*, te niz članaka o hrvatskim filozofima u časopisu *Prolegomena*, a to je možda neki začetak.

## Literatura

- Bazala, A. (1938), *O ideji nacionalne filozofije*. Knjižnica prijatelja hrvatskog sveučilišta u Zagrebu, br.3, Zagreb. str. 5-62.
- Čehok, I. (1994), "Ideja (ideje) nacionalne filozofije i njezino (njihovo) ozbiljenje", u: *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 39-40. Zagreb. str. 375-387.
- Čehok, I. (1995), *Mala povijest hrvatske filozofije*. ŠK, Zagreb.
- Jutrović, D. (1994), *Novija analitička filozofija u Hrvatskoj*. FI, 53-54, 586-591.
- Jutrović, D. (1999), *Perspektive analitičke filozofije*. FI, 74, 343-348.
- Miščević, N. (1988), *O analitičkoj filozofiji* (intervju). Rival 3-4, Rijeka, 1, 8-13.
- Posavac, Z. (1992), "Uskraćivanje prava na povijest hrvatske filozofije", u: *Hrvatska filozofija u prošlosti i sadašnjosti* (zbornik). Hfd, Zagreb. str. 7-33.
- Zenko, F. (1988), *O ideji (hrvatske) nacionalne filozofije u Alberta Bazale*. Prilozi..., 1-2 (27/28), 1988.
- Zenko, F. (1995), "Novija hrvatska filozofija", u: F.Zenko (ured.): *Novija hrvatska filozofija*. Fil. Hrest., br.10., ŠK, Zagreb. str. 7-30.
- Zenko, F. (1994), "Stanje teorije historiografije nacionalne filozofije", u: *Prilozi...* br. 39-40. Zagreb. str. 325-329.

### 3. Je li kršćanska filozofija uopće moguća?

#### Napomena

Ovaj tekst nastoji na što transparentniji način prikazati analize, zamisli, određenja, argumente i protuargumente u raspravi oko mogućnosti kršćanske filozofije kao kršćanske i kao filozofije. Načelno je moguće zauzeti nekoliko stajališta:

(1.) nemoguća je,

(1.1.) nemoguća je, jer je proturječna u sebi,

(1.2.) nemoguća je, jer je ovisna (psihološki, socijalno, povijesno) o kršćanstvu, a to znači da nije kritička i slobodna,

(2.) moguća je, jer je moguće racionalno reflektirati nad sadržajima kršćanstva,

(2.1.) moguća je, ali ne kao kršćanska filozofija (koja ovisi bilo kako o kršćanstvu), nego kao filozofija kršćanstva (kao dio filozofije religije),

(2.2.) ne samo da je moguća, nego je i jedina prava filozofija koja vodi spoznaji jedine, prave i cjelovite istine.

Ovdje ćemo određenim redom nastojati prikazati ove argumente, njihove dobre i loše konzekvence. Zbog lakšeg praćenja teksta formalno smo razdijelili teze za i protiv, kao i argumente, protuargumente, analize, distinkcije, objekcije i korekcije. Ovo nije prikaz stvarne rasprave, a svaka sličnost s bilo kojom stvarnom raspravom o naravi kršćanske filozofije slučajna je.

Kazalo simbola	
SIMBOL	ZNAČENJE
"T"	teza
"PROARG"	argument u prilog
"CONARG"	protuargument
"–"	negacija
"→"	smjer napada
"df"	definicija
"an", "↓"	analiza
"dis"	distinkcija
"OBJ"	prigovor
"KOR"	korekcija
"EKS"	objašnjenje
X, Y, Z	teze

## 1. Je li filozofija znanost?

TX: FILOZOFIJA JE ZNANOST

PROARG 1 TX

Filozofija je univerzalna, kritička, racionalna i fundamentalna znanost čiji predmet može biti bilo što - ali čija metoda je strogo argumentativna i analitička, a čiji je cilj strogo kritički ili protudogmatski. Ona je univerzalna poput teologije, fundamentalna poput fizike, racionalna poput logike, matematike ili drugih strukturalnih znanosti, a uz to je i kritička - što je cilj svih znanosti. Ako sve ovo nisu znanosti, onda zasigurno to nije niti filozofija; no sve su to znanosti, te je tako i filozofija znanost.

PROARG 1 TX→TX

TY: FILOZOFIJA NIJE ZNANOST

PROARG 1 TY

Niti jedna znanost sebi ne zadaje predmet, ni metodu, što znači da npr. nije pitanje povijesti što je povijest kao znanost, koji je njezin predmet i metoda. Filozofija sama sebi zadaje predmet, metodu i cilj, i to su filozofska pitanja. Dakle, filozofija nije znanost.

PROARG 1 TY→TY

CONARG

CONARG (TX)→PROARG 1 TY

Ako je točno da niti jedna znanost sama sebi ne zadaje ni predmet, ni metodu, niti cilj, to onda zasigurno mora stajati izvan znanosti, a ako je znanost racionalna, onda je to slučaj da je ona ipak utemeljena na nečem iracionalnom. Obzirom da se zasigurno to ne želi reći, proizlazi da mora postojati neka znanost koja ispituje temeljna pitanja svake znanosti kao znanosti i ona mora biti univerzalna. Ipak ona sama nema neku fundamentalniju znanost prije sebe koja nju

utemeljuje, nego sama mora kao svoj problem riješiti svoju narav, predmet, metodu i cilj. Ako je tako, onda je filozofija ta znanost.

CONARG (TY) → PROARG 1 TX

Filozofija dakako može biti sve što je rečeno u argumentu u prilog tezi da je filozofija znanost, ali iz toga ne slijedi da ona zaista i jest znanost. Znanosti mogu biti prirodne, društvene, humanističke, gospodarske i formalne, a filozofija nije niti jedna od tih znanosti. Dakle, ona nije znanost. Ona svakako takva kakvom je definicija predstavlja može biti nekim oblikom racionalne religije, ideologije ili možda umjetnosti, pa čak i vještine - ali znanost nije. Uz to svaka znanost posjeduje neku „bazu podataka“ u kojoj se nalaze svi oni podaci te znanosti oko kojih se svi znanstvenici (barem u nekoj znanstvenoj epohi) slažu. U filozofskoj „bazi podataka“ stoji samo jedan podatak koji kaže da: u filozofiji još uvijek nije postignut konsenzus (ili bilo kojim drugim načinom dosegnuta istina) oko nijedne stvari.

ZAKLJUČAK CONARG

Dakle, mora postojati barem jedna znanost za koju stoji da si sama mora zadati narav, predmet, metodu i cilj, a tu znanost možemo nazvati filozofijom.

CONARG (TX) → ¬PROARG (TY) → ¬TY

Dakle, svi ovi prigovori pokazuju da filozofija nije znanost, iako ona može biti sve što je u argumentu navedeno.

CONARG (TY) → ¬PROARG (TX) → ¬TX

## 2. Što je znanost?

ODGOVOR NA PITANJE:

Sve realne znanosti (prirodne, kulturne - duhovne i društvene) imaju tri zajedničke karakteristike, tj. one su:

- empirijske (predmet je dio iskustvenog svijeta),
- tematski reducirane (predmet je reduciran na određeni aspekt) i
- metodički apstraktne (istraživanje predmet zahvaća samo na onaj način koji dopušta metoda.

No postoji barem još jedna vrsta znanosti koja ne obuhvaća realne znanosti, ali se pritom ipak radi o znanostima - a to su formalne znanosti (matematika, logika, strukturalne znanosti, itd.). Zastupnici teze TX i zastupnici teze TY slažu se s navedenim svojstvima realnih znanosti i s postojanjem formalnih znanosti.

KOREKCIJA PRVOTNIH TEZA

PROARG 1.1 KOR(TX)

Ako formalne i realne znanosti možemo shvatiti kao pojedinačne znanosti, onda možemo uvesti i kategoriju općenitih znanosti u koje bi mogla spadati filozofija (pa čak i teologija). Zasiurno postoje pojedinačne znanosti. Dakle, filozofija je znanost, ali općenita.

PROARG 1.1 KOR(TY)

Obzirom da su sve znanosti realne ili formalne, a da filozofija nije niti realna, niti formalna znanost, ona jednostavno nije znanost.

## CONARG

### CONARG 1.1 (TX)

Razlikovanje realnih i formalnih znanosti nije potpuno jer one su u stvari elementi skupa pojedinačnih znanosti. Dakako one su možda sve skupa sve znanosti koje postoje, ali to ih ne čini manje pojedinačnima, a ako postoje pojedinačne zasigurno postoje i općenite znanosti. Postoje pojedinačne, te stoga postoje i općenite znanosti među koje spada i filozofija. Uz to logika jest, ako ne danas onda u povijesti, zasigurno bila dio filozofije - i to oruđe filozofije, a ako je neka teorija logična (tj. racionalna, ili znanstvena) zar već to nije dostatno da bude znanost? Dakle, prva premisa PROARG 1.1. (TY) je jednostavno nepotpuna disjunkcija.

### CONARG 1.1 (TY)

Recimo da postoje i općenite znanosti, ali među njih može spadati prije teologija, nego filozofija i to prije svega obzirom na naš prvi argument u prilog tezi (TY). To što je logika u povijesti bila dio filozofije i što se odvojila od filozofije i tek tako prvi puta nakon Aristotela počela zaista napredovati i to stoga što se priključila pojedinačnim tj. formalnim znanostima (matematici), govori samo protiv nje kao znanosti. Logika kao znanstveni dio filozofije odvojila se od nje kao neznanstvenog dijela.

### **3. Što je filozofija?**

#### KOR TX I PROARG 1.2

Filozofija je teorija koja ima svojstva općenitosti, racionalnosti i kritičnosti, i to je srž njezinog pristupa, a njezin predmet može biti bilo što. Ako prihvaćate ovu definiciju filozofije, čak i uz prigovore, onda je sasvim jasno da su to svojstva koja posjeduju i mnoge druge teorije koje ste naveli kao znanosti, te je u tom smislu jasno da je i filozofija znanost.

#### KOR TY I PROARG 1.2

Uglavnom prihvaćam df. filozofije u korekciji teze TX, iako bi svojstvo općenitosti bilo prijeporno ako iz njega moramo izvesti postojanje općenitih znanosti. Obzirom da prihvaćam vašu df. filozofije, morat ću korigirati strategiju te priznati da filozofija zaista može postojati kao znanost u smislu u kojem to navodite, ali obzirom da je pitanje o naravi, predmetu, metodi i cilju filozofije filozofsko pitanje i da u filozofiji nema konsenzusa, trebat će pročešljati sve pojedine filozofije i odlučiti što jest, a što nije filozofija kao znanost.

#### **4. Je li kršćanska filozofija moguća kao filozofija?**

TX: KRŠĆANSKA FILOZOFIJA JE MOGUĆA KAO FILOZOFIJA

ARG: Pojam „kršćanska filozofija“ nije u sebi proturječan, PROARG, jer nije u sebi proturječna mogućnost filozofiranja o svjetonazoru utemeljenom na Božjoj objavi.

– TX

OBJ: navedena analiza pretpostavlja distinkciju: dis: (1) filozofija kao znanost, (2) filozofija kao svjetonazor. Ako kršćanska filozofija znači „kršćanski svjetonazor“, a ovo svjetonazor – utemeljen na evanđeoskoj poruci, onda kršćanska filozofija nije moguća kao filozofija u užem smislu riječi, tj. kao znanost. U tom smislu kršćanska filozofija nije proturječna u sebi kao što to nisu ni islamska filozofija, niti hinduistička filozofija, ali isto kao što to nisu niti prirodoznanstvena filozofija.

TX: Kršćanska filozofija je povijesna stvarnost.

OBJ 1: bez daljnjeg je povijesna stvarnost ta da su se mnogi kršćani u povijesti bavili filozofijom, ali čak i ako su se svi kršćani u povijesti bavili filozofijom ne postoji nužnost po kojoj su to radili. Oni su se svakako mogli baviti prirodnim znanostima, umjetnostima ili političkim ideologijama. Kao što iz toga što su se neki kršćani u povijesti bavili fizikom - ne slijedi da postoji kršćanska fizika, tako i iz činjenice da su se bavili filozofijom - ne slijedi da postoji kršćanska filozofija. Takvo zaključivanje je racionalizacija kojoj su svi povjesničari skloni.

KOR 1: Ako je činjenica da su se neki kršćani u povijesti bavili filozofijom, nije li moguće da su izgradili filozofiju utemeljenu na kršćanskom svjetonazoru i ne možemo li tu filozofiju tada nazvati „kršćanskom filozofijom“?

OBJ 2: Možemo, ali u skladu s distinkcijom „kršćanska filozofija“ može biti samo filozofija u širem smislu riječi.

CONARG: Da bi proizveli pojam filozofije u užem smislu riječi moramo pogledati samu narav filozofije kao znanosti. Među svojim središnjim disciplinama ona ima „filozofiju o Bogu“, a njoj rubna genitivna filozofija je „filozofija religije“ čiji dio zasigurno može biti i „filozofija pojedinih religija“ među kojima se legitimno može nalaziti i „filozofija kršćanstva“. Filozofija kršćanstva je filozofska rubna disciplina koja filozofira o *kršćanstvu* znanstveno kao i o svakoj drugoj religiji, dok *kršćanska filozofija* nastaje kao pokušaj filozofiranja iz *kršćanskog svjetonazora* i na njemu je utemeljena.

EKS: U prvom slučaju, filozofija kao znanost (o religiji) pristupa kršćanstvu kao religiji i to religiji kao vjeri i teologiji, a u drugom slučaju - filozofija kao racionalno oruđe služi kršćanstvu kao svjetonazoru u pokušajima kršćana da racionalno reflektiraju nad svojim svjetonazorom (a moguće i da se racionalno bore protiv drugih svjetonazora - ideologija).

## 5. Je li moguć i, ako jest, kakav je odnos filozofije i religije?

Odnos između filozofije i religije može se promatrati na nekoliko različitih načina;

ODNOS FILOZOFIJA -RELIGIJA			
NEPOSTOJI SVEZA		POSTOJI SVEZA	
nepostojanje bilo kakve veze	postojanje odnosa proturječja	jedinstvo	jedinstvo filozofije postoji iako između filozofije i religije postoje stroge razlike
	religija protivna filozofiji	jedinstvo sa stajališta religije (kršćanska fil.)	
	filozofija protivna religiji	jedinstvo sa stajališta filozofije (filozofska vjera)	
Oba stajališta prihvaćaju ovu diobu načina odnosa filozofije i religije.			

KOR 2: Čini se da se možemo složiti da neka veza jedinstva mora postojati.

KOR 1: Dakako, slažemo se, ali i ovdje valja provesti razliku. Dis: (1) Razlikujmo odnos filozofije i religije kao religije u smislu odnosa jedne univerzalne znanosti, i religije kao religije (u ovom slučaju kršćanstva) - od (2) odnosa filozofije kao univerzalne znanosti i religije kao teologije, ali i od (3) odnosa filozofije kao znanja od religije kao vjere.

Slažemo se i prihvaćamo dis., te se čini da jedinstvo postoji obzirom na sve tri distinkcije.

OBJ: Dakako, ali samo jedna distinkcija omogućuje postojanje kršćanske filozofije. Prva distinkcija omogućuje postojanje kršćanske filozofije kao filozofije u širem smislu riječi, a druga i treća omogućuju postojanje filozofije kršćanstva kao genitivne filozofske discipline i epistemologije religije kao podgenitivne filozofske discipline (kao discipline koja povezuje filozofiju religije i epistemologiju). Ipak, takva filozofija kršćanstva nikada ne može biti kršćanskom filozofijom obzirom na OBJ 2.

PROARG 1 Kršćanska filozofija se može razviti u filozofiju kršćanstva i obratno.

EKS: Prirodno je da netko tko filozofira iz svoje vjere u tom filozofiranju koristi neku filozofiju kao znanost (Platonovu, Aristotelovu, itd.), te da usklađuje metode te filozofije kao znanosti sa svojom filozofijom svog svjetonazora.

PROARG 1 Kršćanska filozofija nikada ne može završiti kao filozofija kršćanstva, niti obratno.

EKS: Tako nešto je nemoguće jer filozofija kao znanost svoju narav, predmet, metodu i cilj određuje neovisno i prije nego što oblikuje svoje temeljne discipline i poddiscipline (u svom uvodu, a provjerava ih u svojoj ontologiji). Tako ona svoju metodu nikada ne može podrediti jednom od predmeta svojih poddisciplina (npr. kršćanstvu u filozofiji religije). Onaj tko filozofira iz svog svjetonazora (kršćanskog), unaprijed ima zadan predmet i cilj svoje filozofije iz svoje religije i nikada ne može dospjeti do filozofije kao znanosti. Tako je dakle nemoguća kršćanska filozofija, ali je moguća filozofija kršćanstva kao dio filozofije religije.

CONARG 1 Ako je za filozofiju bitno i to tko filozofira, a što je svakako jedna od posljedica specifičnosti filozofije kao znanosti, onda je svakako bitno i to kakvog je taj svjetonazora. To kakvog je on svjetonazora dakle može biti odlučujuće za njegov ulazak u filozofiju, pa čak i za narav, metodu i cilj njegove filozofije.

CONARG 1 Svakako, ali mjera utjecaja predfilozofskih uvjerenja na samo filozofiranje mora biti minimizirana koliko je to god moguće, a ne maksimizirana do te mjere da se filozofira izričito u svjetlu vlastitog svjetonazora - što kršćanska filozofija *de facto* nastoji činiti i čini. Uz to što sam ulazak u filozofiju pretpostavlja neke dogme, nije potrebno niti preporučljivo tim dogmama dodavati još neke svjetonazorske što tu filozofiju u konzekvencama sasvim podređuje svjetonazoru. Uči u filozofiju da bi se na općenit, racionalan, kritičan i prosvjetiteljski način tragalo za istinom, i uči u filozofiju da bi se određenim njezinim ostvarenjem (npr. Aristotelovom filozofijom) okoristilo u potvrđivanju svojih svjetonazorskih uvjerenja - dvije su sasvim različite stvari i najbolje oslikavaju razliku između kršćanske filozofije i filozofije kršćanstva kao dijela filozofije religije.

KOR: Kršćanska filozofija i filozofija kršćanstva su dvije strane istog filozofiranja.

OBJ: Dakle, moguća je filozofija kršćanstva u smislu filozofije kao znanosti, ali u tom istom smislu nije moguća kršćanska filozofija. Ona je moguća jedino u širem smislu riječi u kojem je moguća i ekonomska filozofija ili liberalna filozofija, dakle kao filozofiranje na temelju svjetonazora.

OBJ: Dakako, želim se ograditi od mišljenja prema kojem je jedino kršćanska filozofija PRAVA filozofija, a sve ostale POGREŠNE, iako ta teza nije u sebi proturječna.

KOR: Distinkcija na filozofiju u užem i širem smislu riječi opravdana je, jer je filozofija znanost, te je stoga usporediva s svim ostalim znanostima, te je to filozofija u strogom smislu riječi.

## **6. Pitanje o logičkom i psihološkom utjecaju na ljudsko mišljenje**

PROARG: Filozofija kršćanskog filozofa nije logički ovisna o kršćanstvu kao vjeri (dogmama), dapače ona je usmjerena razvijanju racionalnih preduvjeta prihvaćanja dogmi, ali može biti psihološki ovisna, tj. filozof ih psihološki pretpostavlja pri istraživanju racionalnih temelja. Dakle, njegovo filozofiranje može biti psihološko ovisno o njegovoj religiji.

EKS 1: Kada bi kršćanska filozofija bila logički ovisna o kršćanstvu ne bi bila filozofija, a i ne bi imala smisla s obzirom na navedenu zadaću. Ipak, filozofija može biti ovisna o svjetonazoru, bio on religijski ili naturalistički, te ako jest, pitanje je kako je ovisna. Zar se naturalist isto kao i religiozan čovjek ne nastoje ne ogriješiti o „istine“ znanosti tj. religije pri svom filozofiranju? To da je „znanost/religija/politička ideologija jedina istina svijeta ne kažu ni znanost niti religija, već je to nešto što ti filozofi vjeruju o znanosti i religiji. Znanost i religija „ne govore“ ništa, filozofi znanosti ili religije „govore“ da znanost ili religija „govore“.

CONARG → PROARG: Slažem se da ne može biti logički ovisno, jer bi to značilo filozofirati ili strogo u konzekvencama dogmi ili pod pretpostavkama dogmi. No, kada bi kršćanska filozofija bila logički neovisna o kršćanstvu, bi li ona još uvijek bila kršćanska, tj. što ju čini „kršćanskom“ osim činjenica da ju prakticiraju „kršćani“? No, ako može, smije, a možda i treba biti psihološki ovisna o vjerskim dogmama, znači li to onda da logička ovisnost smije pretpostavljati psihološku ovisnost? Ako pretpostavlja - onda ta filozofija nije kritička, a to znači da pretpostavlja AUTORITET (bio on autoritet riječi koju dotični filozof u svojoj filozofiji kao vjernik drži Božjom, ili autoritet znanosti, ili čak autoritet nekog filozofskog teksta). Ako to ne može odvojiti, onda se treba odlučiti i izabrati. Ne može imati oboje, jer niti jedno neće valjati.

EKS 2: Biti psihološki ovisan (ili biti nesposoban odbaciti psihološku ovisnost vlastitog mišljenja) o autoritetu znači ne samo biti NEKRITIČAN, nego i ne biti KORJENITO POSVEĆEN ISTINI, ali prije svega to znači i biti ljudski nesposoban za filozofiju i za slobodno filozofiranje, iako to s druge strane znači biti čovjek. Da bi nešto obzirom na svjetonazor bila filozofija nije dostatno samo racionalno razmišljati o tom svjetonazoru. Potrebno je to raditi i kritički i slobodno, a psihološka ovisnost o postavkama svog svjetonazora dokida sposobnost kritičkog i slobodnog razmišljanja, te utoliko i filozofsko razmišljanje o tom svjetonazoru. Osim ako je cilj kritički preispitati sve osim samog svjetonazora. Moguće je da se ovdje miješa to da se nešto mora „predavati“ ili „heuristički“ uzimati kao temelj s time da nešto zaista i jest temelj.

OBJ: Čak i ako kršćanska filozofija nije logički ovisna o kršćanstvu, ona može ostati kršćanska, jer može biti individualno psihološki ovisna, te može biti socijalno, povijesno, itd., ovisna o kršćanstvu. No, što znači biti psihološki ovisna? Logička ovisnost je takoreći jezična, gramatička (Wittgenstein) - a psihološka je mentalna, svjesna, a možda i karakterni. Dakle, ovisnost svakako postoji, no samo je premještena „s papira“ u „mišljenje“ (iz ruke *koja sama*

*piše u glavu koja sama misli*). S druge strane, zar je proturječan pojam kršćanina koji filozofira - a da njegova filozofija logički ili psihološki nije ovisna o kršćanstvu? Ne, no je li on tada kršćanski filozof? I da i ne. On je svakako kršćanin filozof, ali ne i kršćanski filozof, jer nije ni filozofski kršćanin, ali - zar prvo nije besmisleno koliko i drugo? Ako ništa, onda je moguće biti kršćanski filozof bez navedenih ovisnosti. Dostatno je biti kršćanin i filozof. Da, ali kršćanski filozof nekako „pripada nasljeđu“. No, mnogi kršćanski filozofi nisu pripadali kršćanskom filozofskom nasljeđu, nego samo zajednici vjernika. Možda je cijela ova stvar ideologijska i praktična, jer „ne može se dopustiti da vjernici lutaju po kojekakvim filozofijama koje će ih na koncu vjerojatno odvući od vjere, te im stoga treba ponuditi filozofiju koja će ih držati uz vjeru“. Zašto im onda u osvit novog vijeka nije ponuđena znanost, politika, tehnika... - drugo je pitanje. Ovakva metoda poznata je i u znanstvenom pogonu i u vojnom pogonu i u političko–ideološkom pogonu. Obrane znanosti, religije, ideologije, pa čak i umjetnosti ustvari se uopće značajno ne razlikuju jer su prije svega obrane, a tek zatim prikazi fenomena koji su ključni za razumijevanje.

EKS 3: No bez daljnjeg moguća je, i postoji - filozofija kršćanstva kao dio „filozofije religije“, jedne od disciplina znanstvene filozofije.

KOR → OBJ: Dakako, to ne samo da je moguće iz df. naravi, metode i cilja filozofije, nego je i ostvareno u povijesti (u velikoj tradiciji filozofije kršćanstva), ali kao pokušaj racionalne refleksije o vlastitom svjetonazoru i religiji (kršćanstvu) koja nije psihološki sasvim ili uopće neovisna od uvjerenja utemeljenih na tom svjetonazoru i religiji. To je filozofija u širem smislu riječi i nije znanost. Zamijeniti to sa kritičkom i slobodnom filozofijom značilo bi počinuti elementarnu pogrešku. Kao takva, tj. u užem smislu riječi, *kršćanska filozofija* nije moguća.

## 4. Poteškoće skepticizma i odgovori u novom vijeku

### Uvodna napomena

Ako nas zanima kontekst u kojem filozofija, kršćanska filozofija i njezina epistemologija u Hrvatskoj djeluje u prvoj polovici 20. stoljeća, potrebno se pitati tko joj najviše ide na živce? Dakako, najviše im smeta cijeli niz velikih filozofa novog vijeka od Descartesa na ovamo. To je ono preuzimanje glavne riječi u filozofiji, istini za pravo još od srednjeg vijeka, od kojeg se kršćanska filozofija, unatoč, usprkos i nasuprot najkreativnijim filozofima 19. stoljeća - nije oporavila sve do druge polovice 20. stoljeća. Kako se u drugim temama bavimo kršćanskim epistemolozima i njihovom čudnovatom nakanom osiguravanja valjanosti, pa i smislenosti metafizičkim iskazima, ovdje ćemo prepričati nešto od te epistemološke povijest s nekim ekskursima u vremena prije i nakon tog burnog, kreativnog i filozofski zabavnog razdoblja. Ova predavanja ne pripadaju niti su pisana kao predavanja iz povijesti filozofije, nego kao predavanja koja pokušavaju pružiti *pojmovni i problemski okvir za razumijevanje sveza između novovjekovne epistemologije i one 20. stoljeća*. Ovdje ćemo prikazati uglavnom novovjekovni skepticizam na kojem je izrasla kršćanska epistemologija, tj. kao njegov oponent u obliku epistemološkog dogmatizma (sada, u blažim ili pak snažnijim inačicama).

### 1. Izvori: Sekst Empirik i antički skepticizam

Antički skepticizam možemo shvatiti u širem smislu pri čemu obuhvaćamo škole kao što su kinička, te filozofe kao što su Gorgija, Protagora, itd., ali možemo ga shvatiti i u užem metodološko-epistemičkom smislu, pri čemu mislimo samo na pironističku školu. Tako imamo tri razdoblja strogo antičkog skepticizma;

RAZDOBLJE	PREDSTAVNICI
pironizam - 4. i 3. st. pr. Kr.	Piron, Timon, Enesidem, Agripa (protiv općeg dogmatizma)
skepticizam srednje i kasne Akademije - 3. i 2. st. pr. Kr.	Arkesilaj, Karnead (protiv stoičke epistemologije)
skepticizam nakon Akademije - 1., 2. i 3. st. po. Kr.	Ciceron, Sekst Empirik (protiv Aristotela, epikurejaca i stoika)

- „Skeptička je sposobnost ona, koja suprotstavlja ono što se pojavljuje i ono što se pomišlja na bilo koji način. Zbog jednake snage u stvarima i govorima (razlozima) koji se suprotstavljaju, od te sposobnosti dolazimo najprije do suzdržavanja od suda (epohe), a zatim do duševne nepomućenosti (duševnog mira, ataraxia)", (S. Empirik, 1933-49, vol. I: I, 4).

Tako piše Sekst Empirik u svojim *Pironovim postavkama*. Piron je bio prvi veliki skeptik, a tradiciju je nastavio njegov učenik Timon. Školu su obnavljali Enesidem s Knososa, Agripa, te sve do Seksta Empirika. Tu struju antičkog skepticizma možemo nazvati strogim skepticizmom iako se uvriježio naziv pironistički skepticizam ili pironizam. Pironizam je na razini teorije sasvim konzekventan, ali cilj je poboljšanje života.

No, postojala je i druga škola skepticizma - i to u okviru Platonove Akademije, a najvažniji predstavnici su već spomenuti Arkesilaj i Karnead sa svojom poznatom *teorijom vjerojatnosti*. Tu struju možemo nazvati slabim skepticizmom iako je uvriježeni naziv akademski skepticizam. Nazivamo ga slabim skepticizmom jer sumnje koje se tu pojavljuju nisu ni globalne niti radikalne, nego se ograničavaju na određena stajališta i njihovu kritiku. Ako se vratimo S. Empiriku možemo iz sljedećeg teksta vidjeti utemeljenje globalnog skepticizma.

- „Glavni je temelj ustrajanja u skepsi to što svakom govoru stoji nasuprot jednak govor. Tako, stoga, čini se, dolazimo na kraju do toga da nemamo utvrđenih nazora." (S. Empirik, 1933-49, vol.I:I,7).

Svakom se argumentu želi, dakle, otkriti suprotan - ili se već takoreći *a priori* tvrdi nemogućnost prevage kod bilo kojeg argumenta (što se naziva *isostheneia* ili danas ekvipolencija argumenata), te tada iz te dileme nema izlaza, a kao jedino rješenje otvara se nazor o neimanju nazora, no to nije cilj ni teorije niti prakse tadašnjih skeptika.

- „Zbog toga dakle kažemo, da je u stvarima kojih se tiču nazori cilj skeptika nepomućenost, a u prinudnim stanjima umjerena patnja. Neki su ugledni skeptici dodali kao cilj tome i uzdržavanje od istraživanja." (Ibid. I,11).

Vidimo kako je cilj skepse u teoriji ukazivanje na pogreške u svim ostalim stajalištima, dok je to isto u praksi duševni mir (*ataraxia*), a da se postignuti mir ne bi narušio skeptici kada god

im se pruži prilika uzdržavaju se od donošenja suda. Istini za pravo oni ipak navode neke argumente, a najčešće ih formuliraju u tzv. *tropama* kojih obično ima deset, ali susrećemo i sažetak u pet ili čak u samo dvije trope. Dvije najvažnije za naše istraživanje u stvari govore o beskonačnom dokazivanju i o lažnom krugu (zanimljivo je za napomenuti da je odbacivanje tih hipoteza, kao racionalno neprihvatljivih, Aristotela navelo na prihvaćanje treće solucije koja se može nazvati fundacionalizmom ili teorijom utemeljenja u opravdanju). Neki su skeptici, vjerojatno u općem naletu minimalizma, nastojali sve to formulirati u samo jednoj tropi:

- „Ništa ne može biti izvjesno preko nečeg drugog, jer svaki takav pokušaj podrazumijeva beskonačnost u toku dokazivanja, jer svaka pretpostavka zahtijeva novi dokaz, a ako ne, onda se pada u lažan krug, tj. pretpostavljanje onoga što tek treba biti dokazano." (Ibid. I, 14).

Drugim riječima - ako krenemo dokazivati, onda ćemo to morati činiti do u beskraj, a ako želimo stati - onda ćemo morati nešto pretpostaviti kao *fundament*, te stoga upasti u lažan krug. Ovu kritiku možemo držati najranijom kritikom aristotelovskog fundacionalizma kao postupka prekidanja lanca opravdanja pozivanjem na *dogmu*. Skeptici su bili prva škola koja je izrazila razložnu *dvojbu* u taj projekt (slično je učinio Hegel s napuštanjem kartezijanskog fundacionalizma, tj. visokoskolastičkog fundacionalizma koji je pak bio aristotelovski). Ipak, od razložne sumnje do alternativnog koherentističkog projekta moralo je proći više od 1500 godina. Uz to, kritika fundacionalizma, ako nastoji biti precizna kao što je to skeptička, mora ostati u okvirima deduktivne logike i *deduktivne argumentacije* kao paradigme racionalističke racionalnosti, što ju ipak čini relativno zatvorenom za konstruktivna rješenja općeg epistemološkog problema. Unutarskeptički govoreći, cilj skeptičke argumentacije je uvid o tome da takvog problema nikada niti nije bilo. To su u najkraćim obrisima okviri skeptičke kritike fundacionalističke epistemologije (za širi uvod vidi: M. Hossenfelder, 1985, str. 147-183; J. Annas & J. Barnes, 1985; C. Stough, 1969).

Implicitno ovom temeljnom epistemološkom stajalištu S. Empirik dao je odgovor i na jedno elitno pitanje: *Ima li napretka u filozofiji?* On je zauzeo stajalište da, dok filozofi drže kako se kreću u pravcu otkrivanja novih istina - oni se zaista kreću u problemima, te ili ostaju u dogmatskim pretpostavkama, ili ništa zaista ne pridonose - što znači da ne otkrivaju nikakve nove istine. Interesantno je također i to da skeptici drže kako postoji objektivna istina, ali također i to da o toj istini nije moguće ništa s izvjesnošću znati. Bez obzira je li skeptička

filozofija ustrajanje ka jednom tvrdoglavom kriticizmu unutar jednog skućenog okvira pretpostavke **čiste, adekvatne i nepomućene** spoznaje - ipak ostaje otvoreno pitanje nisu li oni na sebi svojstven način nastavili u filozofiji onu predivnu epistemološki falibilističku, suzdržanu i mudru tradiciju nekih ranih sofista (kada *sofist* još nije značilo *mudrijaš*), Sokrata i kasnijih sokratskih škola, a da ta tradicija ne aludira na onaj plitak lokalnoskeptički agnosticizam kakav susrećemo u novom vijeku. Kritičnost tako valja gledati kao zaista vrijedno svojstvo i sposobnost koja se stječe uglavnom samoodgojem i istraživanjem. Ideja o *po sebi opravdanim pretpostavkama* koje to uopće nisu svojom je monolitnošću i prividnom jednostavnošću ipak preuzela primat u povijesti tako da pojavu skepticizma u povijesti možemo, analogno tumačenju razvoja znanosti, vidjeti više kao *revolucionarna razdoblja*, nego kao razdoblja *normalne filozofije* (aludiram na Kuhna dakako).

Ono što kao posljednje možemo istaći u vezi sa skeptičkom protuepistemologijom svakako je i *problem kriterija*. S. Empirik je držao da obzirom kako postoje ozbiljne rasprave o tome koje kriterije valja primjenjivati u prosudbi istinitosti iskaza, to svakako pokazuje da nikako ne može biti izvan svake sumnje bjelodano koji je kriterij najbolji. Svaki kriterij, kao npr. logika, koji se koristi u prosudbi onoga što je neizvjesno može biti problematičan ako nije moguće odgovoriti na pitanje je li i sam kriterij izvjestan. Postavljanje ovog pitanja najviša je točka skeptičke kritike koju kao *ključni kamen kupole* (koristim ključni izraz K. Lehrera iz njegovog novijeg djela, vidi. isti, 1997, str: 9-10) drže svi dijelovi skepticizma u potpunoj kompatibilnosti i skladu. Naime, čini se da je moguće tražiti ili neki drugi kriterij izvjesnosti za izvjesnost zadanog kriterija ili otići u beskonačni regres nesumnjivosti. Pokušajmo to objasniti jednostavnim primjerom. Ako se pitamo zašto bi vjerovali u logiku (za sada je irelevantno koju) imamo, načelno govoreći, na raspolaganju samo dva tipa odgovora, obzirom da sam odgovor mora biti ili logički ili ne-logički. Ako pružimo logički odgovor, onda pretpostavljamo ono što želimo argumentirati, ili odlazimo u regres - a ako damo ne-logički odgovor on može biti ili racionalno neprihvatljiv ili prihvatljiv. Ako je prihvatljiv, onda to znači da je u njegovom temelju neka logika, a to također može voditi u beskonačni regres ili pogrešan krug. Time je takoreći zatvoren krug skeptičke protuepistemologije.

## 2. Montaigne, Bayle, Hume, Kant i novovjekovni skepticizam

### 2.1. Uvodna napomena

U ovom kratkom ogledu o novovjekovnoj epistemologiji pokušati ćemo pokazati kako se razvijao novovjekovni skepticizam: kako je započeo kao nasljedovanje antičkog skepticizma, te kako se iz sasvim poticajne filozofije pretvorio u kriticizam (u prvom slučaju radi se o odnosu Montaigne → Bayle, a u drugom slučaju o odnosu Hume → Kant). NAPOMENA: U povijesnom smislu riječi sasvim je jasno i poznato da je Montaigne utjecao na Baylea, napose u ideji i sastavljanju nekih dijelova *Povijesnog i kritičkog rječnika*. Nadalje, sasvim je jasno da je Hume bio predan proučavatelj Bayleova djela, a dakako i to da je Hume bitno, iako poticajno, utjecao na Kanta u razvoju njegove kritičke filozofije. Dakako, to nisu svi novovjekovni skeptici. Svakako valja spomenuti skeptike koji su bili suvremenici Montaignea (Charron, Merssene, Gasendi, Huet, Sanchez, itd.), zatim engleski autori (Chillingworth, Willkins koji je značajno utjecao na Lockeja), zatim nakonkatovski njemački skeptici (Staüdlin piše prvu povijest skepticizma od Pirona do Kanta, te Schultze, itd.), ali i neki neoskolastici 19. stoljeća koji su bili optuženi za skepticizam (npr. Hermes koji je optužen za držanje *pozitivne sumnje*, iako se taj izraz ne može naći u njegovim spisima, itd.). Nešto od toga spomenuli smo u uvodu ovog dijela.

Na samog Montaignea utjecalo je čitanje antičkih skeptičkih djela, prije svega S. Empirikovog djela *Pironove postavke*, a svakako i Ciceronovog djela *De Academica*. Tako je Montagne dobio transparentan uvid u autentični antički skepticizam kojeg je potpuno osuvremenio u djelu *Apologija za Raymonda Sebonda* i tako postavio temelje novovjekovne potrage za izvjesnošću ili, bolje reći, nastavio antičku epistemološku raspravu između skeptika i dogmatika. Dakako - valja naglasiti da je on to djelo pisao uglavnom svojim prijateljima među kojima je bilo i katolika i protestanata što je bila za njega vrlo nesretna situacija u to vrijeme. Sada bih želio shematski prikazati vremena objavljivanja krucijalnih djela tih četiriju novovjekovnih skeptika.

Dakako, valja naglasiti da je on to djelo pisao uglavnom svojim prijateljima među kojima je bilo i katolika i protestanata što je za njega bila vrlo nesretna situacija u to vrijeme. To smo shematski prikazali prikazivanjem vremena objavljivanja krucijalnih djela tih četiriju novovjekovnih skeptika. U ovom kratkom ogledu ograničiti ćemo se na opći prikaz skepticizma navedenih filozofa, te na neke detalje specifične za pojedinog filozofa.

Michel de Montaigne (1533-1592)	Pierre Bayle (1647-1705)	David Hume (1711-1776)	Immanuel Kant (1724-1804)
<i>Apologija za Raymonda Sebonda</i>	<i>Povjesni i kritički riječnik</i>	<i>Rasprava o ljudskoj naravi Istraživanje o ljudskom razumu</i>	<i>Kritika čistog uma Prolegomena za svaku buduću metafiziku</i>
1576. (1580-1598)	1697.-1702.	1739.- 40. 1751.	1781. / 1787. 1783.

Za slijed misli i nastanak djela važna je i sljedeća kronologija djela i utjecaja:

G. Hervet 1562. S. Empirik <i>Pironove postavke</i> (prvi prijevod)
M. de Montaigne (1533-1592) 1576. <i>Apologija za Raimonda Sebonda</i> (utjecaji: S. Empirik, Ciceron)
F. Suarez (1548-1617) 1597. <i>Disputationes Metaphysicae</i> (utjecaji: Aristotel, T. Akvinski)
F. Bacon (1561-1626) 1620. <i>Novi organon (Velika obnova)</i> (utjecaji: R. Bacon, W. Ockham)
R. Descartes (1596-1650) 1637. 1641. <i>Rasprava o metodi Razmišljanja o prvoj filozofiji</i> (utjecaji: Montaigne, Merssene, Suarez)
B. Pascal (1623-1662) 1670. <i>Misli</i> (utjecaji: A. Augustin, Saint-Cyran, Montaigne)

## 2.2. Poredbeni prikaz središnjih skeptičkih postavki

Ovdje ćemo progovoriti o nekim epistemološkim skeptičkim postavkama tih navedenih četiriju filozofa. (NAPOMENA: Obzirom da se u ovom radu koncentriramo na epistemološko-ontološku problematiku filozofija navedenih filozofa, valja napomenuti da se nećemo osvrutati na etički i religiozni skepticizam koji je svakako vrlo važan za sva četiri filozofa koliko zbog njihovih osobnih filozofskih koncepcija, toliko i zbog okolnosti u kojima su stvarali, a u kojima je religija, vjera i spoznaja Boga igrala nemalu ulogu.) Pogledajmo sada opće točke njihovog skepticizma, ali uostalom i ispravan naziv njihovih stajališta.

<b>Montaigne</b>	<b>Bayle</b>	<b>Hume</b>	<b>Kant</b>
<b>pironizam</b> (naziv je nadjenuo Pascal)	<b>kriticistički skepticizam</b>	<b>radikalni lokani skepticizam</b>	<b>kriticizam i agnosticizam</b>
<i>Sve je podložno sumnji</i> (vjerojatno kao rezultat osobne krize), tu pretpostavku je preuzeo Descartes kada je tražio izvjesnost. Argumenti o <b>nemogućnosti znanja</b> niti osjetilima, niti razumom, te o nemogućnosti oblikovanja zadovoljavajućeg kriterija znanja. Držao je da treba <b>uzdržati se suda</b> o bilo čemu dok nam Bog ne objavi istinu o samoj stvari. Do tada valja nedogmatски slijediti običaje, tradicije i društvena pravila, te biti tolerantan. Sama <i>Apologija</i> brzo je postala bestseller.	Bayleov <b>skepticizam</b> predstavlja kulminaciju skepticizma 17. st. Povezao je razne skeptičke argumente ne bi li sumnji podvrgao razne tradicije, od antičkih do modernih. Konkretno se okomio na kartezijanizam (poput P. - D. Hueta), te u odnosu na Leibnizovu filozofiju. U <i>Rječniku</i> se posebno ističu tekstovi o Pironu i Zenonu ili Eleje. Utjecaj na Humea je od presudne važnosti.	Humeov <b>skepticizam</b> zastupljen je u skoro svim njegovim filozofskim djelima. Ipak, naglasiti ćemo samo onaj iz navedena dva djela, a koji se tiče ontologije i epistemologije. Njegov skepticizam nije globalan, jer striktno odbacuje svaki takav oblik skepticizma. Ipak, njegov je skepticizam unatoč parcijalnosti ipak <b>radikaln</b> . Naime on sumnja redom u: postojanje općenitosti, supstancije, jastva, kauzalnosti, Božju opstojnost, itd. Utjecaj na Kanta je svakako nedvojbjen.	Kant, sasvim originalan u svojem pristupu filozofiji, ipak svšava u zaključcima sličnima onim Humeovim, jer na pitanje može li metafizika pružiti izvjesno znanje o Božjoj opstojnosti, ljudskoj slobodi i opstojnosti duše odgovara negativno. Njegov <b>agnosticizam</b> potpuno dolazi do izražaja u tezi o postojanju stvari po sebi, ali i o našoj nemogućnosti spoznaje te stvari u sebi, jer mi možemo znati samo <i>naš način na koji ih opažamo</i> .

Skepticizam navedenih filozofa stručnjaci za njihove filozofije vjerojatno nikada ne bi nazvali skepticizmom. Tako je vrlo vjerojatno da bi Montaignea nazvali *tvorcem eseja*, Baylea *začetnikom francuskog prosvjetiteljstva*, Humea *izvornim empiristom*, a Kanta *istinskim kriticistom* i utemeljiteljem novog načina filozofiranja. To je svakako točno, no ako nastojimo ispitati epistemološke koncepcije njihovih filozofija, onda skeptičko-protuskeptička dimenzija njihovih epistemologija najviše dolazi do izražaja. Određenu nepravdu učinjenu takvom kategorizacijom njihovih epistemologija nastojao sam ispraviti pokušajem razlikovanja njihovih skeptičkih postavki u skladu s ostatkom njihove filozofije (tj. barem s onim dijelom koji je uglavnom konstruktivan). Svakako je moguće epistemološki Montaignea klasificirati kao pironističkog agnostika, Baylea kao konzekventnog relativista, Humea kao radikalnog empirista, a Kanta kao kritičkog idealista i time pokušati postaviti težište na konstruktivni dio njihovih epistemoloških projekata. Ipak, ovaj *skeptičko-protuskeptički* način promatranja čini se najpogodnijim jer rasvjetljava skeptičko protuskeptičku dinamiku i nudi prihvatljivu sliku o razvoju novovjekovne epistemologije. (NAPOMENA: Ovaj skeptičko-protuskeptički način promatranja preuzeo sam od R. M. Popkina iz niza njegovih članaka i djela. Taj način promatranja čini se najpogodnijim za tumačenje povijesti novovjekovne epistemologije, barem u razdoblju od Montaignea do Kanta, tj. od 16. do 18. stoljeća.)

Ona se naime razvijala kroz ova navedena četiri skeptička izazova i četiri razdoblja unutar kojih su se pokušavali, u obliku sustavno izlaganih epistemologija, pružiti zadovoljavajući odgovori na te izazove. Najtransparentniji su odgovori na Montaigneov izazov (tj. skepticizam), a to su redom: skolasticizam (Suarez), induktivizam (Bacon),

deduktivizam (Descartes) i intuicionizam (Pascal). O ovoj temi šire sam govorio na drugom mjestu.

### 2.3. Neke skeptičke postavke četiri novovjeka skeptika

Ovdje nećemo detaljno zalaziti u sve *pore* skepticizma navedenih filozofa nego samo letimično prikazati i proanalizirati neke momente specifične za svakog od njih.

#### 2.3.1. Michel Eyquem Seigneur de Montaigne

Valja nam započeti ispravljanjem jedne pogreške. Naime, često se Montaigneu pripisuju riječi *Quod nihil scitur (da se ništa ne može znati)*. To je naime rad F. Sanchezza iz 1581. godine, a takav oblik skepticizma Montaigne nikada nije zastupao (iako je moguće da je pročitao Sanchezovu knjigu u manuskriptu), što je jasno vidljivo iz prvog djela *Apologije* gdje toliko veliča vjeru u Boga, da pretpostavivši čovjeka bez vjere, izjednačava cijeli ljudski rod s životinjama i u racionalnom i u emotivnom smislu (M. de Montaigne: *An Apology for Raymond Sebond*, (prijevod, uvod i komentar: M. A. Screech), Penguin, London, 1993, str: 6-53). Uostalom *Apologija za Raymonda Sebonda* je prvi puta objavljena 1576. godine. Uz to, sasvim je jasno da je Montaignea ipak mučilo fundamentalno epistemološko pitanje – „Što ja znam?" (*Que scay-je?*), te da je u odgovoru na to pitanje konzultirao uglavnom (latinske) prijevode antičkih skeptika, od Seksta Empirika do Cicerona.

Od Montaigneove filozofije je radikalni skepticizam proizvela uglavnom kasnija recepcija - napose recepcija *Apologije* (između ostalih tu su Descartes i Pascal). Ta recepcija uzrokovala je shvaćanje njegovih i Sanchezovih (i ostalih skeptika onog vremena) postavki uglavnom kao skeptički izazov na koji valja radikalno odgovoriti. Descartes je ponudio deduktivistički odgovor, iako je Montaigneovu sumnju potpuno srozao na razinu metodološkog skepticizma - dok je Pascal ponudio intuicionistički odgovor, te je Montaigneov skepticizam shvaćao puno radikalnije od Descartesa, iako je svjesno kritizirao Descartesa (krucijalna je razlika između geometrijskog duha ili *esprit de géométrie* i oštroumnog duha ili *esprit de finesse*, kojim se ipak stavlja na stranu Montaignea, ali i sam slijedi taj duh).

Jasno je Montaigneovo nasljedovanje skeptika, npr. u slučaju Cicerona: „Moram pisati, ali na takav način da ne jamčim za bilo što. Uvijek ću tražiti, uglavnom sumnjati i

rijetko imati povjerenja u samoga sebe.“ (Ciceron, *De Academica*, I, xii, 44; vidi, Montaigne, 1993, str. 68, *kako kartezijanski!*).

Ipak, netom nakon razglabanja Ciceronovog teksta, Montaigne se počinje prihvaćati otvaranja skeptičke tradicije, uglavnom pironističke (M. de Montaigne, 1993, str. 69 i dalje).

Tako prihvaća pironističku tradiciju koja kaže da je moguće sumnjati u to da je čovjek sposoban uopće odrediti granice vlastitog znanja, a kamoli znati bilo što (Ibid., str. 69-70) i navodi Lukrecija (IV,469-470): "*Nil sciri quisquis putat, id quoque nescit / An scire possit quo se nil scire fatetur.*" (Svaki čovjek koji misli da se ništa ne može znati ne zna niti to da li može znati to čime misli da se ništa ne može znati).

Dakako, Montaigne kritizira polovično neznanje (*ignorantia*), jer ono je polovično ako onaj tko ništa ne zna, zna da ništa ne zna (Sokrat). Montaigne uz to jasno razlikuje *pironistički skepticizam* koji ima za cilj svakoj tezi postaviti jednakovrijednu protutezu, te uz to pokazujući kako se između njih nije moguće odlučiti obzirom da su evidencije neodlučive, teži suzdržavanju od donošenja bilo kakvog suda, od *agnostičkog i falibilističkog skepticizma* koji zagovaraju tzv. nepironističku sumnju (kasnije nazvanu kartezijanskom). Montaigne piše sljedeće:

„Ako zaključite da konačno ne znate ništa, oni (*pironisti*, op. prev.) će nastojati držati da nešto zaista znate. Uz to, ako svoju sumnju postavite kao aksiom, oni će vas izazvati i u tom pogledu, tvrdeći da u stvari ne sumnjate, ili da ne možete odlučiti s izvjesnošću /sigurnošću/ i dokazati da zaista sumnjate. Takva je sumnja shvaćena u svim svojim konzekvencama; tako ona uzdrma vlastite temelje, a takva ekstremna stajališta odvajaju ih u potpunosti od svih ostalih teorija uključujući i one koje na razne načine zaista zagovaraju sumnju i ignoranciju“ (Ibid., str. 70-71).

Montaigne pristaje uz ovakav način ispitivanja, a ono što se danas naziva argumentima za relativnost znanja on je tada nazivao primjerima predrasuda (od lokalnih običaja, tradicija, do edukacije i mjena u osobnom samorazvoju).

NAPOMENA: Zanimljivo je napomenuti da potragu za znanjem Montaigne prvi u novom vijeku započinje iz *kritike predrasuda* i, dok ih od definira nejasno i nesustavno, kasnije ih Bacon i Descartes definiraju sasvim jasno i sustavno. Bacon ih naziva *četirima vrstama idola*, a Descartes *četirima vrstama predrasuda*.

Potruga za znanjem kao borba sa subjektivnim i objektivnim teškoćama koje su realno savladive ili nesavladive, ili bolje reći - fundamentalna borba protiv privida, a za zbilju i optimistička vjera u moć ljudskog bića da uspije u tom poduhvatu jest nešto što je dijelom nanovo otkriveno u renesansi, ali se dijelom provuklo i kroz kasnu antiku i srednjevjekovnu filozofiju, a radi se o, kako se meni čini, dubokoj nezdravo-razumskoj intuiciji o potpunom prividu s kojim se čovjek bori ne bi li stigao do istinskog znanja (to susrećemo u Platona, moguće prije čak i u Parmenida, pa i u Heraklita, a prije čak i u istočnim filozofijama).

Montaigne je evidentno bio očaran načinom razmišljanja pironista i to je očito iz svake rečenice u kojoj ih spominje. Iako o njima piše slično kao i o sofistima, ipak drži da je njihov cilj kudikamo drugačiji, obzirom da mu je stalno na umu cilj - duševni mir. On sam ponekad upotrebljava izraze koji su pironistima tako dragi („Ništa nije riješeno", „Nije sasvim jasno", „Obje strane su podjednako vjerojatne", „Jednako su u pravu i oni koji zagovaraju tezu T i oni koji su protiv nje" i, naravno, izraz „Suzdržavan se od donošenja suda o tome-i-tome", itd.), (M. de Montaigne, 1993, str. 72).

„Oni upotrebljavaju svoj razum za istraživanje i raspravu, ali nikada za konačni odabir ili odluku. Ako možete zamisliti beskonačnu ispovijest neznanja ili moći suđenja koja nikada ne pristaje niti uz jednu stranu, tada možete zamisliti što je Pironizam." (Ibid., str. 72).

Nekoliko odlomaka kasnije jasno izražava svoje divljenje za pironizam jer, drži de Montaigne, jedino pironizam ima moć pokazati čovjeka sasvim praznog, golog i svjesnog svojih naravnih slabosti, ali i oslobođenog od svega što je stekao učenjem i tako „anihilirati sav razum u čovjeku da bi načinio mjesta za vjeru." (Ibid., str. 74). Montaigne takav pristup i opis stvari povezuje s pristupom „Propovjednika" koji, takoreći, zagovarajući potpuni apsurd ipak ogoljuje čovjeka od privida smisla ne bi li ga što jasnije pripremio na jednostavnu poruku učenja: "Boj se Boga i izvršuj njegove zapovijedi, jer - to je sav čovjek." (Prop.12,13). Ako nije jasno čemu je oprečan takav skepticizam, onda i to Montaigne nedvojbeno otkriva: „Aristotel je kralj dogmatika, ali ipak od njega smo naučili da svako novo znanje vodi novoj sumnji." (M. de Montaigne, 1993, str. 75)

No, utemeljenje istinskog skepticizma Montaigne pripisuje ne samo Pironu, nego i Protagori, Sokratu, pa čak i Arkesilaju i Karneadu, jer su oni zaslužni za uvođenje teze da ništa nije moguće odlučiti s dozom apsolutne izvjesnosti (Ibid., str. 98).

Uz to, njemu je jasno da nije lako doskočiti tzv. argumentu iz retorizije kojim se nastoji pobiti svaki radikalni skepticizam (Ibid., str. 99-100), te utoliko vidi *potrebu za novim jezikom skepticizma* kojim bi se mogli neproturječno iskazati temeljni pojmovi tog stajališta (dakako, tek je suvremena logika omogućila drugačiji pristup u kritici skepticizma i pokazala da ga nije moguće racionalnim argumentima niti pobiti, ni dokazati). Tu Montaigne otvara nov način istraživanja. Naime, svako istraživanje treba se započeti pitanjem: „Što ja znam?“ (Ibid., str. 100) (U određenom smislu to možemo držati začetkom otvaranja novovjekovnog problema spoznaje). U tome je najveća zasluga de Montaignea za kompletnu novovjekovnu epistemološku problematiku.

Montaigneov *partikularni skepticizam* uključuje teze o nemogućnosti izvjesne spoznaje Božjeg postojanja, naravi ljudskog bića kao složenog od duše i tijela, ali i nekih potpuno pironističkih teza kao što su argumenti iz obmane, argumenti iz raznolikosti mišljenja, itd. (Ibid., str. 173-174).

S jedne strane Montaigne zagovara pironizam, koliko zbog svoje osobne skeptičke krize, ali isto toliko i zbog društvenog stanja u kojem se nalazi (raskol u Crkvi) - i u toj situaciji ima prijatelja na obje strane (a uostalom njegovi su eseji kao i *Apologija* posvećeni prijateljima). S druge strane, kao što sugeriraju posljednje stranice *Apologije*, pironizam zagovara iz jednostavnog razloga što potiskujući razum može napraviti mjesta vjeri (donekle slično Kantu).

### **2.3.2. Pierre Bayle**

Pierre Bayle je svakako najznačajniji filozof prosvjetiteljstva barem kao jedan od utemeljitelja prosvjetiteljskih ideala. Uz skeptičke elemente njegove filozofije ovdje svakako valja napomenuti tekstove o toleranciji i stavove obzirom na religiju i religiozno vjerovanje. Temeljne ideje njegovog skepticizma nalaze se u njegovom *Povijesnom i kritičkom rječniku* (*Dictionnaire historique et critique*) koji je prvi puta objavljen u dva dijela u Roterdamu 1695. i 1696. (vidi, P. Bayle, 1965, prijevod: R. H. Popkin). Temeljnu zamisao rječnika Bayle je imao puno prije nego što je počeo sastavljati samo djelo. Naime, dugo je vremena skupljao pogreške koje je nalazio u raznim povijesnim djelima. Već 1675., kao što je vidljivo iz pisama

koja je pisao u to vrijeme, pokazivao je Bayle snažan interes za skeptičku filozofiju. U samom *Rječniku* Bayleova skeptička i kritička strana filozofiranja potpuno dolaze do izražaja. Vjerojatno je jasno razlikovao *kritiku* od *sumnje*, ali zasluga je utjecaja njegovog djela baš ta da se svaka kritika u budućnosti, i to čak sve do danas, barem u nekim školama kriticizam izjednačava sa skepticizmom. Sam *Rječnik* pisan je u stilu Talmuda. Naime, na vrhu stranice nalaze se kratke biografske napomene, a zatim mnoge digresije (kasnija izdanja uključuju i razna dodatna razjašnjenja).

Čim se pojavio na tržištu *Rječnik* je postigao velik uspjeh, ali i strašnu osudu i kritiku kako od strane Katoličke, tako i od strane Reformirane Crkve (prvi su zabranili samo djelo, dok su drugi zahtijevali da Bayle odgovora za neke svoje teze, npr. kako je moguće biti moralan i ateist, kako je moguće da kršćani ne mogu odgovoriti na maniheističke prigovore u svezi s problemom zla, o snazi pironističkog skepticizma, itd.). Obzirom da je pisao kritike protiv gotovo svih filozofija koje je mogao proučiti i protiv mnogih tada utjecajnih filozofa, odgovori na njegove teze stizali su i nakon njegove smrti (Leibniz, biskup King, Crouzas i drugi), dok su ga drugi predano proučavali (Voltaire, Hume, Gibbon, Diderot, Jefferson, Pope, Fielding, Feuerbach i drugi). Tijekom 18. stoljeća *Rječnik* je bio *bestseller* u današnjem smislu riječi i jedno od najpopularnijih djela Zapada, a kasnije je poslužio kao temelj za *Encyclopaediu Britannicu* i *La Grande Encyclopédie*.

Među filozofske teme *Rječnika* svakako valja ubrojiti teme o religiji, metafizičke teme, skepticizam i pitanja o vjeri. No, prije nego što nešto kažemo o tim temama, valja naglasiti metodu kojom se Bayle koristio. On se nije poput Montaignea ograničio na jednostavno slijeđenje i pokušaj osuvremenjivanja skeptičkih teza (napose onih *Sextusa Empiricus*) nego je nastojao primijeniti tada sve manje poznatu metodu dijalektičke vještine pobijanja teorija protuargumentima (koji ponekad podsjećaju na najljepše primjere *reductio ad absurdum* argumenata), a koju je preuzeo od Roderiga Arriage (*posljednjeg Španjolskog skolastika*), iako ju je vjerojatno naučio kod Isusovaca u Toulouseu (gdje se kao mlad školovao). Neformalno govoreći, metoda se sastojala od nastojanja da se pokaže kako nije moguće racionalnim sredstvima osmisliti niti jedan vidik ljudskog iskustva (od znanstvenog, preko religioznog, do svakodnevnog).

Najpoznatiju kritičku teoriju izložio je u poznatom tekstu *Razjašnjenje o ateizmu*, gdje je na primjeru grčke kulture nastojao pokazati kako su Grci, iako su živjeli uglavnom moralno, ipak u svojoj mitologiji štovali Bogove koji su bili sasvim nemoralni. Naime, teza kaže da moralnost ne povlači niti implicira religioznost, što zaista znači da se može živjeti moralan

život a da se ne bude religiozan. Ta je teza kroz grofa od Shaftesburya i Mandevillea snažno utjecala na Britanske moraliste 18. stoljeća.

Što se tiče kritike metafizike Bayle je nastojao pokazati da većina teorija o prostoru, vremenu, kretanju, duši i odnosu uma i tijela uključuju proturječja i apsurre. Na udaru su bili svi filozofi od Platona i Aristotela do Descartesa, Hobbesa, Spinoze, Leibniza, Lockea, Newtona i mnogih drugih.

Skepticizam kojeg je zastupao bio je radikaln i bez ostatka. Članci u *Rječniku* kojima je nedvojbeno najsnažnije utjecao na Berkeleya i Humea su „Piron“ i „Zenon iz Eleje“. Tu se nalazi i prvi snažni napad na distinkciju primarnih i sekundarnih kvaliteta. Radikalni skepticizam u pogledu mogućnosti racionalne spoznaje svijeta, čovjeka i Boga doveo ga je natrag vjeri, a o tome je najsnažnije pisao u člancima „Charron“, „Manihejci“, „Piron“ i „Razjašnjenje o Pironistima“. U tim se člancima još jednom jasno vidi da svaki racionalni pokušaj objašnjenja svijeta vodi u skepticizam, a to znači - u napuštanje svake racionalne rasprave i istraživanja. Konačno to znači povratak iracionalnoj vjeri. Dakako tu se nalazi i članak o P. Bunelu koji je u stvari zaslužan za Montaigneovo okretanje skepticizmu, jer je on Montaigneovom ocu dao djelo R. Sebonda *Prirodna teologija* koje je zatim navelo Montaignea na proučavanje pironizma.

### 2.3.3. David Hume i Immanuel Kant

Ovaj odjeljak o novovjekovnom skepticizmu završiti ćemo kratkom napomenom o Humeu i Kantu. Humeov *skepticizam* najvidljiviji je iz njegove *Rasprave (A Treatise of Human Nature)* i *Istraživanja (An Enquiry concerning Human Understanding)*, ali i iz *Dijaloga (Dialogues concerning Natural Religion)*. Hume nasljeđuje Baylea utoliko što dijeli neke skeptičke intuicije s njim. Dakako, Humeov je skepticizam puno snažniji i konkretniji, ali se istovremeno znatno više od Baylea udaljava od pironističkog izvora. Nema stvari u koju Hume nije izrazio sumnju, ali za njega to ipak nije značilo završavanje u radikalnom skepticizmu. Nabrojimo prvo neke središnje sumnje koje Hume nastoji opravdati:

- sumnja obzirom na postojanje *općih ideja* (priklanjanje Berkeleyu),
- sumnja obzirom na ideju *supstancije* (prva verzija teorije svežnja, *Rasprava*, I,1,6),
  - sumnja obzirom na postojanje supstancije *duše* (teorija svežnja za dušu, *Rasprava*, I,4,2),

„Ono što mi zovemo duhom nije ništa drugo do gomile skupa različitih percepcija zajedno sjedinjenih određenim odnosima i za što, istina krivo, pretpostavljamo da ima savršenu jednostavnost i identitet" (D. Hume, nav.mj.).

- sumnja obzirom na postojanje *jastva* ( metafora kazališta, *Rasprava*, I,4,6),
- sumnja obzirom na načelo *uzročnosti* ( protuargument iz navike, *Istraživanje*, IV, 2),
- sumnja obzirom na izvjesnost *religijske hipoteze* (*Istraživanje*, X, 2),

Humea se često naziva skeptikom, ali on, kao što smo vidjeli nije bio skeptik u smislu pironističkog skepticizma kakvog je obnovio Montaigne, niti u smislu Baylovog kriticističkog skepticizma. Dapače, Hume svoju filozofiju striktno razlikuje od one Pironovaca. Pironizam je možda teoretski opravdan, ali ga praktičan život čini takoreći irelevantnim. Ostatak od klasičnog skepticizma vidljiv je;

- u Humeovoj tezi o postojanju određenog opravdanog oblika skepticizma koji prethodi svakom istraživanju i filozofiranju (ali ne radikalnog kao kartezijanskog) i koji u blagom obliku čuva nepristranost u suđenju i duh odvikava od predrasuda,
- ali i u tezi o postojanju određenog oblika skepticizma koji slijedi nakon svakog istraživanja.

Dakle, umjereni skepticizam je praktično koristan, dok radikalni skepticizam ta ista praksa potpuno marginalizira. Toliko ukratko o Humeovom skepticizmu.

I. Kant je posljednji filozof u novom vijeku koji je sasvim napustio klasični skepticizam, ali je zadržao određen oblik kriticizma u svojoj filozofiji. Svoj kriticizam Kant upućuje u prvom redu obzirom na tri pitanja o mogućnosti metafizike:

- dokaz za Božju opstojnost,
- dokaz ljudske slobode (libertarijanizam) i
- dokaz postojanja besmrtnne duše u čovjeku.

Ključno djelo za razumijevanje Kantovog skepticizma je *Kritika čistog uma* (*Kritik der reinen Vernunft*), a dijelom i *Kritika Praktičnog uma* (*Kritik der Praktischen Vernunft*). Spoznaja u načelu funkcionira tako da apriorne forme i kategorije primijenimo na empirički opažaj, ali - obzirom da nam one služe samo za empirijsku spoznaju, a ne i za teoretsku spoznaju stvarnosti - mi *de facto* nikada ne možemo spoznati predmete kakvi su oni u sebi. To je samo po sebi jasno, ako je jasno da stvari koje transcendiraju našu svijest nikada ne mogu postati

predmetom spoznaje. Predmet spoznaje je tako svijet pojava. Ipak, ideja noumenona kao stvari u sebi (das Ding an sich) ne sadrži protuslovlje, međutim jasno je i to da je pojam noumenona tek *granični pojam* kojeg valja upotrebljavati samo *negativno*. Kant je tako nastavio tradiciju skepticizma samo ako ga možemo nazvati *fenomenalistom* - jer je spoznaja ograničena na osjetne pojave, te *kriticistom* - jer je kopernikanskim obratom u postavljanje predmeta spoznaje tu istu spoznaju ograničio na pojavnost. Kritika klasične metafizike i metafizičkih dokaza, npr. za Božju opstojnost, samo je posljedica općeg i načelnog stava i motiva, a to je motiv koji je epistemološki krucijalan - povlačenje granice spoznajne moći. Kako se kroz povijest odgovala na ove prigovore nije nezanimljivo.

### **3. Tri protuskeptička odgovora: Aurelije Augustin, René Descartes i Blaise Pascal**

#### **3.1. Aurelije Augustin**

Aurelije Augustin, boreći se protiv *skepticizma akademičara*, dosjetio se jednom novom načinu argumentiranja protiv skeptika. S vremenom je taj način, dakako u rukama R. Descartesa, postao klasičan, iako valja uzeti u obzir da je taj odgovor primjeren jedino kao odgovor na skepse akademičara - ali ne i kao odgovor na *pironistički skepticizam*. Uzgred budi rečeno, ono što je Descartes nazivao skepticizmom i ono što je B. Pascal nazivao *pironizmom* bila je jedna pogrdna slika o akademskoj skepsi, a ne o pironističkom obliku skepticizma. Sam argument kaže da ako bi netko sumnjao u svaku stvarnost i svaku istinu, u jedno bi se morao uvjeriti, a to je jednostavna činjenica da je ta njegova radikalna sumnja nemoguća ako ne bi bila točna barem ta spoznaja da se sada ovdje sumnja. Tako je u stvari Augustin, a ne Descartes, prvi smjestio temeljnu izvjesnost u subjekta spoznaje, dok je Descartes samo, ili ponovio, ili nanovo otkrio isto i tome pridao pogubnu dozu subjektiviteta. Ipak, ono najvažnije nije to gdje je Augustin smjestio izvjesnost, nego prije svega to da je vodio jednu legitimnu potragu za izvjesnošću i da je u toj potrazi djelomično uspio. Optimistički modeli epistemologije tako su dobili paradigmatički slučaj uspješnog epistemološkog istraživanja koji se uglavnom i slijedio tijekom cijelog srednjeg vijeka. Tek je s de Montaigneom, Baconom i Descartesom na mala vrata uveden kao povratnik *stari pesimistički epistemološki model*. Augustinov tekst je reprezentativan u svakom slučaju.

- „Tko će posumnjati u to da živi, da se sjeća, da shvaća, hoće, misli, zna i sudi? Kad već sumnja, živi; ako sumnja, sjeća se u što sumnja, ako sumnja, shvaća da sumnja; ako sumnja, želi biti siguran; ako sumnja, misli; ako sumnja zna da (nešto) ne zna; ako sumnja, shvaća da nesmije nešto olako prihvatiti. Ako netko sumnja u bilo što drugo, u sve ovo ne može sumnjati: jer kada toga ne bi bilo, ne bi mogao ni u što sumnjati." (A. Augustin, *De Trinitate*, PL, 33, X, X, 14).

Kako u ovom tako i u mnogim drugim tekstovima Augustin nastoji na uvjerljiv način bogat solidnom retorikom prevladati svaku radikalnu sumnju i skepticizam i to otkrićem toga da svaka sumnja pokazuje barem dva načina apsolutno izvjesne spoznaje. To je u prvom redu očit uvid u nužnost vlastite egzistencije (što je pretrpjelo teške kritike u suvremenoj filozofiji), te drugo, to je i sam uvid u narav sumnje koja uvijek pretpostavlja izvjesnost (kasnije ćemo to vidjeti kao transcendentalne argumente protiv skepticizma kod npr. Strawsona i Wittgensteina). Uz to, Augustinovo *ako se varam opstojim (si fallor sum)* ostaje autentičan i intelektualno provokativan uvid koji je on koristio protiv svakog skepticizma kojeg je poznao. Tako je Augustin anticipirao drugog velikana zapadne filozofije R. Descartesa, koji se bavio sličnim problemima, iako ne sasvim identičnima, a na takvo mišljenje mogu navesti slični rezultati. On, naime, nije u svim znanjima koja je skupio, stvarima koje je spoznao - pronašao ništa sasvim izvjesno, te je nastojao ispitati što su od svega toga zaista znanja, a što su manje ili više neizvjesne spoznaje. Potraga za izvjesnošću za njega je značila potraga za metodom, uostalom isto kao i za F. Bacona.

### **3.2. René Descartes i suvremeni odgovori**

Tako se Descartes dosjetio metodičkoj uporabi sumnje svjesno ili nesvjesno spojivši akademski pojam sumnje i sokratovski ideal majeutike. I njemu se kao i Augustinu pokazalo da čovjek ne može u sve sumnjati, a da mu pri tom i ta sama činjenica sumnje ne otkriva neku implicitnu nesumnjivost ili izvjesnost koju on treba tek legitimno eksplicirati. „Ali sam odmah zatim primijetio da, dok sam htio tako misliti da je sve krivo, nužno treba da ja koji mislim jesam nešto. I pošto mi je bilo jasno da je ova istina: mislim, dakle jesam (*Je pense donc Je suis*; djelo je naime pisano na francuskom, a ne na latinskom jeziku), toliko čvrsta i tako pouzdana da je ni najpretjeranije pretpostavke skeptika nisu u stanju uzdrmati, prosudio sam da je bez promišljanja mogu prihvatiti kao prvo načelo filozofije koju sam tražio." (R.

Descartes, 1927, 4:44:1990, str. 28, a također vidi i 1997, str. 134-139, 227-309). Tako Descartes, slično Augustinu, pronalazi način za pobijanje univerzalne sumnje. Ipak, danas nam je sasvim jasno da je kartezijska polazna točka bitno pogrešna jer je radikalno subjektivistička i konzekventno vodi u nemogućnost znanja o izvanjskom svijetu (fenomenalizam!) i nemogućnost znanja o drugim svijestima (solipsizam!).

Ako, s druge strane, za trenutne potrebe problema skepticizam definiramo kao stajalište koje odbija svaku mogućnost izvjesne spoznaje zbog čega je moguće u većinu propozicija razložno sumnjati, onda nam postaje jasnija važnost nastojanja Augustina i Descartesa, više nego njihovi rezultati. Nasljedujući njih dvojcu većina dogmatika nastojala je, i nastoji, pobiti skepticizam pokazujući kako on sam u svojoj postavci sadrži proturječje (*contradictio in adjecto*). U pobijanju skepticizma tako u svakom slučaju prednjače *common sense* filozofija, skolastičke epistemologije kao *kritike* i kritički kognitivizam. Naime, proturječno je tvrditi da je sve sumnjivo, a sam taj iskaz držati nesumnjivim, jer ako je sve sumnjivo - tada je i sam taj iskaz sumnjiv (iako nije sasvim jasno koji bi to trebalo navesti razlog za tu sumnju da bi ona bila ozbiljna). A ako nije sve sumnjivo, onda je taj iskaz jednostavno neistinit - osim ako to nije jedini nesumnjivi iskaz što se u stvari svodi na sokratovsku skromnost (*znam da ništa ne znam*).

Ovdje se ipak trebamo staviti u obranu skepticizma te reći da to nije prva postavka skepticizma, iako bi mnogima bilo drago da ju mogu suprotstaviti svojem prvom načelu mogućnosti sigurne spoznaje, nego se radi o posljednjem zaključku. Skeptik jednostavno vidi epistemološki problem, odvaguje razloge, te uvidjevši da nijednoj skupini razloga ne može dati prednost - zaključuje da se iz njih ne može izvesti ništa izvjesno, te da je sumnjanje prilično razborita stvar za učiniti. Dvije temeljne postavke skepticizma su ove: uvijek postoje argumenti koji su jednako ili podjednako snažni, te iz nepronalaženja izvjesnih propozicija slijedi da takvih vrlo vjerojatno niti nema. Što se tiče prve - nju skeptici opravdavaju svojim tropama koje su aksiomi ili načela koja osiguravaju pravilan postupak prosuđivanja argumenata, a što se tiče druge postavke možemo reći da oni po nekim mišljenjima neopravdano zaključuju - ali zar ispitivanje povijesti epistemologije ne daje materijala za jedan induktivan zaključak? I prva i druga postavka mogu se opravdati stavom koji kaže da skepticizam svoju tvrdnju ne želi proglasiti sigurnom nego samo vjerojatnom, ali svakako je pitanje zar se i ta vjerojatnost ne mora uzeti kao nešto čvrsto bez čega nije moguć sud? Dakako da je moguće, ali ovdje se sada radi o razlici metodološkog shvaćanja utemeljenja i stvarnog otkrivanja temelja. Uz to, skeptik ipak može reći samo to da mu se ostala stajališta čine nesigurnima, dok se po pitanju svog stajališta može suzdržati od donošenja prosudbe.

„Iz toga se obično izvodi zaključak: kada bi skeptička tvrdnja i bila istinita, ta se istina uopće ne bi mogla očitovati jer, čim bi se očitovala, prestala bi biti istinita, ili: ta se istina ne bi mogla ni sasvim subjektivno (bez ikakve evidencije) tvrditi, jer je za svaki sud potreban barem neki prividan razlog, a skepticizam i to odbacuje." (J. de Vries, "Critica", 1964:73-77). Suvremeni logičari, kao što svaki početnik u filozofiji čitajući bilo koji razumljivi *uvod u filozofiju* može saznati, drže da je ovaj način odbacivanja univerzalnog skepticizma neodrživ (vidi, J.Bocheński, *Uvod u filozofsko mišljenje*, 1997, str. 35-36, šire: 31-41). Kao prvo - valja naglasiti da je B. Russell jasno pokazao da to nije održivo.

- „Pretpostavljamo da percepcija može uzrokovati znanje, također može i pogrešku ako smo logički nemarni. Bez te temeljne pretpostavke spustili bi se na potpuni skepticizam obzirom na svijet empirije. Logički su nemogući argumenti i za i protiv potpunog skepticizma koji se mora priznati kao jedna od mogućih filozofija." (B. Russell, *Inquiry into Truth & Meaning*, 1963, str. 126).

Slično je mišljenje iskazao i W. Stegmüller koji je nastojao logičkom strogošću pokazati kako se epistemološki skepticizam ne može pobiti ako sam ne nastupa sa željom da iskaže neku spoznaju.

- „Ne posjedujemo teoretski postupak kojim bismo mogli odlučiti da li potpuni spoznajni skepticizam ima pravo ili ne. Navodni pokušaji pobijanja skepticizma počivaju na krivim logičkim zaključcima." (W. Stegmüller, "Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft", 1969, str. 34-35, vidi i: 374-399).

S druge strane Stegmüller naglašava da je bezizlazan i svaki pokušaj utemeljenja skeptičkog stava. Takvo bi se utemeljenje moralo pozvati na spoznaje koje su istinite i za koje se zna da su istinite. Dalje on kaže: „Spoznajnoskeptički stav je takav da izriče opće nevjerovanje svakoj vrsti uvida, a takav stav se ne da utemeljiti jer svako utemeljenje apelira na evidenciju." (W.Stegmüller, 1969, str. 389). Što se tiče evidencije - o tome je već bilo riječi, i problem ustvari ne postoji, iako možemo napomenuti da evidenciju nikada ne možemo poistovjetiti s izvjesnošću. Jedini slučaj koji je meni poznat jest F. Brentanova analiza u kojoj je tako nešto moguće. Uz to valja napomenuti da Stegmüller zamjera stajalište kako on svojim stavom napada ili brani skeptički stav. On samo ističe da načelno ne može uspjeti posredno dokazivanje postojanja objektivne spoznaje pomoću pobijanja skepticizma. Takav zaobilazni

put apsolutnog osiguranja zahtjeva za mogućnošću znanja, po njegovom mišljenju, nije moguć. On ipak dopušta da ona varijanta skepticizma koja želi logički dokazati skeptički stav vodi u proturječje. Nije, međutim, dostatno pozvati se na to da skeptici ne mogu obrazložiti svoj stav, te ga je kao takvog moguće zanemariti, jer „zašto ne bi moglo biti pravilno i ono što se ne može opravdati“ (vidi, W. Stegmüller, 1969, str. 35). No, tako je, čini se, otvoreno i jedno novo pitanje: ako ne možemo ništa reći ni za - niti protiv radikalnog skepticizma, koliko onda naša potraga za izvjesnošću ima smisla? Naime, nismo li stigli do točke kada smijemo pitati zašto uopće nastojati oko utemeljenja spoznaje, oko traženja fundamenta u nekoj prouzročenosti - i nije li tako nešto sasvim promašeno? Ono što možemo reći jest samo toliko da, ako je epistemologija kao potraga za izvjesnom spoznajom započela s Descartesom i Baconom, onda je današnje suvremeno odbacivanje kartezijanizma u stvari pokušaj filozofske epistemologije bez potrage za izvjesnošću. Tako se nalazimo izvan izvjesnosti i sumnje ili s druge strane.

### 3.3. Blaise Pascal

Možda je upitno sada početi govoriti o Pascalu, ali čini se da je moguće njegovu filozofsku misao otkriti kao jednu od temeljnih u počecima novovjekovnog dogmatskog obračuna sa skepticizmom. Njegovo pozivanje na kategorije i oblike *naravne izvjesnosti* može se pokazati ne samo *povijesno* nego i *problemski* odlučujuće. Ono što je od presudnog značaja jest epistemološka karakterizacija naravne izvjesnosti kao intuicije, osjećaja, predosjećaja i sličnih striktno govoreći, iracionalnih kategorija. Ograničit ćemo se uglavnom na tekst Pascalovih *Misli*. Kada ovdje govorimo o izvjesnosti, ili bolje reći o sigurnosti (subjektivno), onda mislimo na ono za čim čovjek teži umom i srcem u najširem vrijednosno-kulturnom smislu tih riječi. Čovjek - kako ga Pascal opisuje:

- „Opis čovjeka: ovisnost, želja za neovisnošću, potreba“ /.../ „Stanje čovjekovo: nepostojanost, muka, uzrujanost.“ (B. Pascal, 1988:§126,127, dalje nav. samo br. par.)

Naravna sigurnost problematizira se na mnogim mjestima u *Mislima*, ali uvijek se problematizira kao subjektivna sigurnost u smislu da se „čovjek obično bolje uvjerava razlozima koje je sam pronašao, nego onima do kojih su drugi došli“ (Ibid., str. 10). No uvijek možemo pitati kako to da u skladu s njom postupamo jednako nepokolebljivo kao i sa

izvjesnošću - ili čak sa najvišom postojećom ili postignutom izvjesnošću? U takvim slučajevima sumnja znači negiranje mogućnosti djelovanja, te ovdje ono -

- „Pironist umjesto tvrdoglavac...” (Ibid. str. 51) potpuno otpada.

Jedna dimenzija dolazi do izražaja kod Pascala; naime, kako praktična nesigurnost ili lišenost sigurnosti rezultira nedjelovanjem, tako i teoretska neizvjesnost može rezultirati izostankom misaonog djelovanja, mišljenja. Je li skepticizam kočnica ili pokretač autonomnog, slobodnog i kritičkog mišljenja? To je jedno od pitanja koje ne samo da brinu Pascala, nego se i konstantno postavljaju svakom čitatelju njegovih *Misli*. Iz činjenice da naravna sigurnost ne trpi refleksiju i analizu može se zaključiti da je ona u stvari podloga praktične, ali ne i teoretske izvjesnosti. Ako je točno da neki oblik sigurnosti ne trpi analizu, iz toga nikako ne slijedi da iziskuje djelovanje u njezinom duhu. Stvar je puno jednostavnija - jer uopće djelovati znači djelovati sa nekom sigurnošću, a ne djelovati znači tražiti mogućnost djelovanja. Skupa s mogućnošću djelovanja dolazi i naravna kao praktična sigurnost. Dakle na pitanje: "u čemu se sastoji naravna sigurnost?" nije pogrešno odgovoriti: „zar ne vidiš da djelujemo tako i tako", a ako se pod pitanjem podrazumijeva konceptualna analiza pojma naravne izvjesnosti - onda je ili pitanje psihologijsko, ili je filozofski potpuno promašeno. To je jedna od središnjih Pascalovih poruka u onim paragrafima u kojima govori o izvjesnosti (a da nisu direktna kritika kartezijanizma). Naše djelovanje kao djelovanje bez imalo oklijevanja u stvari je posljednje opravdanje naravne sigurnosti kao praktične sigurnosti. Ovaj način analize nastaviti će Nietzsche, pragmatisti, pa i Wittgenstein. Ipak, potpuno pragmatističko opravdanje u stvari nije pragmatističko opravdanje, jer se u stvari radi o jednoj metafizici prekidanja lanca opravdanja na pragmatistički način. Znanstveni pojam izvjesnosti nikada ne izlazi iz ovog konceptualnog okvira, na njemu se temelji, i na njega se konačno može reducirati.

- „Dakle, on želi biti sretan i uvjeren u neku istinu; a međutim, ne može znati ... ne može čak niti sumnjati" (Pascal, 1988, str. 389).

Na drugom mjestu Pascal nastoji razjasniti nešto što je vrlo blisko našem pojmu naravne sigurnosti:

- „To je dostatno da barem pobrka predmet, nešto što bi sasvim prigušilo urođenu jasnoću koju imamo o tim stvarima; akademici (skeptici) bi se u nju okladili, nego to zamračuje i zbunjuje dogmatike, na slavu pironističke kabale, koja se sastoji u toj dvosmislenoj dvosmislenosti i određenoj sumnjivoj tami, kojoj naše sumnje ne mogu oduzeti svaku svjetlost, niti naše urođeno znanje može sa nje odagnati svaku sjenku" /.../ "Mi imamo jedan pojam istine koji nikakav Pironizam ne može pobijediti." (Ibid., str. 392,395).
- „Što će dakle čovjek učiniti u takvu položaju? Sumnjati u sve? Sumnjati da je budan, da ga netko štipa, da ga prži? Sumnjati da sumnja, sumnjati da uopće jest? Tako se daleko ne može ići, i ja zaista tvrdim da nikada nije bilo pravog pironovca (Kartezijanca!). Narav pomaže nemoćnom umu te mu priječi da zastrani toliko daleko." (Ibid., str. 434).

Prosvjed ljudske naravi koja je, iako slaba - ali ipak sposobna za sprečavanje potpune intelektualne i duhovne katastrofe čovjeka, jest instanca na koju se Pascal često poziva. Sredstvo dosezanja sadržaja tih izvjesnosti je bez daljnjeg neki oblik intuicije, neposrednog uvida i slično. Pascalov uzvik *Certitude, certitude!* ("Memorial", Oeuvres complètes:553) u kontekstu njegove osobne vjerske ispovijesti otkriva i mjesto porijekla te naravne izvjesnosti, a to je nadnaravna izvjesnost ili izvjesnost nadnaravnog koja se dostiže vjerom. Ova novovjekovna zbrka dovela je do suvremene epistemološke rasprave koju smo ovdje prikazali samo u osnovnim crtama, jer to ipak nije tema rada. Naravno, bez ovih rasprava neshvatljivi su skolastički odgovori (napose između I. i II. vatikanskog sabora).

Ovdje se ipak trebamo staviti u obranu skepticizma te reći da to nije prva postavka skepticizma, iako bi mnogima bilo drago da ju mogu suprotstaviti svojem prvom načelu mogućnosti sigurne spoznaje, nego se radi o posljednjem zaključku. Skeptik jednostavno vidi epistemološki problem, odvaguje razloge, te uvidjevši da niti jednoj skupini razloga ne može dati prednost - zaključuje da se iz njih ne može izvesti ništa izvjesno, te da je sumnjanje prilično razborita stvar za učiniti. Dvije temeljne postavke skepticizma su ove:

1. uvijek postoje argumenti koji su jednako ili podjednako snažni, te
2. iz nepronalaženja izvjesnih propozicija slijedi da takvih vrlo vjerojatno niti nema.

Što se tiče prve - nju skeptici opravdavaju svojim tropama koje su aksiomi ili načela koja osiguravaju pravilan postupak prosuđivanja argumenata, a što se tiče druge postavke - možemo reći da oni po nekim mišljenjima neopravdano zaključuju. Ali zar ispitivanje povijesti epistemologije ne daje materijala za jedan induktivan zaključak?

I prva i druga postavka mogu se opravdati stavom koji kaže da skepticizam svoju tvrdnju ne želi proglasiti sigurnom nego samo vjerojatnom, ali svakako je pitanje zar se i ta vjerojatnost ne mora uzeti kao nešto čvrsto bez čega nije moguć sud? Dakako da je moguće, ali ovdje se sada radi o razlici metodološkog shvaćanja utemeljenja i stvarnog otkrivanja temelja. Uz to, skeptik ipak može reći samo to da mu se ostala stajališta čine nesigurnima, dok se po pitanju svog stajališta može suzdržati od donošenja prosudbe.

Najraniji alternativni projekti onom kartezijanskom bili su koherentistički. Suvremena epistemologija također se u konstruktivnom dijelu protukartezijanskog obrata u epistemologiji nastojala okrenuti alternativnim modelima, napose koherentističkom, kao npr. N. Rescher u djelu *The Coherence Theory of Truth*. U trinaestom poglavlju tog djela Rescher konstruktivno raspravlja o koherentističkoj epistemologiji kao spoznajnoj teoriji bez utemeljenja na izvjesnosti - dakako u kontekstu holističkog pristupa što je relevantno prikazao C. Peacocke u djelu *Holistic Explanation* (vidi, N. Rescher, 1973, str. 316-333). Dakle, nije moguće prijeći preko problema ne riješivši ga ili zanemarujući ga, ali svakako je moguće pokazati kako se uopće ne radi o relevantnom problemu kojeg nije potrebno niti postavljati, kako nam sugeriraju alternativni epistemološki modeli. Obzirom da napuštanje kartezijanizma znači napuštanje fundacionalizma kao jedne teorije koja je postojala već u Aristotela, ali svakako postoji i u suvremenim epistemologijama, valja nam napraviti jednu povijesno-konceptualnu napomenu da bi bilo sasvim jasno o čemu je riječ i što se to točno napušta.

No, što ako je netko nereligiozan? Zar takav čovjek ne posjeduje naravne sigurnosti? Zasiurno nismo spremni kazati da ih ne posjeduje, tj. spremni smo kazati da ako se takve sigurnosti uopće posjeduju njihovo otkrivanje ili pristajanje uz njih nije uvjetovano religioznošću pojedinog čovjeka. Ipak, odmak od čisto epistemološke problematike zasiurno mora biti učinjen. Problem izvjesnosti nije samo problem izvjesne spoznaje, nego i problem osobne izvjesnosti, izvjesnosti egzistencije ljudskog bića. Čovjek zasiurno nije samo ratio, nego i srce, osjećaj, instinkt, nagon, ali i himera, monstrum, biće proturječja. Nije li ovo previše proizvoljno i previše neodređeno da bi moglo poslužiti ne nama ovdje nego i samom Pascalu ili Nietzscheu ili Kierkegaardu? Želim reći: je li pretjerano naravnu sigurnost smjestiti u naviku, običaj, predrasudu, idole ili slično? Čini se da ne, jer ta se sigurnost javlja spontano i jednostavno, kao i većina stvari koje učimo ili potičemo učenjem.

Naravna sigurnost, ako se temelji na bilo čemu onda se prije svega temelji na *povjerenju*, a povjerenje nije samo neko svojstvo koje smo sposobni pružiti i zahtijevati od drugih, to je i pouzdanost koju zahtijevamo kako od drugih, sebe, tako i od svijeta najopćenitije govoreći. Neke stvari su za sve ljude vrijedne povjerenja, a neke druge su

vrijedne povjerenja samo za neke pojedince. Početak svakog učenja utemeljen je na povjerenju, a povjerenje nije nešto što se samo zahtijeva ili pruža, ono se zaslužuje. No, ako je povjerenje relacija, onda se prije svega radi o osobnoj, interpersonalnoj relaciji.

Sada se ipak nalazimo u svojevrsno dilemi. Naime, sigurnost nismo uspjeli objasniti preko naravne sigurnosti, jer pozivanje na povjerenje ne rješava problem obzirom da povjerenje kao i pouzdanost mogu biti izigrani i nesavršeni. Ipak, moguće je da su takvi okviri objašnjenja sasvim dostatni za naše djelovanje. U povratku na pokušaj proizvođenja teoretske izvjesnosti nikako ne možemo biti zadovoljni, jer takva praktična izvjesnost ne garantira niti minimum teoretske izvjesnosti. Ova druga bez daljnjeg mora izvirati dijelom iz same stvari, a dijelom iz našeg doprinosa. Ako je sama stvar toliko bjelodana kao npr. to da je „ $a + b = b + a$ “, pitanje je što je onda naš doprinos? On može biti artikuliran jedino kroz pojmove kao što su intuicija, neposredni uvid, i slične - a to je podjednaki problem kao i s pokušajem potrage za načinima otkrivanja sadržaja praktičnih izvjesnosti.

Ako je evidencija kriterij istinitosti i sigurnosti, onda je ona bez daljnjeg temelj, ali i ovdje imamo osobni odnos, jer evidencija je samo jedna riječ. Ono što je presudno jest naše vjerovanje u evidenciju kao načelo i kao primjenu. Popperovski govoreći - sva naša rasprava o racionalnosti i znanju počiva na izboru, odluci, ponašanju, te konačno na vjeri u razum. Kuhn je također bio sklon govoriti o povjerenju u određene modele (Stegmüller, nav. dj. :2, W. H. Newton-Smith, 1994, str. 44-47, 102-126, 125-148). Na početku lanca opravdanja stoji osobna odluka savjesti za koju smo odgovorni jedino pred samima sobom. Za Stegmüllera savjest nije odgovorna samo za etičke, nego i za prirodoznanstvene odluke. To su praktične odluke.

Sada se možemo pitati - ima li u naravnoj sigurnosti bilo kakve evidencije? Nema. Je li ona nužna za naš praktičan život? Jest. Naravna sigurnost je takoreći dio našeg djelovanja, njegov okvir ili jednostavno ne-oklijevanje s kojim često djelujemo. Mislim da je ovo sasvim dostatno da se utemelji, ne samo jasna razlika u temelju između teoretske i praktične sigurnosti ili između sigurnosti znanja-da i sigurnosti znanja-kako, nego i jasna povezanost tih dviju sigurnosti u našoj osobnosti, sposobnosti odlučivanja, sposobnosti slobodnog izbora i sposobnosti pouzdanog djelovanja. Ipak, moguće je o naravnoj sigurnosti govoriti na dva sasvim različita načina - jedan koji vodi u skepticizam, a ipak priznaje praktičnu sigurnost, te drugi koji ju pretpostavlja i vodi u dogmatizam. Kao primjer prvog stajališta reći ćemo nešto o stajalištu G. Santayane, a kao primjer drugoga reći ćemo nešto o naravi zdravog razuma kod tradicionalnih branitelja te pozicije.

### 3.4. Ekskurs: T. Reid, J. Balmes i G. E. Moore

Već je Aristotelu (Met. 1040a) postalo jasno da je svaki pokušaj silogističkog dokaza neke spontane sigurnosti osuđen na propast. Akumulacija konkretnih primjera nikada ne može dovesti do legitimnog induktivnog argumenta zbog nesustavnosti i raznolikosti, ali i zbog ovisnosti o načinima stjecanja i učenja kod pojedinaca. Tako su filozofi počeli tražiti druge postupke kojima bi pokušali utemeljiti tu naravnu sigurnost. T. Reid je utemeljitelj i najpoznatiji predstavnik tzv. „Škotske škole zdravog razuma" i radikalni protivnik Humeovog radikalnog skepticizma. On je rješavao problem izvanjskog svijeta tako da je to uvjerenje temeljio na naravnoj vjeri zdravog razuma (*common sense*). S njegove pozicije to je bilo nužno za pokušati obzirom da je striktnije racionalno utemeljenje bilo nemoguće. Ono što je time postignuto jest, u svjetlu nastavljanja Lockeovog zalaganja za zdrav razum kao umjerenost prije svega, utemeljenje zdravog razuma kao posljednjeg okvira preko kojeg se skeptičke sumnje ne mogu pružiti.

Španjolski filozof 19. st. J. L. Balmes pokušao je na sličan način. On je stvarnost opaženih predmeta, vjeru u ljudsko svjedočanstvo i slične fenomene temeljio na tzv. „intelektualnom instinktu" (*instincto intelectual*) i/ili „zajedničkom osjećaju" (*sentido comun*). Taj instinkt prisiljava na pristanak i nikakva sloboda nepristanka nije u okviru rasprave. Ipak, ne valja ga miješati s iracionalnim instinktom. Svoje najvažnije djelo *Filosofia Fundamental* započinje govorom o tome kako studij filozofije treba započeti temeljnim istraživanjem, a to je istraživanje sigurnosti spoznaje. On počinje od činjenice da čovjek posjeduje izvjesnost, te se postavlja pitanje kako je ona moguća. Tri kriterija za sigurnost su:

- svijest,
- evidencija i
- zajednički osjećaj.

Takav je način opravdanja u 20. st. nastavio G.E. Moore (a nakon njega i R. Chisholm kao *kritički kognitivist*). Ovdje se nećemo oslanjati na njegovu analizu izvjesnosti kao u prethodnom dijelu, nego na konzekvence prihvatanja njegovih polaznih točaka. Moore je svakako otišao korak dalje od Reida i Balmesa time što je tvrdio da zna za ono što su oni tvrdili da vjeruju na temelju naravne sigurnosti. Njegova sigurnost odjednom je postala teoretska i može se reći da je pod vidikom usporedbe s ovim autorima Moore pomiješao

praktičnu i teoretski, apsolutnu i hipotetičku izvjesnost. Moore je tako nastojao obraniti ne samo izvjesnost –

- slike svijeta (common sense view of the world),
- nego i zdravog razuma kao instance, pa čak i
- običnog jezika (N. Malcolm).

To da je Zemlja okrugla je zdravorazumsko vjerovanje jedne epohe kao što je to i svakodnevno vjerovanje svih epoha da je ovo jedna ruka (primjer iz članka „Dokaz izvanjskog svijeta”).

On tumači kako ljudi imaju već neku naravnu težnju vjerovanja u neke istine, te se time spontano javlja i neki stupanj izvjesnosti. Ako je određeno vjerovanje zdravorazumsko, onda je u navedenom smislu nesumnjivo i nikada ne može pogodovati pojavi čak i najmanje razložnih sumnji ili čak sumnji koje se temelje tek na indicijama. Je li ovaj pokušaj smislen? Ako se nastoji proizvesti pojam zdravorazumskog znanja, onda se čini pogrešnim i čistom zlouporabom izraza „Znam da ...”, ali s druge strane, kao što je primijetio R. Rorty, samo je metafizičar sklon govoriti o kategoriji „zdravog razuma” unutar jedne fundacionalističke sheme (Rorty, 1995, str. 90).

Ovdje je svakako potreban jedan pojam vjerovanja kako bi detaljnije izgradili smisljeni pojam naravne sigurnosti, ali konstantno - i to ne samo stilsko pozivanje na vjerovanje, vjeru, filozofsku vjeru (Jaspers), povjerenje, itd., daje za naslutiti da se odnos jedne osobne relacije i naravne ili spontane sigurnosti može dovesti u smislen odnos. Najbolji primjer za takvo ispitivanje je istraživanje odnosa sumnje i vjere u religioznom vjerovanju. Nešto smo već napomenuli obzirom na Tillichovo shvaćanje dinamike vjere koja uključuje i sumnju, no ovdje namjeravamo načiniti nešto dublji ekskurs.

Sve ove kategorije: od skolastičke spontane sigurnosti, preko animalne vjere, do zdravog razuma mogu objasniti nastojanje filozofa u obrani nekih svakodnevnih vjerovanja od napada skeptika. Skeptici su napali razne sigurnosti: znanstvene, religiozne, etičke, ontološke, kulturne, civilizacijske, političke, itd., tako da je svakodnevnost i običnost ostala nebranjenom.

Što se tiče naravne sigurnosti mi možemo osjećati pritisak za jednim dubljim istraživanjem te datosti u jednom psihologijskom smislu, ali i pritisak i frustriranost nemogućnošću započimanja takvog istraživanja. Naravna sigurnost uvijek može biti prozvana jednim idolom zdravog razuma i idolom jedne naivnosti podržane svakodnevnicom koja

sugerira stalnost i uređenost. Konačno, čak i tu sigurnost možemo ili ne moramo uzeti na vjeru čim krenemo u njezinu analizu. Pojam zdravorazumskog vjerovanja ima i još jednu zanimljivu dimenziju. On je takoreći metafizička podloga za govor o javnom mnijenju, uvjerenju većine i slično, tako da bez daljnjeg omogućuje konzistentnost nekih elemenata ideološkog govora, pa i političkog govora.

Sumnja i spontana sigurnost igraju posebnu ulogu u pitanjima religioznog vjerovanja. Je li, primjerice, religiozni skepticizam oslabljeni ili fiktivni skepticizam, ili je jednostavno primjena jednog opće-skeptičkog stajališta/uvjerenja/intuicije. Ako je religiozni skepticizam utemeljen na pozitivnom stavu - ili ateizma, ili indiferentizma, ili sukoba dvije religije, ili religijskih koncepata vjere - onda se svakako radi o oslabljenom skepticizmu. S druge strane postoji i jedna teža varijanta religioznog skepticizma, a to je *religiozni agnosticizam* (izraz je skovao T. H. Huxley). Agnostik će načelno tvrditi da niti jedan element religije nije spoznatljiv, tj. da čovjek ne posjeduje kognitivne kapacitete za dohvaćanje religiozne zbilje ili zbilje onog doslovno Svetog. Konzekventno, nemoguće je oblikovati stav jer emocionalne i akcione komponente ne mogu nadomjestiti nedostatak kognitivnih komponenti i djelujemo potpuno iracionalno, te tako pitanje racionalnosti religioznog vjerovanja ponovno dolazi u prvi plan.

Postoji uz to i cijeli niz sasvim drugačijih pitanja koja povezuju sumnju i vjeru. Ovdje ćemo letimice navesti tek neka. Poznato je da postoji cijela struja suvremene filozofije i teologije koja drži da je sumnja nužna za autentičnu vjeru i dinamizam vjere (Kierkegaard, Unamuno, Marcel, Tillich). Vjera tako stoji u napetosti između volje za vjerom (*will to believe* - W. James) i volje za sumnjom (*will to doubt* - B. Russell). Za još dublje uočavanje vrijednosti sumnje za vjeru važno je istražiti i odnos nihilizma i izvjesnosti u religiji. Posljednji skup pitanja o sumnji i vjeri stoji u okviru tzv. epistemologije religioznog vjerovanja (problem zla, naturalistička objašnjenja religioznog vjerovanja, „pretpostavka ateizma" A. Flewa, itd.). Središnje točke rasprave su one o naravi opravdanja religioznog vjerovanja pri čemu u tzv. „reformiranoj epistemologiji" središnji riječ ima A. Plantinga (Ibid., 1997, str. 150-158). U okviru religioznog vjerovanja, njegovog izvora, naravi, objašnjenja i posljedica za praktičan život, sumnja i vjera imaju slične uloge i nisu oprečni pojmovi, jer imati malo vjere ne znači biti vrlo sumnjičav i obratno (iako poznajemo i obratne slučajeve). O mjestu Wittgensteinove epistemologije u okviru pragmatističkog opravdanja religioznog vjerovanja pisao sam prije.

Ovime završavam ovaj kratak izlet u povijest skeptičko-protuskeptičke tradicije. Toj povijesti smo nastojali prići s dva stajališta: prvo pod vidikom odgovora na skeptičku

hipotezu, a zatim pod vidikom nastojanja utemeljenja cjelovite izvjesnosti na spontanoj svakodnevnoj izvjesnosti.

## 5. Epistemologija u hrvatskoj kršćanskoj filozofiji 20. stoljeća

### 1. Uvodna napomena

1992. godine u nizu priručnika filozofskih disciplina Blackwell (Oxford) je izdao priručnik iz epistemologije, *A Companion to Epistemology* (1992, 1993, 1996), koji su uredili J. Dancy (poznat po svom djelu *Uvod u suvremenu epistemologiju*, 2001.) i E. Sosa (poznat po svom članku „The Raft and The Pyramid”, 1980., te nizu važnih članaka). U tom priručniku nalaze se tekstovi o pojmovima, problemima i filozofima. Od kršćanskih filozofa spomenuta su samo četiri klasična:

- Aurelije Augustin (1996, str. 33-34),
- Toma Akvinski (1996, str. 18-21),
- William od Ockhama (1996, str. 313-314) i
- Francisco Suárez (1996, str. 494-495).

Dakle, jedan ranokršćanski filozof, dva srednjovjekovna filozofa i jedan novovjekovni, ali niti jedan suvremeni. Augustin i Akvinski zasigurno spadaju među najveće filozofe u povijesti, dok je Ockham značajno utjecao na razvoj empirizma, a Suárez na razvoj racionalizma (na renesansne skeptike, napose Montaignea, ali i na Descartesa). Suvremeni kršćanski filozofi, napose epistemolozi (njemačke, francuske i drugih škola) vrlo su važni za povijest svjetske kršćanske filozofije, ali manje važni za suvremenu epistemologiju iz jednostavnog razloga. Naime, oni su je prestali kreirati, a uglavnom su je slijedili ili odbacivali, te razvijali klasičnu skolastičku epistemologiju (Augustin, Toma). S druge strane, F. Copleston u svojoj povijesti filozofije (vol. VIII), u dodatku, razmatra samo filozofiju (uključno epistemologiju) J. H. Newmana (1995, str. 510-525). Dakako, neki od suvremenih kršćanskih filozofa relevantni su za povijest epistemologije (napose analitičke) kao što su J. M. Bochenski, A. Kenny i B. Lonergan. Konačno, čak i pregledi kršćanske filozofije 19. i 20. stoljeća ne polažu previše pažnje hrvatskim autorima (napose u pitanjima epistemologije). Ovakva situacija je poražavajuća. Na nedavno održanom simpoziju prof. dr. A. Mišić u završnoj riječi je napomenuo *da bi nešto valjalo učiniti*. Mislim da svi vidimo kolika je važnost upoznavanja s

kršćanskom filozofijom. Ovdje ćemo se okrenuti epistemološkim tekstovima, problemima i rješenjima.

U ovom kontekstu započinjem ovo predavanje<sup>10</sup> o epistemologiji u tradiciji hrvatske kršćanske filozofije (dalje kao: EHKF) 20. stoljeća. EHKF u povijesti suvremene hrvatske filozofije prostire se u tri relevantna razdoblja, a diobu izvodimo prema promjeni političkih i ekonomskih uređenja na tlu RH. Tri razdoblja su:

- (1) od 1900. do 1945.
- (2) od 1945. do 1990.
- (3) od 1990. do 2000.

Uopće hrvatska filozofija poznaje barem četiri filozofska pravca koji su se pojavljivali i nestajali tijekom 20. st., a to su:

- (1) kršćanska filozofija,
- (2) kontinentalna filozofija (koju su marksisti nazivali građanskom),
- (3) marksistička škola i
- (4) analitička filozofija i filozofija znanosti.

## 2. EHKF (1900. - 1945.)

EHKF započinje, ili barem to tako možemo držati, djelom A. Bauera: *Wundtov metafizički sustav* čiji drugi dio nosi naslov "O spoznavanju" (prikaz u Z. Križanić, "A. Bauer i njegova filozofija", KS, Zagreb, 1986, te radovi simpozija o Baueru 1988.). Sljedeće važno djelo je ono J. Stadlera, *Kritika ili noetika* (1905. kao drugi dio *Logike* koja je pak drugi svezak Stadlerove *Filozofije*). Stadler je vrlo originalan u analizi i kritici skepticizma (Ibid., str. 14-25, 35-40, a o terminologiji vidi I.- P. Sztrilich FI, 75, 1999, str. 695-703). Zatim valja spomenuti djelo H. Boškovića: *Problem spoznaje* (1931) (o tome je pisao I. Macan). Konačno, valja kazati da je najveći filozof tog razdoblja Stjepan Zimmermann koji je napisao cijeli niz epistemoloških djela, a središnje je - *Noetika, teorija spoznaje i kritika njezine vrijednosti* (1918). O Zimmermannu se mnogo pisalo (središnje novije djelo je ono I. Čehoka *Filozofija S. Zimmermanna* (1993)).

---

<sup>10</sup> Ovo je neizmijenjen tekst predavanja iz epistemologije u ljetnom semestru ak. god. 2001./2002. na FFDI-u.

### 3. EHKF (1945. - 1990.)

U razdoblju nakon II. svjetskog rata pa do osamostaljenja RH brzo je nastupila zabrana rada i objavljivanja. Čak i u takvim uvjetima za potrebe teoloških studija pisali su se priručnici filozofije, a među njima i epistemološka djela. Jedno od prvih poslijeratnih djela je ono B. Milanovića: *Noetika* (1956), kao drugi dio djela *Logika i noetika*. Uz te početke poslijeratne epistemologije valja napomenuti i djela tiskana izvan Hrvatske. Tako treba spomenuti djelo K. Vasilja: *Teorija spoznaje* (ZIRAL, Chicago, 1984). Djelo je pisano osebujnim stilom, ali zanimljivo je oslanjanje na Kanta, te uvođenje Wittgensteina u spoznajnoteoretsku problematiku. Nadalje, valja spomenuti epistemološke članke M. Belića i djelo „Metafizička antropologija“, te epistemološka djela i članke R. Brajičića. Napokon, najvažnija epistemološka djela u drugoj polovici stoljeća napisao je I. Macan. Konačno djelo, *Filozofija spoznaje* (1997), u stvari se sastoji od dvije skripte od kojih je jedna nastala 1978. pod naslovom: „Kritički problem u povijesti filozofije“, a druga (prvi puta) 1982. pod naslovom: „Filozofija ljudske spoznaje“. Uz to valja spomenuti i studiju „Istinitost i sigurnost ljudske spoznaje“ (1989).

### 4. EHKF (1990. – 2000.)

U ovom posljednjem razdoblju, autori koje smo već spomenuli objavili su mnoge tekstove, ali priključile su se i mlađe generacije, što se najbolje može vidjeti na sastancima tj. kolokvijima Sekcije za kršćansku filozofiju HFD-a (I. Tadić, I. Zelić, H. Relja, pa i osobno sam izlagao teme o Zimmermannu i Boškoviću na tim sastancima). Po godinama objavljivanja najvažnija djela ovog razdoblja su: Macanova *Filozofija spoznaje* (1997), Brajičićev *Filozofski eksperiment* (1996), te članci R. Brajičića - "Nekoliko napomena o udjelu subjektivnosti u osjetilnoj spoznaji" (1996), te M. Belića - "Znanje (scientia) i mudrost (sapientia)" (1999).

## 5. Kronologija najznačajnijih djela, studija i članaka EHKF-a

### □ 1900. – 1945.

- (1) A. Bauer: *O spoznavanju* (1897)
- (2) J. Stadler: *Kritika ili noetika* (1905)
- (3) S. Zimmermann: *Noetika* (1918), *Kantov kriticizam u svjetlu suvremne noetike* (1924), *Skepticizam, dogmatizam, kriticizam* (1926), *Nauka o spoznaji* (1942)
- (4) H. Bošković: *Problem spoznaje* (1931)

### □ 1945. – 2000.

- (5) B. Milanović: *Noetika* (1956)
- (6) K. Vasilj: *Teorija spoznaje* (1984)
- (7) M. Belić: *Misterij sigurnosti umskog spoznavanja u nauci sv. Bonaventure* (1974), *Načelno opravdanje i domet spoznaje uz pomoć analogije* (1991), *Znanje (scientia) i mudrost (sapientia)* (1999)
- (8) R. Brajičić: *Opravdanje čistog uma* (1988), *Filozofski eksperiment* (1996), *Nekoliko napomena o udjelu subjektivnosti u našoj osjetilnoj spoznaji* (1996)
- (9) I. Macan: *Kritički problem u povijesti filozofije* (1978), *Filozofija ljudske spoznaje* (1982), *Istinitost i sigurnost ljudske spoznaje* (1989), *Filozofija spoznaje* (1997).

(Ovdje valja napomenuti da detaljan popis članaka i studija nije načinjen, a radovi se nalaze po mnogim časopisima (Hrvatska straža, Život, Obnovljeni život, Bogoslovska smotra, Filozofska istraživanja, itd.), zbornicima, itd. Što se tiče originalnih tekstova oni su uglavnom dostupni.)

## 6. Odnos prema drugim strujama

Ovdje valja progovoriti o relacijama EHKF prema drugim strujama epistemologije zastupanim u našoj suvremenoj filozofiji. Od djela kontinentalne filozofije ili povijesti filozofije možemo napomenuti F. pl. Markovića i djelo: "Nauka o spoznaji" (predavanja 1911/12, rukopis u arhiv HAZU), A. Bazalu i djelo: *Metalogički korijen filozofije* (1924), P. Vuk-Pavlovića s djelima *Spoznaja i spoznajna teorija* (1926) i *Spoznajna teorija i metafizika*

(1928), te djelo I. Brihta i R. Podhorsky *Nauka, život, tehnika* (1932). Nakon rata imamo povijesno djelo I. Kuvačića: *Filozofija G. E. Moorea* (1961), te djela I. Supeka: *Spoznaja* (1971) i *Teorija spoznaje* (1974). Što se tiče marksističke teorije spoznaje - imamo djelo L. Veljaka: *Marksizam i teorija odraza* (1979), a što se tiče analitičke epistemologije imamo djelo A. Markusovića: *Naturalizam i apriorna spoznaja* (1988). Također valja napomenuti D. Polšekova djela o Hartmanu (1989) i Popperu, djela S. Lelasa iz filozofije znanosti, te Z. Šikića iz filozofije matematike. O spoznajnim dimenzijama pisali su i mnogi drugi autori (napose pod vidikom filozofija pojedinih filozofa, npr. V. Filipović, E. Pivčević, N. Sesardić, N. Mišćević, H. Festini, itd.).

Kakav je odnos tih struja u epistemologiji prema kršćanskoj epistemologiji? Moramo na žalost utvrditi - *nikakav*. Za to je više razloga. Kao prvo, iako hrvatska nacionalna filozofija zaista postoji, te je k tome vrlo stara tradicija, ona ipak nema neku zajedničku nit koja bi ju činila specifičnom te koja bi mogla postati dijelom svjetske filozofske baštine. Najveći hrvatski filozofi redovito su djelovali u inozemstvu te nisu imali direktnog utjecaja na naše filozofe. Tuzemni filozofi s druge strane *slijedili* su inozemne utjecaje te malo pridonijeli njihovom razvoju (dakako ima iznimaka). Kao drugo, hrvatski filozofi općenito nemaju sklonosti vođenju javnih rasprava, dijalogiziranju, čak niti unutar struja ili škola, a još manje među njima (ali i ovdje ima iznimaka). Kao treće, postoji niz objektivnih razloga kao npr. totalitarnost sustava i prakse socijalističko-komunističke vlasti u Hrvatskoj. Pod pretpostavkom da su filozofi zaista raspravljali unutar svojih struja, škola i kružoka, bilo bi za očekivati da će se ta rasprava otvoriti i među strujama nakon 1990. godine, ali tako nešto se nije zbilo niti desetljeće nakon toga. Osobno sudjelujem u raspravama sa zastupnicima drugih epistemologijskih stajališta, te vjerujem da je takav dijalog zaista moguć, ali da je prije svega plodonosan.

## **7. Temeljne odrednice epistemologije u kršćanskoj filozofiji**

Što se tiče temeljnih odrednica valja dati neke opće napomene s posebnim naglaskom na činjenicu koja je slabo poznata, a ta je da se kršćanski filozofi ne samo jezično, nego i stvarno razlikuju prema epistemologijskim koncepcijama. Već sama ideja imena discipline ili problema može stvoriti razlike, ako imamo na umu da se svakim imenom želi naglasiti druga dimenzija. Tako imamo:

- (1) filozofiju spoznaje (Macan),
- (2) noetiku (Stadler, Zimmermann),
- (3) problem spoznaje (Bošković),
- (4) teoriju spoznaje (Bauer, Zimmermann) i
- (5) kritiku (Stadler),
- (6) ali i razne kombinacije ovih određenja.

Što se tiče općeg određenja, valja kazati da je zadaća epistemologije omogućiti, ili barem nekako razjasniti kao moguće, one spoznaje i ona načela koja će kasnije omogućiti opću ontologiju; opća ontologija primijenjenu ontologiju - napose filozofiju o Bogu ili teodiceju, a koja će najbolje kao naravna teologija raskršćiti put za nadnaravnu teologiju.

Skolastičke epistemologije počivaju na dogmi o tri istine te tu dogmu nastoje naknadno ispitati, tj. utvrditi je li ona točna ili ne (u čemu je vrlo bliska npr. *common sense* epistemologiji G. E. Moorea, kritičkom kognitivizmu R. M. Chisholma, te fundacionalizmu i pragmatizmu, napose, L. J. J. Wittgensteina), a tri istine su:

- (1) prva činjenica - vlastito postojanje,
- (2) prvo načelo - načelo neproturječja i
- (3) prvi uvjet - sposobnost istinitog spoznavanja.

Što se tiče određenja znanja, možemo postaviti barem četiri pitanja na koja skolastička epistemologija odgovara:

(1) Prvo se pita: kada su naša vjerovanja opravdana? (Ovo pitanje zaista nije izričito analitičko obzirom na očitu činjenicu da se čak direktno Chisholm u svojoj *Teoriji spoznaje* osvrće na Merciera tj. njegovo djelo *Criteriaologie générale ou theorie générale de la certitude*, a koji postavlja to kriteriološko pitanje kao središnje epistemološko pitanje - a ono potječe još od Platona - pa vodi sve preko Ayera i Chisholma do Gettier (1962) i sve do današnjih dana.) Skolastički odgovor je fundacionalistički: vjerovanje je opravdano ako je, ili samo po sebi opravdano (kao prva načela) ili je neopravdano, ali počiva („temelji se“) na opravdanom vjerovanju. Znanje se dakle određuje na sljedeći način:

- S zna p ako:
  - p je istinita,
  - S vjeruje da p i

- p je evidentna (neposredno - pamćenjem, opservacijom) ili posredno (zaključivanjem), a neki dodaju ili pristankom (Kenny)).

S druge strane, skolastička epistemologija bliska je zdravorazumskim projektima koji kažu da je vjerovanje opravdano ako je - ili zdravorazumsko ili nije takvo, ali se iz takvoga može izvesti.

- (2) Sljedeće pitanje je: što je posljednji kriterij spoznaje? Između racionalizma i empirizma skolastička epistemologija istovremeno vjeruje da je središnji kriterij podatak osjetila, ali isto tako da je bez racionalne (umske) spoznaje općenitosti (skolastička teorija apstrakcije kao objašnjenja spoznajnog čina, a ne procesa) taj podatak beskoristan.
- (3) Po pitanju objekta spoznaje gdje se sukobljavaju realizam i antirealizam skolastička epistemologija zauzima stajalište realizma iako ga se često ograničava na tzv. „nedirektni“, „kritički“, ili nešto treće.
- (4) Konačno, po pitanju uspješnosti spoznaje drži se da je čovjek u svojoj spoznaji uglavnom uspješan (tri istine), dakle - protiv skepticizma, ali da ta spoznaja nije sasvim potpuna ili sasvim istinska (Akvinski). Načelno se zastupa dogmatizam, iako se nastoji izbjeći radikalni dogmatizam s jedne strane i radikalni skepticizam s druge strane. Karakteristika „dogmatizam“ ne treba biti shvaćena u današnjem pejorativnom značenju (u stvari pogrdnom koje kao takvo nema temelja niti u tradiciji filozofije, a još manje u tradiciji teologije), nego naprosto kao oznaka kojom se želi kazati da je ljudska spoznaja moguća, i u nekoj (relevantnoj) mjeri, uspješna.

Sve ove dimenzije pokazuju se u središnjim djelima EHKF-a. Pokažimo to na tri primjera djela te na pet problema.

problem \ autor, str.	Stadler 1905	Zimmermann 1918/1942	Macan 1978/1982/1996
istina	3-7, 117-138	82-112	29-43
izvjesnost	14-48	45-81, 453-475	40, 109-110, 111-113
realizam	49-95	334-411	93-115
evidencija	125-143	105-112	29-43
fundacionalizam	35-40	69-71, 87-89	43-53

Ovdje je vidljivo da se navedeni autori - prvi s početka stoljeća, drugi iz prve polovice, sredine i treći iz druge polovice te kraja stoljeća - slažu u temeljnim temama epistemologije, a potrebno je kazati da se slažu i oko rješavanja problema koje formuliraju. Dakako, postoji cijeli

niz specifičnih rješenja koja su svojstvena svakom od navedenih autora, a još više ih ima u drugih autora (rasprave se vode oko naravi realizma, oko elemenata kantovske epistemologije, oko načina odgovora skepticima, relativistima, pragmatistima, itd.).

## 8. Pozicija kršćanske epistemologije

Mjesto kršćanske filozofije, a posljedično i kritike ili filozofije spoznaje nije lako odrediti. Suvremena epistemološka stajališta kršćanske filozofije spoznaje povijesno imaju niz uzroka, ali i pojmovno, tj. disciplinarno. Pojasnimo skicom.

povijest uzroka		
tradicije koje nasljeđuje	tradicije kojima se suprotstavlja	
Aristotel → Akvinski	skolastika → empirizam	
Suarez → Descartes	skolastika → Kant	
Descartes → većina novovjekih internalističkih programa, pa tako i skolastički fundacionalizam	skolastika → Hegel	
	skolastika → Heidegger	
	skolastika → Quine, Goldman	
konceptualna i disciplinarna ovisnost		
učenje o tri (dogme) istine: prva činjenica: vlastito postojanje, prvo načelo: načelo neproturječja, prvi uvjet: sposobnost istinitog spoznavanja	ontologija	izvori teološke epistemologije

Kršćanska kritika uglavnom nasljeđuje Aristotelovu tradiciju i tradiciju T. Akvinskog. Prvi iskorak iz te tradicije prvotno u ontološkom, a zatim i u epistemološkom smislu utemeljio je F. Suarez koji je ubrzo ušao u Crkvena učilišta kao redovita literatura (pa dakako i u isusovačka učilišta), te je tako posredno utjecao i na Descartesa čiji je vokabular uglavnom srednjovjekovni. Povratni utjecaj se teško priznaje, ali bez daljnjeg - postoji. Prijevod ontološkog pitanja kao epistemološkog pitanja izveo je Suarez, a ne Descartes, no Descartes ga je doveo do krajnjih internalističkih konzekvenci. Epistemologija koja se pojavila kao reakcija na Kantovu filozofiju je čudna mješavina svih ovih utjecaja. Suprotstavljanja eksternalističkim i kontinentalnim smjerovima išla su iz te pozicije i dan-danas se nalaze u udžbenicima iz kritike. Ideja o utemeljenju učenja o tri istine je temeljna ideja kršćanske filozofije spoznaje. Prigovor o irelevantnosti takvog pristupa nakon novovjekovnog obrata u znanost, te posljedično i u filozofiju znanosti, odbacuje se ili - diferenciranjima u samom predmetu, izvoru, metodi i cilju epistemologije, ili - u letimičnom koketiranju s radikalnim interpretacijama internalističkih ili eksternalističkih programa. U najperspektivnijim slučajevima kršćanska filozofija spoznaje mora osigurati smisao religijski utemeljenoj ontologiji i teološkoj epistemologiji.

Unutarteorijski ona zauzima specifično mjesto u specifičnoj razdiobi epistemoloških pozicija. Utemeljenjem u teoriji o tri istine ona je bliska novovjekovnim i suvremenim projektima commonsensizma i kritičkog kognitivizma, dok je disciplinarno bliska metafizikama spoznaje koje nastoje pretpostaviti ontologiju epistemologiji, dok metodološki toleriraju epistemološko ispitivanje ontoloških fundamenata. Unutar teorija opravdanja jasna je pozicija fundacionalizma, realizma i protuskepticizma kojeg jasno ističu sve kršćanske kritike. U klasičnoj miješanoj diobi teorija opravdanosti kršćanska epistemologija jest i internalistička i fundacionalistička (iako sklonost kombiniranim fundacionalističko-koherentističkim teorijama postoji).

	fundacionalizam	nefundacionalizam
internalizam	Descartes, Locke, Kant	koherentisti: G. W. F. Hegel, N. Rescher, D. Davidson
	KRŠĆANSKA FILOZOFIJA SPOZNAJE	
eksternalizam	reliabilizam / teorije pouzdanosti	A. Plantinga u epistemologiji religije

Dakle, kršćanska filozofija spoznaje je jasno fundacionalistička i internalistička, ali kao što sam rekao postoji sklonost kombiniranim teorijama. Skolastička epistemologija ili epistemologija u kršćanskoj filozofiji nije svoj stav o izvjesnosti započela tek kao odgovor na Kantov skeptički izazov, iako počeci sežu do Augustina. Te početke treba tražiti već u počecima novovjekovne filozofije (Suarez), a i prije u srednjem vijeku (Akvinški), pa čak i u kasnoj antici (Augustin). Ipak, epistemologija se, kao kritika, kriteriologija, noetika, itd., u smislu sveobuhvatne discipline, razvija tek nakon Kanta i kao odgovor Kantu. Skolastički autori u tom okviru puno i precizno govore o izvjesnosti. Njihov stav je jasan: internalizam, fundacionalizam i protuskepticizam. Skolastički autori provode mnoge distinkcije izvjesnosti (kasnije ćemo vidjeti kako je S. Zimmermann proveo desetak distinkcija izvjesnosti).

## 9. I. Macan o izvjesnosti

Temeljna analiza izvjesnosti počinje od razlikovanja psihologijskog i epistemologijskog načina uporabe izraza „izvjesno“, „izvjesno je da ...“, itd. Ovdje ću se oslanjati uglavnom na spoznajnoteoretska djela I. Macana koji je pisao od kraja 70-tih (skripta), tijekom 80-tih (članci), pa sve do kraja 90-tih kada je ta istraživanja sažeo u djelu *Filozofija spoznaje* (1997).

- „Obično se uzima (izvjesnost) u dvostrukom značenju: psihologijskom smislu, kada govorimo zapravo o stanjima svijesti kod čovjeka koji za svoje uvjerenje isključuje svaku sumnju (*certitudo assensus*), i epistemologijskom smislu, kada govorimo o propozicijama, stavovima, tvrdnjama (u tom smislu je u hrvatskom možda bolje govoriti o izvjesnosti)." (Macan, 1989, str. 33).

Neka je tvrdnja izvjesna ako se postavlja tako da joj se ne može suprotstaviti razumna protutvrdnja. Takva nam izvjesnost može u teoriji spoznaje poslužiti kao potvrda ili test prave spoznaje (*certitudo rei cognitiae*).

- „Skolastika određuje sigurnost spoznaje kao čvrst pristanak uz istinu bez straha zablude." / *assensus firmus in veritatem cum exclusione formidinis errandi* (Macan, 1989, str. 33, prema: J. Donat, *Critica*:62).

U tim određenjima spaja se psihološki i epistemološki moment izvjesnosti. Psihološki se ponekad naziva subjektivnim, a epistemološki objektivnim momentom izvjesnosti. Temelj svake izvjesnosti je u EVIDENCIJI (očitosti), a ako se o evidenciji može govoriti stupnjevito, onda je moguće stupnjevati i izvjesnost. Tako skolastika poznaje više stupnjeva izvjesnosti: apsolutnu i nužnu sigurnost (*certitudo necessaria*), hipotetičku sigurnost, tj. fizičku i moralnu sigurnost, a uz znanstvene sigurnosti imamo i prirodnu ili spontanu sigurnost (naravnu) na koju se svaki čovjek u svakodnevnom životu oslanja ne tražeći njezine temelje i ne reflektirajući o njoj.

- „Zato kritika (spoznaje) ne smije prihvatiti nikakve već unaprijed konstituirane metafizičke koncepcije. Ona ipak ne može početi od potpunog neznanja jer bi u tom slučaju svako istraživanje bilo onemogućeno. Kao nužni uvjet svoje mogućnosti ona ipak mora pretpostaviti neke spoznaje kojih smo svjesni tzv. "naravnom sigurnošću", jer proizlaze iz općeg kompleksa našeg ljudskog života." (Macan, 1978, str. 7).

Sigurnost je prema tome stanje subjekta (internalizam), ukoliko ističe aktivni udio subjekta (onaj doprinos subjekta kada se nakon inputa iz outputa izbace svi podaci dobiveni preko osjetila, kako bi to kazao Quine). Tako možemo na još jedan način izreći ta dva elementa sigurnosti: s jedne strane imamo čvrst pristanak uz neku spoznaju (psihološki element), a s

druge strane imamo pravi razlog izvjesnosti tj. njezinu utemeljenost na evidenciji (objektivni moment). Čini se da utemeljenost na evidenciji, globalno govoreći, počiva na pristanku, kao što znanstvena izvjesnost počiva na svojoj općoj pretpostavci, naravnoj izvjesnosti, koja je na neki način uvjet njezine mogućnosti, ali ne i predmet njezinog istraživanja (osim možda u kognitivnoj psihologiji).

- Valja naglasiti da je „sigurnost proces koji se postepeno ostvaruje, a sam stav sigurnosti se javlja onda kada čovjek ima samo motive za prihvaćanje nekog iskaza, a ni jedan protiv njega, ili su ti protivni motivi toliko nevjerojatni da uopće ne dolaze u obzir." (Macan, 1988, str. 31).

S druge strane, uvidom u bitna stanja stvari koja su dana sa sumnjom otkrivamo nove činjenice. Uviđamo da na bit sumnje spada to da se ona svjesno ostvaruje, da je ona moguća jedino na temelju znanja da nešto nismo jasno spoznali.

No ta je spoznaja takoreći pred-filozofska.

- „Znanje o vlastitom neznanju spada na bit sumnje. A tu se očituje također i želja za pravom i istinskom spoznajom (tj. sigurnom), jer bi sumnja bez te želje bila patvorena, neautentična. Na temelju toga možemo zaključiti da u sumnji već na predfilozofski način znamo što je spoznaja ..." (Macan, 1982, str. 21).

Ako promotrimo sumnju u strogom smislu riječi, dakle neovisno od sigurnosti (ako je tako nešto uopće moguće pod pretpostavkom točnosti Wittgensteinovih analiza), uvidjeti ćemo da je sasvim točno definiramo, ali isto tako da nam ta definicija ničemu ne služi, jer ona govori, iako znamo što je „bit" sumnje - malo je vjerojatno da ćemo se ikada naći u stanju sumnje, pa i ako se nađemo, iz nje ćemo se lako izvući.

- „Prava sumnja nam uopće ne priječi da danemo pristanak bilo kojoj strani (ni „da" ni „ne"). I sumnja je također neki stav, ali ne o danom sudu za koji nemamo dostatno razloga da ga prihvatimo. Jedva je moguće da se nalazimo potpuno u sredini između "da" i "ne." /.../ "potpuna sigurnost ili potpuna nezainteresiranost dovršavaju svako istraživanje" (Macan, 1988, str. 31, 1997, str. 111-13).

Navedeni stav je svakako prihvatljiv, ali ono što pretpostavlja važnije je od njega samog - jer ako nemamo solidno razvijenu i primjenjivu teoriju argumentacije i uopće metodologije filozofske spoznaje, metode koja svakako mora sadržavati kriterij ili kriterije za „biti dobar razlog“ (i ostale podkriterije, npr. kako odlučiti u sukobu dva podjednako solidna razloga), ako pak nemamo takav kriterij, ili „ako ne osjećamo posljedice profesionalne hipohondrije“ (G. Ryle), što je stanje filozofa kada jednom uoči razliku u napretku ostalih znanosti i filozofije, tj. ako se oslanjamo na nejasne ili konsenzusom od strane većine filozofa prihvaćene kriterije- onda se svakako nikada nećemo nalaziti između da i ne. Ipak, konsenzus oko izvora, naravi, metode i cilja filozofije nikada nije postignut. Zadnji korak je konsenzus škole ili smjera, ali globalni konsenzus je sve teže postići. Opravdanost takvog konsenzusa je bez daljnjeg pitanje struke, jer jedino tako možemo raspravljati s sadržajno i problemski udaljenim stajalištima, a ipak se razumjeti i postići neki (duhovni ili intelektualni) napredak. Ovaj napredak nije onaj napredak epistemologije na kojeg misli Quine kada više-manje izravno kaže da je epistemologija kognitivna psihologija i, dakle, napreduje kao i svaka druga prirodna znanost. Napredak na koji nastojim aludirati je duhovni, vrijednosni i kulturni (posljedično - i praktični i civilizacijski).

## **10. Zaključna napomena**

Ovdje smo pružili neki opći okvir EHKF-a te je, nadam se, sasvim jasno da je epistemologija u tradiciji kršćanske filozofije vrlo živa u hrvatskom govornom području. Svaka od dimenzija ove epistemologije, svaki od autora koje smo spomenuli te niza specifičnih termina zahtijevaju posebne radove u kojima bi ih valjalo detaljnije izložiti i propitati. Ipak, ti zadaci ne mogu biti izloženi u ovom uvodu.

### **Napomena o literaturi**

Slušatelji ovih predavanja većinu literature mogu pronaći u biblioteci „J. Habelić“ na Jordanovcu 110, a za opću kratku povijest hrvatske filozofije nije loše koristiti novu hrestomatiju filozofije i to dva posljednja dijela „Starija hrvatska filozofija“ i „Novija hrvatska filozofija“ (kratki pregledi nalaze se u gimnazijskim udžbenicima – Kalin: *Povijest filozofije* i Čehok: *Mala povijest hrvatske filozofije* te Hirschberger: *Mala povijest filozofije*). Za kršćansku epistemologiju vidi I. Čehok: *Filozofija S. Zimmermanna* (HFD), te cijeli niz

autora o starijim skolasticima (o Baueru, Zimmermannu, Boškoviću, te neki noviji radovi mlađe generacije o skolasticima iz druge polovice stoljeća u časopisima *Obnovljeni život*, *Bogoslovska smotra*, *Filozofska istraživanja*, *Disputatio Philosophica*, itd.).

## 6. J. Stadler o sigurnosti spoznaje u djelu *Kritika ili noetika*

### 1. Uvod

Ovdje ću prikazati, proanalizirati i kritički ispitati neke elemente Stadlerove epistemologije prema njegovom djelu *Kritika ili noetika* iz 1905. godine (izdanje: Kaptol Vrhbosanski, Sarajevo, 1905). Kritika spada na njegov niz knjiga "Filozofija", svezak II, koji se sastoji od dva dijela; prvi je logika, a drugi kritika. Znanje se određuje klasično kao:

- istinito i
- sigurno
- suđenje o stvarima (J. Stadler, 1905, str.13).

S obzirom da sigurnost ima subjektivnu komponentu kao *uvjerenost* i objektivnu komponentu kao *razlog* ili *evidenciju*, proizlazi kako se skolastička analiza znanja svodi na trodijelnu analizu znanja koja je kroz povijest na čudne načine stigla od Platona do Ayera i Chisholma (vjerojatno preko Bolzana, Brentana - napose preko Brentanova djela *Istina i evidencija* (1930.)) te ranog Husserla, a dijelom su je prihvatili i neki kršćanski filozofi 19. stoljeća, (Simon, 2001, str. 179-181). Suđenje se svodi na korespondiranje s predmetom. Sigurnost se načelno određuje kao izočnost i najmanje dvojbe, dakle kao apsolutna izvjesnost. Zanimljiva činjenica, a moguće i vrijedna stvar, je ta kako je Stadler, vjerojatno slijedeći svoje izvore, proveo za hrvatsko filozofsko i uže epistemološko nazivlje važnu razliku između *dvojbe* i *sumnje*. To on daje u okviru sljedećih određenja:

- "1. *Neumijeće (ignorantia)* jest manjak znanja u subjektu prikladnu za poznavanje stvari.
- 2. *Dvojba (dubium)* jest neodlučnost suda za nijednu od protuslovnih česti.
- 3. *Sumnja (suspicio)* jest naginjanje uma više na jednu od protuslovnih česti, nego li na drugu, a da se ne odluči za nijednu.
- 4. *Mnijenje (opinio)* jest čin, kojim um prihvaća jednu od dvije protuslovne česti, bojeći se ipak, nije li možda ipak druga istinita.

- 5. *Sigurnost (certitudo)* jest čin, kojim um ne bojeć se zablude tvrdo pristaje uz jednu od dvije protuslovne česti, a koji proistječe iz očitovanja i spoznanja istine." (J. Stadler, 1905, str. 13-14).

Dakako, ova razlika, koliko je vidljivo iz teksta, nema strogu svezu sa distinkcijom između antičke pironističke skepse i kasnije kartezijanske, ali s njom se potpuno poklapa. Što se tiče filozofskog nazivlja stvar je vrlo važna, jer ovdje se po prvi puta razlikuje i to u skladu s hrvatskim riječima, dvojba kao dvojstvo i neodlučnost između propozicije i njezine opreke ( $p$  i  $\neg p$ ) kao „dvojba“, te naginjanje više jednoj od strana, (npr.  $\neg p$ ) kao manje sumnjivoj, tj. izvjesnijoj i to se naziva „sumnjom“.

Ovime se uvodi i više od uspješnog prijevoda i korisne distinkcije, naime, važna mogućnost primjene u epistemologiji, tj. između pironističke skepse (dvojbe) i kartezijanske skepse (sumnje). Također je istina kako ova distinkcija nije zaživjela u hrvatskim epistemološkim djelima tijekom 20. stoljeća, ali tim gore po hrvatsku epistemologiju, jer se kritika skepticizma, napose u kršćanskoj filozofiji, sve do 90-ih godina prošlog stoljeća svodila na klasični prigovor iz autoreferentne inkonzistentnosti (promjena se zamjećuje tek u skriptama, člancima i djelima I. Macana).

Vrijednost ove distinkcije u epistemološkom žargonu je nemjerljiva. Naime, važno je razlikovati situacije:

- kada su  $p$  i  $\neg p$  takve da se nije moguće odlučiti kako za propoziciju, tako niti za njezinu negaciju, i
- kada su  $p$  i  $\neg p$  takve da, iako vrijedi kao i u prethodnom slučaju, ipak postoji sumnja (slutnja) k jednoj strani, više no k drugoj.

Dakako, postoji problem u razlikovanju drugog slučaja ili sumnje i mnijenja. Ipak, jasno se već i zdravorazumski razlikuje:

- sklonost k nekom vjerovanju
- od prihvaćanja tog vjerovanja.

Naime, za sklonost su dostatne indicije, dok za mnijenje mora postojati neki snažniji razlog.

## 2. O sigurnosti

Okrenimo se sada tekstu o sigurnosti spoznaje. Potpuna sigurnost određuje se trojako: prema predmetu, subjektu spoznaje i pod vidikom istine.

- Od strane predmeta sigurnost se temelji na nužnosti u predmetu spoznaje.
- Od strane subjekta sigurnost se temelji na čvrstom pristanku i suđenju.
- Od strane istine sigurnost se temelji na razlozima koji isključuju mogućnost zablude (J. Stadler, 1905, str. 14).

Dakako, uopće nije jasno kako je moguće isključiti svaku mogućnost zablude, jer kada bi to bilo moguće - to bi značilo da se stvar u pitanju zna s apsolutnom izvjesnošću. Naime, s apsolutnom izvjesnošću možemo znati samo semantički govoreći očite sinonimnosti kao npr.: „Usidjelica je neudana žena”<sup>11</sup>, ili „Ekulidski trokut ima tri stranice, tri kuta i zbroj stupnjeva svih kutova 180°”, ali ne i empirijske propozicije kao što je: „Gdje ima dima ima i vatre”, ili predviđanja kao: „Sutra će biti pomorska bitka”, ili pak procjene kao što je: „Vjeverica se vrti okolo stabla”, ili moralne, estetske, religijske, ili uopće kulturne evaluacije ili normacije.

Cijela ta objektivistička teorija ima mnogo prigovora temeljem kojih su i razvijene novije teorije opravdanja, tj. znanja. Ali ako u minimalnom poštenju ostanemo u okviru predmeta, dostatno je navesti jednostavan prigovor. Recimo da znamo (K) neku propoziciju  $p$ .

$p =$  („Mačka je na otiraču.”)

U skladu s navedenom teorijom znanja te propozicije isključuje se mogućnost istinitosti njoj oprečne propozicije.

$\neg p =$  („Netočno je da je mačka na otiraču.”)

Dakako, ako je mačka zaista na otiraču i ako to osoba S vjeruje (B) i ako ima razlog za to vjerovanje, onda ona to zna. Ali, to znanje zasigurno povlači da su u skladu s isključenjem točnosti  $\neg p$  -netočne i mnoge druge propozicije koje su implicirane sa znanjem  $p$  i  $\neg p$ .

---

<sup>11</sup> Naime ona koja se nije uspjela udati, za razliku od neženje koji se ne želi oženiti (*a propos* Quineova primjera).

Uzmimo primjer:

$q = (\text{„Netočno je da je na otiraču umješno prerušen mladunac risa.“})$

Dakle, ako osoba zna propoziciju  $p$ , ona također zna i  $\neg p$  ( $SKp$  i  $\neg p$ ), ali znanjem te propozicije i netočnosti njezine opreke, ta osoba također zna i implikacije tih propozicija. Stoga vrijedi načelo zatvaranja (NZ).

$$p \rightarrow q$$

Naime, ako  $SKp$ , onda S također zna i sve propozicije ili barem one relevantne koje implicira  $p$ . Konkretno, ako osoba zna da je životinja na otiraču zaista mačka, onda zasigurno zna i to da životinja na otiraču nije umješno prerušen mladi ris. Ali, malo ljudi (u stvari jedino veterinari, šumari, lovci i neki zoolozi) zna razlikovati mačku od umješno prerušenog mladog risa (kao uostalom i zebre od umješno prerušenih mazgi iz poznatog Dretskeova primjera). Ali, ako osoba ne zna da se u zadanom slučaju ne radi o umješno prerušenom mladom risu, onda ona ne zna niti da se radi o mački.

- Dakle, pitanje za sve korjenito objektivističke teoretičare sigurnosti i znanja glasi: kolika i kakva mora biti evidencija u prilog istinitosti propozicije kako bi se isključile alternativne situacije u kojima bi, pod uvjetom da je sve isto, ipak bilo neistinito to što kažu propozicije, (tj. osoba bi mislila da je propozicija istinita, čak bi imala i dobre razloge za svoje vjerovanje)?

Stadler ne odgovara na ovaj prigovor koji se, dakako, mogao postaviti i u njegovo vrijeme (a možda se na nekim disputacijama zaista i jest postavljao), ali nudi određene analize koje idu u smjeru odgovora na ovaj prigovor. Prva analiza zahtijeva kako sigurnost mora biti objektivna. S jedne strane, jasno je kako ne postoji niz propozicija iz kojih bi se moglo izvesti kako je životinja na otiraču zaista mačka, a još manje kako je mačka i nije umješno prerušen mladi ris. S druge strane, sama osjetna spoznaja (ukoliko je ris zaista „dobro“ prerušen) može zavesti i to na isti način, iako ne i iz istog izvora, kao što nas zavodi viđenje ravnog štapa uronjenog do pola u vodu na vjerovanje da je štap prelomljen kako zaista i izgleda. Naime, i prerušen ris zaista izgleda kao mačka ukoliko je dobro prerušen. Jedini mogući izlaz su okolnosti. Naime, ukoliko su okolnosti svakodnevne, alternativa o „umješno prerušenom mladom risu“ je

naprosto irelevantna. Ako je irelevantna, njezino uvođenje u raspravu je nelegitimno ili erističko. Ako se pak pokaže kako su okolnosti posebne, tada zasigurno imamo i neku konkretnu informaciju o posebnosti tih okolnosti, i postoje načini provjere te prihvaćanja ili odbacivanja te alternative.

Ipak, ovi prigovori su barem sadržajno neprimjereni, jer skolastička teorija spoznaje postoji iz jednostavnog razloga, tj. zbog mogućnosti potpune iako ne i cjelokupne spoznaje vjerskih istina. Naime, potpunost spoznaje odnosi se na sve elemente stava (kako emotivne, kognitivne, tako i motivacijske), dok se necjelovitost odnosi na samu tajnu koju iskazuju vjerske istine, a koja je ljudskom umu *ex hypothesi* nedohvatljiva.

Vrste sigurnosti i u Stadlera se dijele na metafizičke, fizičke i moralne. Metafizička se svodi na analizu pojma. Drugim riječima, sve što se može dobiti analizom samog pojma predmeta mora biti nužno dano u predmetu samom i time se oblikuju te predivne sinonimnosti kao primjerice - „Cjelina je veća od svojeg dijela." (J. Stadler, 1905, str. 16). Fizička sigurnost temelji se na svjedočanstvu osjetila neposredno ili ako se zaključuje iz prirodnog zakona posredno. Činjenica je i to Stadler prihvaća, kako se niti u moralnoj ni u fizičkoj sigurnosti ne isključuje mogućnost zablude (Ibid., str. 17). Ovdje je ključno uvrstiti pozivanje na okolnosti, situaciju i običajnost, tj. normalnost i to Stadler nedvojbeno čini. Time je njegova epistemologija dijelom kontekstualna.

- „Tako n. p. kad tko jede ne misli nikada, da su jestvine otrovne, jer to obično ne biva." (Ibid., str. 18).

Time se *ipso facto* isključuje relevantnost navedenih alternativa. Što je zanimljivije, zaista ne postoji, barem ne na zdravorazumskoj strani, tj. ako izostavimo duboke bravure epistemičkih logičara, ništa temeljnije od svakodnevnih okolnosti i običaja, pa čak i ustaljenih navika i praksi. One ne određuju samo naša uvjerenja, nego, što je presudnije - naše djelovanje, tj. mi postupamo ne oklijevajući, a čovjeka koji bi oklijevao u svakoj stvari nazvali bismo čovjekom koji ima neki poremećaj, ili je čak ozbiljno bolestan (i to se zaista priznaje u klasifikaciji bolesti i srodnih poremećaja). Što se pak tiče znanja objavljenih istina i sigurnosti koja uz njih ide, Stadler sijedeći Eggera, Schiffinia i Fricka izdiže milost Božju koja prvotno utječe na volju kojom se istine prihvaćaju (Ibid., str. 18-19).

### 3. O dvojbi i skepticizmu

S obzirom na prije navedenu definiciju dvojbe Stadler u zasebnom članku dodaje distinkciju između:

- jesne i
- niječne dvojbe.

Jesna je dvojba svaka ona dvojba pri kojoj um ne može odlučiti niti za propoziciju, ni za njezinu negaciju jer se razlozi njima u prilog čine ili stvarno jesu jednaki, dok je niječna ona kada nema razloga niti za propoziciju, ni za njezinu negaciju. Sada je sasvim jasno da je sumnja naginjanje propoziciji ili njezinoj negaciji jedino u slučaju kada za njih postoje razlozi, jer ako ih nema, čovjek nema zašto naginjati. U razjašnjenju mnijenja, Stadler ostaje pri prvotnoj definiciji tvrdeći kako se ipak nekako naginjemo k propoziciji ili njezinoj negaciji unatoč mogućnosti zablude.

Ovdje je ključno pozivanje na razloge, ali jasno je također da se opravdanje tog samog pozivanja ne može obrazložiti, nego prije nazvati nekom epistemičkom razboritošću, možda vrlinom ili čak dužnošću.

- „No muž pametan uz ništa ne pristaje, za što se nema važnih razloga. Jest pak važan razlog (motiv) onaj, koji, ako i ne može da odstrani svaku pogibao zablude, može ipak dostatno i stvar utvrditi, i protivne razloge suzbiti." (Ibid., str. 21).

Što se tiče skepticizma, Stadler klasičnim argumentima odbacuje sve vrste skepticizma, od globalnog, preko parcijalnog do metodičkog (Ibid., 35-40). Nasuprot tome i kao pozitivnu tezu o tri temeljne istine.

- „Tri su prvotne i temeljne istine: čin prvi ili vlastita eksistencija, prvi princip ili princip protuslovlja, prvi uvjet ili da je naš um sposoban spoznati istinu." (Ibid., str.40, dalje: 40-49).

Na tom temelju stoji sama srž načela evidencije, koja također kao i u drugih autora može biti neposredna ili posredna, ali posredna je uvijek utemeljena na neposrednoj (Ibid., str. 131-134).

U pretposljednem pitanju svoje kritike Stadler pita može li um ne pristati uz očevidnu istinu. Time se pokazuje točnom pretpostavka kako je skolastička epistemologija u stvari pučka epistemologija provučena kroz prizmu aristotelovsko-skolastičkog rječnika, te napose kroz sukobe s drugim strujama, od kojih je najveći bio s Kantom - te svakako pod utjecajem same teologije. Naime, skolastička epistemologija je i nastala kao potpora teologiji, čemu najbolje svjedoči pojava teološke nauke o spoznaji ili teološke epistemologije. No, navedeno pitanje Stadler započinje distinkcijom između pristanka uma na očevidnu istinu i mogućnošću volje da odvrati um od pristanka. Dakako, um uvijek pristaje, ali volja ga isto tako može odvratiti. Ovo je vrlo dobar primjer određene pučkoepistemološke teze u filozofskom ruhu. Naime, psihološkim rječnikom govoreći, ovdje se naprosto radi o analizi kognitivne disonance, tj. o situaciji kada je nemoguće formirati potpuni stav, jer s jedne strane postoji određena možda negativna emotivnost i negativna akcionost (ako stav uopće posjeduje realnu akcionu komponentu u nekim slučajevima), dok postoje pozitivna ili afirmativna kognitivna dimenzija stava, tj. konkretni razlozi.

Ovdje je zaista neuputno govoriti o umu, volji i motivaciji, nego prije o čovjeku koji je nekako motiviran, nešto želi i nekako umuje. Tako je naime prezentnije u kakvoj se situaciji svaki čovjek može naći, a i *de facto* nalazi tijekom života. Naime, spasonosna je formula „pričekajmo daljnju evidenciju i nastavimo s istraživanjem“, ali ona ulazi u igru jedino ako stvar u pitanju nije shvaćena „egzistencijalno“ (u Kierkegaardovu smislu te riječi), tj. ako je tako shvaćena, - onda je odluka (ili opcija u Jamesovu žargonu) prisilna, neizbježna i trenutna. Naime, ako je stvar životna, čovjek mora zauzeti stav i živjeti, dakako po cijenu moguće pogreške.

#### **4. Zaključak**

Načelo evidencije skolastičke filozofije nastoji biti objektivističko; i sam Stadler to načelo naziva objektivističkim, jer „što je očevidno, to je i istinito“ (J. Stadler, 1905, str. 134), dok primjerice za Descartesa načelo evidencije glasi: „što jasno i razlučno shvaćam, ono je istinito“, a to je bitno subjektivističko. Ograda koju skolastika postavlja evidenciji dolazi od istina koje nadilaze moći ljudskog uma, tj. ostaju nespoznatljive, a one se uglavnom odnose na vječne istine vjere. Tako su možda po svojoj motivaciji kartezijanizam i skolastika zaista različiti, ali po svojim epistemološkim učincima završavaju u istim problemima. Naime, obje struje pred sobom imaju provaliju koju su proizvele, ne mogu ju prijeći, a to ipak strašno žele

- kartezijanizam iz subjekta do predmeta, a skolastika iz svijeta do vječnosti. Ono što ih povezuje jest realizam koji kao što vidimo može biti subjektivistički ili objektivistički.

S druge strane je idealizam, koji priznaje također važan uvid, barem na razini zdravog razuma (iako se Locke s time ne bi složio), a što je iskazao već i Leibniz; da u umu zaista nema ničega što prije nije prošlo kroz osjetila, osim uma samoga. Time su riješeni problemi realizma, ali otvara se nova provalija subjekta prema samome sebi. Ova metafora s provalijama nije loša jer podsjeća na scene iz kompjutorskih igrica, a zaista povijest epistemologije, a povijest kršćanske epistemologije nije iznimka, zaista predstavlja neku vrstu probijanja kroz određeni labirint - ne toliko argumenata, koliko načina govora, uvjerenja, stavova, slika svijeta i svjetonazora.

## **Literatura**

Simons P. (2001) "Brentano", u: R. L. Arrington (ed.) *A Companion to the Philosophers*, Blackwell, Oxford, 2001, str. 179-181

Stadler J. (1905) *Kritika ili Noetika*, Naklada Kaptola Vrhbosanskoga, Sarajevo (KN)

## 7. S. Zimmermann o vrstama izvjesnosti u djelu *Noetika*

### 1. Uvodna napomena

Pretpostavimo da postoji jedno sasvim legitimno pitanje koje dijele sve epistemologije od predsokratovskih do postanalitičkih i dekonstruktivističkih. Pretpostavimo da to pitanje glasi: „Postoji li ijedna stvar u koju mogu biti siguran?" (J. Westphal, 1995:xi), ili „Postoji li na svijetu ijedna spoznaja koja je toliko izvjesna da niti jedan čovjek u nju ne bi mogao sumnjati?" (B. Russell, 1980:1). Složiti ćemo se da je to, ako ne jedno od temeljnih pitanja cjelokupne epistemologije, obzirom da se ono u tom obliku nije pojavilo u kontinentalnoj epistemologiji od Hegela do suvremenih postmodernista koji se kroz prizmu poststrukturalizma, dekonstruktivizma i feminističkih epistemologija ponovno vraćaju tom pitanju - a ono barem temeljno pitanje skeptičko-protuskeptičkog problema i to, kako u kartezijsko fundacionalističkim epistemološkim modelima, tako i u suvremenim protukartezijskim modelima (Dewey, Santayana, Heidegger, Wittgenstein i drugi). Mnogi odgovori npr. predsokratovaca čine se odgovorima baš na to pitanje kao npr. poznati Ksenofanov fragment: „Niti je bio, niti će ikada biti čovjek koji bi istinski znao o bogovima i o svemu što kažem. A ako bi i uspio netko savršeno izreći stvarnost, on je ipak ne zna iskustvom. Svima je samo nagađanje dano." (Ksenofan, B, fr. 34, u: H. Diels, 1983, I:135). S druge strane, za razliku od Ksenofanovog dogmatskog skepticizma primjerice - Heraklit iz Efeza ponudio je sasvim optimistične i takoreći zdravorazumske odgovore: „Ljudi filozofi trebaju biti znalci veoma mnogih stvari", „Svim je ljudima dano da spoznaju sami sebe i budu razumni." „Ja dajem prednosti onome što se može vidjeti, čuti i spoznati." (Heraklit, B, fr. 35, 116, 55, u: H. Diels, 1983, I:137-169).

Iako Heraklit možda nije najbolji primjer potpunog optimizma, navedeni fragmenti ipak dočaravaju stajalište oprečno Ksenofanovom (tim više s obzirom da je Heraklit neposredno kritizirao Ksenofana). Heraklitove epistemološke intuicije svakako možemo tumačiti i relativistički. Ipak, naše temeljno pitanje nije mogućnost utemeljenja ovakvog modela epistemološkog problema u povijesti filozofije, nego puno konkretnije. Pitanje se uglavnom sastoji u tome da se istraži – je li T. Akvinski postavio takvo pitanje, je li pružio određen odgovor te jesu li taj način razmišljanja slijedili neoskolastici i skolastici 19. i 20. stoljeća, tj. konkretnije S.Zimmermann?

Nakon Zimmermannove *Opće noetike* prvo relevantnije djelo skolastičko-aristotelovske epistemološke tradicije s posebnim naglaskom na otvorenoj diskusiji s novovjekim i suvremenim epistemološkim strujama jest u stvari I. Macanovo djelo *Filozofija spoznaje* (1997.). I. Macan tu nastavlja skolastičku tradiciju obrane kritičkog dogmatizma obzirom na pitanje uspješnosti ljudske spoznaje, iako se to može malo teže uvidjeti za razliku od obrane kritičkog realizma obzirom na pitanje mogućnosti i dometa spoznaje (vidi, I. Macan, 1997, str. 9-13); premda možemo reći da je prof. Macan skloniji nekom obliku hipotetičkog realizma. Tu sasvim jasno možemo uvidjeti nasljedovanje tradicije T. Akvinskog i S. Zimmermanna, iako u blažem, dakle kritičnijem i suzdržanijem obliku.

## 2. Akvinski o izvjesnosti

Vratimo se T. Akvinskom. Na temeljno pitanje T. Akvinski odgovara sasvim specifično, iako ne i nedvosmisleno. Za Akvinskog je vjera (*fides*) izvjesnija od znanosti (*scientia*), jer su predmet vjere vječne stvari koje se ne mijenjaju (vidi, T. Akvinski, *Summa Theologica*, *secunda secundae*, *Quaestio IV*, art.8, „*Utrum fides sit certior scientia et aliis virtutibus intellectualibus*“, u: J. Westphal, 1995, str. 10-12). Ipak, Akvinski kaže da je moguće dati sasvim oprečan odgovor na isto pitanje. Obzirom da vjera ima za objekt božanske stvari, te obzirom da božanske stvari ne mogu biti primjereno spoznate ljudskim intelektom, proizlazi da je spoznaja vjerom manje izvjesna nego spoznaja intelektom.

Akvinski uvodi distinkciju: (1) U apsolutnom smislu riječi vjera je izvjesnija od znanosti i ostalih intelektualnih vrlina, (2) ali ako je relativna u odnosu na razum, onda je manje izvjesna. Time Akvinski u stvari daje dva odgovora na sasvim drugo pitanje, a to je: „Što je izvjesnost/sigurnost?“. Drugim riječima on razlikuje dva značenja riječi *izvjesnost*, *sigurnost*. (1a) Ako stvar u pitanju motrimo obzirom na njezin uzrok, onda slijedi da ona stvar koja ima izvjesniji uzrok biva izvjesnijom. Na taj način je vjera izvjesnija od intelektualne spoznaje, obzirom da se vjera temelji, tj. nalazi svoj uzrok u božanskoj istini, dok intelektualne vrline, tj. intelektualna spoznaja, mudrost i znanje tj. znanost (*intellectus*, *sapientia et scientia*) nalaze svoj uzrok u ljudskom razumu. (2a) No, ako izvjesnost motrimo pod vidikom subjekta, onda što je spoznaja ljudskog razuma adekvatnija (što u kontekstu Akvinčeve epistemologije *de facto* znači da je udaljenija od materije, a bliža formi), to je sama stvar u pitanju izvjesnija. U tom smislu je vjera ne samo manje izvjesna od razumske spoznaje, nego je u pravilu uopće i načelno neizvjesna jer nadilazi sam ljudski um.

Čak je i sam zaključak Akvinčeva odgovora (*respondeo dicendum*) podosta dvosmislen. Obzirom da se stvar u pitanju apsolutno prosuđuje obzirom na svoj uzrok, a relativno obzirom na dispoziciju od strane subjekta spoznaje, slijedi da je vjera izvjesnija u apsolutnom smislu izvjesnosti, dok je znanje izvjesnije u relativnom smislu izvjesnosti, tj. *izvjesnije za nas*. Dakle imamo sljedeću podjelu:

IZVJESNOST	
↙	↘
APSOLUTNA s obzirom na uzrok	RELATIVNA s obzirom na ljudski um

S obzirom da Akvinski nije uspio potpuno, ili čak uopće, obraniti apsolutnu izvjesnost od autonomije relativne izvjesnosti, on nastoji zadnjom rečenicom potpuno podrediti relativnu izvjesnost apsolutnoj. Ako, naime, intelektualne vrline znanja, intelekta i mudrosti shvatimo kao darove u ovozemaljskom životu, onda se one odnose prema vjeri kao prema svojem principu (*principium*) kojeg pretpostavljaju, te na taj način vjera je opet izvjesnija. Iako je bilo pokušaja da se ova Akvinčeva distinkcija shvati u novovjekovnim kategorijama nakonkartezijske epistemologije, tj. u kategorijama subjektivne (kartezijske) i objektivne izvjesnosti, nije sasvim jasno kako je tako nešto moguće provesti bez ostatka (iako je Akvinski jasno uvidio da je ljudska spoznaja nepotpuna i ograničena).

Dakle, po Akvinčevom mišljenju kao nedvojbeno proizlazi da su istine spoznate vjerom izvjesnije nego istine spoznate ljudskim razumom, znanošću i ostalim intelektualnim vrlinama. Ipak, shodno njegovoj temeljnoj distinkciji možemo razlikovati dva propozicionalna oblika: (5) „Izvjesno je da p.” (apsolutna izvjesnost), i (6) „Siguran sam da p.” (relativna izvjesnost). Iako možda nije jasno u čemu se sastoji razlika ta dva oblika osim u odabiru riječi, ipak oni se shodno Akvinčevom predlošku analiziraju na sasvim različite načine tako da se još jednom pokazuje stvarna razlika distinkcije. Tako propoziciju tipa: (7) „Siguran sam da Emma sada nosi komplet s uzorkom gljiva” analizira kao: (8) „Nemam sumnje u to da Emma sada ...”, dok će propoziciju tipa: (9) „Izvjesno je da Emma sada ...” analizirati kao: (10) „Nema i ne može biti sumnje da Emma sada...”. Propozicije (7) i (8) predstavljaju analizu relativne izvjesnosti, dok propozicije (9) i (10) predstavljaju analizu apsolutne izvjesnosti (vidi, J. Westphal, 1998, str. 60-61). Unatoč tome nije sasvim jasno kako je moguće da, obzirom na neke propozicije koje opisuju stanja stvari koja su izvjesna, ne može biti sumnje obzirom da je ljudska spoznaja nepotpuna, što zaista znači priznavanje

relevantnosti mogućnosti pogreške. Da bi odbacili takvu mogućnost, tj. mogućnost da postoje sumnje u stanja stvari koja su apsolutno izvjesna pretpostaviti ćemo da propoziciju (10) valja analizirati na način da povlači (11) „Nema razumne sumnje da Emma sada ...”. Pri tom pojam *razumne sumnje ili opravdane sumnje* možemo kriteriološki odrediti kao: (12) Razumna sumnja je svaka i samo ona sumnja koju posjeduje razuman čovjek, a razuman čovjek je svaki i samo onaj čovjek koji je vođen dostupnim razlozima u prilog istinitosti ili neistinitosti zadanog vjerovanja, a ne nečim drugim, ili ukratko evidencijom. Tako je evidencija koja se pokazuje dostupnom u spoznaji vjerom u stvari apsolutna evidencija jer je ona kao i sama vjera mjerena uzrokom, a to su božanske stvari.

Ipak, i ova analiza pokazuje probleme, jer jednostavno postoje propozicije koje su slobodne od dostupne sumnje, ali ipak nisu izvjesne. Dogma o tome da nesumnjivost povlači izvjesnost nije samo Akvinčeva; nju će naime, preuzeti i Descartes i trebati će pričekati sve do suvremenih rasprava o skepticizmu da bi se pokazalo da je ta dogma pogrešna, jer nije dostatno ukazivati na činjenicu da postoje propozicije koje iako su nesumnjive ipak nisu izvjesne. Drugim riječima potrebno je razlikovati razloge za sumnju od evidencije u prilog zadanoj propoziciji, obzirom da se ta evidencija rijetko kada može držati ujedno i evidencijom protiv svih sumnji, tj. jasno je da svi proturazlozi svim razlozima za sve opravdane sumnje u zadanu propoziciju ne mogu generirati pozitivnu evidenciju u prilog toj propoziciji (tj. ja stvarno moram - ili vidjeti da Emma sada nosi odjeću s uzorkom gljiva, ili barem vjerovati autentičnom svjedoku). Da ukratko zaključimo. Ovo je bio primjer samo jedne analize Akvinčevog shvaćanja izvjesnosti. Po mišljenju mnogih filozofa navedeno pitanje iz djela *Summa Theologica* jest zaista reprezentativno i to ovdje nismo doveli u pitanje obzirom da je bjelodan sklad ovih analiza s ostatkom Akvinčeve epistemologije.

### **3. Zimmermann o izvjesnosti**

Ovdje nećemo detaljnije zalaziti u Zimmermannove analize spoznajne datosti razasute kroz nekoliko djela epistemološke problematike i niz članaka, nego ćemo se ograničiti na njegovu podjelu i kategorizaciju vrsta izvjesnosti prema možda najvažnijem hrvatskom epistemološkom djelu prve polovice 20. stoljeća; djelu *Opća noetika, teorija spoznaje i kritika njezine vrijednosti* (Zimmermann, 1926, str. 46-49). Prvo ćemo diobu iznijeti shematski, a zatim prenijeti Zimmermannove definicije svake kategorije.

		IZVJESNOST (1) ↙ ↘	→ NARAVNA (17) FILOZOFSKA (18)	
	SUBJEKTIVNA (12) PSIHOLOŠKA (13) ↙ ↘		OBJEKTIVNA (2) LOGIČKA (3) REFLEKSNA(4) ↙ ↘	
POZITIVNA (15) ↓	NEGATIVNA (14)	ABSOLUTNA (5) ↓ ↘	HIPOTETIČKA (9)	
METAFIZIČKA FIZIČKA MORALNA(16)		METAFIZIČKA (6) ↓ ↘	FIZIČKA (10)	MORALNA (11)
		NEPOSREDNA (7)	POSREDNA (8)	

Svakako smo u ovoj kategorizaciji nastojali naznačiti onaj oblik izvjesnosti koji smo otkrili kod T. Akvinskog, a to je objektivna, logička, refleksna, apsolutna, metafizička i neposredna izvjesnost. Ipak, ta se izvjesnost poklapa s Akvinčevom samo po izvanjskoj formi, ali ne i po izvoru, jer - dok se apsolutna izvjesnost u Akvinskog temelji na uzroku vjere, dotle se apsolutna izvjesnost u Zimmermanna temelji na samoj naravi suda, iako je jasno da je sud izvjestan po izvjesnosti samog stanja stvari. Pogledajmo sada određenja navedenih kategorija izvjesnosti.

(1) SIGURNOST; Ako su razlozi za neki sud tako jaki, da pojedinac u tim razlozima nalazi isključenu mogućnost kontradiktorne opreke, velimo da je dotični sud za ovog pojedinog čovjeka postao uvjerenje. Ali to uvjerenje još uvijek ne znači da je sud i u objektivnom smislu tako obrazložen. U tom slučaju postaje sud siguran, a uvjerenje postaje osvjeđenje (sve ove definicije nalaze se u navedenom djelu, str. 46-48;76, nap.1).

(2) OBJEKTIVNA SIGURNOST; Objektivno siguran je neki sud onda ako se osniva na takvim razlozima koji potpuno isključuju mogućnost kontradiktorne opreke. Objektivna, dakle, sigurnost nije drugo, nego razlozima utvrđena nužnost nekog suda.

(3) LOGIČKA SIGURNOST; Sigurnost (izvjesnost, Gewissheit) u objektivnom (logičkom) smislu, tj. koliko pripada samom sadržaju suda, znači - nužnost neke stvarnosti (Sachverhalt), tj. sigurnost izriče da stanovita stvarnost u nekom sudu ne može da bude drugačija nego što je u sudu zadržano.

(4) REFLEKSNA SIGURNOST; Znati bismo mogli za sadržajnu izvjesnost nekog suda jedino refleksijom na dotični sadržaj (smisao, Urteilsgedanke). Zato logičku sigurnost zovemo također i *refleksna* ukoliko je sadržajna sigurnost predmet naše refleksije na nju i pitanja o njoj.

(5) APSOLUTNA SIGURNOST; Objektivna sigurnost je apsolutna ako je sud bezuvjetno siguran, tj. onda kada je kontradiktorna opreka bezuvjetno isključena.

(6) METAFIZIČKA SIGURNOST; Metafizička sigurnost nekog suda je apsolutna ili bezuvjetna, jer je nužnost razloga takva te nikako ne dopušta iznimke. Metafizički je sigurna neka istina, ako je njezina kontradiktorna opreka sama u sebi protuslovna i prema tome - iz unutrašnjih razloga nemoguća.

(7) METAFIZIČKA NEPOSREDNA SIGURNOST; Metafizička je sigurnost neposredna (*propositio per se nota*) ako unutrašnju nemogućnost kontradiktorne opreke upoznajemo neposredno iz samog snošaja između subjekta i predikata.

(8) METAFIZIČKA POSREDNA SIGURNOST; Metafizička sigurnost je posredna ako unutrašnju nemogućnost kontradiktorne opreke upoznajemo posredno, tj. pomoću posrednog dokazivanja.

(9) HIPOTETIČKA SIGURNOST; Objektivna sigurnost je hipotetička ako je sud uz neke uvjete siguran, tj. onda kada je kontradiktorna opreka isključena samo uz određene uvjete.

(10) FIZIČKA SIGURNOST; Fizička sigurnost jest neki rijek onda, ako mu je kontradiktorna opreka fizički nemoguća, tj. ako se ne protivi nekom fizičkom zakonu.

(11) MORALNA SIGURNOST; Moralna sigurnost pripada nekom sudu onda, ako mu je kontradiktorna opreka moralno nemoguća, jer se protivi moralnoj ili uopće prirodnoj sklonosti svih ljudi. U moralnim sudovima može doći do konkretne iznimke.

(12) SUBJEKTIVNA SIGURNOST; Subjektivna sigurnost jest ono stanje u kojem se nalazimo kada na temelju razloga čvrsto pristajemo uz neku istinu bez bojazni da bi protivni sud bio istinit. Ovo stanje izvjesnosti isključuje svaku razumnu dvojbu.

(13) PSIHOLOŠKA SIGURNOST; Sigurnost u subjektivnom (psihološkom) smislu, tj. koliko je uključena u (psihološkom) doživljavanju nekog suda - znači čvrsto pristajanje uz taj sud kao istinit (*das sichere Fürwahrhalten*).

(14) NEGATIVNI MOMENT SUBJEKTIVNE SIGURNOSTI; Negativni moment svake subjektivne sigurnosti isključuje razboritu ili opravdanu bojazan o mogućnosti kontradiktorne opreke.

(15) POZITIVNI MOMENT SUBJEKTIVNE SIGURNOSTI; Pozitivni moment znači čvrsto i stalno pristajanje uz istinu. Pozitivna strana subjektivne izvjesnosti dopušta razlikovanje u metafizičkoj, fizičkoj i moralnoj sigurnosti.

(16) SUBJEKTIVNA METAFIZIČKA, FIZIČKA I MORALNA SIGURNOST; Razlikuju se samo prema predmetu.

(17) NARAVNA SIGURNOST; Naravna sigurnost je ona koju u mnogim istinama posjeduju svi ljudi i to tako da je nekom nesavršenom refleksijom na motive ipak isključena bojazan zablude. Iako ne spoznajemo sve razloge, ipak posjedujemo logičku istinu jer je i nepotpuna i nesavršena spoznaja također prava spoznaja.

(18) FILOZOFSKA SIGURNOST; Filozofska sigurnost oslanja se više-manje na savršenu refleksiju ili raščlambu motivâ. Filozofski sigurna jest ona spoznaja kod koje jasno i razgovijetno poznajemo motive sigurnosti.

Ovdje valja uputiti na tekst br. 3, paragraf 12., u kojem je objašnjen razvoj spoznajnog problema tijekom moderne filozofije. Bez tog pojašnjenja, koje u nas nije detaljnije istraživano, ove sličnosti i razlike između Akvinskog i Zimmermanna ne mogu biti jasne, ni pregledne. Konačno, iako sam to objasnio pregledno, važno je u istom dodatku uočiti i promjenu epistemološke paradigme s Augustinovskog idealizma na Akvinčev realizam. Na prvi pogled vidljivo je da Zimmermann slijedi skolastičke tradicije (valja uzeti u obzir nemale razlike između različitih skolastičkih struja) realističke i objektivističke epistemologije, te da ova kategorizacija dobrim dijelom predstavlja kritiku idealističkih i subjektivističkih epistemoloških modela. Unatoč tome nekoliko stvari valja zamijetiti. Kao prvo, Zimmermann svjesno preuzima elemente kartezijanskog i, općenito govoreći, fundacionalističkog epistemološkog modela - i to u vrijeme kada se u suvremenoj epistemologiji najžešće razvija antikartezijanski obrat (u analitičkoj filozofiji lingvistički obrat, a u kontinentalnoj filozofiji hermeneutički obrat), a paradigmatički slučajevi su filozofije M. Heideggera, J. Deweya i L. Wittgensteina. Kao drugo, on jasno nasljeđuje pretpostavljeno razlikovanje apsolutne i relativne izvjesnosti T. Akvinskog, ali s tom novinom da unutar kartezijanskog modela, tj.

unutar racionalne spoznaje, uvodi tu istu distinkciju. Kao treće, jasna je i bjelodana Zimmermannova pozicija pred velikim skolastičkim epistemološkim pitanjem nakon Kanta, tj. je li Kant u krivu - te ga posljedično valja negativno kritizirati, ili je dijelom u pravu - te valja pokušati utemeljiti filozofiju na njegovom modelu?

Dakako, on zaista uvodi Akvinčevu distinkciju kada nastoji izgraditi filozofiju religije (I. Čehok, 1993, str. 65-81). Dakako, kada se radi o pitanju mjerila i izvora sigurnosti onda Zimmermann to, u skladu s skolastičkom tradicijom, nedvojbeno označava kao očevidnost ili evidenciju. Ipak, kao realist koji u nekim oblicima izvjesnosti priznaje mogućnost pogreške (relativni i situacioni falibilizam), Zimmermann je globalno epistemološki govoreći prije zastupnik kritičkog dogmatizma, nego skolastičkog kriticizma kojeg tako moramo nazvati da bi ga razlikovali od kantovskog kriticizma. To svakako možemo potkrijepiti njegovim određenjima filozofije iz djela *Sistematsko - didaktički uvod u filozofiju*, gdje se filozofija određuje kao bistro i kritičko mišljenje, spoznavanje i objašnjavanje na visokom stupnju apstraktnosti kojeg ne posjeduju prirodne znanosti (S. Zimmermann, 1926, str. 506-513).

#### 4. Umjesto zaključka

Interesantno je kako T. Akvinski i S. Zimmermann tretiraju sumnju i skepticizam. Toma Akvinski razlikuje sumnju (*dubitatio*) i izvjesnost (*certitudo*) kao opreke tj. na način da - ako je neka stvar više izvjesna to *eo ipso* znači da je manje dvojbeno. Isto to čini i Zimmermann, ali razlikuje tri oblika skepticizma: (1) fiktivni: tvrdi da jest nešto sigurno, ali uzima kao da nije; (2) realni metodički: tvrdi da ne zna je li išta sigurno; i (3) realni apsolutni: tvrdi da ništa nije refleksno sigurno (Zimmermann, 1926, str. 353). Uz to, interesantno je i Zimmermannovo objašnjenje dogmatizma: „Dogmatizam pokazuje da o nekim našim spoznajama ne možemo realno dvojiti i to bez ikojeg dokazivanja, pa je prema tome u svrhu noetičkih istraživanja utvrđena činjenica logičke sigurnosti." (Ibid., str. 60). Kada se pita koje su to konkretne spoznaje koje su tako nedvojbeno spoznatljive, onda valja reći da se radi o *dogmi o tri istine*:

- PRVA ČINJENICA: vlastito postojanje,
- PRVO NAČELO: načelo kontradikcije i
- PRVI UVJET: sposobnost istinitog spoznavanja

(neki autori uz te tri istine navode ponekad i načelo dovoljnog razloga kao četvrtu istinu).

Sve te tri istine pretpostavljao je i Akvinski kada je uveo razliku između relativne i apsolutne izvjesnosti. Što se tiče same Zimmermannove epistemologije, valja posebno naglasiti da njegova *Opća noetika* i niz drugih djela i članaka spoznajne problematike predstavljaju epistemologiju unutar koje je u nas najdetaljnije prikazan problem skepticizma i protuskepticizma (tj. dogmatizma i kriticizma u njegovoj terminologiji).

## Literatura

Akvinski, Toma (1995): "Whether Faith is More Certain than Science and Other Intellectual Virtues / Utrum fides sit certior scientia et aliis virtutibus intellectualibus", u: J. Westphal (ed.): *Certainty*, Hackett, Cambridge, 1995:10-13

Dancy, Jonathan, Sosa, Ernst, (eds.), (1996): *A Companion to Epistemology*, Blackwell, Oxford

Diels, Hermann (1983): *Predsokratovci, fragmenti*, I, II, Naprijed, Zagreb

Čehok, Ivan (1993): *Filozofija Stjepana Zimmermanna*, HFD, Zagreb

Macan, Ivan (1997): *Filozofija spoznaje*, FTI, Zagreb

Rorty, Richard (1992): *Konzekvence pragmatizma*, Nolit, Beograd

Rorty, Richard (1990): *Filozofija i ogledalo prirode*, V. Masleša, Sarajevo

Russell, Bertrand (1980): *The Problems of Philosophy*, Opus, Oxford

Westphal, Johnatan (1995), (ed.): *Certainty*, Hackett, Cambridge

Westphal, Johnatan ( 1998 ): *Philosophical Propositions*, Routledge, London

Zimmermann, Stjepan (1926): *Opća noetika, teorija spoznaje kritika njezine vrijednosti*, državna štamparija SHS, Beograd

## 8. Epistemologija kao temelj metafizike u filozofiji B. Milanovića

### 1. Napomena o autoru i djelu

S obzirom da je pristup ovog teksta usmjeren na autora i djelo, potrebno je iznijeti nekoliko zanimljivosti i općih napomena obzirom na Milanovićevo djelo *Noetika*. No, prije svega kratka napomena o njegovom životu jer je načelno manje poznat filozofskoj zajednici.

#### Ekskurs 1: Život i djelovanje

Božo Milanović rođen je 10. 10. 1890. u selu Kringa, a preminuo je 28. 12. 1980. u Pazinu. Bio je svećenik (zaređen u Trstu 1914.), teolog (doktorirao u Beču 1918.) i politički aktivan do te mjere da možemo kazati da je bio političar. U Tekstu „Umro je don Božo Milanović“ M. Jelenića, Milanovića se naziva „ocem Istre“.

Bez daljnjeg je bio ne samo svećenik, filozof i teolog, nego i politički vođa društava za razvijanje hrvatske svijesti i težnje za ujedinjenjem Istre s Hrvatskom. Nerijetko se njegovo političko djelo prosuđuje kao djelo spasa Hrvata u Istri. Nakon II. svjetskog rata pridonio je uspostavi današnjih granica RH. Od ostalih aktivnosti valja izdvojiti obnovu sjemeništa u Pazinu, te pisanje teoloških i filozofskih priručnika (za glavne filozofske discipline u duhu klasične kršćanske filozofije, ali koristeći pri tome djela kršćanskih filozofa značajnih kroz prizmu kršćanske filozofije i za svjetsku filozofiju). Među političko-povijesnim djelima ističu se: *Istra u osvitu narodnog preporoda* (1960), *Hrvatski narodni preporod u Istri* (1967) i *Moje uspomene* (1976).<sup>12</sup>

U ovom radu prikazat ćemo i raspraviti neke probleme iz djela *Noetika* Bože Milanovića iz 1965. godine<sup>13</sup> i djela *Ontologija* iz 1957., tj. 1963. godine. Koliko je meni poznato, a i uvidjevši kroz razgovor s nekim drugim našim filozofima, čini se da je Milanovićevo *Noetika* prvo poslijeratno (nakon 1945.) djelo spoznajno- teoretske vrste u kršćanskoj filozofiji, a i općenito u Hrvatskoj poslijeratnoj filozofiji (nakon II. svjetskog rata). Posljednja epistemološka djela kršćanske filozofije prije i tijekom rata su djela S. Zimmermanna *Noetika*

---

<sup>12</sup> Milanović, B. *Moje uspomene*, Istarsko književno društvo sv. Ćirila i Metoda, Pazin 1976.

<sup>13</sup> Milanović, B. *Noetika*, 1965,

i *Nauka o spoznaji* (1918., 1926. i 1942.). Dakako, kao što je poznato, sljedeća kršćanska filozofija spoznaje pojavila se tek 40-tak godina kasnije, tj. *Filozofija spoznaje* I. Macana 1997. godine, i to je jedino sustavno spoznajno-teoretsko djelo do danas.<sup>14</sup>

Ovdje valja navesti i nekoliko važnih informacija o Milanovićevu djelu (to je, naime, skripta umnožena ciklostilom). Djelo nosi puni naziv *Logika i noetika* i radi se o trećem upotpunjenom izdanju izdanom u Pazinu 1965. godine (djelo je izdalo: Istarsko književno društvo sv. Ćirila i Metoda, Pazin a odgovara autor). Kako autor piše u predgovoru, predavanje na Visokoj teološkoj školi u Pazinu preuzeo je 1955. godine kada je i počeo sastavljati prvu verziju *Noetike*. Kada je, naime, prvi puta djelo izdano - nisam na žalost uspio doznati (svakako između 1955. i 1959., ali bliže 1955. godini s obzirom da je *Logika i noetika* prvi svezak u nizu djela koja pokrivaju sve glavne discipline kršćanske filozofije, a i obzirom na činjenicu da autor u predgovoru govori o „četverogodišnjem napornom izrađivanju novih priručnika“<sup>15</sup>, dakle predmnijevam negdje 1955. - 56.). U prilog ovome svjedoči i tekst predgovora *Ontologiji*, gdje piše da je prvo izdanje ontologije izašlo 1957. godine, a obzirom da se radi o drugoj knjizi, čini se da je prvo izdanje *Noetike* izdano 1956. godine.

Treće što je važno za napomenuti jest to da se ne radi o strogoj tomističkoj noetici.<sup>16</sup> Ako letimično pogledamo sadržaj djela<sup>17</sup> vidjeti ćemo dosta interesantne podnaslove kao što su npr. u poglavlju o načelima odjeljak naslova „Problem apriornih sintetičkih sudova“,<sup>18</sup> zatim u poglavlju „Spoznaja vanjskog svijeta“, odjeljak „Istinitost transcendentnog realizma zahtijeva sam razum i ljudska narav uopće“,<sup>19</sup> itd. To već na prvi pogled svjedoči o tome da je za temelj sastavljanja noetike uzeo de Vriesovo djelo *Critica*, a jasno je da de Vries dijelom pripada Marechalovoj struji kršćanskih filozofa koji su u ispitivanju metafizičkih načela i mogućnosti metafizičke spoznaje (njezine istinitosti i izvjesnosti) nastojali povezati kršćansku tradiciju (T. Akvinski) i I. Kantovu filozofiju. Za zamijetiti je da je to tada bila vrlo „napredna“ struja kršćanske filozofije, i to joj se priznavalo i izvan njezinih krugova. Ovo će se, dakako, detaljno dijelom potvrditi i analizom nekoliko Milanovićevih postavki. Kao prvo, on najviše prostora pruža Kantovom fenomenalizmu, a i sam priznaje neke elemente fenomenalizma u posrednom realizmu obzirom na izvanjski svijet - iako načelnom odbija Kantov nauk kao imanentizam i subjektivizam ili kako ga naziva - agnosticizam.

<sup>14</sup> Krkač, K. - I. Macan: *Filozofija spoznaje*, Filozofska istraživanja, 1988, str. 498-500.

<sup>15</sup> Milanović, B., *Noetika*, 1965, str. 3

<sup>16</sup> Naime, autor navodi i izvore koje je upotrebljavao tijekom pisanja djela: J. Donat: *Logica et Introductio in philosophiam christianam* (1953.), C. Boyer: *Cursus Philosophiae* (1937.) i J. de Vries: *Critica* (1937.), svi Isusovci (Milanović, B. *Noetika*, 1965, str. 3).

<sup>17</sup> Milanović, B., *Noetika*, 1965, str. 86-87

<sup>18</sup> Milanović, B., *Noetika*, 1965, str. 65-68

<sup>19</sup> Milanović, B., *Noetika*, 1965, str. 73-75

Četvrti detalj koji bih želio pojasniti je sam naslov djela. Naime, naziv nije „Kritika” kao u de Vriesa, kojim se ističe formalni vid epistemologije pod kojim se istražuje istinitost i sigurnost spoznaje,<sup>20</sup> ali se time ujedno i ističe Kantov utjecaj,<sup>21</sup> nego se imenom „Noetika” ističe tradicionalnije određenje, tj. određenje prema grčkim izrazima „*noesis*” (čin spoznaje) i „*noema*” (sadržaj spoznaje), (kao npr. u Zimmermannovoj *Noetici*), a zanimljivo je da se tu ustvari radi o Husserlovoj terminologiji. S druge strane, Milanoviću je zasigurno bila dostupna i Zimmermannova *Noetika* i njegovo razumijevanje filozofije spoznaje kao noetike.<sup>22</sup> Opća noetika, po mišljenju S. Zimmermanna, mora proučavati „uvjete za sigurnu spoznaju uopće”,<sup>23</sup> a kao znanost o svim znanostima naziva se i „epistemologija”.

Valja napomenuti i svrhu pisanja *Noetike*. Dakako da je temeljni motiv pisanje priručnika za potrebe studenata, ali kao uzgredni se navode i jasnije i zanimljivije tumačenje svih težih pitanja, „ukoliko je to u filozofiji moguće”.<sup>24</sup> Važno je da je djelo pisano i za „druge osobe” koje žele da im „vjekovita filozofija” učvrsti temelje znanja i „svetovni nazor” (dakle, kršćanska filozofija bila bi i obrana kršćanskog svjetonazora). Važno je i to da je u zagradama Milanović dao i hrvatske prijevode nekih latinskih tehničkih termina, što pod pretpostavkom prije rečenog možemo držati prvim poslijeratnim prinosom razvoju hrvatskog filozofskog nazivlja.

Kao posljednje navodim i opću raspodjelu *Noetike* iz koje je razvidno da Milanović obrađuje sve „klasične” teme (dakako, nakon Kanta i kao odgovor Kantu) kršćanske filozofije spoznaje. Sadržaj *Noetike*:

- Uvod
- Prvo poglavlje: vrijednost ljudske spoznaje (naravna spoznaja, spoznaja vlastite spoznajne sposobnosti, dokaz spoznajne sposobnosti, skepticizam, relativizam, idealizam)
- Drugo poglavlje: opći pojmovi (postojanje općih pojmova, vrijednost, razna mišljenja, shvatljivo u osjetilnome)
- Treće poglavlje: prvotna načela (proturječje, apriorni sintetički sudovi, uzročnost)
- Četvrto poglavlje: spoznaja vanjskog svijeta (realizam, transcendentni realizam)

---

<sup>20</sup> Macan, I., *Filozofija spoznaje*, FTI, Zagreb, 1997, str. 19

<sup>21</sup> Macan, I., *Filozofija spoznaje*, FTI, Zagreb, 1997, str. 20

<sup>22</sup> Zimmermann, S., *Noetika, Teorija spoznaje i kritika njezine vrijednosti*, Štamparija K SHS, Beograd, 1926, str. 40-42

<sup>23</sup> Zimmermann, S., *Noetika, Teorija spoznaje i kritika njezine vrijednosti*, Štamparija K SHS, Beograd, 1926, str. 42

<sup>24</sup> Milanović, B., *Noetika*, 1965, str. 3

- Peto poglavlje: sigurnost spoznaje vanjskog svijeta (neizravnost spoznaje vanjskog svijeta, prostor i vrijeme, vrijednost osjetila, pamćenja i pojmova)
- Šesto poglavlje: mogućnost znanstvene spoznaje (znanosti, indukcija, povijest, metafizika kao znanost)
- Zaključak

Ovdje nećemo obrađivati sve teme iz njegove noetike, nego samo one koje se čine interesantnima za današnje stanje u epistemologiji, a to su, po mom sudu, skepticizam, relativizam, spoznatljivost izvanjskog svijeta i pitanje - je li metafizika moguća kao znanost? Dakle, detaljnije ćemo prikazati, i kritički se osvrnuti na neke sadržaje prvog, četvrtog, petog i šestog poglavlja. Za kraj ovog uvoda pokušajmo smjestiti kršćansko filozofsku koncepciju epistemologije među vodeće svjetske struje 20-tog stoljeća.

## Ekskurs 2: Zadaća epistemologije

Jedno pitanje ovdje je potrebno postaviti jer čini se da je ono presudno za svaku filozofiju znanja - što je zadatak epistemologije? Većina epistemologa nalazi za shodno u uvodima u svoje epistemologije pružiti jedan takav odgovor, pa čak i oni koji iz, tko zna kojih sve, razloga zastupaju tezu „o kraju epistemologije“ (kao posebnu vrstu općeg endizma, tj. teorije o kraju). Ipak, vrste i zajednička struktura njihovih odgovora zadivljuje. Obzirom da postoji barem pet tipova odgovora na ovo pitanje i da se svih pet tipova pojavljuju u hrvatskoj epistemološkoj literaturi, tj. u naših filozofa. Navedimo te struje i neke predstavnike.

(1) Prvi tip odgovora i tradicijski najstariji je skolastički koji kaže da je epistemologija pokušaj opravdanja, ili točnije - utvrđivanja istinitosti i izvjesnosti metafizičkih spoznaja ili značenja metafizičkih izkaza (Bauer, Zimmermann, Bošković, Milanović, Macan i dr.).

(2) Drugi tip je kontinentalna fenomenologijsko-hermeneutička varijanta pretvaranja (i/ili napuštanja) epistemološkog pitanja u hermeneutičko, a to pod utjecajem općeg razočaranja neokantovskim projektima (napose u Heideggera fundacionalizmom i u Gadamera neokantovstvom njegovih učitelja u marburškoj školi). Njegov odgovor je: epistemologija je suvišna, jer ne može obaviti „kritičku zadaću“, te ju stoga valja zamijeniti novim projektom. U nas je možda jedini predstavnik te struje P. Vuk-Pavlović,

ali više na fenomenologijskoj, nego na hermeneutičkoj strani (obzirom na nedostatak literature osobno sam pokušao prikazati povijest tog razvoja).<sup>25</sup>

(3) Treći tip je marksistički odgovor koji glasi: marksistička praksa dokazuje pravilnost marksističke teorije spoznaje (Lenjin, a u nas Veljak). Zadaća je uglavnom opravdanje ideologije, te usputna borba sa stajalištima koja su bliska, ali ideološki neprihvatljiva (npr. pozitivizam, neokantovstvo).

(4) Četvrta struja je tradicijski najstarija, ali se u nas pojavila najkasnije, a to je kriteriološka analiza znanja i opravdanosti kao temeljnog uvjeta znanja u Platon-Ayer-Chisholm-Gettierovoj formulaciji (o tome je bilo sporadičnog pisanja i u nas, ali tek u posljednje vrijeme imamo problemski i povijesno relevantne tekstove, napose od strane E. Pivčevića).

(5) Peta, i posljednja, struja je ona naturalistička koja se u svjetskim razmjerima razmahala tek nakon već klasičnog Quineovog teksta „Naturalizirana epistemologija“, a njezin odgovor glasi: zadatak epistemologije je postaviti valjane temelje empirijskih znanosti (u nas ima dosta zastupnika, ali jedan od pionira na području, barem po objavljenom djelu, je A. Markusović; vidi i poglavlje o epistemologiji u B. Berčićevom djelu *Filozofija Bečkog kruga*).

U ovoj lepezi jasno je da se odlučujemo za prvi model jer njega dijele svi kršćanski filozofi, tj. ako je smisao filozofije služiti teologiji, onda je jedini način služenja iskorak u ontologiju, pa zatim u metafiziku koja je najbolji uvod u teologiju. Ne odlučujemo se za ovaj pristup zbog nekih dubokih filozofskih razloga, nego naprosto stoga što je svakom filozofu najbolje pristupiti kroz njegovu filozofiju i kroz filozofiju škole koje se drži dijelom.

---

<sup>25</sup> Krkač, K., H.-G. *Gadamer i kontinentalna epistemologija*, Hrvatska revija, 50, 2000, str. 229-243

## 2. Skepticizam i relativizam

### 2.1. Skepticizam<sup>26</sup>

Milanović skepticizam definira na sljedeći način.

**SKEP**<sub>df1</sub> = nauka koja uči da se ne može ništa sigurno spoznati, i da se prema tome mora o svemu dvojiti.

Kratka povijest skeptičkih teza. Zatim navodi niz filozofa iz povijesti za koje drži da su bili skeptici. Možda je pomalo dvojbeno njegovo navođenje Heraklita obzirom da ga u najgorem slučaju možemo nazvati relativistom i monistom, ali ne i skeptikom, dok je navođenje Protagore nedvojbeno pod pretpostavkom da je relativizam u stvari dio skeptičke argumentacije (što je u slučaju antičkih skeptičkih troja zasigurno slučaj). Zatim vrlo jasno i pregledno razdvaja tri razdoblja antičkog skepticizma (prvi: Piron, drugi: Arkesilaj, Karnead i Enesidem i treći: Sekst Empirik). Ovdje daje i interpretaciju Empirikovog skepticizma kao određenu definiciju.

**SKEP**<sub>df2</sub> = znamo kako nam se stvari prikazuju, ali ne znamo jesu li one takve kakve nam se pričinjaju.

Nakon toga kratko izlaže renesansne i rane novovjekovne skeptike (M. de Montaignea, P. Charrona i D. Humea). Pri tome relativiste i idealiste smješta u skupinu onih koji spoznaju ne nijeću poput skeptika, ali ju iskrivljuju. U sljedećem odjeljku navodi argumente skeptika.

**SKEP**<sub>arg2</sub> = često se u našoj spoznaji varamo, a da pri tome ne znamo da se varamo, pa stoga nikada ne možemo biti sigurni da se ne varamo, a ako je uvijek moguće da se varamo i da to tada ne znamo (iako je moguće i da se ne varamo) - ipak nikada nemamo pravo biti sigurni (argument iz univerzalne i nepoznatljive pogrešivosti).

**SKEP**<sub>arg2</sub> = vrijednost znanja koje stječemo razumom ovisna je o vrijednosti razuma, a tu vrijednost nije moguće prosuditi kada nam ona niti u tom prosuđivanju nije poznata (argument iz nepostojanja „povlaštenog pristupa“).

---

<sup>26</sup> Milanović, B., Noetika, 1965, str. 55-56

**ODGOVOR1** = U glavnim se načelima i istinama nikada ne varamo, a o tome razum sudi sudeći o vlastitoj spoznajnoj vrijednosti refleksijom. Dakle, ukratko govoreći, kada znamo glavno načelo, npr. načelo neproturječja, također refleksijom znamo i to da to znamo. Stoga nije točno da nikada ne znamo varamo li se ili ne (conarg. iz nemogućnosti univerzalne sustavne pogrešivosti).

**ODGOVOR2** = Po samoj naravi spoznajemo neke istine, a ako ih spoznajemo, također moramo biti i sposobni za spoznaju (Milanović postupa po analogiji iz načela: ako je nešto postojeće, onda je i moguće), a to dokazuje u prethodnom tekstu.<sup>27</sup>

**ODGOVOR3** = Treći način je tvrđenje da skeptik završava u proturječju, jer obzirom da niti jedna tvrdnja ne može biti sigurna - ne može to biti niti skeptikova tvrdnja, a ako nije sigurna, moguće je da je sigurna. Ovaj prigovor Milanović pripisuje već i Aristotelu. Ipak, valja kazati da ovaj prigovor ne stoji kako je jasno pokazano tijekom dvadesetog stoljeća (Russell, Stegmüller, Bochenski i dr.), jer se iz autoreferentne inkonzistentnosti skeptičke postavke ne može dokazati sposobnost izvjesne spoznaje. Kako je pisao Stegmüller, skeptik izražava nepovjerenje u evidenciju, a protuskeptik, ili ovdje dogmatik, izražava povjerenje, ali evidencija se ne može dalje opravdavati. Milanović to donekle naslućuje, jer uočava da se skeptik „protivi svakom znanju i napretku”<sup>28</sup> ili skeptik naprosto izražava određeno nepovjerenje.

**OBJEKCIJA1** → **ODGOVOR3** = Skeptik može odgovoriti da dvoji o svemu, ali ne i o tome da dvoji, tj. da je u stanju dvojbe.

**KOREKCIJA ODGOVORA3** = Milanović drži kako se niti ovime skeptik ne izvlači iz protuslovlja, jer ako skeptik dvoji, onda priznaje moć razuma kojom zna da dvoji, a ako to priznaje mora priznati i ostala glavna načela. Ovaj korak korekcije i odgovora zahtijeva daljnju razradu koju ovdje ne možemo provoditi.

Ovdje valja uputiti i koju riječ kritike. Iako je Milanovićevo stajalište jasno, dakle - odbacivanje svakog skepticizma, te dokazivanje temeljnih načela spoznaje (načela logike (neproturječja), načela uzročnosti te spoznatljivosti putem osjetila i pojmovne spoznaje), ipak valja kazati da njegova kritika ne ide dalje od Zimmermannove koja mu je vremenski i

---

<sup>27</sup> Milanović, B., *Noetika*, 1965, str. 52-53

<sup>28</sup> Milanović, B., *Noetika*, 1965, str. 55

pojmovno najbliža, ali niti dalje od de Vriesove. Činjenica je da suvremene logičke analize skepticizma on ne poznaje.

## 2.2. Relativizam<sup>29</sup>

Počnimo ponovno s definicijom relativizma.

**RELATdf1** = nauka koja uči da nijedna istina nije apsolutna tj. uvijek ista i za sve jednaka, nego da je svaka relativna - za jednoga ovakva, za drugoga onakva.

**RELATdf2** = relativisti kažu da ono što je za jednoga istinito može biti za drugoga neistinito, ili što je sada istinito, da se kasnije može pokazati neistinito.

Zatim Milanović i ovdje ukratko izvodi povijest teze relativizma spominjući: Bergsona, tj. „filozofiju života“, zatim Humeov psihologizam, Jamesov pragmatizam, Deweyev instrumentalizam. Što se tiče argumentacije, ovdje Milanović postupa malo blaže, jer dopušta da su ljudi u spoznavanju istina „često pod uplivom što ga spominju relativisti“. To dakako objašnjava kako ljudi zapadaju u tolike pogreške. Dakle, time se priznaje početni argument relativizma. Ipak, Milanović ne priznaje relativističku, a u stvari empirističku, postavku po kojoj ljudi ne mogu dospjeti do istine neovisno od vanjskog upliva. On argument gradi iz pretpostavke da spoznaja istine „O tome i tome koje je tako i tako“ *eo ipso* i univerzalno važeća, ili nije spoznaja istine. Argument temelji na postavci da naš razum uviđa istine po logičkim zakonima koji su neovisni od njega samoga. Nadalje, on relativistima prigovara proturječje kao i skepticima, jer ako tvrde da je sve relativno, onda tvrde ili da je i ta spoznaja relativna, što znači da je relativno istinita, ili da je apsolutna, što pak znači da nije svaka spoznaja relativna.

---

<sup>29</sup> Milanović, B., *Noetika*, 1965, str. 56-57

### 3. Spoznaja izvanjskog svijeta<sup>30</sup>

U četvrtom i petom poglavlju Milanović raspravlja spoznatljivost izvanjskog svijeta i njegovu opstojnost. Ovdje postavlja pitanje naravi objekta ili predmeta spoznaje. Jasno je da je po tom pitanju moguće zauzeti dva opriječna stajališta: realizam i protorealizam, koji se nerijetko naziva i idealizam. On započinje od našeg naravnog uvjerenja u postojanje i spoznatljivost izvanjskog svijeta. Dakako, pitanje je ne treba li ovdje dati iscrpnu analizu dva srodna i zanimljivo vezana pojma, onog naivnosti i onog naravnosti (zar npr. sposobnost kritičkog pristupa nije ipak nenaivan, a ujedno i naravan pristup).

**IZVANJSKI PREDMET** = izvanjski predmet je svaki onaj predmet koji postoji u prostoru i vremenu, a izvanjski svijet je sveukupnost izvanjskih predmeta (to je njegovo načelno shvaćanje).

**TEZA1** = postoji, i spoznatljiv je izvanjski svijet i drugi ljudi s kojima u njemu dolazimo u doticaj (druge svijesti).

Tezu 1 valja kritički ispitati i pokušati potvrditi zdravorazumsko uvjerenje. Zdravorazumsko uvjerenje kaže da su predmeti spoznaje izvanjskog svijeta zaista takvi kakvima ih spoznajemo. Tezu 1 Milanović dokazuje iz naravi suda.

**ARG1** → **TEZA1** = Sud kao takav je određen za slaganje s vanjskom stvari, jer svaki sud kojim nešto tvrdimo o izvanjskim stvarima odnosi se na nešto izvan razuma (na nešto što nismo mi sami, na ne-ja), te to na što se odnosi ima svoju opstojnost izvan razuma. Svaki sud o izvanjskom svijetu, dakle, ima tendenciju pokazati na nešto izvan nas samih, bio istinit ili neistinit. Čak i sudovi o logici jesu sudovi o nečemu različitom od nas samih, iako je to logički prostor. Sud koji govori o predmetu izvanjskog svijeta ovisan je o onome što postoji, a ne o nama.

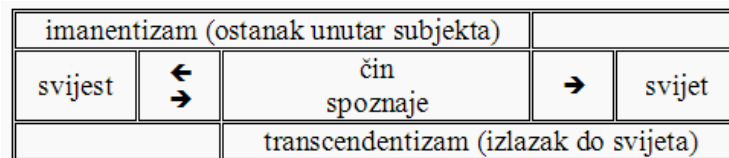
Ako sud kao takav dokazuje realističnu istinu, onda to znači da je utvrđivanjem istine kao slaganja između suda i izvanjskog odnosa predmeta (npr. da je stol drven, ili da je  $7 + 5 = 12$ ), već utvrđen realizam, tj. neovisna opstojnost izvanjskog svijeta. Milanović zatim dokazuje da razum po svojoj naravi sudi. To je dakako jasno, jer izvanjski predmeti nikako ne sile na

---

<sup>30</sup> Milanović, B., *Noetika*, 1965, str. 71-79

suđenje, ali nije jasno utječe li naša prosudba na njih. (Moguće da na nekim razinama (kvantnoj), kvantna teorija tvrdi drugačije, tj. da postoji interakcija motritelja (čak mislitelja), motrenja i predmeta, ali zasigurno da stol dužine 2 m neće postati duži ako Smith procijeni da je duži od 2 m i time očito griješi u procjeni.)

Zatim on dokazuje istinitost transcendentnog realizma.



Ovom skicom smo pojasnili razliku između spoznajnog imanentizma i transcendentizma. Imanentizam je ostanak u subjektu ili izostanak transcendiranja subjekta u činu spoznaje, dok je transcendentizam transcendiranje subjekta u činu spoznaje i izlazak do predmeta spoznaje u izvanjskom svijetu. Transcendentizam priznaje da istine o predmetima svijeta imaju temelj u samim predmetima svijeta s kojima se naš sud ili slaže ili ne slaže, a ako se slaže tada je istinit; tj. p je istinita, ako p, ili - propozicija „Kiša pada“ je istinita ako kiša pada (analogno prema T-konvenciji).

Milanović razlikuje transcendentizam od fenomenalizma koji tvrdi da spoznajemo - ne izvanjske stvari, nego fenomene što ih u nama stvaraju izvanjske stvari kada ih opažamo (pojave, osjetne datosti, itd.). Naime, Milanović ovdje polazi od postavke da su materijalne stvari vlastiti predmet (*obiectum proprium*) ljudskog razuma, te ih zbog toga najbolje shvaća i time dokazuje da je transcendentni realizam točan. To nadalje znači da razum teži za spoznajom onoga što mu osjetila predočuju. Konačno on izvodi i poznati argument iz svrhe, jer osjetila ne bi imala svrhe ako ne bi bilo izvanjskih stvari koje predočavaju razumu na spoznavanje.

Zaključni argument je i onaj iz potreba ljudskog života, između kojih su i predmeti izvanjskog svijeta. Dakle, mora biti moguće, iz same ljudske naravi, spoznati stvarnost izvanjskog svijeta. Tim je obrazloženjima potvrđena „naravna sigurnost“ u postojanje izvanjskog svijeta (realizam) koju niječu idealisti, fenomenalisti, itd., te ju je zbog toga potrebno jasnije opravdati.

U petom poglavlju govori o opravdanju spoznaje izvanjskog svijeta. Temeljni kriterij Milanović nalazi u evidenciji (očevidnosti), pri čemu je vrlo važno zamijetiti da za očevidnost nije nužno da stvar u potpunosti i jasno shvaćamo (Descartesove: *clara et distincta*), nego

samo to da nam se jasno pojavljuje, tj. da oko njezina pojavljivanja nema sumnje. Evidenciju Milanović shvaća kao sigurni i nužni znak istine. Evidenciju on dijeli na izravnu i neizravnu:

evidencija	izravna	kada neposredno opažamo predmet
	neizravna	kada opažano npr. posljedicu kao što je dim te zaključujemo na postojanje vatre

Tako se postavlja pitanje je li evidencija postojanja izvanjskog svijeta izravna ili neizravna. Pitanje se tiče spoznaje egzistencije izvanjske stvari u sebi. Pitanje je, dakle, možemo li uopće imati neposrednu evidenciju materijalnih predmeta kao opstojećih u sebi, tj. kako to možemo direktno znati gledajući u neku površinu za koju tvrdimo da je npr. pročelje zgrade? Naime, to može biti slučaj nekog pročelja koje je samo nalik na pročelje stvarne zgrade. Ono što direktno spoznajemo su, naime, akcidenti, a ne supstancija. Tako se egzistencija niti vidi, niti izravno shvaća.

Iz toga nužno slijedi da se postojanje izvanjskog predmeta shvaća posredno ili neizravno, jer je naime već pokazano da se zaista poznaje, ali ne i kako se spoznaje. Stvarni opažaj dakle mora biti opažaj nečeg stvarno opstojećeg, iako je to samo opažaj akcidenta (npr. kakvoće boje ili oblika). Moguće je da su opažaji ponekad pomiješani s predodžbama, ali predodžbe su ovisne o našoj volji, dok su opažaji neovisni - i iz toga zaključujemo da nam posreduju nešto izvanjsko. Temeljem načela uzročnosti mi zaključujemo da su naši opažaji opažaji izvanjskih stvari koje su supstancije neovisne i izvanjske našim svijestima.

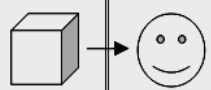
Na ovo Milanović nadovezuje prostornost i vremenitost svijeta. Priznaje da se dakako možemo često varati obzirom na vremena i prostorne odnose, ali nikada nam ništa ne stvara uvjerenje da su prostor i vrijeme nestvarni. Ovdje pronalazimo i jedan popperovski argument u kojem Milanović tvrdi da nas razne nesreće često podučavaju postojanju izvanjskog svijeta,<sup>31</sup> dok je Popper tvrdio kako ga mnogi nastoje dokazati, dok on (svijet) na očigled svima propada (*Objective Knowledge*). Na sličan način Milanović pokazuje kako je prirodno iz ovakvog zaključivanja, po analogiji, zaključiti i nepostojanje drugih ljudi, tj. drugih svijesti.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Milanović, B., *Noetika*, 1965, str. 76

<sup>32</sup> Milanović, B., *Noetika*, 1965, str. 77

### Ekskurs 3: Teorija spoznaje u kršćanskoj filozofiji

Teorija o znanju u kršćanskoj filozofiji, barem nakon T. Akvinskog ima jednu te istu temeljnu strukturu koja je bitno metafizička, realistička i dogmatska. Kada kažemo metafizička onda mislimo da je znanje određeno znanjem biti predmeta, iako nepotpunim znanjem, ali i to da je naša spoznaja strukturirana tako da omogućava temeljne metafizičke spoznaje (sloboda, duša, Bog). Kada kažemo da je realistička - mislimo na to da je bitno određena našim znanjem o materijalnim predmetima srednje veličine. Kada kažemo da je dogmatska - onda mislimo da to da je po doseg znanje uglavnom ostvarivo, tj. da je zaista moguće postići izvjesnu i evidentnu spoznaju predmeta (bilo neposrednom evidencijom osjetila, pamćenjem ili rezoniranjem, tj. zaključivanjem). Pojasnimo ovu teoriju skicom.

	opće osjetilo	slika pojedinačne stvari - moć predodžbe	djelatni um apstrahira inteligibilno →	mogući um spoznaje formu ←	
materijalni predmet srednje veličine	slika predmeta u pojedinom osjetilu	slika predmeta dospjeva u zajedničko osjetilo	predodžbena moć sliku pojedine stvari čuva kao pojedinačnu sliku	Zbog mogućeg uma na snagu stupa aktivni koji apstrahira opću formu od osjetilno pojedinačne slike i tako u mogućem umu omogućuje spoznaju	mogući um ipak ne ide na pojedinačno, nego na opće
<i>species sensibilis</i>			<i>species intelligibilis</i>		
osjetilna moć			umska moć		

Dakle, proces spoznaje počinje percepcijom predmeta i stvaranjem slike u pojedinom osjetilu, a zatim ta slika dospjeva u zajedničko osjetilo. Zatim predodžbena moć sačuva sliku predmeta kao sliku pojedine stvari. Mogući um upućen je na opće, i time se upliće, uz sjetilnu moć - redovito i umska moć te stupa na snagu aktivni um koji apstrahira opću formu od pojedinačne slike koju je sačuvala predodžbena moć - i tako je omogućena spoznaja u mogućem umu koji u slici spoznaje inteligibilnu formu.<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Vidi sličnu shemu u I. Macan, (1997): *Filozofija spoznaje*, FTI, Zagreb, 1997., str. 63; ali i u P. Kunzmann, F.-P. Burkard, F. Weidmann, (2001): *Atlas filozofije*, Golden Marketing, Zagreb, 2001, str. 84

#### 4. Je li metafizika moguća?

Milanović ovo posljednje poglavlje dijeli na dva pitanja: što je metafizika i je li metafizika moguća?<sup>34</sup> I mi ćemo slijediti tu razdiobu. Kada definira metafiziku, Milanović ju prvo suprotstavlja fenomenologiji, pod čime podrazumijeva fenomenalizam, tj. shvaćanje fenomena, a ne bivstva. Nasuprot tome - metafizika bi trebala proučavati egzistenciju (realnost). On odbacuje fenomenologiju jer se oslanja na naše shvaćanje, a ne na ono što uistinu jest. Metafiziku stoga određuje skolastički.

**META**df = metafizika je znanost o biću koje je, doduše, stvarno - ali nije materijalno.

Ovom definicijom određen je opseg objekta i tu naziva „prva“ metafizika, dok slijedeći neke neoskolastike, koji pak slijede terminologiju C. Wollfa, smatraju metafizikom svu filozofiju. Tradiciju ovakve razdiobe metafizike valja detaljnije razjasniti.

##### Ekskurs 4: Različite diobe metafizike

Aristotel je prvi pružio stroge zadatke ontologiji kao prvoj filozofiji (u djelu *Metafizika*). On zadatke prve filozofije određuje kao: znanost koja istražuje prva načela (misli), počela i uzroke, znanost koja istražuje biće kao biće i znanost koja se bavi problemima koje se naziva teološkima. Zadatak prve filozofije je i kritička, jer Aristotel ne posustaje u kritici svojih prethodnika pa i svog učitelja Platona. Ontologiju kao mjesto kritike druge filozofije on posebno ne tematizira. F. Suárez je prvi filozof nakon Aristotela koji izgrađuje ontologiju neovisnu o Aristotelovoj, ali evidentno ovisnoj o trenutnim prilikama (u djelu *Metafizičke disputacije*, 1597.) koje su, bez daljnjeg, zahtijevale epistemološko utemeljenje ontologije - što uglavnom znači doslovno kritičko utemeljenje. Tu je začeta teorija koja će preko Humeove sentencije o tome da „školska metafizika ne sadrži ništa osim sofistike i obmane“ dovesti do Kantove implicitne teze o tome da „je metafizika u stvari epistemologija“ (samog Suareza nikako se ne može držati neposredno odgovornim). Pozitivistička, neopozitivistička i logičko pozitivistička kritika metafizike ponavljanje je tih teza u okviru retorike suvremene logike (Frege, Carnap, Ayer, itd.). Ove mjene dovele su do toga da je rasprava o prvim načelima misli potisnuta u logiku, racionalna teologija potisnuta je u specijalnu metafiziku, a preostao je jedino

---

<sup>34</sup> Milanović, B., *Noetika*, 1965. str. 82-84

zadatak istraživanja bića kao bića koji je prozvan ontologija (C. Wolff: *Philosophia prima sive ontologia*, 1729.). Aristotelova dioba triju zadataka metafizike potakla je T. Akvinskog da podijeli *sapientia* na: *metaphysica* (biće kao biće), *prima philosophia* (prva načela) i *theologia*. Nova razdioba metafizike potječe od C. Wolffa koji je metafiziku razdjelio na: opću, koja je znanost bića kao bića i nazvao ju ontologija (izraz "ontologija" skovao je R. Goclenius 1613.), i specijalnu metafiziku koja se dijeli na tri grane: racionalnu kozmologiju, racionalnu psihologiju i racionalnu teologiju. Kantova metafizika, kao podređena epistemologiji, bila je slično razdjeljena na: opću, ili ontologiju i filozofiju uma, koja se dijeli na dva transcendentalna dijela: racionalnu teologiju i racionalnu kozmologiju, i dva imanentna dijela: racionalnu psihologiju i racionalnu fiziku. E. Husserl je razlikovao između: formalne ontologije i materijalne, ili regionalne ontologije. Husserlov učenik R. Ingarden razdjelio je ontologiju na: egzistencijalnu, formalnu i materijalnu. Suvremeni ontolozi rijetko dijele metafiziku, no D. C. Williams ju je razdjelio na: analitičku ontologiju i spekulativnu kozmologiju. Današnja metafizika uglavnom razlikuje: opću ontologiju ili teoriju predmeta i primijenjenu ontologiju koja uključuje klasične i suvremene rasprave - slobodna volja, općenitosti, prostor i vrijeme, substancija, egzistencija, osobni identitet, itd. J. Maritain na strani „kršćanskih filozofa“ metafiziku je razdjelio na: o istini (epistemologija, kritika), o biću općenito (ontologija), o biću *a se* (naravna teologija, teodiceja), a ontologija se u temeljnom smislu bavi: esencijama (*essentia*) ili onime što jest, i egzistencijom (*existentia*), ili činom bića (bitkom).<sup>35</sup>

Stoga, Milanović slijedi Wollfov diobu razlikujući opću metafiziku ili ontologiju, i specijalnu metafiziku na koju u prvom redu spada teodiceja, ali spadaju i pitanje slobode, besmrtnosti i temelji moralne filozofije (etike), kao i temeljna načela ostalih znanosti (Milanović, 1965, str. 82).

U pitanju „Da li je metafizika moguća?“ Milanović postupa drugačije. Naime, prva poteškoća u odgovoru na to pitanje proizlazi iz činjenice da sve pojmove stječemo iskustvom (opažanjem), a metafizika raspravlja o onome što nadilazi (transcendit) svako iskustvo. Ovdje kritizira: idealiste, pozitiviste, te poimence N. Hartmanna i M. Heideggera zbog teze da je ontologija moguća jedino kao ontologija nekog ograničenog bića. Sve one skupa koji niječu

---

<sup>35</sup> Za cijeli sažetak ekskursa vidi: Maritain, J. (1933) *An Introduction to Philosophy*, New York Simons, P. *Metaphysics, definitions and divisions*, u: J. Kim, E. Sosa (eds.): *A Companion to Metaphysics*, Blackwell, Oxford, 1997, str. 310-312, Smith, B. (1997) *Ontology*, u: J. Kim, E. Sosa (nav. dj.), 1997, str. 373-374.

mogućnost metafizici, naziva agnosticima - jer se temelj njihove kritike sastoji u nijekanju mogućnosti metafizičke spoznaje, tj. svake one spoznaje koja nadilazi spoznaju koja se neposredno temelji na opažajima.

Pitanje je kako Milanović dokazuje mogućnost metafizičke spoznaje. Tu daje nekoliko argumenata.

**ARG1** = prvi argument ide iz samih metafizičkih načela (neproturječja i uzročnosti), jer ako je dokazana vrijednost metafizičkih načela i ako ona stoje, onda je i metafizika bjelodano moguća. Npr. u načelu protuslovlja govori se o biću kao takvom, a ne o ovom ili onom biću. Dakako da je pitanje radi li se ovdje o pretpostavljanju onoga što se želi pokazati, jer se iz metafizičkih načela (u „noetici“) dokazuje mogućnost metafizičke spoznaje.

**ARG2** = drugi argument ide iz apstrakcije. Milanović razlikuje sadržajnu i formalnu apstrakciju. Sadržajnom apstrakcijom on drži apstrakciju od npr. pojma Petra - na pojam čovjeka, dok pod formalnom apstrakcijom drži apstrakciju forme od subjekta, kao od pojma živoga - na pojam život, ili od pojma onoga što egzistira - na pojam egzistencije. Od svih pojmova dobivenih takvom apstrakcijom metafizički su oni koji nemaju nužnu vezu s materijom.<sup>36</sup> Ovdje nije pitanje stoji li apstrakcija ili odmišljanje, nego zašto ovaj argument ne dokazuje ono što bi trebao, tj. postojanje pojmova koji nemaju nužnu vezu s materijom.

Primjeri metafizičkih pojmova su: bivanje, život, shvaćanje, itd., jer biti, živjeti i shvaćati mogu i nematerijalna bića. Kada izvršimo takvu apstrakciju konačno pomišljamo te pojmove kao pojmove stvarnosti koje postoje same za sebe. Tako možemo doći do transcendentalnih i metafizičkih pojmova. Time je jasna i metoda metafizike koja nije zaključivanje (*ratiocinium*), nego uviđanje načela (*intellectus principiorum*) koji se izravno shvaćaju i a priori primjenjuju. Sve napisano u *Noetici* u skladu je s onim u *Ontologiji*.<sup>37</sup> U *Ontologiji* Milanović detaljnije i preciznije slijedi Wolffovu razdiobu.

<i>metaphysica</i> - metafizika					
<i>metaphysica generalis</i> - opća metafizika			<i>metaphysica specialis</i> - specijalna metafizika		
o biću kao takvom	postojeće i moguće biće	vlastitosti, razdiobe i uzroci bića	o Bogu - teodiceja	o svijetu - kozmologija	o duši - psihologija

<sup>36</sup> Milanović, B. *Noetika*, 1965, str. 83

<sup>37</sup> Milanović, B. *Ontologija*, 1957, str. 3-4

Ono važno je, i u uvodu u ontologiju ponovljeno, dokazivanje mogućnosti metafizičke spoznaje. U uvodu se poziva na dokaze iz „Noetike“ o tome da se nadosjetno može sigurno spoznati i da treba zbaciti pozitivizam i uopće agnosticizam koji ne priznaju spoznaju metafizičkih istina. Ipak, ovdje se dodaje da je u spoznaji metafizičkih istina razum ovisan o iskustvu ili opažanju po kojem stječemo ideje ili izravno ili neizravno (zaključivanjem).<sup>38</sup>

## 5. Zaključak

Ovdje valja zaključiti prvo nešto o samom djelu B. Milanovića. Njegova *Logika i noetika*, i cijeli niz ostalih priručnika vrlo je važan doprinos kršćanskoj filozofiji u nesretnom razdoblju njezina postojanja (nakon II. sv. rata). Takvi priručnici kršćanske filozofije u poslijeratnim godinama postojali su samo unutar crkvenih učilišta, pa je za pretpostaviti da je bilo još epistemoloških djela u tom razdoblju. Čak i ako je tako - Milanovićeva *Noetika* ima posebnu vrijednost za hrvatsku nacionalnu filozofiju, jer je sve do epistemologije I. Macana (iz 1997.) bila jedan od rijetkih priručnika iz tog područja u nas. Na razini nekršćanske filozofije iz tog, i nešto kasnijeg razdoblja možemo spomenuti djelo L. Veljaka *Marksizam i teorija odraza* (1979.) u tzv. marksističkoj epistemologiji, i djelo I. Supeka *Teorija spoznaje* (1974.) u humanističko naturalističkoj epistemologiji. Od 80-tih na ovamo mlađe generacije hrvatskih filozofa počinju šire razvijati epistemološku problematiku. Što se tiče sadržaja *Noetike* valja kazati da ona slijedi utabane putove kršćanske filozofije i da se Milanović ponekad vrlo detaljno osvrće na Kanta, što ga načelno ipak smješta u onu struju kršćanskih filozofa koji su odbacili Kantovu filozofiju, iako u nekim elementima koketira s njegovim idejama i terminologijom. Ipak, u pitanjima cilja noetike Milanović je dosljedan kršćanskom filozofskom nasljeđu: ona je tu zbog opravdanja mogućnosti metafizike (napose opće, posljedično i specijalnih, a unutar toga teodiceje koja onda prirodno vodi teologiji).

## Literatura

Milanović, B. (1963): *Ontologija*, Istarsko književno društvo sv. Ćirila i metoda, Pazin

Milanović, B. (1965): *Logika i noetika*, Istarsko književno društvo sv. Ćirila i Metoda, Pazin

Milanović, B. (1976): *Moje uspomene*, Istarsko književno društvo sv. Ćirila i Metoda, Pazin

---

<sup>38</sup> Milanović, B. *Ontologija*, 1957, str. 4

- Jelenić, M. (1981): *Umro je don Božo Milanović*, Glas Koncila, god. XX. 11. siječnja 1981., Br. 1(446)
- Krkač, K. (2000): "Spoznajnoteoretski vidici filozofije H.-G. Gadamera i napuštanje projekta - Epistemologija", Hrvatska revija, 50, 2000, str. 229-243
- Macan, I. (1997): *Filozofija spoznaje*, FTI, Zagreb
- Maritain, J. (1933): *An Introduction to Philosophy*, New York
- Simons, P. (1997): "Metaphysics, definitions and divisions", u: J. Kim, E. Sosa (eds.): *A Companion to Metaphysics*, Blackwell, Oxford, 1997, str. 310-312
- Smith, B. (1997): *Ontology*, u: J. Kim, E. Sosa (nav. dj.), 1997, str. 373-374
- Zimmermann, S. (1926): *Noetika, Teorija spoznaje i kritika njezine vrijednosti*, Drž. Tiskara SHS, Beograd
- Zimmermann, S. (1942): *Nauka o spoznaji*, Zagreb

## 9. Novosti u filozofiji i epistemologiji I. Macana

### 1. Uvodna napomena

Započeo bih s napomenu o epistemologijama tri isusovca koji su mi svi bili profesori, iako je tek posljednji po struci epistemolog i filozof jezika, a to su Miljenko Belić, Rudolf Brajičić i Ivan Macan. Stoga je jasno kako temi pristupam s osobitim senzibilitetom i uopće ne namjeravam potiskivati svoja važna sjećanja na mnoge razgovore s tim ljudima, a najmanje poradi neke konstruirane znanstvene objektivnosti u povijesnom istraživanju. Prvi je po struci u filozofiji ontolog i metafizičar (antropolog), dok je drugi ekspert za Kantovu filozofiju, teodicejska i ontološka pitanja proizašla iz sučeljenja Kantove i skolastičke filozofije.

S obzirom kako se ovdje radi o napomeni o epistemologiji u kršćanskoj filozofiji u drugoj polovici 20. stoljeća, o čemu je već bilo riječi u tekstu o B. Milanoviću, u obzir sam uzeo novije radove navedenih autora. U tom svjetlu spomenut ću studiju M. Belića *Znanje (scinetia) i mudrost (sapientia)* iz 1999. godine, kratki članak R. Brajičića "Neke napomene o udjelu subjektivnosti u našoj osjetilnoj spoznaji" iz 1996. godine, te djelo *Filozofija spoznaje* I. Macana iz 1997. godine, ali i cijeli niz skripti i nekih studija iz kojih je kroz dvadesetak godina rada nastalo navedeno djelo. Jasno je da ovdje ne možemo sve prikazati, napose radove cijelog niza autora na drugim crkvenim učilištima, ali već je i ovo dostatno za stjecanje cjelovitijeg uvida u kontinuitet, vrijednost i raznolikost epistemologije i kršćanske filozofije u Hrvata tijekom 20. stoljeća, napose među isusovcima.

Kao prvo, treba kazati da M. Belić u navedenoj studiji sažima svoja antropološka istraživanja, barem pod vidikom povijesti teza i to onih autora koje nasljeđuje, a među njima su svakako Aristotel, Akvinski, Bonaventura i R. Bošković. Navedena studija, iako kraća po obujmu i popularnije pisana (tj. „esejistički“, a ne znanstveno u obliku teze, što je distinkcija samog profesora Belića s kojom se ne mogu više složiti no što se slažem) nalik je studiji iz ontologije „*Biti ili ne-bit*“ - u svjetlu analogije bića iz 1989. godine koja sažima njegovu ontologiju. Za preciznije formulacije i strogu argumentaciju svakako valja uputiti na njegova djela *Ontologija* i *Metafizička antropologija*, te na cijeli niz članaka, prikaza i studija. Navedeni tekst R. Brajičića izvorno brani epistemološka načela klasične skolastičke epistemologije, a to uglavnom proizlazi iz njegove kritike Kanta (vidi cijeli niz članaka i djela o tim temama od istog autora).

## 2. Filozofija Ivana Macana

Ivan Macan je doktorirao filozofiju 1974. u Innsbrucku na strogo filozofskoj, vrlo tehničkoj i vrlo aktualnoj temi, tj. teoriji značenja Ludwiga Wittgensteina. On već više od 30 godina predaje filozofske predmete (u Zagrebu na FFDI-u, te od 1975. do 1981. na Visokoj teološkoj školi u Sarajevu). Autor je niza priručnika za studente (skripta) iz područja logike, epistemologije (filozofije spoznaje), analitičke filozofije jezika, etike (dostupno na Internetu), socijalne etike, povijesti novovjekovne filozofije, povijesti kršćanske filozofije 19. i 20. stoljeća; zatim autor knjiga iz raznih područja od kojih su neke utjecajne i izvan kruga kršćanskih filozofa, a od kojih su najvažnije sljedeće tri:

- *Wittgensteinova teorija značenja* (HFD, Zagreb, 1996),
- *Filozofija spoznaje* (FTI, Zagreb, 1997) i
- *Socijalna etika i druge studije* (FTI, Zagreb, 2002).

Te knjige predstavljaju rezultate dugogodišnjeg bavljenja temama o Wittgensteinu, znanju i socijalnoj pravdi, predavanja i pisanja članaka o istima. U tom svjetlu - posljednje, ali ne i manje važno, profesor Macan autor je niza članaka o Ludwigu Wittgensteinu među kojima valja spomenuti sljedeće:

- „Ludwig Wittgenstein kao čovjek i mislilac“, *Obnovljeni život*, 31, 3, 1976, str. 253-270;
- „Je li Ludwig Wittgenstein bio religiozan?“, *Obnovljeni život*, 4, 2001, str. 503-513 i
- „War Ludwig Wittgenstein Religiös?“, *Disputatio Philosophica*, 1/2002, str. 39-51, ali i članaka iz područja socijalne etike i kršćanskog socijalnog nauka (sabranih u Macan 2002). Uvijek posebno izdvaja svoj članak (prije studiju):
- „Istinitost i sigurnost ljudske spoznaje“ (u: Macan (ur.) *Filozofija u susret teologiji*, FTI, Zagreb, 1989, str. 19-36)

u kojem, uz izlaganje većine relevantnih teorija istinitosti, izlaže i teze o mogućnosti, istinitosti i opravdanosti metafizičkih stavova sažimajući u tom pitanju ne samo ontološke, nego etičke i epistemološke perspektive filozofskog pristupa, ali i oslanjajući se na njemu

toliko dragu tzv. „teoriju konvergencije“ J. H. Newmana iz njegova teškog, ali poznatog i važnog djela „An Essay in Aid of a Grammar of Assent“. Uz sve ovo valja spomenuti i njegovo sudjelovanje u životu hrvatske filozofske zajednice, kao prvo - sudjelovanjem na simpozijima (valja naglasiti i njegovo odazivanje na studentske simpozije), a zatim i sudjelovanje u radu filozofske zajednice - kako na Filozofskom fakultetu Družbe Isusove, tako i u Hrvatskom filozofskom društvu. Konačno, valja spomenuti da je Ivan Macan urednik biblioteke filozofije Ludwiga Wittgensteina u kojoj smo do sada dobili prve hrvatske prijevode Wittgensteinovih kasnijih djela, tj. *Filozofskih istraživanja*, *O izvjesnosti* i *Plave i smeđe knjige*.

Ivan Macan je bez daljnjeg skolastički kršćanski filozof ako je kršćanska filozofija uopće moguća (o čemu je isti također napisao članak). To je sasvim razvidno iz njegovih pristupa središnjim temama kojima se bavio. Naime, isticanje nasljeđa Tome Akvinskog i drugih velikana kršćanske filozofije uvijek je na određen način, ako ne eksplicitno spomenuto i raspravljano, poput sjene nadvijeno nad sve o čemu govori i piše. No, ako je kršćanska filozofija uopće moguća, onda ju, temeljem evidencije iz njezine povijesti tijekom 19. i 20. stoljeća, zasigurno možemo podijeliti na takoreći konzervativnu ili „pravovjernu“ - koja se zadovoljava beskrajnim egzegezama kršćanskih filozofskih klasika, i na, recimo to tako, „krivovjernu“ - koja radosno raspravlja i pritajeno koketira s novim filozofskim pravcima koji imaju malo veze s kršćanskom filozofijom. Ivan Macan zasigurno ne spada u prvu skupinu.

Njegovo bavljenje novovjekovnom filozofijom, napose pod vidikom epistemoloških poteškoća o izvorima, granicama, naravi, vrstama, izvjesnosti i dosezima ljudskog znanja, ali i suvremenom analitičkom filozofijom, kao i kršćanskim filozofima - napose onima koji temeljem svojeg prihvaćanja nekršćanskih filozofskih teorija nisu bili previše omiljeni u zajednici „pravovjernih“, svjedoči o tome. No druga vrsta argumenta ovdje je kudikamo važnija, a radi se, naime, o samoj stvari u pitanju, tj. njegovoj filozofiji. Bavljenje filozofijom spoznaje, analitičkom filozofijom jezika i religije, filozofijom Ludwiga Wittgensteina i uvođenjem nekih, do tada slabije poznatih tema - čini ga izvornim filozofom. Ovdje ću to nastojati pokazati na dvije teme njegove filozofije, meni najbliže; one iz područja epistemologije i one iz područja filozofije L. Wittgensteina.

## 2.1. Epistemologija

Prva od tih tema je uvođenje Newmanove teorije konvergencije razloga/indicija kao epistemološki relevantne teorije po pitanju sigurnosti ljudskog znanja (Newman je do tada u nas bio relevantan samo po pitanju etike i teologije zaslugom Ivana Kozelja (vidi isti: *Savjest*, FTI, Zagreb, 1990), te već spomenutih teza o sigurnosti metafizičkih iskaza iz čisto analitičke perspektive do etičkih, ontoloških i spoznajnih tema. O tome valja detaljnije progovoriti. Povijest nastanka djela *Filozofija spoznaje* je vrlo zanimljiva i dijelom zahvaljujući toj povijesti - ali i jasnoći i preciznosti izraza kojoj profesor Macan teži, te ležernosti stila - možemo zahvaliti preglednost stajališta i argumenata koji se izlažu u djelu. Djelo ima problemski i povijesni dio. Povijesni dio je stariji i prvi puta se pojavljuje 1978. godine kao skripta „Kritički problem u povijesti filozofije“ (skripta, FTI, Zagreb, 1978.). Problemski dio je, koliko ja znam, noviji i pojavljuje se već 1982. kao „Filozofija ljudske spoznaje“ (skripta, FTI, Zagreb, 1982.). Skripte iz epistemologije profesor Macan je prepravljao duže vrijeme, više puta i prilagođavao ih raznim publikama (postoji primjerice jedno skraćeno problemsko izdanje prilagođeno studentima negdašnjeg Odjela za kršćanski nazor). Najznačajnija je studija koja se u izmijenjenom obliku također našla u *Filozofiji spoznaje*. Okrenimo se samom djelu *Filozofija spoznaje*. Kao prvo, problem se postavlja na vrlo specifičan način, tj. iz raznolikosti odgovora na pitanje o tome što možemo znati (zazivajući Aristotela i Kanta kao postavljajuće tog pitanja). Prva bitna razlika je uvođenje analize znanja tj. kraći prikaz trodijelne analize znanja i Gettierova problema, tj. teorija opravdanja koje su se pojavile kao odgovori na njegov problem (Macan 1997, str. 21-8). Sljedeća dimenzija koja se pojavljuje je ideja utemeljenja izvjesnosti na samosvijesti (koja se doduše izlaže školski, tako da iz samog teksta nije vidljivo autorovo čuđenje nad činjenicom samosvijesti i zaokupljenost tim problemom).

Ključna novost je isticanje jezičnog problema tj. problema jezičnog priopćavanja koji se do tada nije izlagao u epistemologijama, a gdje se detaljnije izlaže problem značenja, tj. ostvarivanja, općenitosti i određenja značenja riječi (Macan 1997, str. 65-75). To se u angloameričkoj filozofiji uglavnom naziva problemima filozofske logike i filozofije jezika, tj. problemima: imena, opisa, egzistencije, identiteta, nužnosti i istinitosti. Nakon toga pojavljuje se umetanje još jedne nove teme, a ta je tema iz filozofije znanosti, tj. rasprava o znanstvenom znanju, što se uglavnom svodi na problem indukcije. Sljedeće važno područje je problem spoznaje izvanjskog svijeta koji je bio vrlo živo raspravlján među skolastičkim filozofima i

koji je uzrokovao mnoge probleme, a koji se tiču uglavnom razlikovanja direktnog i posrednog realizma (a taj problem tek dijelom odgovora problemu direktnog i posrednog realizma u analitičkoj raspravi o opstojnosti izvanjskog svijeta, jer je skolastički problem metafizički, a ne problem otklanjanja npr. opažajnih varki). Ovdje imamo novost u prihvaćanju W. Stegmüllerove kritike pobijanja skepticizma klasičnim prigovorom iz autoreferentne inkonzistentnosti. Ono ispod čega se ne može ići jest svakako sigurnost u praktične svrhe koju Macan uvijek nastoji osigurati i često koristi baš tu formulaciju.

Konačno, u posljednjem poglavlju prvog dijela Macan ponavlja svoje teze iz već navedene studije "Istinitost i sigurnost ljudske spoznaje", što se može držati i najvrednijim doprinosom njegove epistemologije epistemologiji u kontekstu hrvatske kršćanske filozofije 20. stoljeća.

## **2.2. Filozofija Ludwiga Wittgensteina**

Druga među spomenutim temama Macanove filozofije je zauzimanje vrlo jasnog stava po pitanju interpretacije filozofije L. Wittgensteina. Naime, čak i danas živo pitanje o kontinuitetu ili pak o diskontinuitetu njegove filozofije, pitanje koje je na neki način otvorio A. Stroll svojom tezom o tome da je „O izvjesnosti“ nešto sasvim novo, te se zatim A. Kenny ironično pitao – imamo li sada ne jednog, dva ili tri Wittgensteina (misleći pri tome na *Tractatus Logico-Philosophicus*, verifikacionističko međurazdoblje, i *Filozofska istraživanja*), nego možda četiri Wittgensteina; Macan raspravlja u kontekstu teze o kontinuitetu Wittgensteinove misli što spada na klasične austrijske, njemačke i britanske interpretacije L. Wittgensteina (čiji su najvažniji zastupnici P. M. S. Hacker i G. Baker). Danas je tema tim življa nakon „tzv.“ novog Wittgensteina, koji po mišljenju mnogih niti je „nov“, pa čak ni „Wittgenstein“; interpretacije prema kojoj postoji diskontinuitet, napose između „Tractatusa“ i „Istraživanja“ (C. Diamond i J. Conant su među poznatijim zastupnicima te teorije koja se sažima u tezu o „Tractatusu“ kao besmislici). Druga stvar, ne toliko očita, ali svakako podjednako važna jest Macanovo isticanje uzimanja u obzir Wittgensteinovog života i svih spisa pri tumačenju središnjih djela još u doktorskoj disertaciji iz 1974. godine, kasnije uz dodatak objavljene kao Macan 1996. (napose njegovih mnogih napomena i dnevnika koje je vodio tijekom cijelog života, vidi Macan 1976, 2001), tim više što je na tome inzistirao u vrijeme kada mnogi od spisa još nisu bili objavljeni (što danas jesu; i taj je pristup, tj. provjera

mjesta iz središnjih djela u kontekstu izvornih inačica istih u rukopisima ili strojopisima te u kontekstu života postao standard).

Držim da više od ovoga, tj. isticanja epistemoloških, i tema u filozofiji L. Wittgensteina, nije posebno potrebno kako bismo uvidjeli da je Ivan Macan vrlo plodan filozofski pisac, te da je i izvoran filozof čiju filozofiju valja ocijeniti kao kršćansku filozofiju začinjenu raznim nasljeđima suvremene filozofije, napose one J. H. Newmana i analitičke filozofije, kao ekspertnu analizu filozofije L. Wittgensteina - ali i kao filozofiju koja u sebi nastoji odgovoriti na izazove kako novovjekovne, tako i suvremene stvarnosti filozofije. Ukratko, Ivan Macan treba biti opisan kao hrvatski filozof, stručnjak za filozofiju L. Wittgensteina (i analitičku filozofiju), epistemologiju, socijalnu etiku i povijest novovjekovne filozofije. Ovo posljednje nije najmanje važno, jer se u njegovim predavanjima o novovjekovnim i suvremenim filozofima, a kojih su priručnici o istima samo blijedi sažetak, uvijek radilo o zanimljivoj i poticajnoj mješavini (nerijetko čudnovatih i smiješnih) napomena o životima i djelima filozofa, jasnih i preglednih formulacija argumenata i prigovora određenim stajalištima koja su oni zastupali začinjenih rubnim napomenama o odnosima s drugim filozofima i o općoj povijesti. Tom se mješavinom preciznosti i preglednosti, jasnoće i konteksta s dodatkom blage ironije i cinizma na vrlo živopisan način dočaravalo, ne samo živote, filozofije i argumente tih filozofa, nego i cijeli oblik života na pozadini kojeg ih valja nastojati razumjeti.

## **Literatura**

Belić M. (1999) *Znanje (scinetia) i mudrost (sapientia)*, u: Scopus, 11, 1999, str. 25-51

Brajičić R. (1996) „Neke napomene o udjelu subjektivnosti u našoj osjetilnoj spoznaji“, u: M. Steiner (ur.) *Ljepota istine*, FTI, Zagreb, 1996, str. 133-140

Krkač K. (1998): *I. Macan: "Filozofija spoznaje"*, u: FI, 69, str. 498-500

Macan I. (1997) *Filozofija spoznaje*, FTI, Zagreb

Macan I. (1989) "Istinitost i sigurnost ljudske spoznaje", u: isti (ur.) *Filozofija u susret teologiji*, FTI, Zagreb, 1989, str. 19-36

## 10. Quo vadis philosophia?

„Filozofija je umjetnost (koja to ne želi biti) raspoređivanja riječi u manje ili više ugodne ili uzbuđljive kombinacije.“ (P. Valery, *Filozofija*, 1989, str. 212)

### 1. Budućnosti filozofije kao kritike nema

Budućnost nečega poput polaganja nada u nadarenog nogometaša; kao znanstveno, poslovno ili tehnološko predviđanje, ili kao proročki ili pak političko–religiozni monolog nije mi zanimljiva, jer je u spomenutim područjima 95% budućeg željenog učinka rezultat sadašnjeg rada (preostalih 5% je sreća, dar, okolnosti i sl.). S druge strane, budućnost bilo čega kao odlučivanje pod prijetnjom promjene ili uništenja, kao rizično ili čak auto-destruktivno ponašanje, kao nadasve dvojbena stvar - već je bolja tema, no ako je to nešto „filozofija“ onda je njezina „budućnost“ uzaludna stvar. Uzaludna je u vremenima kada je u filozofskom poslu više na cijeni: profesionalnost, strukovno zajedništvo i institucionalna pripadnost nego *Sapere aude!* (kao da smo krivi, kao da se od nekoga štitimo, kao da želimo biti tolerirani), tehnička preciznost, nego sloboda, mašta i kreativnost (kao da smo liječnici, strojari, inženjeri ili zavarivači odgovorni za stotine tisuća života), i pravovjernost (*sacrificium intellectus*) smjeru, školi i učiteljima nego kritika, zafrkancija i dosjetljivost (kao da smo članovi tajnog društva ili istraživači u skrivenom vladinom laboratoriju za SNUPI tj. „super napredna ultra-fundamentalna pojmovna istraživanja“). Dakako - dosjetljivost, mašta, kreativnost i zafrkancija kao jedini dokaz postojanja „duha“ od ključne su važnosti, iako nije razvidno kako ih suvislo definirati, no u pomoć bih dozvao umjetnike.

Je li to: „elementarna ozbiljnost i zrelost“ u vremenima „korporativne vladavine svijetom“, „izdaja načela filozofiranja kao društvene kritike“ (Walzer), ili oboje? Nekome će to biti dovoljan razlog za endističku tvrdnju o „kraju filozofije“, ali ne i meni, jer istini za pravo to je tek znak da ona prestaje biti „ovakva“, a postaje „onakva“, što god nama bila „ova“ ili „ona“ filozofija. Filozofa danas ima više no ikada (a biti će ih sve više); pa tim slijedom i katedri, studenata, filozofskih knjiga, članaka, časopisa, simpozija, kružoka. Kako sam kakav-takav stručnjak za filozofiju L. Wittgensteina, dužan sam, i slobodan, izvijestiti vas da ozbiljni wittgensteinovci ne postoje samo u EU i SAD-u, već povećani broj postoji u

Japanu, Kini, Indiji, Južnoj Americi, pa čak i u Africi, a to je tek jedan filozof (doduše zasigurno među prvih 20 u povijesti). Filozofija je, dakle življa no ikada.

## 2. Izvrsnost, hiperprodukcija i filozofsko smeće

No ta određena „hiperprodukcija“ na filozofskom tržištu rezultira s velikom količinom „smeća“ u dva različita značenja te riječi u izrazu „filozofsko smeće“ (pojava na koju se žalio W. V. O. Quine 1981:196-7, a koja vjerojatno rezultira time da zajednica sustavno previđa izvrsne tekstove objavljene u manje poznatim časopisima od strane nepoznatih autora).

- U prvom, temeljnom značenju, rad je „filozofsko smeće“ ako je loš barem u odnosu na mjerila koja sam pretpostavlja ili pak otvoreno navodi (vidi na Internetu nedavni nemili slučaj s plagiranjem u RH, inače „plagiranje“ je najobičnija krađa), ako ne i u odnosu na mjerila nametnuta od nakladnika, urednika, nadređenog/e, dogmi škole, smjera, ili pak metodom autocenzure (za samokritiku kao sredstvo borbe protiv objavljivanja stavova nepoželjnih za vladajuću školu, politiku, ili ideologiju, vidi Stipčević 1994:167-8),
- a u drugom izvedenom značenju rad je „filozofsko smeće“ ako nema neko od svojstava koja su ključna za filozofsko djelo kao znanstveni uradak, tj. - ili je rad koji služi podučavanju, ili je prikaz dugogodišnjeg istraživanja, ili je izvoran rad te stoga treba donijeti izvornu novost, i sl.

No u vremenima vladavine tehnike i fah–idiotizma u filozofiji, često se kaže kako u njoj nema mjesta za maštu, kreativnost, dosjetljivost i stil, kako su oni koji je tako shvaćaju „promašili studij“ (te preporučuju *kako bi trebali pokušati na tečaju kreativnog pisanja ili studiju književnosti možda*). Postoje samo zastrašujući okovi znanstvenog pogona; „Objavljuj ili nestani!“. Postoje samo kruta pravila koja iskazuju vrlo precizno bodovanje svih pa i najbeznačajnijih aktivnosti filozofa. Dakako, tolerira se „profesionalni humor“ koji, uzgred budi rečeno, uopće nije smiješan (primjerice netko je primijetio: „Zar nije baš zabavno kako je W. Q. šaljivo napomenuo da Platonova brada tupi oštricu Ockhamove britve?“ Nažalost, ne nije.).

Onima koji tako *preporučuju* ne pada na pamet iste te brucoše uputiti na studij matematike, fizike ili biologije - prije nego filozofije kako bi isti ostvarili svoj dar za znanost.

Zašto? Bilo stoga što su i sami „naturalisti“ (ljubitelji znanosti) pa su im dragi njima slični, bilo stoga što niti sami ne znaju što bi to filozofija trebala biti, znajući pritom sasvim jasno i razgovijetno kakva se filozofija njima ne dopada (osim što jako stručno *znaju-kako* institucionalnim nogama usmjeravati znanstvenu glavu, kako pronicljivo zamjećuje R. Rorty u djelu „Consequences of Pragmatism“. Naime, činjenica jest da je filozofija ne-moderna (unatoč temama poput „ontologije mobitela“, „filozofije digitalnog obrata“ i sl.), neprofitabilna (unatoč tome što pojedini filozofski projekti financirani od vlade SAD-a vrijede više milijuna dolara), teška i uglavnom neučinkovita (ako ga uopće i ima, kako uopće izgleda „rezultat“ filozofskog istraživanja?), a uz to današnji su filozofi uglavnom posljedica negativne selekcije, jer se oni „najbolji“ ne bave filozofijom). I kako sada odgovoriti tima i takvima koji tako *preporučuju*?

Teško, ako želimo autoreferentno konzistentan odgovor. Ako ćemo nestručne, neškolske i površne filozofske napomene nekog izvrsnog fizičara ili matematičara uzeti kao ozbiljnu filozofiju, onda (kakav god razlog za to bio) temeljem istoga možemo uzeti kao ozbiljnu filozofiju isto takve filozofske napomene nekog genijalnog pisca ili slikara (ovo pretpostavlja ekstremnu stručnost i tehniku filozofije koja je uglavnom mit, mit koji ovdje nastojim *zaobići* kao što se zaobilazi sporo vozilo u prometu, obrambeni igrač od strane dobrog driblera, ili začepljena krvna žila od strane rutiniranog kardiovaskularnog kirurga).

- Svi razlozi za ovakve ili pak oprečne tvrdnje svode se na koncu na „čvrsta uvjerenja filozofske zajednice“ i „trenutno vladajućeg *intelektualnog* establišmenta“ kako je filozofija *znanstvenija* no što je *književnija* ili obrnuto, ili pak kako je znanost *filozofičnija*, nego što je to književnost ili obrnuto (ovo pak pretpostavlja vrlo osebujna i jasna stajališta o naravi, metodama i ciljevima filozofije koje pak oni koji čvrsto zagovaraju ovakve stavove najčešće nemaju).

Ipak, „znanost (napose prirodna) kao uzor, model i utjeha filozofiji“ (koja pak i sama u najboljem slučaju nije znanost, a u najgorem ipak jest neka vrsta *Geisteswissenschaft*, što se ponovno svodi na isto, barem za one koji tako preporučuju) nije ono što „kažu znanstvenici“ (jer oni o filozofiji ne kažu ništa), nego ono što „kažu neki filozofi znanosti da o filozofiji kažu znanstvenici“ (što je uglavnom najobičniji *trač*), kako zgodno napominje R. M. Chisholm (u djelu *A Theory of Knowledge*).

No uvjerljivije je isto to pročitati iz pera P. K. Feyerabenda, uglednog filozofa znanosti. „U knjizi *Protiv metode* nastojim pokazati da razum, barem u onom obliku u kojem

ga brane logičari, filozofi znanosti i neki znanstvenici, ne pristaje znanosti te da nije mogao pridonijeti njezinu rastu. To je dobar argument protiv onih koji se dive znanosti, a usto su i robovi razuma. Sad moraju izabrati. Mogu zadržati znanost; mogu zadržati razum; ne mogu zadržati oboje. No znanost nije sveta i nepovrediva. Puka činjenica da ona postoji, da je obožavana, da daje rezultate, nije dovoljna da je učini mjerilom vrsnoće“ (*Science in a Free Society*, 1978.).

### 3. Što upravlja metamorfozama filozofije?

Iz ovoga dakako ne slijedi niti da „ovakva“ filozofija ima budućnost, niti da je pak „onakva“ nema. Još manje slijedi kakva će ta budućnost biti. Promotrimo povijesni primjer (o kojem su čak pisane i ozbiljne filozofsko povijesne knjige): procvat Beča u vremenima krize Austrougarskog imperija doveo je do procvata kulture općenito, pa tako i filozofije, zatim je Hitlerovo pripojenje Austrije Trećem Reichu te iste filozofe nagnalo na bijeg u Veliku Britaniju, SAD, Australiju, Novi Zeland (mahom Židove). Konačno, poraz Njemačke u II. svjetskom ratu, te pobjeda SAD-a i saveznika dovela je u prvi plan američke filozofe i imigrante (odjednom je prvi filozofski jezik za razliku od njemačkog i francuskog postao engleski). Eto što upravlja mijenama u filozofiji. Kakav nas tek procvat filozofije očekuje nakon *propasti Zapada!* (ovo dakako nije dostatan, nego samo nužan uvjet pojašnjenja ovih događaja kako zgodno napominje T. Baldwin u svom djelu *Philosophy in English since 1945*, vidi također B. Berčić, *Filozofija Bečkog kruga*).

EKSKURS 1: Taj paradoks ili možda paradigmu da pri propasti carstva procvatu njezina sasvim nova područja jasno je vidljiv na primjeru Austrougarske, te već prije marginalno spomenutog Wittgensteina; vidi primjerice A. Janik, S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, Simon and Schuster, New York, 1976., W. M. Johnston, *The Austrian Mind: An Intellectual and Social History 1848-1938*, University of California Press, Berkeley, 1972. C. E. Shorske *Fin-de-Siècle Vienna: Politics and Culture*, Random House, New York, 1981.

Tko zna, možda će za 50 godina svjetski filozofi Zapada grozničavo učiti kineski i japanski te pod prijatnjom „intelektualne smrti“ istog emigrirati na Daleki istok (i odati se zanosnim čarima suvremene indijske, kineske i japanske filozofije). Tako je teško reći ima li filozofija

budućnost, ili će nestati isto kako se i pojavila. Naime, stvari se pojave, traju i nestanu. Takav vam je svijet. No, ako pretpostavimo da neće nestati, pitanje je kakva će biti?

#### 4. Što znači da filozofija nije, niti je ikada biti kritička?

Činjenica jest da je sasvim dostatno da neki poznati profesor filozofije, koji je poznat jer radi na poznatom sveučilištu, koje je, pak, poznato jer na njemu rade poznati profesori, koji su nadalje poznati jer su napisali poznate članke i knjige u časopisima koji izlaze kod nakladnika na tom istom sveučilištu (ili je stvar malo složenija pa postoji mreža ili „polje sila“), napiše zanimljiv članak o bilo kojoj temi pa da ta tema postane „filozofski problem“, a tko zna što će njima pasti na pamet (vidi po tom pitanju primjerice odnos tema koje se razglabaju na godišnjim sastancima *The American Philosophical Association*, te naknadno objavljuju u *Proceedings and Addresses* i količine članaka na te iste teme u sljedećih godinu dana; dakako postoji razlika između tzv. *Presidential Addresses* i raznih *Lectures*). S obzirom na pitanje o kritičnosti filozofije, promislimo kao prvo o načelnim mogućnostima (vidi tablicu).

Je li filozofija kritička?				
Ne.		Da.		
Niti prema unutra.	Ni prema van.	Samo prema unutra (unutar filozofije i/ili ostatka znanosti).	Samo prema van (prema općoj javnosti). Rijedak primjer (filozof isključivo kao „public intellectual“)	Prema unutra i prema van (vrlo rijedak primjer)
		Najčešći primjer u filozofiji.		

Ako se, dakle, vratimo početku teksta i mojoj skromnoj pesimističnoj procjeni, čini se da filozofija neće biti „kritička“ (kao da je ikada i bila – bilo bi zgodno i pomalo zlonamjerno pripomenuti), a kritiku držim važnom oznakom filozofiranja, doduše u jednom širem smislu riječi koji ću sada pojasniti. To *ne znači* da se „unutar“ filozofije (struke) neće raspravljati, prigovarati, odgovarati na prigovore i zauzimati „oprezna kritička“ stajališta (primjerice: „Čujte, nakon 50 godina istraživanja, a u svjetlu rezultata dobivenih u proteklih 2500 godina, čini mi se da bi nešto ipak moglo postojati, mada ne znam točno što bi to moglo biti niti što učiniti u svezi s tim, ali znate imam krasan „meta-ontološki“ tekst na temu *Što znači pitati – što stvarno postoji u slučaju Neckerove kocke i bliskih dvoaspektnih pojava?*“).

Ali to da neće biti „kritička“ *znači* da zajednica i struka kao cjelina u odnosu prema društvu, prema „van“, pod pritiskom politike i ideologije neće kritizirati sustave vrijednosti,

postupke i prakse, niti će pod pritiskom ekonomije i industrije dovoditi u pitanje ekonomske politike, tehnologije i znanosti - što ionako sve manje čine (meni dragi primjeri su:

- kritika poricanja smisla distinkciji lijevo–desno u talijanskoj i, općenitije, svjetskoj politici od strane N. Bobbia u djelcu „Destra e sinistra“,
- kritika Clintonove afere s Monicom Lewinski od strane T. Nagela u tekstu „Concealment and Exposure“ (Internet),
- cijeli niz kritika Američke vanjske politike od strane N. Chomskog (neke su knjige prevedene i u nas),
- te u vremenima sve veće kolikoće „preseavanja“ kritika glorificiranja iskrenosti kao najobičnije vrste preseavanja od strane H. Frankfurta u djelcu „On Bullshit“).

Zanimljivo je kako, primjerice, etičari - napose oni koji se bave praktičnom etikom u nas, uopće nisu reagirali na nevjerojatnu pohlepu (financijskih i bankarskih menadžera, ali i klijenata) i prijevaru (s obzirom na prevrednovanje obveznica, koje ustvari nisu imale nikakvu vrijednost) u službi pohlepe, a s obzirom na krah financijskih tržišta u SAD-u i ostatku svijeta.

Tako će filozofi, opravdavajući se primjerice: profesionalnošću i stručnošću, uskoćom svog područja, te ponajviše privatnim idiosikrazijama zaboraviti na društvo, *pa* će društvo na koncu zaboraviti na njih (ako već i nije) bez mogućnosti prisjećanja izgubljenih znanja i vještina, kao u slučaju Platonovih zaboravnih epistemoloških genijalaca koji na koncu nisu čak niti ljudi, nego robovi. No najgore je što će tako iz društva nestati pojam, procedura i „ustaljena praksa“ *na (poredbeno boljim) razlozima utemeljene kritike i rasprave* o bilo kojoj temi, napose onih od javnog značaja i općeg dobra.

## **5. Načelno je svejedno je li filozofiji kritika ljubavnica ili maćeha**

Ovdje bih, ako se dopušta, kao prvo u smislu teze malo korigirao svoj stav o kritici iz 2002. godine jer naime nemam bolji.

- „[Dobra] kritika bez daljnjeg [dobro] balansira između samostalnog [svoje]glavog] i autonomnog mišljenja s jedne strane i žrtvovanja razuma [samovoljnom] autoritetu s druge strane. Dobra strana prvog pristupa je sloboda misli, a otegotna okolnost je breme isključive odgovornosti za slobodno počinjeno i nemogućnost podvođenja pod tezu o nedužnosti svih [ili pak pod tezu o samoproglāšenom

mučeništvu, P. Bruckner]. Dobra strana drugog pristupa je ljenčarenje u [djetinjastom] prepuštanju mudrosti autoriteta, dok je nesretna okolnost nemogućnost suprotstavljanja istom čak i kada se stvari čine nadasve dvojbenima.“ (K. Krkač „Zašto ne dogmatizam?“ 2002:85, u uglatim zgradama su korekcije)

No kritika nema svrhu sama u sebi kao neka „znanstvena iskrenost“ jer je svaka iskrenost također vrsta:

- „preseravanja“ (H. G. Frankfurt 2005, str. 66-7),
- „kiča i lošeg stila“ (U. Eco 1989, str. 180-217)
- i prenatrpanosti odsutnošću (napomenuo J. Lukin).

Prenatrpanost odsutnošću koja kao siromaštvo jezika, stila i mašte suvereno vlada u suvremenoj filozofiji također je vrsta preseravanja, kiča i lošeg stila (to bi se dakako moglo tolerirati samo određenim kulturama, primjerice Japancima i njihovom zen-budizmu, te pojedinim filozofima koji još uvijek vjeruju da je stil djelomice nositelj istinitosti). Kritika, dakle, nema svrhu sama u sebi, nego je sredstvo za omogućavanje „gledanja“ i „viđenja“ svijeta iz raznih, često nepoznatih, čudnovatih i zamamnih perspektiva (kao primjerice crtež patke-zeca, ili prije spomenute Neckerove kocke), ponekad čak i „očima drugih“ (iako si ne trebamo utvarati da zaista možemo prestati biti barem slabokrvni etnocentristi), da budemo sposobni „pregledno prikazati“ vrlo složene pojave, da usvojimo „horizont“.

Cilj kritike je morfološki, tj. motriti, vidjeti i pregledno prikazati (FI:122) cjeline pojava tj. fenomena a da se ništa ne zanemaruje, previđa ili, ne daj Bože, reducira - jer naime „ne traži nešto iza fenomena, oni sami su teorija“ (Goethe, *Maxims and Reflections*, 1998: §575, Spengler, *Decline of the West*, vol. I, 1932:156, Wittgenstein RPP I: 889).

Drugim i možda primjerenijim riječima:

- „Usvojiti horizont znači naučiti gledati dalje od onoga što je na dohvat ruke – ne kako to ne bismo gledali, nego kako bismo baš to vidjeli unutar veće cjeline i u istinitijem omjeru.“ (H. G. Gadamer, *Istina i metoda*, 1979, str. 305)

- „Glavni izvor našeg nerazumijevanja je to da nam upotreba naših riječi nije pregledna. – Našoj gramatici nedostaje *preglednosti*. Pregledni prikaz pruža razumijevanje koje se sastoji upravo u tome da „vidimo sveze“. Pojam preglednog prikaza za nas je od temeljnog značaja. On označava našu formu prikaza, način kako vidimo stvari...“ (FI:122)

Završio bih ovo kratko predavanje s drugom tezom koju sam zastupao u predavanju „Filozofija kao društvena kritika ili *happy end* industrije, politike, religije i umjetnosti“ (vidi Krkač [www.filozofija.org](http://www.filozofija.org)). Dakle, područje filozofije možemo provizorno nazvati „društvenom kritikom“ (u širem smislu), ili „kulturnom kritikom“ (u užem), a njezina metoda je eksplikacija (pojašnjenje) i interpretacija (tumačenje) zbilje („pregledno prikazivanje“, Wittgenstein). „Društvena kritika mora se razumjeti kao jedan od važnijih nusproizvoda šire aktivnosti – nazovimo ju aktivnošću kulturne elaboracije i afirmacije“ (Walzer, 1987, str. 40).

Teško je pojasniti što pod time podrazumijeva sam Walzer, ali ako prelistamo kakve polu-ozbiljne dnevne ili tjedne novine i među pismenim, zabavnim, preciznim i promišljenim kolumnama proberemo štogod od dobrog, mogli bismo shvatiti o čemu je riječ. To, dakako, nije ono što se danas drži „hard core“ filozofijom, ali i sam pojam *hard core*-a mijenja se s vremenom (njegova praksa tumačenje i razumijevanje). Solidan primjer je onaj s istoimenom vrstom glazbe. Ono što se danas podrazumijeva pod *hard core* glazbom u prvoj polovici 80-ih (u doba ključnih albuma VIS-ova kao što su: No Means No, Primus ili Sick Of It All) smatralo bi se *mainstream* smećem. Analogno tome, osobno mogu zamisliti dan kada će se *mainstream* analitičko–naturalistička filozofija smatrati dosadnim zastranjenjem, ne stoga što imam bujnu maštu, ili ne daj Bože želim kakvo zlo tim briljantno dosadnim ljudima, nego stoga što imam malo vjere u napredak u bilo čemu, pa posljedično i u filozofiji, a baš s tim dojmom nedostatka vjere ostavlja me baš ta vrsta filozofije. Dakako, niti s ostalim pravcima, školama i kružocima suvremene filozofije nije bolje, dapače situacija je toliko gora da isti nisu čak niti vrijedni spomena, a kamoli kritike. *A propos* prije spomenute Bobbieve knjižice valja istaknuti kako on njezine kritičare dijeli:

- (a) na one koji misle da je teza besmislena,
- (b) na one koji misle da je smisljena, ali neutemeljena,
- (c) te na one koji smisljena i utemeljena, ali nedostatno utemeljena (1998:6).

Ovo se čini zabavnim za primijeniti na kritičnost hrvatske filozofske zajednice.

## 6. Kritika u hrvatskoj filozofskoj zajednici

Hrvatska filozofska scena, uzimajući u obzir „bremenitost značenja“ (Husserl) toga da se radi o „hrvatskoj“, „filozofskoj“ i „sceni“, takva je da kritike u njoj nema, a ako je ima - onda se ista najboljem slučaju svodi na raznorazne manje ili više inteligentne, dosjetljive, zabavne i uvredljive napomene koje listom spadaju isključivo pod (a). (Iznimaka je dakako vrlo malo, a osobno bih spomenuo lucidne i zabavne reakcije gospodina profesora Nevena Sesardića na mnoge nelogičnosti i propuste u društvenom životu od strane relevantnih društvenih aktera među kojima su mnogi i filozofi, objavljujane uglavnom u dnevnim novinama.) Tome je tako iz cijelog niza objektivnih (veličina zajednice koja je mala, raznolikosti područja kojima se pojedinci bave, nedostatak kakvoće tekstova koji se objavljuju kao izvorni znanstveni članci i sl.) i subjektivnih razloga (koje ovdje ne bih iznosio).

EKSKURS 2 „Nobody expects Bracanovic’s inquisition“: Oko cirkusa u svezi s, u prvom redu, financiranjem filozofskih časopisa u RH, a tek uzgredno i u svezi s kakvoćom tekstova u istima - vidi Bracanović 2005, te Gregorić 2005. Također u svezi s kolikoćom filozofa, vidi Jolić 2004. Uz svako poštovanje svim navedenima zato što su se upustili u taj mučni i bitno ne-filozofski posao, koji bi u stvari trebalo obavljati nadležno ministarstvo, a ne profesori na fakultetima - i koliko god se to činilo mnogima odbojnim, ipak valja naglasiti da je napose Bracanovićeva uloga „velikog hrvatskog humanističkog inkvizitora“ jedini put da se koliko toliko načini red u zajednici. Jedno od poznatih rješenja a kojim bi se zasigurno lakše dodatno utvrdilo pitanje izvornosti izvornog znanstvenog članka i znanstvenosti istog jest (za sve časopise na hrvatskom jeziku) da se uz postojanje službene anonimne recenzije/a uvrsti i tzv. „pred-objavljivanje“ tekstova na Internetu (recimo 90 dana prije odlaska u tisak), te to za članke na hrvatskom jeziku, ustvari sažetaka istih na engleskom, njemačkom ili drugom svjetskom jeziku u opsegu - ili 2-3 kartice, ili u odnosu na veličinu teksta (recimo sažetak neka bude 1/4 ili 1/5 cjelokupnog teksta), te da se linkovi tih tekstova stave na posjećene Internetske filozofske stranice u tim govornim područjima. Primjenom

te metode, a govoreći iz vlastitog iskustva kao autor, kao član uredničkog vijeća stranog časopisa i kao gost su-urednik u istom, sprječava se velik dio mogućih propusta urednika, uredništva, recenzenata i nakladnika, a koji se mogu pojaviti uz primjenu svih dosadašnjih poznatih procedura i posebnih nadzora. Također držim, a to je i jedino filozofski govoreći supstancijalno pitanje u ovoj stvari, da bi se tim načinom rada dobilo, ne samo na povećanju broja čitatelja istih časopisa od strane zainteresiranih za filozofiju, nego i izvan kruga tih interesenata, ali vjerojatno bi se dobilo i na citiranosti radova izvan hrvatskog jezičnog područja.

Ponekad postoji kurtoazna kritika unutar kružoka te tada cijela neugodna situacija samo nalikuje na (b) što zaista nije slučaj, jer se naime kritičar i autor „uglavnom slažu oko ključnih stvari“. Nisam siguran da mogu navesti ijedan slučaj pod (c), u stvari (a) zamaskiranog u (c), dakle slučaj korjenitog neslaganja koje unatoč, usprkos i nasuprot baš tome rezultira kreativnim i zabavnim raspravama autora i kritičara (što je pak lako utvrditi samim time što ih je zabavno čitati čak i godinama nakon što je tema prestala biti u središtu pozornosti zajednice).

No, stanje u hrvatskoj filozofiji možda je samo puki odraz stanja u društvu kojem, kao i svakome ponaosob od nas, nedostaje duha, osjećaja za samokritiku, smisla za humor i prije svega životne potrebe za kritičkim odmakom. Blagi, takoreći umjereni skepticizam s obzirom na sve i sva, nama je potpuno stran, ono što francuzi nazivaju „spasonosnom sumnjom“. Drugim riječima, kada se želimo vidjeti očima „drugoga“ kupimo si *špigel*, a kada se nakon tog „kritičkog odmaka“ želimo zagledati najdublje u sebe same, u smislu „introspektivnog primaka“, želeći proučiti svoje snage i slabosti, kupimo si drugi kojeg postavimo nasuprot prvog. Tako stoje stvari.

### **Izbor iz korištene literature**

Bobbio, N. 1998, *Desnica i ljevica*, Feral Tribune, Split

Bracanović, T. 2005, *Norme i činjenice u hrvatskoj filozofskoj periodici*, Prolegomena 4 (1/2005), str. 157–170

Bruckner, P. 1997, *Napast nedužnosti*, NZMH, Zagreb

Bruckner, P. 2004, *Bijeda Blagostanja*, Algoritam, Zagreb

Feyerabend, P. K. 1989, *Protiv metode*, Svjetlost, Sarajevo

Goethe, J. W. von 1998, *Maxims and Reflections* (tr. Elisabeth Stopp) London: Penguin

- Gregorić, P. 2005, *Hrvatska filozofska periodika i novi pravilnik o uvjetima za izbor u znanstvena zvanja*, Prolegomena 4 (2/2005), str. 280-283
- Jolić, T. 2004, *Tko to tamo filozofira?*, u: Prolegomena, 2/2004, str. 237-243
- Kennedy, D. 1998, *Academic Duty*, Harvard University Press, Cambridge MA
- Krkač, K. 2002, *Odgovor na pitanje: zašto ne dogmatizam?*, u: S. Sladoljev, M. Škorić (ur.) „Griješim, dakle jesam“, SZFFDI, 2002, str. 47-95
- Krkač, K. 2007, *Filozofija kao društvena kritika ili happy end industrije, politike, religije i umjetnosti*, Internet, <http://www.filozofija.org>
- Quine, W. V. O. 1981, *Theories and Things*, Harvard University Press, Harvard
- Spengler, O. 1932, *Decline of the West*, vol. I (tr. C. F Atkinson) London: Allen and Unwin
- Stipčević, A. 1994, *O savršenom cenzoru*, NZMH, Zagreb
- Thomson, A. 1996, *Critical Reasoning: A Practical Introduction* Routledge, London
- Walzer, M. 1993, *Interpretation & Social Criticism*, Harvard University Press, Cambridge MA
- Wittgenstein, L. 1980, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, I, II, Oxford: Blackwell (RPP)
- Wittgenstein, L. 2009, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell (FI)



# USKOČI

**PORTAL ZA PROMICANJE FILOZOFIJE**

**[www.filozofija.org](http://www.filozofija.org)**

ISBN 978-953-56046-1-7