

DR. ALBERT BAZALA

POVIJEST FILOZOFIJE

SVEZAK III.

POVIJEST FILOZOFIJE NAJNOVIJEGA DOBA



ZAGREB

IZDALA „MATICA HRVATSKA“

1912.

Nagrađjeno iz zaklade Ivana N. Draškovića.

TISAK DIONIČKE TISKARE U ZAGREBU.

**SJENI
MILOGA OCA
HARNIM SPOMINJANJEM
POSVEĆENO.**

Predgovor.

U ovoj knjizi nema slavenske filozofije. Predaleko bi me vodilo, kad bih htio iznositi sve razloge, koji su me ponukali, da u ovome svesku prikažem samo filozofijsko nastojanje svjetskoga značenja. Od slavenskih mislilaca mogli bi u takovu knjigu ući samo rijetki pojedinci, kojih je nauka postigla općenu, svjetsku važnost, ali i onda bi se moglo dogoditi, da bi sjaj velikih umova daleko prosvjetljenijih naroda zasjenio njihovo djelovanje, te u svjetskoj povijesti ne bi pravo ni došli do izražaja, a ne bi se, što je najvažnije, mogla pravo prikazati ni ocijeniti važnost, koju oni ipak imaju u svojem narodu. Osim tih pojedinaca ima svaki slavenski narod i drugih duševnih vodja, koji bi se u onakovoj knjizi jedva mogli i spomenuti, a ipak znatno utječu na duh i misao svojega naroda. U povijesti filozofije na slavenskim jezicima treba i razvoju filozofijske misli podati dolično mjesto, a treba da se u njoj prikažu i ona nastojanja, koja doduše za veliki kulturni svijet nijesu znatna, ali mnogo odlučuju u životu i duševnom pokretu pojedinih slavenskih naroda. Pa nema li za njih mjesta ili ako bi se izgubila ili se ne bi dosta mogla istaknuti u jednoj općenoj povijesti, tad im treba posvetiti zasebnu knjigu. Svoje razloge za to iznio sam pred odbor „Matice Hrvatske”, te ih je on i uvažio i odlučio, da se slavenska filozofija prikaže u posebnome svesku, i to radi osobite važnosti ove stvari tako, da se umoli po jedan stručnjak u svakome slavenskom narodu, da napiše povijest filozofijskoga nastojanja svoga naroda. Ovako ćemo dobiti djelo o slavenskoj filozofiji, kakova još nema, i koje će biti dostojno „Matice Hrvatske”, a nama na čast.

Završujući tako svoju „Povijest filozofije” dužnost mi je, da zahvalim „Matici Hrvatskoj”, što je ne žaleći troška omo-

gućila njezino izdanje, a neka mi bude dopušteno, da izrazim i nadu, da će ona, i ako ima velikih nedostataka, od kojih mnoge sâm i znam i vidim, ipak ispuniti jednu prazninu u našoj poučnoj književnosti. Ja ću biti zadovoljan, ako sam to postigao samo donekle i za neko vrijeme.

Napose zahvaljujem gg. dru. Mihajlu Rostoharu, sveučilišnom docentu u Pragu, i dru. Stj. Bosancu, zem. škol. nadzorniku, koji su ovaj svezak u rukopisu pročitali, upozorili me na gdjejoj nedostatak, i svojim mi savjetom pomogli, da bude knjiga što potpunija i zgodnija. Koliko ima uopće vrijednosti ovo djelo, to ostavljam blagohotnome sudu stručnjaka, a vrijedne čitatelje, ako im se način prikazivanja učini opor i tvrd, molim, da uvaže i oporost gradje. Mogu ih uvjeriti, da sam se mnogo trudio, da je učinim pristupačnom, što baš nije lako na neutrim još putevima, kojima se naše filozofijsko nastojanje pomalo probija.

U ZAGREBU, koncem lipnja 1912.

Dr. A. Bazala.

KNJIGA PETA:

NOVIJA FILOZOFIJA OD KANTA: RAZVOJ KRITICIZMA, POZITIVIZMA I EVOLUCIONIZMA.

Uvod.

Njemačka je do potkraj XVIII. stoljeća dosta malo sudjelovala u filozofijskom pokretu. Tek od nastavljača Leibnizovih ovamo opaža se življi rad, i što je još važnije, samostalnost u mišljenju, što je znakom, da je i njemački duh dorastao, te se osjeća dovoljno jakim, da stupi u utakmicu s ostalim uglednim moćima. I doista je u kolu njihovu njemački duh doskora stekao odlično mjesto, a bujnim razvitkom svojim pribavio je narodu njemačkome ime naroda mislioca. Vodja i prvak u tom duševnom pokretu je Kant. Sama je nauka njegova jedan od najvećih i najumnijih spomenika ljudskog umovanja. Plodovitošću svojom podala je filozofiji njemačkoj za više decenija najživljih poticaja, te se može reći, da se ova, kako se obično odsijeca, do smrti Hegelove razvijala posve samostalno. Uzme li se pak u obzir tekovina, što ju je po Kantu dobio duh filozofijski u XIX. stoljeću, onda se tek pravo vidi veličina njegova i važnost. Po Kantu je filozofijsko mišljenje dobilo, i ako ne svagda značaj kritički, a ono svakako zadatak, da bude kritično, preko kojega zadatak ne može danas nijedna filozofija naprosto prijeći. Tako ulazi Kantova nauka kao jedna komponenta u današnji filozofijski duh.

Drugu komponentu čini pravac, u bivstvu srodan kriticismu, što potječe iz Francuske, poznat pod imenom pozitivizma. I kao što je kriticizam reakcija protiv dogmatizma i skepticizma u XVIII. stoljeću, tako je to i pozitivizam, ali osobitost mu podaje još jedna oznaka, koju je dobio u prilikama, iz kojih je nikao. Kako naime nastaje u novom društvenom redu iza revolucije, tako je najuže spojen sa socijalno-reformatorskim težnjama, te podaje mišljenju XIX. stoljeća izraziti sociološki karakter.

Treću komponentu filozofijskoga duha čini evolucio-
nizam, koji dobiva svoj sustavni oblik u filozofiji Herberta
Spencera.

Tim je određen sadržaj ovoj knjizi : u prvom dijelu
prikazuje se filozofija Kantova i njezin razvitak u Njemačkoj,
u drugome se prikazuje francuska filozofija do pozitivizma,
a u trećem engleska filozofija do evolucionizma. Da ogranci
ovih sustava dopiru gdje gdje sve do naših dana, tome nije
moguće izbjeći, jer se razdoblja filozofije kao uopće razdoblja
kulture ne dadu oštrim granicama osjeći, a ni traci njihovi
ne dopiru svuda jednako daleko prema sadašnjosti.

Njemačka filozofija od Kanta do smrti Hegelove.

1. Imanuel Kant (1724—1804.)

Život i djela.

Immanuel Kant rodio se u Königsbergu od siromašnih roditelja. Već u roditeljskoj kući, a i kasnije u školi, poprimio je ozbiljnost i strogost, kojom odiše sva njegova nauka. God. 1740. upisao se u sveučilište u rodnom gradu, da se posveti bogosloviji, ali ga je srce vuklo k filozofiji, i tako se zgodi, da je odnemario teologiju. Nemajući sredstava za filozofski studij, morao je poučavati mladiće plemićkih obitelji, ali uz taj jalov posao više je uspjeha postigao studijem, kojega je zreli plod djelo: „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels” (1755.).

Nakanio je — veli o tom svojem djelu — izvesti postanje nebeskih tjelesa i početak njihova gibanja iz prvotnoga stanja prirode po samim mehaničkim uzrocima. Mnogi će tu nakanu držati presmionom nesamo poradi slaboća ljudskoga uma, nego i poradi toga, što se njom hoće da pripiše prirodi, što se oduvijek smatralo neposrednim djelom božjim. Kant se brani od prigovora, da bi njegove misli bile protivne vjerskom shvaćanju, dok prigovor, da ovakova umovanja nadmašuju sile ljudskoga duha, odbija s uspjehom. „Ja uzimam svjet-sku tvar posve raspršenu i činim je potpunim kaosom. I gle, kako se po zakonima privlačivosti tvar oblikuje, a po zakonima odbojnosti se gibanja njezina umjeravaju; uživam, što vidim, kako bez samovoljnih izmišljaja i samo pod utjecajem prirodnih zakona nastaje uređena cjelina... Isprva mi je sumnjivo, da ovaj neočekivani razvitak reda u prirodi na tako slabu i jednostavnu osnovu vodi k tako sastavljenoj pravilnosti, no ja upoznajem, da to nije ništa nečuveno u prirodi i da njezino nastojanje samo vodi k tome razvitku, što je upravo najsjajniji dokaz ovisnosti njezine o prvome biću, koje ima u sebi izvor bića i prve zakone njihova djelovanja”... „Tvar dakle, koja je počelo svih stvari, vezana je za neke zakone, te njima nespriječeno prepuštena nužno stvara lijepe spojeve. Ona nema slobode,

da odstupi od nacрта savršenstva ; a budući da je tako vrlo mudroj nekoj nakani podređena, mora da je u te skladne odnošaje stavljena od nekoga uzroka, koji nad njom vlada, te ima bog upravo zato, što priroda i u kaosu ne može postupati drukčije, nego pravilno i u redu." Obraćajući se prvim prigovaračima veli: Koji onako prigovaraju, misle, da je čovjeku nemoguće pregledati tako veliki sustav, kakav je svijet, i skrovite sile u njem iznaći, da bi taj pothvat značio baš toliko, kao da kaže: dajte mi stvari i zazdat ću vam svijet od nje. No zna se, da su uredjenje svemira, zakoni njegova gibanja i stroj, koji ga pokreće, najpoznatiji, pa ima nade, da ćemo i o početku svijeta prije svih drugih prirodnih stvari steći osnovan i stalan sud ; razlog je tome jednostavni oblik, koji upućuje na jednostavno postanje i jednostavno gibanje, koje se nije ispremiješalo s drugima, te se ne bi na njem prepoznali još prvi utjecaji. „Stoga mislim, da se može u nekom smislu bez nečednosti reći: ,Dajte mi stvari i sazdat ću vam svijet od nje, t. j. dajte mi stvari i pokazat ću vam, kako će od nje nastati svijet. Ako naime ima tvar, koja je po svom bivstvu privlačivom snagom nadarena, nije teško odrediti uzroke, koji su mogli doprinijeti k uredjenju svijeta u velikome : poznato je, što se ište, da tijelo bude okruglo ; zna se, što je potrebno, da se slobodne kugle u krugu kreću oko središta, koje ih privlači. Položaj krugova međjusobno, podudaranje u pravcu ekscentriciteta — sve to dade se svesti na jednostavne mehaničke uzroke, te je pouzdana nada, da će se sve to otkriti, jer se dade staviti na najlakše i najjasnije osnove. Može li se i kod najmanje biljke ili kukca tko podičiti takovim prednostima ? Može li se reći: dajte mi stvari i pokazat ću vam, kako nastaje čahurica ? Ne stajemo li ovdje već kod prvoga koraka, jer ne poznajemo unutrašnje uredjenje predmeta i zapletenu mnogolikost njegovu ? Ne valja se dakle čuditi, ako se usudjujem reći, da će se postanje nebeskih tjelesa i uzroci njihovih gibanja, ukratko, postanje i uredjenje svemira iz mehaničkih razloga jasno i potpuno upoznati prije, nego postanje ijedne travčice ili čahurice.”

Ishodišna je misao tome djelu, da je nebeski sustav samo uvećan i umnožen sustav sunčani. Zato treba od neizmjerne prirode pogled svratiti najprije na naš sunčani sustav, pa prema njemu zamisliti i postanje svemira. U sunčanom sustavu značajne su ove dvije činjenice : svi se planeti i njihovi pratioci kreću istim pravcem, i to baš onim, kojim se sunce kreće oko svoje osi, — i onda putovi planeta leže gotovo u istoj ravnini, naime u ekvatorijalnoj plohi sunca. Ova jednoličnost u pravcu i položaju upućuje na to, da joj je uzrok ondje, gdje je i početak gibanja. Ovaj pak treba staviti u što jednostavnije stanje prirode.

Neposredno iza stvorenja valja pomišljati prirodu još posve neoblikovanu : tvar, koja je sada „praznim” prostorom rastavljena, bila je tada po svem prostoru razasuta. Svijet bijaše kaos, ali je već od iskona naginjao tome, da se uredi u kozmos. Do toga ne bi moglo doći, da su sve čestice onoga kaosa bile jednake ; stoga valja uzeti, da je tvar već u sebi imala izvor života i gibanja : raznolikost čestica. Privlačivom snagom počеше gušće čestice privlačiti manje guste, i tvar se počela skupljati : već nastajahu i prva središta, koja su bivajući veća sve više privlačila okolinu k sebi. Ali bi se ovako čestice padajući k središtima napokon i smirile ; zato je skrbljeno, da gibanje ne stane i da život u prirodi ne ugiñe : ima naime u tvari još jedna isprvična sila, odbojna, koja čini, da čestice padajući k središtu jedna drugu odbijaju od uspravne crte, a tim se okomiti pad promeće u kružno gibanje. Ovo ne ide isprva ni jednako, ni na istu stranu, ali se čestice sprečavaju sve dotle, dok sve ne zakrenu na istu stranu. U našem je sustavu slučaj htio, da taj pravac bude od istoka k zapadu. Zamah drži onda jedne čestice u visini, gdje su se počele kretati, a druge probijajući kružna gibanja padaju u zrno i povećavaju ga. Tako je nastalo sunce. Čestice, što u različnoj visini lete oko zrna, a ne stoje u ravnini, koja ide središtem osi gibanja, padaju prije ili poslije u zrno ; samo oko sredine nastaju slojevi, od kojih onda postaju planeti. Jasno je, da planet nije mogao najednom zaokrenuti drugim ili pače protivnim pravcem, a nije se mogao ni znatno udaljiti od položaja, u kojem je kao sloj bio. Postanje dakle tumači pravac, položaj, pa i gustoću planeta, koja je u razmjeru s njegovom udaljenosti. I kretanje nebeskih tjelesa oko svoje osi posljedak je istih uzroka, koji su općeni izvor gibanja u prirodi, te je i ono jednako nastalo, naime tako, da su čestice padajući u zrno donijele sa sobom izvjesnu količinu kružnoga gibanja ; no kako je broj čestica, kod kojih brzina drži ravnovjesje privlačivosti i koje zato lebde oko zrna, manji od broja čestica, kojih je brzina bila manja od privlačive sile, razumije se, zašto kretanje oko osi zaostaje za brzinom gibanja. Ovako mora da se i u svemiru, kao oko našega sunca, negdje počela tvar skupljati i mora da svi sustavi manjih sunaca u onome središtu imadu svoje sunce. Svaki je sustav

za sebe, a svi su ipak dijelovi onoga najvećega. Vjerojatna je misao, da su ti sustavi u većoj udaljenosti sve rjedji, kao i misao, da je ovo postanje u središtu dovelo do savršenih oblika. S udaljenošću je visina razvitka sve manja, a tamo negdje u nepojmljivim daljinama jedva je tek počeo proces, koji je bliže k središtu ili dovršen ili se dovršuje. Stvaranje svijeta ne zbiva se odjednom, nego postepeno i kad bismo mogli prekoračiti izvjesnu granicu, našli bismo ondje još tvar u kaosu, neoblikovanu, mrtvu, iz koje će tek budućnost stvoriti nove svjetove, kad se područje oblikovane prirode i onamo proširi. Stvaranje je imalo početak, ali nema svršetka, jer treba upravo vječnost, dok se neizmjerni prostor ispuni svjetovima bez kraja i konca. Ovako je po Kantu moguće nesamo zamisliti postanak svijeta djelovanjem zakona samih, nego ga i shvatiti; samo „lijena mudrost“ drži, da je svijet nastao neposrednim djelovanjem natprirodnim, jer tako ostaje svijet svagda neshvatljiv kao čudo. Kant je proveo Newtonov mehanički princip do na kraj anorganskoga svijeta, ali tu je stao, kako se vidi iz riječi, da će biti lakše protumačiti postanje svijeta nego i jedne samo travčice. Nije još nadošao čas, kad će se on protegnuti na cijelo organsko carstvo; to ne umanjuje zasluge Kantove, koje su za astrofiziku jednake zaslugama Darwinovim za shvaćanje organizma, pa i danas još nauka stoji na teoriji, koja po njemu i po astronomu Laplaceu (1749—1827.) nosi ime Kant-Laplaceove teorije. Laplace je naime neovisno o Kantu u djelu „*Exposition du système du monde*“ (1816.) iste misli razvio s tom razlikom, što drži, da se kaotična tvar od iskona kreće, dok je Kant ovo kretanje izvodio iz odbojne sile tvari.¹

Kant je uvjeren, da njegova teorija bolje od ijedne druge dokazuje bitak boga. Dokaz taj izražen je u riječima: Ima bog, jer priroda ni u kaosu ne može postupati drukčije nego pravilno i u redu. Ovaj dokaz izveo je Kant u spisu: „*Einzig möglicher Beweisgrund einer Demonstration Gottes*“ (1762.), pošto je prije u raspravi: „*Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*“ (1755.) dokazao nedostatnost

starijih dokaza za bitak boga. To je prvi čisto filozofijski spis Kantov, koji s „Fizičkom monadologijom“ označuje važan odsjek u njegovu razvitku. Tu se vidi, koliko je Kant cijenio iskustvo i kako ga baš uspjesi prirodnih nauka u opreci s neuspjesima metafizike nukaju na razmišljanje, ne bi li se toj nevolji kojim načinom dalo doskočiti. Već je tada, makar i nesvijesno, tražio, što je tek u „Kritici čistoga uma“ našao i podao. Spisi naime, što ih je odsele objelodanjivao, pokazuju svi, da se bavi ispitivanjem spoznaje; čovjek isprva slijepo vjeruje osjećalima i razumu, a kad ga oni izdadu, onda se razočaran prepušta sumnjanju. Ni jedno ni drugo nije opravdano. Pravi je način, koji spoznavanje podvrgava kritici te bez iskušenja ništa ne poriče, ali i ne priznaje; umovanje, koje tako radi, znat će granice i doseg, a znade i vrijednost znanja. Misao o takovoj kritičkoj filozofiji razvijala se pomalo, a veliku je važnost u njezinu razvitku imao problem prostora, kojim se Kant bavio u najranijem spisu „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte“, onda u „Fizičkoj monadologiji“ i najposlije u spisu „Von dem ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume“ (1768.). Jednako važan bio je problem bitka, raspravljen u već spomenutoj raspravi o dokazu za bitak boga. Podjedno se Kant odbija od matematičke metode, pošto je spisom „Die falsche Spitzfindigkeit der syllogistischen Figuren“ ustao protiv metode racionalizma, a „Pokušaj uvodjenja u svjetsku mudrost pojam negativnih veličina“ iznosi problem uzročnosti. U isto doba pada i spis „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral“, u kojem se prislanja uz škotsku moralnu filozofiju. „Razmatranje o ljepoti i uzvišenome“ je kao priprava kritici praktičkoga uma, a u raspravi: „Sanje jednoga duhovidca, istumačene sanjama metafizike“ (1766.) razvija se problem duha i podjedno se još jače ističu konture praktične filozofije. Pod utjecajem Rousseauovim držao je Kant, da čudorednost ne izvire iz uma nego iz čuvstva, a ako

intelektualni razvitak ne mora utjecati na razvitak ćudoredja, ne moraju ni nedostaci u teoretskom području utjecati na područje praktično ; spoznaja bivstva duha može biti nemoguća, ali zato ne postaje nemoguća vjera i moral, jer su osnovani na ćuvstvu, a ne na spoznaji. Spoznaja ne će ni o bitku boga, ni o besmrtnosti duće ništa znati reći, ali ništa zato. U spisu o dokazu za bitak boga bio je Kant već rekao : nužno je o bitku boga biti uvjeren, a nije jednako nužno imati dokaz. S tim odjeljenjem praktičkih zasada od teoretskih pala je znatno i vrijednost metafizike. Prije toga je i Kant držao, da će u njoj naći uporišta idealnome teženju i nastojanju. U toj se naći neko vrijeme bio priklonio i misticizmu i vjerovao u otkrića Swedenborgova.² „S a n j e d u h o v i d c a” najbolje pokazuju njegovo razočaranje sa svim „transcedentnim” stvarima. Tim više se obratio sada istraživanju ljudske spoznaje ; mjesto metafizike ili kako ju je tad još zvao, mjesto transcendentalne filozofije imala je doći nauka o granicama ljudskoga spoznavanja ili kritička filozofija. Osvrnemo li se na sav razvitak Kantov, vidjet ćemo, da se sve ovo vrijeme živo zanima spoznavanjem prirode ; ono ga izvodi iz dogmatizma Leibniz-Wolffove škole i nuka ga, da spoznavanju traži uvjete, da mu upozna snagu, pravac i granice, kako ne će lutati stranputicama dotadašnje metafizike. Sav taj posao ne bi mu uspijevao, da ga nije podgrijavalo ćuvstvo uvjerenja o sposobnosti ljudskoga duha. Ovo pak uvjerenje nije plod mišljenja — ili recimo : teoretskoga uma — nego plod ćuvstva i volje, koji zahtijevaju, ako je ćovjeku dan razum, da mu je i s razložnom svrhom dan. To uvjerenje daje Kantovu mišljenju nesamo sigurnost nego i ozbiljnost ćudorednu, jer je pod vidom tih misli duh upravo dužan da istražuje istinu. Gotovo bi se moglo reći, da filozofiju Kantovu vode dva motiva : priroda i svijest o dužnosti. Pomislimo samo, da se jedno od prvih djela njegovih bavilo uredbom zvjezdanoga neba ; drugu ćemo potvrdu za ovu misao naći i u Kantovim rijećima, kad każe : „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der be-

stirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir."

Kant se god. 1755. habilitirao na sveučilištu u Königsbergu; ali nije dugo dobio profesure. Tek kad se spremao, da ode u Erlangen ili Jenu, onda je königsberško sveučilište odlučilo takovu vrsnu silu pridržati. Kant je ostao sav svoj život u rodnom gradu. God. 1770. izda spis: „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis", gdje je konačno obračunao sa dosadašnjim mišljenjem i započeo kritičko doba. Tako je već sada upoznao, da je sve, što čovjek spoznaje, određeno prostorom i vremenom, ali ne možda zato, što bi ovo dvoje postojalo za sebe, nego zato, što je naša priroda, naše osjećanje tako udešeno, da spoznajemo samo u prostoru i vremenu. Ovu osnovnu misao razvio je Kant u mnogogodišnjem naučavanju i razmišljanju, te je tek god. 1781. izdao „Kritik der reinen Vernunft" (Kritik der reinen Vernunft). Dok su prijašnja djela Kantova lako razumljiva, svježa, u ovome se razbira, kako se Kant teško probio do novih misli, te nije čudo, da mu govor ne teče lako i da mu je izražaj tvrd. Savremenici ga nijesu shvatili, pa je morao to djelo objasniti i obraniti izdajući „Prolegomena zu einer jeden zukünftigen Metaphysik", a onda je redom izdavao i ostala svoja glavna djela: „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (1785.), „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft" (1786.), „Kritik der praktischen Vernunft" (1788.), „Kritik der Urteilskraft" (1790.), „Die Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft" (1793.), a pored toga i svu silu manjih rasprava. U tom neumornom radu istrošio se i silni duh, a i tijelo ga već počelo izdavati, dok nije satrven starošću 12. veljače 1804. zaklopio oči, poštivan i slavljjen kao najveći umnik njemački, kao jedan od prvaka svjetske filozofije. U saobraćaju bio je Kant ljubezan i susretljiv sve do pod stare dane. Bio je neženja, ali inače vrlo druževan, i ta je druževnost učinila, da nije nikada izgubio veze s potrebama i zahtjevima života. Bistar njegov duh, imajući smisla za zbilju, dobro je opažao, i opaženo još

bolje upotrijebio tako, te se on, koji nije nikada prekoračio granica rodnoga grada, odlikovao poznavanjem svijeta i ljudi više nego mnogi, koji su daleke krajeve svijeta proputovali.⁸ Privatni život njegov tekao je mirno, ali pravilno, gotovo jednolično, te bi se moglo reći, da i nema izvanjske povijesti o tom čovjeku. Tim je veća i važnija povijest duha, koji je u evropskome mišljenju ostavio trajne tragove.

Kritika teoretskoga uma.

Problem Kantov.

Filozofija novoga doba počinje se s raspravljajanjem o naučnom postupku (metodi). Descartes je držao, da će zagonetku svijeta riješiti najlakše, ako — po uzoru matematike — i u filozofiji podje od očevidnih zasada, pa iz njih izvede sustav spoznajâ ; a Bacon je mislio poći od iskustva, pa prislušujući i prigrledajući, kako priroda radi, prodrijeti u njene tajne. Pouzdanje Descartesovo pokazalo se varavo ; njegovom se metodom moglo donekle doći, ali onda bi se mišljenje obično zaplelo u vlastitoj predji, svak čas bi mu nastale nove zapreke i smutnje, pa je trebalo ili poći natrag ili pak umjetnim, (i ako kadgod duhovitim) konstrukcijama preko njih prijeći. Filozofija bila je slična bojištu, na kojem se — kako veli Kant — pobjedom svojom nitko nije mogao zadugo održati. Ali ni na drugoj strani nije došlo do željena uspjeha. Što više : empirijska je strana završila s nemoćnom izjavom, da o iskustvu nema znanosti, ako se pod tim misli sustav n u ž n o o p ć e n i h s p o z n a j a. Što je krivo tome, da se još nije našao siguran put znanosti ? Čemu nam je onda nametnula priroda neugodnu težnju, da ga tražimo ? Pa onda, koliko se možemo pouzdati u naš um, ako nas nesamo ostavlja na cjedilu, nego pače i zavodi. Ili smo samo zalutali ? Što nam jamči, da ćemo nanovo istražujući biti bolje sreće od onih prije nas ?

U tim mislima i sumnjama pomisli Kant, kako je K o p e r n i k sretnom zamisli izveo astronomiju na čistinu, otkud joj se ukazao sjajni razvitak i napredak. Kad je ovaj naime vidio, da se tumačenje nebeskih gibanja ne miče s mjesta, dok se uzima, da se zvijezde kreću oko gledaoca, pomisli, ne

bi li bolje uspjelo, ako se uzme, da se gledalac kreće, a zvi-
jezde miruju. I u filozofiji bi se možda pokušati moglo tako,
da se promijeni stajalište... Ako se dosele uzimalo, da se naši
zorovi ravnaju po stvarima, pa se nije moglo izići na kraj,
kako bi bilo, da uzmemo, da se oni udešavaju po prirodi na-
šoj? Zašto se ne bi spoznaja ravnala prema prirodi spozna-
vatelja? Ili ako vjerujemo Hume-u, da u prirodi stvari nema
osnova za općene i nužne sudove, koji čine spoznaju, zašto
ne bi osnov bio u nama ili u tom, što je priroda naša takova,
da sve nužno pomišlja u prostoru, vremenu, kauzalno?⁴

Tako nastaje potreba, da se ispituju osnovi i uvjeti spo-
znavanja. Kant ne pita, je li spoznaja moguća? Ovo bi na-
ime pitanje bilo u sebi porječno, što je već Hegel⁵ opazio,
ali s nepravom Kantu spočitnuo, jer tko želi riješiti pitanje o
mogućnosti spoznaje, mora već pretpostavljati mogućnost spo-
znavanja. Od empirizma se razlikuje stajalište Kantovo tim,
što je onaj ponajprije nadaleko i naširoko raspravljao o po-
stanju spoznaje, dok je ovo pitanje za Kanta riješeno: po
vremenu nijedna spoznaja u nama ne nastaje
prije iskustva i sva se počinje s njim; na-
dalje je empirizam potanko ocrtavao proces spoznavanja, što
dakako nije bez svoje vrijednosti, ali ne dolazi u obzir za pi-
tanje Kantovo, koje glasi: što čini spoznaju? Istina jest,
da se bez poznavanja psihologijskoga stanja ne da rasprav-
ljati o uvjetima spoznaje, ali Kantu se to činilo odviše razum-
ljivim, a da bi morao posebno isticati, da svaki mora naj-
prije imati jasnu sliku o predmetu, o kojem hoće da raspravlja.
Za takvo pak rješenje pitanja, o kojem se radi, nije psiholo-
gijsko gledište odlučno. Kant nije protivnik psihologijskoga
posmatranja, niti gradi svoju nauku o spoznaji u zraku, ali
nije kriv, što mu raspravljanja o postanju i razvitku spoznaje
nijesu od pomoći, jer ne pita za uvjete postanka, već uzi-
majuci gotovu prirodu čovječju traži u njoj faktore,
koji čine spoznaju; ne pita za činjenicu spoznavanja, kakova
jest, već pita za bivstvo njezino. Kant nije ni protivnik
iskustva, ali mu iskustvo ne može pomoći; ta da su činjenice
iskustva nepobitne, o tom Kant i ne sumnja, ali njegov pro-
blem leži u pitanju, po čemu postaje iskustvo

spoznajom, a to pitanje ne može mu riješiti iskustvo nego samo umovanje. Njegova je nauka kritika iskustva, pa se zato uzdiže nad iskustvo. Ona je kritika spoznavanja, pa zato znalice zauzima drugo, ne psihologijsko stajalište. Ono je prvo povodom, da je Kant već od kraja udario pravcem k racionalizmu, a ono drugo, da nije ni kanio podati psihologijsku teoriju spoznavanja. Nakana je njegova bila, da razvrsta pojedine faktore prema vrijednosti za spoznaj. Da su ova dva gledišta vrlo različna, lako je uvidjeti. Stavimo li se na stanovište psihologije, reći ćemo, osjećanje biva prije mišljenja, a možemo govoriti i o osjetnoj spoznaji kao znanju dobivenom po osjećalima. Kad se pak radi o tom, da se odredi, što čini spoznaj, — kad je dakle principiarno raspravljano o spoznaji, onda se opaža, da je osjetno znanje ovisno o slučaju, često posve subjektivnoga značaja, da nema u sebi ni općenosti ni nužde, što je već utvrdio Hume; bez osjećanja doduše nema spoznaje, kao što nema kuće bez gradje, ali kao što gradja još ne čini kuću, nego način, kako se složi, tako ni osjećanje samo ne čini spoznaj, nego je čini oblik, kojim se uredi. Akoli je to tako, onda s obzirom na spoznaj ima oblik prednost pred osjećanjem, jer po njemu tek osjetno znanje postaje spoznajom, a i pogled se obraća više oblicima nego osjećanju. Psihologijski stoji i to, da se ovi faktori ne dadu odijeliti jedan od drugoga, oni su vezani toliko, da nema sadržaja bez nekoga oblikovanja, ni oblika bez sadržaja; — ili drugim riječima: razum, kojemu se ono oblikovanje pripisuje, radi svagda zajedno s osjećanjem. Osjetnost i razum ne dadu se dakle rastaviti, ali za ovo drugo gledište potrebno je, da se luče po svojoj vrijednosti; psihologijska pripadnost ne može učiniti suvišnim i nepotrebnim logičko razlučivanje. Takove logičke prirode je Kantova preka osjetnosti i razuma. Ipak se njom pitanje spoznaje pomaklo na stranu razuma. Osjećanje donosi gradju, ali ne nosi za nj odgovornosti, ili kako Kant veli: osjećala ne varaju, ne možda zato, što bi svagda ispravno sudila, nego zato, što uopće ne sude. Kako je pak sve spoznavanje u sudu, postaje razum sam odgovoran za karakter ljudske

spoznaje. Pita se sada : kakova je i kolika je ta odgovornost. To se ne da ustanoviti na iskustvenoj spoznaji, jer se ondje osjećana gradnja već stopila s razumskim oblicima u jednu cjelinu, te se djelovanje ovih već ne razabire u osebnosti njihovoj ; zato će Kant razmatrati one faktore sasvim odjelito od iskustva. Tako nastaje misao o čistoj spoznaji i u svezi s tim kritika čistoga uma.

Pitanje je, ima li uopće takovih čistih, t. j. od iskustva i od osjetnih dojmova neovisnih spoznaja ? Ako ih ima, ne će biti na prvi mah vidljive, jer je sigurno najopsežniji dio naših izjava (sudova) ili iskustvom nametnut ili posljedak iz iskustava, skupljenih u jedno općeno pravilo. Ipak se već kod ovih drugih, budući da im je iskustveni izvor podaleko, rado govori, kao da nijesu iz iskustva (a posteriori) nastali. Tako bi se reklo primjerice za nekoga, tko bi temelje kući svojoj potkopao, da je „a priori“ (unaprijed) mogao znati, da će se kuća srušiti, a ne tek onda, kad ga je iskustvo o tom uvjerilo, t. j. kad se kuća doista srušila, Čisto „a priori“ nije toga ipak mogao znati, jer ga je tek iskustvo moralo naučiti, da su tjelesa teška i da padaju, ako im se oduzme podloga. Po čemu će se onda prepoznati čisti apriorni sudovi, ako ih uopće ima ?

Iskustvo nas uči, da su stvari ovakve ili onakve, ali nas ne uči, da ne mogu biti drukčije. Nadje li se dakle izjava, koja se nužno pomišlja, onda je ona apriorni sud, a ne da li se ni otkud izvesti, i onda je i te kako aprioran. Kad na osnovi iskustva nešto općeno tvrdimo, onda to i nije prava općenost ; zapravo bismo morali reći : koliko smo dosad opazili, nema od toga pravila izuzetka. Iskustvena općenost nije drugo nego proširenje vrijednosti od mnogih slučajeva na sve. Nadje li se pak sud, koji je u sebi općen, onda je očito aprioran. „Nužnost i stroga općenost su dakle sigurni znakovni apriorne spoznaje i pripadaju zajedno.“ Da ovakvih nužnih i u strogom smislu općenih sudova ima u ljudskoj spoznaji, lako je pokazati ; hoće li tko primjer iz znanosti, treba samo da pogleda na zasade matematike ; hoće li primjer iz obična života, može mu služiti zasada : svaka promjena mora imati svoj uzrok. U posljednjoj

je pače nužnost u pojmu uzroka tako očito sadržana, da bi posve iščezla, ako bismo je po Hume-u držali navikom.

Kad smo ovako upoznali, po čemu se poznaju čiste spoznaje, valja odmah istaknuti, da Kant ne misli o svima njima raspravljati. Izuzete su sve one, kojima se znanje o b-j-a š n j u j e. Na pr. sud : sva se tjelesa protežu, ne sadržaje ništa, što ne bi u pojmu subjekta „tijelo” već bilo sadržano i što se razlaganjem (analizom), objašnjivanjem ne bi u njem moglo naći. Ovakvi se sudovi zovu analitični. Kad su oni valjani i kako se mora postupati pri razlaganju pojmova, to je sve već razložio Aristotel. Njegovo je djelo u tom pravcu tako savršeno, da se u 2000 godina nije učinio ni korak naprijed, a što su neki dodali različna razmatranja (o spoznajnim sposobnostima ili o nastanku spoznaje i slično), to je po sudu Kantovu prije na štetu nego na korist, jer su se tim samo razvukle oštre granice Aristotelove nauke, koja je razlaganja formalnih zakona mišljenja, ili što je isto: principâ analize. No nešto u Aristotela nema, a to su principi za s t j e c a n j e, za proširenje znanja. Kažemo li na pr.: svako je tijelo teško, dodajemo pojmu „tijelo” oznaku, koja u njem nije sadržana, niti se daje iz samoga pojma steći, nego smo je morali dobiti drugim putem, ponajviše iskustvom, koje nam dobavlja nova dosad neopažena i nepomišljana svojstva u predmetu. Ovakvi sudovi su za naše spoznanje vredniji, jer se njima znanje proširuje, a zovu se sintetični, jer se sa subjektom nanovo spaja neka oznaka. No da ovakvo spajanje bude valjano, da bude općeno vrijedno i nužno, očito mora biti po nekim načelima. Analitičkim je sudovima načelo porječnosti osnov valjanosti, snage i moći, a na što se oslanja razum, kad s nekim pojmom spaja oznaku doonda mu tuđu ? Što podaje spojevima nuždu i općenost ? U matematici, fizici, metafizici — svuda nalazi Kant općene i nužne sudove, koji nijesu analitični, pa pita, po kojim principima nastaju ? Kantovo pitanje dakle glasi : kako su mogući sintetički nužni i općeni sudovi, ili drugim riječima, kako su mogući sintetički sudovi a priori ?

Kantova nauka ima da bude bar priprava nauci o principima sinteze, „organon” poput Aristotelova o principima

analize. U njoj se radi o opravdanosti, o vrijednosti sintetičke spoznaje. Ima još jednu srodnost s Aristotelovom naukom: ona radi poglavito o obliku pojmova i njihovih spojeva, a i Kantova kritika ne će da istražuje iskustvene spojeve, nego sam način spoznavanja, držeći, da će tako bolje upoznati vrijednost faktora, koji djeluju pri spoznavanju. Zamišljeni organon, kojemu je kritika pripravom, podao bi sustav principâ čistoga razuma, a budući da prelazi (transcendo) preko predmeta na sam način spoznaje, vodi bi u t. zv. transcendentalnu filozofiju ili filozofiju čiste spoznaje. Ova se dijeli u elementarnu nauku nauku o metodama; prva se raspada u transcendentalnu estetiku i transcendentalnu logiku; posljednja ima dva dijela, analitiku i dijalektiku.⁶

Zaustavimo se samo još čas kod Kantova odredjenja problema spoznaje, da mu upoznamo važnost. Nitko prije Kanta nije tako odlučno ni tako jasno istakao, da se spoznaja sastoji u sintezi, u vezanju i redanju spoznajne gradje, dakle u izvjesnoj radnji, što se na toj gradji vrši. Hoćemo li da upoznamo vrijednost naše spoznaje, moramo prosuditi ovu radnju, moramo ispitati bivstvo sinteze. To je već činio Hume, kad je ispitivao vjerodostojnost principa kauzaliteta, pa došao do rezultata, da ni taj osnovni princip, na kojem se osniva sva prirodoznanstvena spoznaja, budući da nastaje asocijacijom po očekivanju, ne vodi do bezuvjetno nužnih sudova, a kako se spoznaja sastoji u nužnim i općenim sudovima, Hume je dosljedno porekao mogućnost spoznaje o prirodi. I Kantu se čini, da se pitanje spoznaje rješava s pitanjem, jesu li sinteze, koje duh spoznajujući stvara, nužne i općene ili nijesu. Nema li općenih i nužnih sinteza, nema ni spoznaje i Hume-ova kritika ostaje u vrijednosti; ima li ih, u čem leži pogriješka Hume-ova? Kant misli najprije, da je pogriješno htjeti iz iskustva odrediti vrijednost spoznajnoj radnji. Iskustvo može naime samo ustanoviti, koje sinteze duh upotrebljava, ali s koliko prava na časni naslov spoznavanja, to se ne može riješiti iskustvenim načinom. Tu ne koristi ni psihologijsko raspravljanje o postanju i razvoju izvjesnih načina sinteze, jer se iz svega toga raspravljanja ne vidi vrijednost sinteza. Ne koristi

ni pozivati se na iskustvenu potvrdu : običaj ne može do kraja opravdati čin, a tako ni iskustvo ne može nikada do kraja odrediti vrijednost spoznajnome načinu. Treba li dakle, da se taj način posve odredi, da mu se upozna bivstvo, ne ćemo se smjeti obraćati k iskustvenome sudištu, ili drugim riječima, ne ćemo ga upoznati na aposteriornim, nego na apriornim sintezama. Eksistencija ovih prvo je pitanje teorije spoznaje, a najdublji mu je smisao ovo : je li sva sinteza samo produkt iskustva ili još nešto povrh toga, ili ako bi koga smetao ovaj izraz, osim toga? Pomislimo samo na kemijsku sintezu : spoje li se elementi određenih svojstava zajedno, nastaje ponajviše spoj, koji ima druga, sasvim nova obilježja, koja su nastala u samome procesu spajanja. Ne bi li bilo moguće, da se iz elemenata spoznaje načini spoj, koji sadržaje više nego je u samim elementima dano ? Ovaj višak bi sačinjavao karakteristiku sinteze. Možda bi nam i onda još ostalo neriješeno pitanje, kako to radi spoznajujući um, da dobiva ovakove sinteze, ali smo se bar toliko primakli rješenju, što upoznajemo karakter sinteze, a o tom karakteru ovisi i njezina vrijednost, odnosno vrijednost spoznaje. Treba dakle da ispitamo, ima li sintezâ, koje su nužne i općene, na području osjetnoga zrenja i na području mišljenja, ili drugim riječima, treba da odredimo bivstvo, karakter osjetnosti i razuma. To je zadaća transcendentalne estetike i logike.

Transcendentalna estetika.

Ona utvrđuje mogućnost sintetičnih sudova u matematici. Da matematički sudovi nisu iskustveni, vidi se po tom, što imadu potpunu općenost i nužnost ; dakle su a priori. Ali da su i sintetični, to nijesu — veli Kant — ljudi dosele opazili, nego su ih držali analitičnima ; a ipak sud $7 + 5 = 12$ nije analitičan, jer se samom analizom zbroja 7 i 5 još uvijek ne će naći u njem broj 12, ma koliko prevraćali ove pojmove. Da do toga zbroja dodjemo, treba prizvati u pomoć zrenje tako, da primjerice mjesto pojma 5 uzmemo prste kao zorno pomagalo, pa na nj nastavimo jedinice sadržane u pojmu 7, onda će nam pred očima sinuti broj 12. Slično je i u geometriji. Svuda je osnov spoznaji u zoru. Da ta spoznaja bude općena i nužna, uvjet je, da ima općenih i nužnih zorova. Ima li tih ? To pi-

tanje rješava transcendentalna estetika, koja (uzevši riječ estetika u prvotnom značenju : aisthesis, osjećanje) radi o principima osjetnosti. Ona pokazuje ponajprije, da nam osjećanje prikazuje predmete u prostoru i vremenu, a onda pita : što je prostor, što vrijeme, imaju li oni stvarni bitak, postoje li bar kao odnošaji stvari izvan našega zrenja ili su samo s našim zrenjem dani ? Da prostor nije stvaran, obrazlaže Kant ovako : predodžbu o prostoru imademo već onda, kad osjete naše odnosimo na nešto izvana. Ovakovo odnošenje izvan nas bilo bi uopće nemoguće, da mu nije podlogom predodžba o prostoru t. j. ne bi bilo moguće, kad već ne bismo imali predodžbu o tome „izvana“. Ta dakle predodžba ne može nastati iz odnošaja izvanjskih pojava po iskustvu, jer je izvanjsko iskustvo tek po njoj moguće. Koliko je ona neovisna o iskustvu, vidi se i po tom, što možemo zamisliti prostor, u kojem nema predmeta, a koliko je iskustvo vezano na nju, vidi se po tome, što ne možemo zamisliti, da prostora nema. Budući pak da ne nastaje prostor poput pojma u našoj duši promatranjem stvari, to je on čisti zor, što se vidi najbolje po tom, da su pojedini prostori upravo česti njegove, dok pojedini predmeti nijesu u istom smislu česti pojma, koji ih obuhvaća. To isto vrijedi i za vrijeme. Što slijedi otud ?

Prostor i vrijeme nijesu svojstva stvari, i ne pokazuju odnošaje stvari, nego način, u kojem mi gledamo stvari. Prostor nije oblik stvari, nego oblik našega promatranja. Kažemo li dakle, da se stvari nalaze u prostoru ili zbivaju u vremenu, onda to vrijedi samo za stvari kao predmete našega osjećanja t. j. kako ih mi u osjećanju imamo. Samo sa stanovišta čovjekove svijesti možemo govoriti o prostoru i vremenu, ali ova odredjenja ne vrijede ni za svaku svijest ni za predmete izvan odnošaja k svijesti. Druga bića ne moraju sve u prostoru i vremenu zreti, niti moraju stvari za sebe biti prostorne. Prostor i vrijeme su zakoni našega iskustva ; u tome imaju realnu vrijednost, koja prestaje, čim prijedjemo preko našega osjećanja k stvarima, kako su za se. Stoga ćemo reći : prostor i vrijeme imadu empirički realitet, ali transcendentalni idealitet. Budući da ne vrijede za svaku moguću svijest, oni su

subjektivni oblici, ali budući da unutar ljudske svijesti vrijede bez izuzetka i nužno, oni su objektivni. Osim njih nema drugoga zora, koji bi se mogao zvati a priori objektivan.

Na tom dugom putu dolazimo konačno do završetka: prostor i vrijeme dva su izvora spoznaje, iz kojih mogu nastati apriorne sintetične spoznaje, kako to pokazuje matematika i geometrija; oni su čisti oblici svega osjetnoga zrenja. Tim su određene njihove granice; oni vrijede samo za predmete kao pojave u našoj svijesti, a ne za stvari o sebi ili kako Kant kaže: ne sežu dalje nego predmeti osjećanja i vrijede samo za objekte mogućega iskustva.

Osebnost je Kantove nauke, da nesamo prostor nego i vrijeme smatra pojavom. To je doduše donekle dosljedno, ali je Kant pregledao razliku između ova dva oblika. Dok naime prostor vrijedi samo za izvanjsko iskustvo, vrijeme je nesamo oblik izvanjskih pojava nego i oblik svijesti, a to čini, da je fenomenalnost vremena sa mnogo većim poteškoćama skopčana nego fenomenalnost prostora. Poteškoća je već u tom: ako vrijeme nije svojstvo stvari, onda svijet stvari ne pozna događanja, mijenjanja, a pitanje je, s koliko se prava može i o događanjima svijesti reći, da su zbiljska? Nije li naš duševni život samo kao san, što ga sa zbiljnošću ništa ne veže? Kant nije htio tako daleko, već mu je bilo do toga, da odredi, da mi spoznajemo samo pojave, i da ono, što u našoj spoznaji vrijedi za pojave, ne vrijedi ili bar ne mora vrijediti i za stvari o sebi. Mi ne poznamo — veli — drugo, nego naš način spoznavanja, koji nam je svojstven, i koji ne moraju imati sva bića, i ako ga ima svaki čovjek, pa da — ne znam koliko — razjasnimo ovaj način, samim se stvarima ne približismo. Prijelaz preko zrenja — ili pogled u stvar o sebi je nemoguć. Postoji li onda uopće ta stvar i ima li smisla o njoj raspravljati, drugo je pitanje. No sama ova misao tako je važna, da njoj za volju praštamo Kantu, što je u navali nove misli zašao i dalje, nego bismo ga danas mogli slijediti. I kod prostora vidimo danas, da elementi, od kojih se sastavlja, nijesu jednakoga porijekla; jedni dolaze od osjećanja, te čine iskustveni prostor, drugi su obradivanje toga zora po zakonima naše svijesti, po čem nastaju razne ideje prostora, koje se ne podudaraju posvema. Kant je imao pred

očima samo matematički prostor, i poistovetovao ga s osjećanjem; zato nije mogao izvor predodžbi o prostoru naći u osjećanju. Obrnuto pak vidio je u njem nužnost i općenost, koja ne pripada svakoj predodžbi o prostoru, nego samo onim formalnim svojstvima matematičkoga prostora. Ovima bi se mogao priznati apriorni karakter u smislu Kantovu, to znači: oni izriču bivstvo zornih odnošaja, dakle njihovu zakonitost. Za Kanta je dakako ideja prostora naprosto značajka ljudske osjetnosti, koja je tako uređjena, da se po njoj stvari javljaju ljudskome duhu u prostornim oblicima. U toj i takovoj uređenosti ljudskoga duha nalazi Kant osnov njezinoj nužnosti i općenitosti, što ga iz iskustva ne može dovoljno utvrditi. Uzme li se još na um, da Kant ima pred očima gotovu prirodu ljudsku, da mu i ne pada na um ovu uređenost možda shvatiti kao razvojni produkt iz saobraćaja duha sa stvarima i da su na nj djelovali i idealistični motivi, onda je razumljivo ovo dvoje: prvo, da je Kantu prostorni zor jedna osebina spoznavanja, subjektivni oblik osjetnosti, po kojem je tek moguće iskustvo; a drugo je razumljivo, da aprioritet njegov i protiv volje Kantove naginje idealističnom tumačenju. Kant bi doduše rado, da se prostorni zor zove apriornim samo u logičkom smislu, jer je kao uvjet iskustva pojmovno prije. No teško je ovaj smisao provesti, da nigdje ne umakne pomisao, da je prostor u duši nastao prije iskustva. To pokazuje najbolje sam Kant, kad se muči, da ostane na svojem spoznajno-teoretskome stajalištu, a ipak i ovdje proviruju neki idealistični tragovi, to više, što prostor kao subjektivni oblik spoznavanja gotovo nužno postaje čarobno odijelo, u koje se svijet zavija, da ga ne vidimo, kakav jest. Fenomenalizam Kantov je spoznajno-teoretskoga porijetla i značenja, ali dopušta i metafizičko shvaćanje. To je uzrok mnogim nejasnoćama, a i krivo je nejednakom shvaćanju Kantove nauke.⁷

Transcendentalna logika.

Sva naša spoznaja izvire iz ova dva vrela: iz osjetnosti i razuma. Osjetnost stvara zorove, razum pojmove. Pri spoznavanju dakako sudjeluju oba dva zajedno, jer pojmovi bez zora su prazni, kao misli bez sadržaja, a opet zorovi bez pojma su slijepi. To ne smeta, da se napose razmotre zakoni osjetnosti

(to je učinjeno u estetici), a napose zakoni razuma. Tu zadaću određuje Kant drukčije, nego ju je odredio i riješio Aristotel: ne radi se o samim pravilima mišljenja, nego kao i u estetici o bivstvu razumske djelatnosti. Duh ljudski naime osjetnu gradju nekako obradjuje, a tim je oblikuje. Pita se dakle, ima li oblika, koji podaju tome umnom radu obilježje nužnosti i općenosti; koju vrijednost imaju (objektivnu ili subjektivnu), i napokon, dokle sežu?⁸

a) Transcendentalna analitika.

Što je uvjet, da bude moguće osjetno iskustvo, riješila je estetika; što je uvjet, da bude moguće mišljenje o iskustvu, to odrediti zadaća je analitike. Ona pokazuje principe, bez kojih se nijedna stvar ne može misliti, ona rješava pitanje, kako je moguće naše zorove spojiti u općene nužne spojeve; ili drugim riječima: kako su mogući apriorni sudovi u spoznaji ili nauci o prirodi? Estetika je pokazala, da je to moguće tim, što imade čistih zorova; analitika će potražiti čiste pojmove i načela, koji obilježuju naše mišljenje i čine njegovu osebitost, njegove zakone.

Sva djelovanja razuma dadu se svesti na sudove. Sudjenje je spajanje, a po načinu spajanja poznat će se način duha. Kantova je zasluga, da je pored formalno logičkoga promatranja opsegovnih odnošaja sudova istaknuo ovo gledište, a tu mu zaslugu mora i priznati i onaj, koji inače ne odobrava izvodjenja njegovih. Kant je naime za osnov uzeo formalno-logičku razdiobu sudova po kolikoći u općene, posebne, jedinične; po kakvoći u jesne, niječne, limitativne; po odnošaju u kategorične, uvjetne, rastavne; i po načinu u problematične, asertorne i apodiktične. Držeći tu razdiobu potpunom, što doista nije, postavio je skrižaljku k a t e g o r i j a, koju drži takodjer potpunom toliko, da je osobito kasnije sve htio na nju svesti. Tih je kategorija dvanaest prema isto toliko sudova, i to: sveukupnost, množina, jedinstvo, zambilnost, negacija, limitacija, inherencija, dependencija (supstancija, akcidents), uzročnost i ovisnost (uzrok i posljedica), zajedništvo, napokon mogućnost, bitak i nužda, te prema njima nemogućnost, nebitak, slučaj. One se ne dadu izvesti iz iskustva. Iskustvo može do-

duše sadržavati prigodne uzroke (Gelegenheitsursachen) njihovu stvaranju; osjetni utisci mogu dati povod, da spoznajna snaga započne djelovati i da se usavrši, ali s ovim iskustvenim porijetlom (Abstammung) nije još pokazana njihova vrijednost za spoznaju. Uzmimo na pr. pojam uzročnosti; ako smo opazili da B uvijek dolazi iza A, možemo na osnovi iskustva ustanoviti običajnu svezu, ali da se ova drži nužnom i općenom, to je osnovano u biti duha. Iskustvo daje povode, duh daje oblik i vrijednost. Bez ovoga obradjivanja po razumu ostaju oni prigodni uzroci samo niz zamjećaja, od kojih jedni samo čas u svijesti traju, i onda se gube netragom, a drugi imaju samo subjektivnu vrijednost; sve to ne može se zvati ni znanje ni iskustvo. Da to bude, treba da se iz svih doživljaja izluče oni spojevi osjeta, koji nužno i uvijek nastaju, dakle dojmovi, po kojima spoznajemo predmete, — razumije se, ne predmete u transcendentnom smislu kao stvari o sebi, nego kao skupove mnogolikih zamjećaja, koje nužno svatko ima. A to sve biva po kategorijama; one čine, da od raznih doživljaja nastaje iskustvo, te su tako uvjet iskustvu i u tom pogledu apriorné. One su značajke ljudskoga razuma i kao takve subjektivni oblici subjektivnom vrijednosti unutar jedne moguće svijesti, naime ljudske.

Kategorije dakle stvaraju od mnogo doživljaja nužne i opće spojeve i podaju zamjećivanju vrijednost predmetnoga shvaćanja. One su uvjet mišljenju i spoznavanju, a same imaju još dalje svoj osnov. Gledamo li naime, koju zadaću vrše, naći ćemo osim spajanja mnogolikosti još i ujedinjivanje. Obilježje jedinstva u našoj spoznaji ne nastaje iz pojedinih spojeva, jer je uvjet samome spajanju; treba mu dakle dalje tražiti osnov. Sve naše mišljenje — veli Kant — prati predodžba: ja mislim, i kad te ne bi bilo, svaka bi misao bila za sebe i čovjek bi u svakom doživljaju bio nešto drugo. Tim, što sve misli stoje u svezi s onom predodžbom i što umijemo razne dojmove odnositi na jednu svijest, postaje tek moguće mišljenje. Predodžba: ja mislim, prema tome je najdublji osnov

svemu spoznavanju. Kant je zove čista ili transcendentálna a percepcija, transcendentálno jedinstvo svijesti. Bez nje bi mogli u duši nastajati dojmovi, a mogli bi se po zakonima udruženja i vezati, ali takovi vezovi ne bi mogli postati nužni i općeni, da iza njih ne stoji ona osnovna činidba, koja ih upravo čini načinima razumskoga spoznavanja. Takova je naime priroda duha, da se u mnogolikosti utisaka stavlja kao središte, oko kojega se razni utisci redaju i ujedinjuju, te tim stvaraju ono, što zovemo spoznajom.⁹

Razloživši pojmove čistoga uma prelazi Kant k načelima ili sudovima. Osnovi sintetičnih sudova izvode se iz četvero vrsta kategorija. Kategorije prve vrsti odgovaraju kolikoći, a zovu se aksiomi zrenja; njihov je princip: svi zorovi su protežne veličine. Kakvoći odgovaraju anticipacije zamjećivanja; njihov je princip: u svim pojavama ima realno, što je predmet osjećanja, intenzivnu veličinu, t. j. stupanj. Modalitetu odgovaraju postulati iskustvenoga mišljenja, koji glase: što se slaže sa formalnim uvjetima iskustva (po zoru i pojmu), to je moguće; što je u svezi s materijalnim uvjetima iskustva (osjećanja), to je zbiljsko; što ima po općenim uvjetima iskustva određenu svezu sa zazbiljnošću, to je nužno. Najznatnija su načela, koja odgovaraju relaciji, a zovu se analogije iskustva; princip je njihov: iskustvo je moguće samo kao nužni vez zamjećaja. Taj vez može biti supstancijalni, uzročni ili uzajmični; svakome odgovara po jedno načelo. Načelo supstancijalnosti glasi: u svoj promjeni pojava supstancija je postojana, a količina se njezina u prirodi ne uvećava i ne umanjuje.

„Ja nalazim — veli Kant, — da je u svako vrijeme nesamo filozof, nego obični razbor ovu postojanost kao osnov mijeni pojava pretpostavljao i svagda kao nesumnjivo prihvaćao, samo se filozof točnije izrazuje, kad kaže: kod svih promjena ostaje supstancija, a akcedenti se mijenjaju. Na pitanje, koliko važe dim, odgovorio je jedan filozof: od težine izgorjeloga drva odbij težinu preostalog pepela. On je tu pretpostavljao, da ni u vatri tvar (materija) ne propada, nego samo mijenja oblik. Isto je tako zasada: iz ništa ne biva ništa, samo izvod iz načela postojanosti ili još bolje neprekidnoga bitka pravoga subjekta u pojavama. Određenja, koja nijesu drugo nego načini, kako supstancija postoji, zovu se akcidenti; oni su svagda zbiljski, jer se tiču bitka supstancije. Prema supstancijama pripisuje im se posebni bitak i zove se inherencija, za razliku od bitka supstancije, koji

se zove supstancija, no otud nastaju nesporazumci, pa je — veli Kant — bolje, ako se akcidens shvati samo kao način, kako je bitak supstancije određen. U svezi s tim treba i pojam gibanja ispraviti. „Postojanje i propadanje nijesu promjene onoga, što nastaje ili propada. Promjena je način bitka, koji slijedi iza drugoga jednoga načina bitka istoga predmeta. Stoga je sve, što se mijenja, postojano, samo se stanje mijenja. Budući pak da se ta promjena tiče određenja, koja mogu samo prestati ili nastati, možemo u prividno paradoksnom izrazu reći: postojano (supstancija) se mijenja, promjenljivo ne doživljuje promjenu (Veränderung) nego samo izmjenu, jer neka određenja prestaju, a druga nastaju.”

Načelo vremenoga slijeda po zakonu uzročnosti glasi: sve promjene zbivaju se po svezi uzroka i posljedice; a načelo istodobnoga postojanja po zakonu uzajmičnoga djelovanja ili zajedništva glasi: sve supstancije, koliko se u prostoru mogu zajedno zamijetiti, stoje u potpunoj uzajmici. Hume je bio rekao, da o iskustvu nema znanosti, budući da ova traži nužne i općene sudove, a iskustvo može (po navici i čestom ponavljanju) dovesti tek do prividno nužnih zaključaka. Iz toga skepticizma našao je Kant izlaz: nužni i općeni sudovi mogući su, ako im se osnov ne traži u iskustvu nego u duhu, u njegovu načinu zrenja i mišljenja. Svako biće ima određenu prirodu, po toj prirodi ima određeni način djelovanja, kojim nužno radi, pa tako i duh mora misliti po svom načinu. Snaga (nužda i općenost) spoznavanja leži u samoj prirodi duha ljudskoga, koji je tom prirodom tako vezan, da se ne može ni zamisliti, kako spoznaju bića, koja spoznaju čistim zrenjem. Čovjek treba osjetnost i razum, pa se ne bi mogao prenijeti ni u način bića, koja bi poput njega doduše trebala osjetni zor, ali im taj ne bi bio dan u prostoru i vremenu. Ovi su oblici pa onda kategorije i načela kao pravila, po kojima i u kojima čovjek mora misliti. Kad se radi o spoznajnoj snazi, onda je odlučno ovo gledište, da su to pravila duha, o kojima nije fajde raspravljati, zašto su takova, a ne radije drugačija, već ih treba uzeti, kako jesu. Po tim pravilima nužno gledamo svijet kao skup stvari u prostoru i spoznajemo promjene u njemu po uzročnosti. No promatra li čovjek nužno svijet na svoj način, onda je tim već isključen onaj realizam, kojemu je priroda uzor, a spoznavanje podražavanje ili otisak svijeta. Dok se naime na tom stajalištu stoji, dotle je Hume u pravu,

jer takva spoznaja jest i ostaje empirična, i ne može se dobiti prave nužde i općenosti. Ne bi li se moglo držati, da čovjek spoznaje prema svojoj prirodi, a spoznaja da je već unaprijed upravljena na prirodu? To bi bilo nekakvo predudešenje, koje se Kantu ne sviđa, a k tome ovo mišljenje i ne objašnjuje nuždu i općenost, nego pače pogoduje skepticizmu, jer je osnovano na subjektivnoj nemogućnosti drukčijega spoznavanja. Preostaje samo jedan način: spoznavanje se zbiva po zakonima duha — u tom je snaga te spoznaje, ali i njezino ograničenje, jer upotreba onih zakona ne može ići preko granica našega iskustva. Njihova je upotreba e m p i r i č k a, ali nije t r a n s c e n d e n t n a, a to znači: ne vrijedi za stvari o sebi, nego samo za pojave ili predmete mogućega iskustva. Kant ne poriče bitak stvari o sebi, ali poriče, da one, kako jesu izvan nas, ulaze u našu spoznaju. Spoznaja prirode nije moguća, ako priroda (svijet stvari o sebi) nameće duhu zakone, nego je moguća samo tako, ako duh propisuje zakone, ali to propisivanje ne vrijedi za prirodu kao svijet o sebi, nego za prirodu kao pojavu u svijesti. Apriorna (nužna i općena) spoznaja moguća je samo kao spoznaja o predmetima mogućega iskustva. To je Kantov transcendentelni idealizam, koji je Windelband dobro označio ovako: Nauka Kantova je racionalizam, koliko tvrdi i osniva apriornu spoznaju pomoću oblika ljudskoga duha; ona je empirizam, koliko tu spoznaju ograničuju iskustvo i pojave u njemu; ona je idealizam, koliko uči, da spoznajemo svijet predodžbâ; a realizam je, koliko tvrdi, da je taj svijet predodžbâ pojava t. j. našega duha shvaćanje o zbiljskome svijetu, i ako nije njegova prilika.

Kant je počeo kritiku čistoga uma s nakanom, da to bude rasprava o metodi, ali je odmah uvidio, da metoda povlači i konture izvjesnome sustavu, i što se tiče granica i što se tiče unutrašnjega mu sustava. Te su konture ovdje vrlo jasne, pa se na prvi pogled vidi, da je nemoguća metafizika, misli li se pod tim spoznaja stvari o sebi. Ako bi tko bio nezadovoljan s tim, što umom ne spoznajemo stvari,

kako su za sebe, već samo stvari, kako se nama javljaju, onda bi to značilo, da je nezadovoljan s ljudskim načinom spoznavanja i da bi htio, da ne budemo ljudi, kad želi imati spoznajnu moć različnu od naše nesamo po stupnju nego i po shvaćanju. Koliko je takova želja nerazborita, vidi se i po tom, što uopće ne možemo reći, ima li takovih bića, a još manje, kako bi ta bića izgledala. Više vrijedi prigovor : ako spoznajemo samo pojave, kako uopće znamo za transcendentne predmete ? S kojim opravdanjem zovemo predmete našega iskustva pojavama (p h a e n o m e n a), te prema njima postavljamo stvari, kojih nema u osjećanju nego samo u mišljenju (n o u m e n a) ? Možda ipak štogod spoznajemo od tih stvari o sebi ?

„Noumenon“ može se uzimati u dva smisla : u negativnom, ako apstrahiramo od našega načina zrenja, pa razumijevamo pod tim stvar, koliko nije predmet našega osjetnoga zrenja; i u pozitivnom, ako pretpostavljamo posebni način zrenja, naime intelektualni, pa razumijevamo pod „noumenon“ predmet toga neosjetnoga zrenja. Posljednji (pozitivni) način zrenja možemo pretpostavljati, ali ga ne možemo predočiti. Ljudski naime duh kadar se je p r o b l e m a t i č n o proširiti preko pojava tim, da zamišlja predmete preko područja osjetnosti. Takovo zamišljanje može u sebi biti neporječno, ali pravoga pojma, a pogotovo zora si o onim predmetima ne možemo stvoriti. Neka se dakle ništa ne protivi mogućnosti onakvih predmeta, sama neporječnost pomišljanja ne dokazuje još njihov bitak, dok regbi u zoru ne dobiju tijelo. Kad bismo pak na njih htjeli primijeniti naše kategorije, morali bismo najprije imati sposobnost onakva neosjetnoga zrenja; a budući da je takvo — intelektualno — zrenje nama posve nemoguće, očito upotreba kategorija ne ide preko iskustva i preko osjetnoga zora. „Noumenon“ je za nas prazni pojam, koji omedjuje našu osjetnost — poput praznoga prostora, što omedjuje stvari. N o u m e n o n je z a i s t a s a m o m e d j a š n j i p o j a m. Ovo omedjenje ne smije se shvatiti tako, kao da je tim djelokrug osjećanja omedjen na pojave, a područje stvari podređeno razumu. Razdioba predmeta u pojave i stvari (phaenomena i noumena) ili svijeta u osjetni i razumski (senzitivni i inteligibilni) nedopustiva je, — jer ni

razum ne ide preko pojava, ni on ne pokazuje predmete izvan odnošaja k osjećanju, nego ih prikazuje kao nužne i općene sveze u osjećanju. Ni razumova oblast nije transcendentna, nego samo empirijska. Osjetni i razumski svijet ne leže jedan pored ili izvan drugoga, nego jedan u drugomu, na istom području, kao dvije vrste, koje stoje u neprekidnoj svezi. I samo kad u misli prekoračimo našu spoznaju, pa zamislimo spoznavanje kao čisto zrenje, onda bi za tako udešenu svijest mogla biti stvar o sebi predmet spoznavanja. Ne ćemo li naš način smatrati je d i n i m, morat ćemo dopustiti mogućnost ovoga načina spoznavanja, a onda prema tome mogućnost, da ima stvari o sebi. Tako „noumenon” i s te strane služi, da odredi granice naše spoznajne moći.¹⁰

Metafizika je po Kantu nemoguća, spoznaje o posljednjim bićima nema. Pa ipak je ostao vrutak sve metafizike gotovo netaknut: opreka uma i osjećanja, kad ne može prijeko, odigrava se unutar iskustva, te pravo zove *Windelband* ovu nauku metafizikom iskustva. Raspravljajući Kant o „Metafizičkim osnovima prirodnih nauka”, onda to znači raspravljanje o principima, po kojima je moguća općena i nužna spoznaja osjetnoga svijeta. Iskustvo i ovdje kao i u transcendentnoj metafizici ne dolazi pravo do vrijednosti, jer uopće u Kantovoj nauci iskustvo podaje samo mjesto, a ne i karakter spoznaji. U prirodnim se naukama luči empirički dio od umstvenoga; prvome se uopće poriče sposobnost, da stvori znanost, jer principima njegovim nedostaje prava nužda i općenost, dočim se ime nauke pridržaje umstvenom dijelu, i to samo toliko, koliko spoznaje zakone prirode a priori. U posebnoj nauci o prirodi ima pak samo toliko znanstvenosti, koliko ima u njoj matematike. Zato psihologija ne će nikada moći postati potpuna nauka. Što se fizike u najširem smislu tiče, shvaća je Kant kao nauku o gibanju. Osnovno odredjenje onoga nečega, što treba da je predmet izvanjskoga osjeta, može biti samo gibanje, jer samo njim se mogu osjećala aficirati. Tvar se odredjuje kao ono, što se giba u prostoru; ispunjenost prostora tumači se dinamički, te tako dobivamo ovo odredjenje: *Materie ist das Bewegliche, sofern es einen Raum erfüllt*. Tvar dakle ne ispunjava prostor eksistencijom nego djelovanjem. Sva se djelovanja svode na dvije osnovne sile: privlačivu i odbojnu. U svezi i s tim se uzima, da je tvar nezizmerno djeliva i zabacuje se misao o atomističkom sastavu njezinu.¹¹

b) Transcendentalna dijalektika.

Analitika je došla do zaključka, da nema apriorne spoznaje o stvarima o sebi, a ipak čovjek mišljenjem svojim želi prekoračiti granice iskustva. Otkud ta zavodljiva težnja, koja

nagoni duh njegov, da poruši medjaše i da se zaleti na polje, na kojem se ne može održati? Što ga sili, da zamišlja načela, koja nijesu iskustvu namijenjena?

☞ Zadaća je dijalektike, da pokaže prividnu vrijednost takova mišljenja. Hoće li ga tim i ukloniti? Da je to samo logička prividnost, išlo bi, jer ona stoji samo u griješenju protiv pravila zdrava razuma, ali prividnost, kojom nas zavode t r a n s c e n d e n t n a načela, zove se neizbježivom iluzijom, jer je slična iluziji oka, koje vidi izlazeći mjesec većim; osim toga može nas svaki čas u mišljenju zavesti, te joj se, i kad smo je upoznali, moramo uvijek iznova otimati.

Otkud dakle takve iluzije? Iz prirodne težnje ljudskoga uma za ujedinjenjem spoznaje. Sve znanje počinje se s osjećanjem, prolazi kroz razum i svršuje se kod uma. Razum je ujedinio mnogolikost osjetnu, um ujedinjuje razumske posljete. Razum s h v a ć a, um hoće da p o j m i. Svaki takav pokušaj vodi preko iskustva. Ono nam naime podaje svagda događaje i pojave u posebnim prilikama i odredjenim uvjetima, a princip, pod kojim hoćemo da ih ujedinimo, morao bi sadržavati skup svih mogućih uvjeta, kako se iskustvu na jednom nikad ne nalaze, i u potpunosti, koje iskustvo nigdje ne potvrđuje. Takav princip sadržaje u sebi m a k s i m u m z a h t j e v a, dok ih zbilja ispunjava samo ograničeno, nedostatno, djelomično, zato kažemo, da su s a m o i d e j e. Ideje nijesu samovoljni tvorovi duha, nego su po prirodi ljudskoga uma zadane (aufgegeben), te znače upravo cilj, u koji ujedinjenje spoznaje smjera, zadaću, koju želimo izvršiti. Samo onda postaju zavodnice, kad se — zato, što zadaća u njima izražena nadmašuje iskustveno izvršenje — prikazuju kao zazbiljnost s onu stranu iskustva, kao nešto nadosjetno. Tako ideja duše sadržaje u sebi uvjete svega duševnoga života, ideja svijeta uvjete izvanjskoga zbivanja, a ideja boga uvjete bitka i bivanja uopće; ali svaka od njih hoće da je z b i l j s k i p r e d m e t spoznaje. U tom leži transcendentna prividnost, koju razotkriva dijalektika.

U kritici racionalne (umstvene) psihologije raščinja Kant ideju duše. Po toj je nauci duša biće netvarno, po jednostavnosti svojoj neuništivo, po

svijesti o istoti o s o b n o (persona), a po svem tom u m n o. U odnošaju k stvarima u prostoru ona je p r i n c i p ž i v o t a, koji joj kao umnome biću pripada zauvijek, a to daje oznaku b e s m r t n o s t i. Kant drži ove izvode racionalne psihologije krivima. Pogrješno se primjerice izvodi supstancijalnost duše, kad se umuje po prilici ovako: duša se pomišlja kao subjekt, što se pak kao subjekt pomišlja, to i postoji kao subjekt t. j. kao supstancija, dakle je duša supstancija. Pogrješno je ovdje, što se riječ subjekt uzima u dva smisla: najprije se ve i, duša je subjekt, u značenju, da sva stanja ili radnje prati svijest: ja mislim, onda najednom postaje ova postojana svijest nosiocem radnjâ i stanja, a duša zasebno biće. No ako se ja, koji mislim, mogu u mišljenju držati subjektom, ne slijedi još, da sam ja kao subjekt zasebno biće, dakle supstancija.

Na tom nepouzdanom osnovu gradi spiritualizam, kad svoja mudrovanja o bivstvu duše prodaje pod istinu. Ni materijalizam dakako nije pogodio najbolje, kad naprosto poriče, što spiritualizam uči, jer ako iz jedinstva samosvijesti ne možemo izvesti supstancijalnost (ostala svojstva su i onako samo izvodjenja iz supstancijalnosti), ni spoznati prirodu duše, još manje možemo jedinstvo svijesti svesti na stvarne uzroke. Empirijski opravdana je samo izjava: ja postojim misaono (ich existire denkend), a što je preko toga, dijalektična je opsjena, kojoj se jednako podaje i materijalizam i spiritualizam. Tako se evo jedna preko granica pokušana spoznaja, — koja spada među najveće interese ljudstva, koliko stoji do spekulativne filozofije, — gubi kao varavo očekivanje. Iz svega slijedi, da je psihologija moguća samo kao iskustvena nauka. O biću duše nema spoznaje ili drugim riječima: teoretski um nije kompetentan izjavljivati se o biću duše. Tim — dodaje Kant — nije nestalo pravo, a možda i dužnost, da druga oblast (naime praktički um) svoje zahtjeve postavi; a što je kompetencija oduzeta teoretskome umu, ne valja žaliti nimalo, jer umovanja i onako nijesu nikad utjecala na čovjeka i na njegov život, koliko uvjerenja ljudi. Ako se dakle uz pitanje o bitku i bivstvu duše vežu veliki, napose čudoredni interesi ljudstva, ovim ograničenjem oni nesamo što nijesu stavljani na kocku, nego se baš osiguravaju, jer se upućuju na područje, koje će im znati i umjeti da udovolji bolje od teoretskoga uma.

U kritici spekulativne kozmologije raščinja se ideja svijeta i razlaže se, kako ona vodi do antinomija, t. j. do tvrdnja, prema kojima s jednakim opravdanjem stoji su-

protna tvrdnja. Ima ih četiri : 1. svijet ima početak i prostorno je ograničen — prema tvrdnji, da nema „ni kraja ni konca” ; 2. svijet je sastavljen od jednostavnih dijelova te ništa ne postoji nego jednostavno i što je od njega sastavljeno — prema tvrdnji, da uopće nema ništa jednostavno u svijetu ; 3. uzročnost nije jedino sredstvo za tumačenje pojava, već je pored nje potrebno uzeti uzročnost po slobodi — prema tvrdnji : slobode nema, sve se u svijetu zbiva po zakonima prirode ; napokon 4. k svijetu pripada nešto, što je ili kao dio njegov ili kao uzrok, naprosto nužno biće — prema tvrdnji, da ne postoji nikakvo nužno biće kao uzrok ni u svijetu ni izvan njega. U tim antinomijama označeni su glavni problemi filozofije o prirodi. Raspravljajući o ograničenosti svijeta nalazimo već kod Elejaca, isto tako o tom, je li bitak jednostavan ili sastavljen ; sveopći kauzalitet zastupao je već Heraklit, a problem slobode uvijek dolazi kao smutljivac, u najveću pak davninu ljudskoga mišljenja sežu misli o stvaranju svijeta i postanju, o božanstvu u svijetu i izvan njega. Na svim tim pitanjima ima teoretskih i praktičkih interesa, koji se svi stavljaju u kolčbanje, ako je u ovim pitanjima jednako moguća tvrdnja i njezin suprotak, jer to bi bio znak, da ih um ljudski ne može riješiti i da prema tome ne može odlučiti ni o najvišim životnim pitanjima. Važnost ovih pitanja iziskuje svakako rješenje, a transcendentni idealizam ga evo podaje. Prve dvije (matematičke) antinomije rješava Kant, da i tezu i antitezu zabacuje. Prostor i vrijeme su oblici našega zrenja i vrijede samo za pojave u svijetu ; svijet kao cjelina nije ni u prostoru ni u vremenu, dakle nema smisla govoriti o njegovoj ograničenosti ili neograničenosti, djelivosti ili nedjelivosti. Činilo bi se dosljedno, da se i drugi par antinomija, (koje se zovu dinamičke), riješe jednako, ali Kant podaje ovdje drukčije rješenje, a dobiva ga tako, da rastavlja suprotne tvrdnje i svaku dodjeljuje drugom području, jednu pojavama, drugu stvarima sebi. Tako zaključuje, da za pojave vrijedi uzročnost, a za stvari o sebi sloboda. Pojavni svijet je niz uzroka i učina, nužnih događaja, kojima prvi uzrok leži u svijetu stvari o sebi. Tad dobivamo dvojako posmatranje : pojavâ, kao učina po zakonu nužde, i

bića kao slobodnih činitelja. Sve, što se zbiva, mora se svesti na predjašnje uzroke, kad se radi o pojavama, a kad se radi o bićima, ne mogu se na njih primjenjivati vremenska određenja, jer ona vrijede samo za pojave — dakle: po empirijskom karakteru uzročnosti pojave su u nužnoj svezi međusobno i članovi neprekidnoga niza uzroka i posljedica, po i n t e l i g i b i l n o m u karakteru djelovanja bića prostih od prirodne nužde. Može se reći, da bića započinju svoja djelovanja u osjetnom svijetu iz vlastite p o b u d e, ma da se djelovanje ne počinje u njima. To vrijedi i onda, ako se učin u osjetnom svijetu ne može od sebe početi, jer je uvijek uvjetovan empirijski i moguć samo kao nastavak prirodnih uzroka. Tako bi eto — veli Kant — bila uporedo i bez spora sloboda i priroda (nužda), svaka u svom značenju, kod istih djelovanja, prema tome, da li se porede s inteligibilnim ili sa senzibilnim uzrokom.

Potrebno je ovdje staviti nekoliko primjedbâ. Analitika nije mogla dokazati zazbiljnost stvari o sebi, već samo njezinu mogućnost. Stvar o sebi je uopće u sklopu Kantovih misli tuđi pojam. Uzme li se naime, da je sva spoznaja uvjetovana našim načinom spoznavanja, otkud uopće znamo, da ima stvar o sebi? Kako ulazi u našu spoznaju? Ne bismo li se radije ustegnuli od svake izjave o zazbiljnosti izvan kruga naše spoznaje? Ako je pak tako, onda bi stvar o sebi u ovakovu sistemu doista bila samo pomoćna misao našem mišljenju, koje misleći u odnošajima treba i prema pojavama da zamisli nešto kao subjekt tih pojava. Taj subjekt bio bi samo psihologijski nužna pretpostava, odnošaj njegov k pojavama bio bi samo logički, i bitak njegov samo u misli. Čini se pojam stvari o sebi prebaci u svijet izvan našega spoznavanja, nužno biva neshvatljiv, pače neko čudo u našoj svijesti, makar se zaodio kategorijom stvari, koja pripada našem načinu spoznavanja. Osim toga čini se, da je na spoznajnome stajalištu Kantovu bitak ovakove stvari o sebi zapravo suvišan, budući da se taj bitak u našoj spoznaji nikako ne očituje: naša spoznaja i onako ne nosi obilježje stvari. Kad je Kant proglasio, da je metafizika kao spoznaja stvari o sebi nemoguća, zašto nije s njom izbacio i pojam stvari o sebi, već ga i dalje u svom inventaru vodi?

Dva su mu puta bila otvorena. Prvi vodi k Berkeleyevu idealizmu ili mu je blizu, ako se uzme, da duh ne spoznaje samo pojave t. j. svoje predodžbe, nego da one i postoje samo kao predodžbe. S tim se dakako javlja sva sila problema, kojih nije ni Berkeley ni itko poslije njega riješio. Kantu se ovaj put ne svidja; morao bi dakle poći drugim putem, te uzeti pojave za jedinu zazbiljnost, a stvar o sebi sniziti na mišljevinu (Gedankending), koju trebamo kao logički korelat pojava. U analitici je udario ovim smjerom, ali nije ostao dosljedan u njem, pa se s pravom isticalo, da visi između idealizma i realizma. Doista, mišljenje njegovo o tim pitanjima nije posve izrazito, već kao da se malo prelijeva, te se može izlagati i u idealističkom i realističkom pravcu. Da je Kant u duši sklon realizmu, vidi se po tom, što (i to nije najdosljednije) u dijalektici pogoduje transcendentálnome realizmu: pojam stvari nije mu samo medjašni pojam, već postoji kao pravi realni nosilac pojava. Onda taj pojam dobiva i određena svojstva, ponajprije ona, po kojima se javlja i po kojima je nepojavni uzrok pojava. No koja korist od toga „inteligibilnoga osnova“, kad se i onako red pojava ne smije izvoditi iz njega? Uzročnost njegova je sloboda, očitovanja iskaču iz njega neposredno, a pojave idu iz pojava u neprekidnoj uzročnoj svezi. Kako čini taj osnov, da je uzrokom pojava? Moguće je, da se slobodni red u stvarima čini našem mišljenju nužnim redom pojava, no i onda ne bi bio odnošaj stvari i pojava jasan. Vidi se, da je sve to smišljeno od neprilike, da bi se zadržao princip uzročnosti, a da se ne napusti sloboda. No što je do slobode, kad se njom ne tumači ništa, kad se ne proširuje naše poznavanje pojava? Odgovor na to pitanje daje kritika praktičkoga uma. Ovdje se Kantu radilo samo o tom, da pokaže, kako je i pored uzročnosti moguća sloboda, ali se ne može njegovo rješenje zvati uspjelim.¹²

Težnja za ujedinjenjem uspinje se na svom završetku do ideala, što se zamišlja kao osnov bitka i bivanja, što svemu podaje snagu i određuje djelovanje. Zamišljanje toga ideala, boga, potreba je ljudske prirode, ali čovjek ne može tu potrebu u mstvenu opravdati. Kritika spekulativne teologije pokazuje nedostatnost dokaza za bitak boga. Fiziko-

teološki dokaz, koji od reda i svrhovitosti u svijetu zaključuje bitak umnoga bića, najpoznatiji je i najbolji, ako se radi o jačini uvjerenja, ali nije apodiktičan. U najboljem slučaju može on utvrditi bitak graditelja svijeta, ali ne utvrđuje bitak stvoritelja. Sam dakle ne može služiti, već se mora osloniti na t. zv. kozmološki dokaz. Ovaj od relativnoga bitka zaključuje biće, koje nužno postoji i koje je uzrok svemu slučajnom bitku. Kant drži, da je um u tom dokazu upotrijebio sve mudrolije i umijeća, da što veći transcendentalni prividjaj pobudi. Najprije se gradi, kao da je na iskustvu osnovan, a zapravo prekoračuje iskustvo, pa od relativnoga bitka zaključuje na nužno biće. No tumačenju pojavâ je udovoljeno, i ako se jedna pojava svodi na drugu i tako sve unatrag bez kraja. Ako se na kraju reda pomišlja nužno postojeći uzrok, to doduše samo zadovoljuje i smiruje um, ali ne dokazuje, da onaj uzrok postoji, a i kad bi tim bio utvrđen bitak nužnoga uzroka, još nije dokazano, da je to bog. Stoga kozmološki dokaz umuje dalje: koje biće nužno postoji, ima i punoću zazbiljnosti, dakle ima bog. To je samo obrnuti ontološki dokaz. U ovome ćemo dakle morati tražiti dokaznu snagu za obadva predjašnja dokaza. Kako je dakle s njim? U njemu se zaključuje ovako: relativno može, ali ne mora postojati; kod najvišega bića ne može tako biti; misao o bogu nerazdruživa je od misli, da on postoji; dakle ima bog. Na to primjećuje Kant, da bitak ne obogaćuje pojam nekoga predmeta; sadržajno nije eto pomišljenih sto talira više od stotinu, što ih imam; samo za moje imućstveno stanje je razlika, da li ih imam ili ne. Pojam stvari kazuje doduše, što ona jest, ali ne kazuje, da jest, te pomišljeno nije manje od zbiljskoga. To vrijedi i za najviše biće, pa se zato iz pomišljanja toga bića ne smije izvoditi, da ono i jest.

Mi smo na završetku Kantova istraživanja o spoznajnoj snazi čovječjoj. Spoznaja se ljudska počinje sa zrenjem, nastavlja se s pojmovima i završuje se kod ideja. Koliko dakle spoznajemo idejama, što one vrijede za ljudsku spoznaju? Kritičko istraživanje o tom dolazi do ovih zaključaka: Ideje zamišlja um, da ujedini iskustvo, primjerice ideju duše, da drži na okupu sva duševna stanja i da ih prikaže kao očitovanja

jedne sile. Korist je od toga ta, da smo dobili jedno gledište, s kojega možemo duševna stanja vrstati, redati i u sustavnu cjelinu svesti; osim toga bit će nam ta ideja kadgod i putokaz u traženju novih iskustvenih sveza. I svijet nam se ukazuje kao sustavno jedinstvo, ako zamišljamo, da mu je uzročnik najviše umno biće, a ova pomisao opet otvara nove poglede umu, upravljenome na iskustva. Ideje podaju dakle gledišta: psihologijska ideja traži, da posmatramo duševna stanja tako, kao da izviru iz netvarne jednostavne duše; kozmologijska nas nuka, da izvanjske pojave smatramo beskonačnim nizom; napokon teologijska ukazuje nam sav svijet kao tvor savršenoga umnoga bića. Ali ideje ne mogu ništa tumačiti. Način promatranja nije objašnjavanje. Zato ideje ne proširuju naše znanje, nego samo daju naputak, kako ćemo ga ujediniti, ili drugim riječima: one nijesu sastavni dijelovi znanja, nego samo pravila za sustavno sredjenje iskustva. Ideje nijesu konstitutivni nego samo regulativni principi. Neopravdano je uvoditi ih („transcendentalnom subrepcijom“) u naše znanje kao određene zazbiljnosti, te držati, da i preko iskustva proširuju naše znanje. Dijalektika je pokazala, da sposobnosti uma ljudskoga iznemažu, kad treba umstveno utvrditi bitak duše i besmrtnost, bitak boga i drugo. Ni po idejama ne može se um pomaknuti preko polja mogućega iskustva. One imadu dobru svoju zadaću: upravljati naše spoznavanje, da što dublje uroni u prirodu, ali nikad nas ne mogu prevesti preko granica, iza kojih je za nas ništa, prazni prostor. Tim se ujedno rješava i pitanje: kako je moguća metafizika kao nauka? Želja za spoznavanjem od prirode vodi, bolje reći, zavodi čovjeka preko iskustva, gdje se ideje njegove nalaze ostvarene. To je skrivilo svu metafiziku, koja je prelazeći od opreke osjetnosti i uma proglasila iskustvo pričinom, te iza njega tražila suštinu stvari. Taj je posao, i ako nastaje iz prirode ljudske, uzaludan, a nada na uspjeh njegov varava: spoznaja stvari o sebi je pričin, samo u iskustvu je istina. Ipak bi bilo tragično, kad bi nam želja za spoznajom postavljala ciljeve, kojih ne možemo postići. Treba dakle držati, da i u zamišljanju idejâ ima neka korisna nakana: tako na pr. psihologijska ideja čuva od mate-

rijalizma, koji se za tumačenje duševnih pojava ne da upotrijebiti; ideja svijeta štiti od naturalizma, po kojem je priroda sama sebi dovoljna; a ideja boga oslobadja od fatalizma. Pozitivno dakle ove ideje ne proširuju znanje, ali ograničuju „drske zablude materijalizma, naturalizma i fatalizma, te izvan područja spekulacije pribavljaju mjesto moralnim idejama”.¹³

Kritika čistoga uma svršava s rezultatom, da se na idejama ne da osnovati znanost. One nas ne poučavaju ništa, nego samo u izvjesnom pravcu vode naše mišljenje. Čovjek je medjutim tražio u njima više, naime objekte, i pouzdao se, da će umom prekoračiti iskustvo. Tako je nastala metafizika, koja je mnogo umnih sila utrošila u to, da dokaže bitak duše, slobodu volje, egzistenciju boga i drugo, što je sa idejama u svezi. Uspjeh nije odgovarao trudu. Ono umovanje nije učvrstilo uvjerenje, nego se pače zaplelo u porječnosti ili se izvrglo teškim prigovorima. Napokon je došlo, da je već i bitak ideja bio ugrožen, jer ovisi li on o spoznaji umstvenoj, čini se, da uzaludno naprezanje predjašnjih vremena ne podaje najbolju perspektivu u budućnost. No mora li se baš njihovo opravdanje vezati uz umstvenu spoznaju? Možda bi na drugom području snaga uvjerenja porasla ili se ondje i ne pita, može li um dokazati bitak onih ideja? Možda je tako, da se čovjek, dok umom shvaća, dok o tim krajnjim stvarima misli, sve više zapliće u porječnosti, iz kojih nema izlaza, a ako ih dušom i srcem prima, onda se nameću živom snagom uvjerenja? Kritika čistoga uma ograničila je ljudsko znanje na iskustvo, a u njem priznala ideje samo vodiljama. Ograničivši tim vrijednost njihovu za spoznavanje i pokazavši, da na tom području ne leži snaga njihova, otputila ih je na drugo područje, gdje će vrijednost njihova biti neosporiva, a ugled će im porasti, kad se ne budu stavljale pred forum koji nije zvan, da o njihovu pravu sudi. Ta je misao vodila Kanta, kad je ideje izlučio iz teoretskoga i dodijelio ih praktičnome umu.

Kritika praktičnoga uma.

Što pokreće dobru volju?

Spoznanje jedna je strana ljudske prirode, ćudoredno je htijenje i djelovanje druga, pa se može uporedo s kritikom teorije provesti kritika prakse, i staviti pitanje: kako su moguća

nužna i općena načela za djelovanje? Očito naime mogućnost ćudoredja traži, da takovih načela ima, da se drže nužnima i da vrijede za svakoga, tko ima razum i volju. Rješavajući ovo pitanje morat ćemo i kod djelovanja lučiti sadržaj i oblik: pod sadržajem razumijeva se ono, na što je djelovanje upravljeno, što želimo postići djelovanjem, a pod oblikom način, kako se hoće i izvodi. Pita se sada: što čini volju dobrom, odnosno zlom, sadržaj htijenja ili oblik, ili drugim riječima: što pokreće dobru volju?

Ima ćudorednih nauka, koje kao pokretalo (*Bestimmungsgrund*) volje drže predmet žudnje. Kant ne poriče, da to biva u životu, ali pita, može li se na ovakovim sadržajnim principima osnovati ćudoredni život. Na prvi pogled se vidi, da su ovakovi principi iskustvom dobiveni: ni o jednom se naime predmetu ne da unaprijed (a priori) reći, da li je vrijedan, da se za njim teži. Ni sud o vrijednosti, načinjen na osnovi iskustva, ne može nikada biti u potpunom smislu nuždan i općen, dakle ni sadržajni (materijalni) principi ne mogu biti zakoni djelovanja, jer im nedostaje potrebna nužda i općenost. Svi se materijalni principi dadu svesti pod općeni princip samoljublja ili vlastite blagote. Blaženu biti težnja je svakoga ograničena bića i neuklonivo poticalo njegovih želja, ali ovisi o sasvim pojedinačnom čuvstvu ugone i neugode, u čem tko svoju blagotu nalazi; zakona nije moguće postaviti o tom. Pa da čuvstvo ugone i neugode i nije tako individualno, kako jest, već da je jednako i da svi ljudi nužno teže za jednim, onda bi još uvijek takova općenost bila nužda fizička, a ne moralna. Osim toga ne uvidjamo, zašto bi se onda uopće um pačao u djelovanje, jer ako je blagota prava svrha prirode, onda su tu instinkti, kojima bi se ta svrha kud i kamo sigurnije postigla. To su glavni Kantovi prigovori protiv eudemonizma i naturalizma svake vrsti, kojima pripravlja put racionalističkoj teoriji morala, kakova pristaje strogome i ozbiljnome shvaćanju njegovu. Učini li se naime dobrota ovisnom o predmetu teženja, onda ćudoredna vrijednost ovisi o tom, što se voljom postiglo i koliko se postiglo: ćudoredni principi tad nijesu mnogo više nego općena pravila — spretnosti. Ima takovih propisa, koji određuju,

kako se što učini, da se postigne cilj, primjerice propisi razboritosti, umjerenosti i slično. Vršenje njihovo doista i podaje izvjesnu vrijednost činitelju, ali nesamo po sebi, nego po tom, kakovo je htijenje bilo uza nj: ako je volja zla, to gori je onaj, koji je provodi lukavo ili promišljeno; ako je dobra, to bolji je činitelj, koji je trijezan i razborit. Ni u svijetu, pače uopće ni izvan svijeta nema, što bi se bez ograničenja moglo držati dobrim, osim jedino dobra volja. Vrijednost njezina ne ovisi ni o nakani, što se ima, ni o uspjehu, što se polučuje, nego samo o načinu, kako se hoće. Nikakovi sadržajni (dakle iskustveni, aposteriorni) motivi ne mogu joj podati bezuvjetnu vrijednost. Za čudoredno prosudjivanje dolazi u obzir samo čista volja i prema tome samo oblik htijenja, nipošto pak sadržaj, na koji se proteže. Taj se oblik ne dobiva iskustvom, jer je sadržan u bivstvu razumne volje, ne spoznaje se osjećanjem, nego umnim promatranjem.

Tako je moguće, da i čudorednim pojmovima i sudovima pripadne potrebna nužda i općenost, ili drugim riječima: umno biće može maksime kao praktične općene zakone pomišljati samo kao principe, koji su ne po sadržaju, nego po obliku pokretalo volje.¹⁴

U tom, što čudoredni principi izvire iz uma, što su prosti od svake empirije, iz koje se nikad ne bi mogla izbiti općenost i nužda, vidi Kant njihovo dostojanstvo (Würde). Čisti um je već sam za sebe praktičan, i daje čovjeku općeni zakon, koji se zove zakon čudoredni. Prirodno biće radi po zakonima svojim, svojstvo je umnoga bića, da radi po predodžbi zakona t. j. po principima, a kako se za izvodjenje djela iz zakona traži um, to htijenje razumnih bića nije drugo nego praktički um. S tim je Kant zapravo porušio ograde između teoretskoga i praktičkoga uma, jer se ono, što on htijenjem zove, ne razlikuje od logičkoga procesa sudjenja i zaključivanja. Teško je vidjeti i prednost praktičkoga uma pred teoretskim i sposobnost njegovu, da zamijeni teoretski um na vrhuncu spoznaje, gdje ovaj iznemaže, jer su po tom racionalizmu upravljajući čudo-

rednoga života i opet spoznajni elementi; predodžba čudorednoga zakona djeluje preko uma na volju i pomeće se u čin gotovo neokaljana od čuvstva i nagnuća. U toj čistoj teoriji morala nema čuvstva kao pokretnih uzroka, ali nema ni podloge, koja može podati život i snagu idealima, kojih teoretski um ne može da dokaže.

Kategorički imperativ. Dostojanstvo ljudsko.

Tražimo li oblik, koji volju čini čudoredno vrijednom ili nevrijednom, onda dolazimo do pojma *dužnosti*.

Dužnost sadrži u sebi *praktičku nuždu*, kojom se odredjuje volja, da se podredi izvjesnome zakonu t. j. zapovijesti. Ovo se podredjenje može zbiti i iz nagnuća, na pr. dužnost je čovjeka, veli Kant, da uzdrži svoj život, ali ga na to nuka i neposredno nagnuće. Zato ipak bojažljiva brižljivost, što je velik dio ljudi tome posvećuje, nema unutrašnje vrijednosti, jer oni čuvaju život po dužnosti, ali ne radi dužnosti. Kad nepogode i beznadni pečal oduzmu volju za život, kad nesretnik više razočaran udesom nego malodušno potišten zaželi smrt, pa ipak sačuva život svoj, ne iz nagnuća ni iz straha, nego poradi dužnosti, onda ima njegova maksima čudorednu sadržinu. Čudoredne vrijednosti nema ni ono djelovanje, koje se doduše ne čini iz nagnuća, ali se vrši poradi nekih drugih prednosti. Ako nagnuća odredjuju volju, bit će čin prirodno zakonit. Zato i nema zapovijesti o ljubavi iz nagnuća, jer ne treba zapovijedati, što se po prirodi zbiva, nego što s umnih razloga treba da se zbude, ali ima zakona o ljubavi protiv nagnuća (na pr. ljubavi neprijatelja). Nagnuće, mudri obziri, proračunanost mogu stvoriti *legalitet*; za *moralitet* potreban je zakon, koji će se vršiti iz samoga poštivanja zakona, odnosno u njem sadržane umnosti. Dužnost je nužda djelovanja iz poštivanja zakona. Nagnuća se vole, odobravaju i cijene, dužnost se poštiva.

Dužnost kao jedino pokretalo volje postavlja se u opreku s nagnućem, pa bi se moglo činiti, da Kant uopće ne dopušta sudjelovanje nagnuća, pače da odredjuje moralno djelovanje kao ono, koje je uvijek protiv nagnuća. On drži, da su nagnuća određena prirodna djelovanja, a dužnosti su zahtjevi umne pri-

rode ljudske. To ne znači drugo, nego kao da kaže : na mnogo toga obvezani smo kao organska bića, ali pored toga obvezani smo na mnogo kao razumna bića. Opreka dužnosti i nagnuća ovdje je izraz opreke u prirodi čovjeka, koji je podjedno biće prirodno i kulturno, podvrgnuto nagonu i podređeno umu, te se koleba između carstva prirode i carstva duha. Moć prirode i duha ne djeluju svagda u istome pravcu. U takovu je slučaju dužnost posve protivna nagnuću; desi li se, da uporedo teku, onda je opreka njihova u tom, što nagnuće samo (na pr. majčina ljubav k djetetu) ne čini još djelovanje njezino čudoredno dobrim. Moralnu vrijednost čini tek svijest o dužnosti. Nije ni pošto do toga, da se nagnuće prezre, ali je do toga, da se svijest o dužnosti ne zagluši, da nagnuća ne postanu odredjujući uzroci ondje, gdje se kao aficirajući ne dadu ukloniti. Kant priznaje, da može biti i nagnuće k dužnosti i ovo može djelovanje maksimā olakšati, ali ga ne može stvoriti, jer ako djeluje samo nagnuće, bez predodžbe zakona, nema čudorednosti. Prema svemu tome vidi se, da je Schillerovo prikazivanje, kao da Kant tobože traži, da se nagnuće prezre i da se iz odvratnosti radi, jer se ne smije da radi iz nagnuća, igra riječima, doskočica. Ona vrijedi toliko, kao kad bi tko tvrdnju, da je dobrotvornost iz častoljublja bezvrijedna, tumačio, da se traži dobrotvornost besčasna. Ali kako god se kod dobrotvornosti traži, da bude nesamo nazočna, nego da se u prvom redu ističe n a k a n a učiniti dobro, tako valja shvatiti i Kanta, da za moralno djelovanje traži, da vlada svijest o dužnosti i da se ističe pored, a ako treba, i protiv nagnuća.

Za čudorednu volju treba dakle dvoje : objektivno podudaranje s izvjesnim zakonom i subjektivno čisto poštivanje toga zakona. No budući da smo volju riješili svih poticaja, koji bi je mogli potaknuti na dobro djelo, ne preostaje drugo nego sama zakonitost čina, da joj bude princip, t. j. čovjek neka radi svagda tako, da može htjeti, da njegovo načelo bude općeni zakon. Netko je primjerice nuždom prisiljen, da posudi novaca ; on zna dobro, da ih ne će moći vratiti, ali zna i to, da mu ih ne će nitko posuditi, ako ne obeća, da će ih vratiti. Odluči li se on, da to obeća i da tako do novaca dodje, onda bi njegova maksima bila

ova : kad se nalazim u nuždi, posudit ću novaca obećavši, da ću ih vratiti, premda znam, da to ne će biti. Takovo umovanje i djelovanje dađe se složiti s korišću, ali kad se pita, je li pravo, onda je odlučno, može li se htjeti, da to bude općeni zakon. Može li onaj čovjek htjeti, da svaki, kad je u nuždi, sebi na taj ili sličan način pomogne? Bi li po tom načelu, da je ono prirodni zakon, bio moguć život? Pa i to : moguće je raditi protiv dužnosti, ali i onda, kad nagnuća nadvladaju, nije moguće zatomiti u nama priznanje, da je trebalo drukčije raditi. I griješeći dakle priznajemo dužnost, te nije moguće htjeti, da nešto bude općeno pravilo, što si kao dužnost protiv naše volje ne može pribaviti poštivanje.¹⁶

Čudoredna načela stavljaju volju u odnošaj k nekome objektivnome umnome zakonu, kazujući joj, što treba da bude, ali volja ne čini svagda, što joj se u onome zakonu predočuje. Kad bi to bilo, ne bi bilo zapovijesti. Samo prema nepotpuno dobroj volji postaje onaj zakon zapovijest. Savršena volja, t. j. takova, koja bi od prirode slijedila objektivno umne zakone, ne bi mogla osjećati dužnost. Za božansku i uopće svetu volju nema zapovijedi ; čudoredni je zakon za nju zakon svetosti, jer po prirodi svojoj posjeduje čistoću čudoredne volje ; samo za ljudsku volju ima zapovijest i za nju je čudoredni zakon zakon dužnosti, jer se nesavršena volja ljudska samo u borbi uzdiže do kreposti.

Zapovijedi ima hipotetičkih i kategoričkih. Prve kazuju, što i kako treba raditi, da se neki cilj poluči ; čin je po njima dobar kao sredstvo k cilju. Traži li pak zapovijest čin, jer je sam po sebi dobar, bez obzira na svrhu i uspjeh, onda je takova zapovijest kategorička. Ovakova je zapovijest čudorednih zakona. Za vršenje njihovo ne ište se životno iskustvo, ni poznavanje predmeta i prilika, ni spretnost i okretnost, da upoznamo, koja su sredstva za koje ciljeve najbolja, jer što je samo po sebi dobro, mora da je već (a priori) u svezi s voljom umnoga bića. Što treba — veli Kant — da radiš, da tvoje htijenje bude dobro, tome nije potrebna ne znam kolika oštroumnost. Neiskusani u tijeku svijeta, nevješt i nepripravan na sve slučajeve njegova zbivanja, treba samo da pitaš : možeš li htjeti, da tvoje načelo

bude općeni zakon ; ako ne možeš, onda je nevaljano, i to ne poradi štete, koja bi tim tebi ili drugima nastala, nego zato, jer nikad ne može zadobiti poštivanje razumnih bića.¹⁶

Pojam dužnosti nije empirijskoga porijetla, nego upućuje na plemenitije vrelo, koje je nepropustivi uvjet vrijednosti, kakovu si jedino čovjek može dati. Čovjek je naine nesamo dio osjetnoga svijeta, nego i član carstva umnih bića. Kao biće osjetno stoji pod utjecajem prirodnih poriva; vodjen nagnućima, željama i strastima upravlja svoje djelovanje prema jednome cilju: uzdržati život, i to što ugodnije. To je prirodna borba za sreću, ali ona nikoga ne oplemenjuje. Nazočnost čudorednoga zakona u čovjeka znak je višega odredjenja njegova. Po njem nastoji on udešavati svoje djelovanje prema umnim svrhama, a pred tima treba da zašute i nagnuća i porivi, i da odlučuju umni obziri, koji ukazuju čin po sebi vrijednim. To je doduše samo nastojanje, koje se uzdiže do izvjesne kreposti, ali baš poteškoće i zapreke osjetnoga života, da se postigne to odredjenje, podaju ovome poštivanje, koje se u osjećaju dužnosti očituje. Po tom odredjenju dobiva čovjek dostojanstvo (*Würde*), jer se po njem očituje l i č n o s t. Djelovanje naine, koje ne dobiva vrijednost po tom, što je za nas ili za neku svrhu dobro, znak je života, koji ima vrijednost po sebi, i bića, koje je samo sebi svrhom. Takovo biće nije samo dio jednoga carstva, nego član, nije stvar (*Sache*), nego ličnost. Predmeti nagnuća imadu vrijednost kao sredstvo, umno biće ima vrijednost po sebi, i ne smije se smatrati sredstvom, kao što bi primjerice činio, tko bi drugome krnjio prava ili ga inače prikraćivao, jer ne bi postupao s njim kao s umnim bićem, nego bi se njim služio kao sredstvom za postignuće svojih ciljeva. Tim bi radio i protiv sebe, jer bi radio protiv ljudskoga dostojanstva. Carstvo umnih bića tako je uredjeno, da je u njem svaki podložnik i vladar: podložnik, što se pokorava umnome zakonu; vladar, što radi po načelima, koja iz svojega uma stvara, ali ipak tako, da zakon njegova djelovanja može biti zakon djelovanju svih. Kao podložnik nije tudjem zakonu podređen, već ga nosi u sebi, kao vladar nije samovoljan, jer postavljajući zakon ne određuje subjektivnu samovolju nego objektivnu svrhu. Tako se u čudorednom djelovanju vidi ideja umne volje, koja postavlja općeni zakon;

vidi se ideja ličnosti, koja nam pokazuje uzvišenost naše prirode. Čovjek je dosta grješan, ali sveta treba da mu je čovječnost u njegovoj osobi. Prema tome ima kategorički imperativ i ovaj smisao: radi tako, da čovječnost u svojoj osobi i u osobi drugih upotrebljavaš svagda i kao svrhu, a nesa mo kao sredstvo.¹⁷

Sloboda volje. Primat praktičnoga uma.

Već je spomenuto, da samo podredjenje pod zakon čini legalitet; za moralitet se ište podredjenje iz priznanja i odobravanja zakona. Ako je nametnuto, ako se osjeća kao teret, te se vrši samo na oko, tek da bude udovoljeno formi zakona, ako se izvršuje slovo zakona, a ne duh, — onda sve to nije čudoredno. Čudoredno je vršenje zakona, koji priznajemo i prihvaćamo kao svoj, kad iz vlastite pobude ograničujemo samovolju, jednom riječi, kad se podlažemo zakonu, koji smo sami postavili. I kao što držimo samosvijesnim čovjeka, koji se u mišljenju i sudjenju ne oslanja naprosto na mnijenja drugih, nego o svem nastoji steći svoj sud, tako je čudoredno djelovanje samosvijest praktičkoga uma, a a u t o n o m i j a jedini joj princip. Heteronomno (po tuđem zakonu), od subjekta priznanjem i odobrenjem neprisvojeno djelovanje može biti samo legalno; moralno je djelovanje, gdje volja sama sebi postavlja zakone. Radi li ipak moralni subjekt po zakonu od drugih postavljenu ili priznatu, onda čini to priznajući i poštujući umnost njegovu, a gdje nje ne nalazi, tamo i zakona ne priznaje. Nepriznavanje ovakova zakona, koji u našoj okolini vrijedi, ne smije biti samovolja ni hir, nego otpor volje, koja u onom zakonu nije našla umne svrhe. A u t o n o m i j a volje nije hir, nego s a m o s v i j e s n a odluka praktičnoga u m a.

Da je čovjek samo prirodno biće, radio bi samo po prirodnome zakonu požudâ i nagnućâ; da je samo umno biće, radio bi svagda ono, što je umno, objektivno, čudoredno. U prvom bi slučaju bio na vrhuncu zadovoljstva, u drugom bi bio na visini čudoredja. Ovako pak dijelom pripadajući osjetnome svijetu, dijelom znajući se kao umno biće prolaze ujim moći prirode i zahtjevi uma, te stvaraju svijest dužnosti, da radi i kao

član umnoga svijeta, dakle slobodno. Svaki čovjek ima tu svijest, svaki se drži nesamo slobodan nego i dužan, da radi slobodno, ćudoredno. To govori za slobodu ; protiv nje govori, što ona nije iskustveni pojam. Nije doduše ni prirodna nužda iskustveni nego razumski pojam, ali je bar iskustvo potvrđuje, slobode pak nesamo što ne potvrđuje, nego danomice protiv nje svjedoči, kad pokazuje, koliko toga jest drukčije, nego bi trebalo da bude. Je li dakle sloboda varka ? Ili je opreka nužde i slobode prividna ? Ni jedno ni drugo, veli Kant. Opreka je tu, ali se rješava, ako se uzme, da nije čovjek u istom smislu vezan i slobodan. Čovjek je naime i prirodno i umno biće ; kao prirodno biće i dio pojavnoga svijeta podvržen je zakonima njegovim, napose zakonu uzročnosti ; kao umno biće umije se prenijeti mišlju u inteligibilni svijet i držati se slobodnim. Onda ne vrijede za nj prostorna i vremenska odredjenja i što je s tim u svezi, odredjenja uzročna, jer svijet stvari o sebi ne poznaje nužde. Moguće je pak zamisliti, da iz stvari idu djelovanja kao od sebe, a da ova s djelovanjima drugih u vremenskom nizu čine uzročni lanac tako, te bi čovjek primjerice u smjeru od sebe k pojavama djelovao slobodno, ali u smjeru pred njim stajala bi djelovanja njegova u uzročnoj svezi. Ako se dakle sloboda dodijeli inteligibilnom svijetu (t. j. svijetu bića kao stvari o sebi), a nužda pojavama, moguće je ukloniti opreku. Promatramo li koji događaj pod uvjetima vremena, onda ćemo mu tražiti uzroke ; promatramo li ga kao inteligibilno djelo, t. j. kao učin stvari o sebi, držat ćemo ga slobodnim. Kad bismo dakle čovjeka u dušu poznavali, mogli bismo odrediti njegovo djelovanje sa sigurnošću, kojom astronomi odredjuju pomrčinu sunca ili mjeseca, a ipak bismo to djelovanje kao očitovanje bića u pojavnosti mogli držati slobodnim. Kako to stvari o sebi čine, da rade slobodno, toga ne znamo. Da to doznamo, morali bismo zagledati u inteligibilni svijet, a mi se možemo tek zamisliti u nj. Zato je nemoguće dokazati slobodu, ali možemo pokazati, da je moguća i da se daje složiti s ostalim mislima ; k tome znamo, da je un mora pretpostavljati, da se uzmogne držati praktičnim. Sloboda je zahtjev ćudorednoga života.

Vidjeli smo, da teoretski um nije mogao dokazati zabiljnosti ideja, a ni praktički ne može to postići. Ipak je prednost

posljednjega u tom, što je prikazao bitak ideje slobode u žn i m za čudoredni život, dok je teoretski mogao samo njezinu mogućnost obrazložiti. Prednost praktičkoga uma ide i dalje; istom nuždom postavlja on i druge postulate, i to bitak boga i besmrtnost duše. Ljudsko teženje, upravljeno na razna dobra, traži prema njima neko najviše dobro, a to je krepost i sreća zajedno. U pojavnom svijetu ne prati krepost uvijek sreću. Treba dakle, da se taj nedostatak izravna u inteligibilnom svijetu. To je moguće samo onda, ako se život produži preko granica ljudskoga vijeka. Potpuna krepost je svetost, a čovjek joj se kao osjetnošću stegnuto biće može tek približavati; približavanje ovo ide u neizmjernost i traje u vječnost. Otud zahtjev za osobnim životom poslije smrti, koji je moguć samo, ako je duša besmrtna. Potpuna sreća pak moguća je samo kao stanje umnoga bića u svijetu, kojemu sve biva po želji i volji. Mogućnost takove sreće i zahtjev ostvarene potpune kreposti vodi k postulatu o bitku boga. Ni sad nije tim naše z n a n j e prošireno: samo je utvrđeno, da su one ideje zabiljne, ali o predmetima njihovim ništa ne doznasmo, kakovi su. Mogućnost čudorednoga života nuka nas držati, da jesu, a dalje ne možemo ništa izricati o njima, te sav umstveni rad oko njih može biti samo negativan, da ih naime liši antropomorfnih i sličnih primjesa. Radi li se o vršenju čudorednoga zakona, one su nuždan oslon, ali htjeti ih upotrijebiti kao osnov bilo kakovoj teoriji nadosjetnih predmeta, uzaludan je trud. U nadosjetni svijet ne možemo ni s ove strane zaviriti.

Kantova je nauka o slobodi skrajni indeterminizam. Ona naime ne izlučuje samo motive, koji bi se „izvana” (računajući ovamo osjetnu i nagonsku prirodu) nametnuli, nego ne dopušta ni to, da bi na volju utjecali „unutrašnji” motivi, koje bi čovjek odobrio i kao svoje prihvatio, te prema njima radio, jer nije — veli — do toga, gdje su motivi ili otkud dolaze, nego do toga, da li sadašnje stanje u predjašnjem ima svoj razlog bitku. Ako ga ima, a to tvrde i oni, koji odlukama volje traže unutrašnje, psihologijske razloge, onda nije čin više u vlasti subjekta, niti ovaj može reći, da je izvjesni čin mogao ostati neučinjen. Kant traži, da čin ne bude ničim odredjen, i misli, da je to postigao, razlučivši djelovanje u inteligibilno i empirijsko. Kao pojav

bio bi čin dovoljno određen predjašnjim stanjima i tako neminovan, ali kao inteligibilno djelo pripada taj čin i cijela prošlost k pojavi karaktera, što si ga umno biće samo pribavlja i po kojem sebi pripisuje uzročnost onih pojava. Ovaj se inteligibilni karakter javlja u pojavnosti kao glas savjesti. Čovjek se može previjati, koliko hoće, da svoje djelo prikaže kao nametnuto tokom prirodne nužde, da sebe ispriča, ali ipak opaža, da branitelj, koji za nj govori, ne može ušutkati tužitelja, ako zna, da je za vrijeme čina bio pri svijesti.

Ima ljudi, koji kao da su od prirode zlobni, iskvareni, pače nepopravljivi ; tko je odgovoran za jadnu i beznadnu prirodnu obdarenost njihovu ? O tim i drugim darovima prirode sudi Kant ovako : Štogod čovjek u moralnom smislu jest ili treba da bude, dobar ili zao, mora si sam načiniti ili mora da si je načinio, jer nije priroda kriva, ako je tko zao, ni zaslužna, ako je dobar, niti ima što gore nego držati, da je zlo baštinom prešlo od prvih roditelja na nas. Čovjek je sam za sebe odgovoran i sam začetnik svojega karaktera. Kad to ne bi bilo ili kad bi nam priroda postavila bila neprevladive zapreke, bio bi neopravdan zahtjev, da budemo bolji ljudi. U bezuvjetnoj dužnosti leži potvrda mogućnosti ćudoredja : *d u k a n n s t, d e n n d u s o l l s t.* Općenost toga zahtjeva traži, da bude svagdje moguća promjena mišljenja i ćudi, i da nikomu nije naprosto zatvoren put do konačnoga cilja.¹⁸

Indeterminizam Kantov je neprihvatljiv. Protivi mu se sve iskustvo, a i ne podaje jamstva za ćudoredni život, jer po njemu nije nemoguće, da se čovjek u času stubokom promijeni od grješnika u kreposnika, a za čas opet da sadje s puta kreposti po odluci samovolje. Ipak ne valja previdjeti u njem onaj snažni momeuat, koji podaje cijelome ćudorednom shvaćanju Kantovu energični samosvjesni karakter. Kategorički imperativ je izražaj silne i moćne ćudoredne volje, koja s pouzdanjem u sposobnost čovjeka teži na savršenstvo; on je izražaj samosvjesne ličnosti, koja se svojom snagom uspravlja i podiže; izražaj neslomiva značaja, kojega ne može nagnuće opčarati ni zavodljiva osjetnost skrenuti s puta dužnosti; izražaj ljudske časti, jer u kršenju ćudorednoga zakona vidi povredu ljudskoga dostojanstva. U tom pouzdanju očekuje Kant dakako i sav

čudoredni napredak od ljudi, a ne od prilika, nadajući se, kad svijest o dužnosti i pravo ljudskoga dostojanstva uhvati jači korijen i zahvati široki krug, da će se i prilike ljudske popraviti. Ta misao odjekuje u mnogih socijalnih reformatora, koji do boljih vremena žele doći po boljim ljudima.

Filozofija vjere.

Sloboda volje, besmrtnost duše i bitak boga nijesu predmet znanja nego uvjerenja. Misao o nadosjetnom svijetu bila je odvajkada kao neki nastavak misli o svijetu osjetnome: metafizika nastavak fizike. Aristotel je primjerice iz fizike izvodio dokaz za bitak boga, a mnogi drugi za njim. Kant je porekao mogućnost nadosjetne spoznaje i premješta pojam boga u područje morala, jer drži, da se nikakvim zaključcima ne dolazi do njega od poznavanja svijeta, dočim ga uvjerenje o čudorednom zakonu nužno traži. Ova nužda nije objektivna, kao kod spoznavanja, nego subjektivna, ali je isto tako općena kao i ona. Jednako nužno traži se i sloboda volje, a budući da sloboda može vrijediti samo u inteligibilnom svijetu, to se preko postulata moralne svijesti utvrđuje bitak stvari o sebi, koji bi za teoretski um ostao dvojen uza sav logički odnošaj k pojavama (jer pojava mora da potječe od nečega, što se javlja). Put u metafiziku, koliko je uopće moguć, vodi dakle preko etike : u etici leži dokaz za bitak nadosjetnoga svijeta i boga. Etika Kantova tako na jednoj strani upućuje u metafiziku, a na drugoj se završuje u religiji. Po toj svezi promatra se čudoredni zakon sub specie aeternitatis. „Religija je spoznaja dužnosti kao zapovijedi božjih”, ne doduše za to, što bi ih bog bio samovoljno odredio, nego zato, što su kao izraz najvišega uma ujedno zakoni svakoga slobodnoga bića. Po tom odnošaju čudoredno teženje postaje željom skladati volju svoju s voljom najvišega bića i postići najviše dobro (ostvariti carstvo božje u nama). Vjera postaje moćno pomagalo čudoredju, a da se nimalo ne mijenja njegovo bivstvo : jer ne smije biti nada na sreću ili strah pred kazni pokretalo u nastojanju oko podudaranja moje volje s božanskom, nego čisto poštivanje dužnosti. Etika ni u svezi s religijom ne postaje nauka o tom, kako ćemo se učiniti blaženim, nego ostaje nauka o tom, kako postajemo dostojni blaženstva.

Inače je Kant u vjerskim pitanjima racionalista. Nekoliko će misli iz njegova djela „*Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*“ to najbolje pokazati. „Da je svijet u zlu, tužba je stara, kao i povijest, pače jednako stara kao najstarije pjesništvo, svećenička religija. Svi smatraju kao dobar početak svijeta zlatno doba, život u raju, ili još sretniji, u zajednici s nebeskim bićima. Ali ova sreća skoro iščezava kao san, te na žalost ubrzanim padom žuri propast u zlo (moralno, s kojim je uvijek išlo uporedo i fizičko) tako, da sada (a to traje, koliko i povijest) živimo u posljednje doba i da je sudnji dan i propast svijeta na vratima.“ Novija, ali manje raširena je „dobročudna pretpostava“, da svijet ide od zla k dobru. Je li dakle čovjek od prirode dobar ili zao? Ima u prirodi ljudskoj obdarenja za dobro; takav je nagon za održavanjem, koji služi životu, čuvstvo časti, zahvalnosti, samilosti, koje čini čovječnost. Budući da se mogu i krivo upotrebljavati, nastaju iz njih često opačine, koje se, kad se najviše udalje od prirodne svrhe, zovu živinske (kao na pr. razblud) ili nečovječne, djavolske (kao na pr. zloba). Pored njih ima u čovjeka i sklonost za poštivanje čudorednoga zakona, koja stvara odgovornu, samosvjesnu ličnost. Ove su sposobnosti dobre, jer se same po sebi ne protive ostvarenju čudorednoga zakona, a jesu i sposobnosti za dobro, jer unapredjuju njegovo vršenje. Ako ipak ima uz njih opačina i ako čovjek odstupa od čudorednih maksima, onda su tome ovi uzroci: 1. slaboća prirode, koja ne može svagda izvesti, što volja hoće; 2. miješanje čudorednih motiva s nečudorednima, i 3. iskvarenost srca. Kaže li se, da je čovjek od prirode zao, onda to znači samo toliko, da može odstupati od čudorednoga zakona. Razlog tome zlu nije u osjetnosti samoj; sama naima za sebe ne može se zlom smatrati težnja za ugodom i srećom. Razlog nije ni u iskvarenosti moralno-zakonodavnoga uma, koja bi uništila ugled zakona i porekla sve obveze. Samo djavolsko biće moglo bi raditi iz same otpornosti protiv čudorednoga zakona. Čovjekova zloća nije pakost (*Bosheit*), nego pokvarenost (*Verderbheit*), a sastoji se u tom, da osjetni motivi prevladaju ili pomute čudoredne maksime. Ona se doduše kao prirodno nagnuće ne da posve uništiti, ali se može savladati. Ovo se nagnuće ne može

nužno izvesti iz prirode, nego je subjektivna odluka samovolje prije čina. Akoli je tako, onda treba, kad se radi o umnom izvoru zla djela, držati, da je čovjek u nj došao iz stanja nevinosti. Kakovo bilo njegovo prijašnje držanje i kakovi god uzroci utjecali na nj, njegov je čin slobodan, te ga valja držati prvotnom upotrebom volje. I ako bi tko sve do izvjesnoga čina bio zao, pače ako bi mu zloća „prešla u krv“, to je njegova dužnost bila, da bude bolji, i još uvijek je dužnost, da postane bolji, a prema načelu : du kannst, denn du sollst, on i može postati bolji. Nije li to postao, jednako je odgovoran, kao da je iz čiste nevinosti prestupio n зло. Sve to je simbolički prikazano u biblijskoj priči o padu. Prvi čovjek iz stanja nedužnosti pada u grijeh. Bilo mu je zabranjeno uživati plod s drveta spoznanja dobra i zla. Samo po sebi i ne bi ovo uživanje bilo зло, ali s obzirom na zabranu postaje зло, jer grijeh se sastoji u tom, da su pored zakona djelovali na čovjeka drugi motivi. Onda je počeo sumnjati u strogost zakona, dok nije i samu poslušnost prema zapovijedi smatrao samo sredstvom, da se njom kao plaštem zakrili i uživa dane mu blagodati i druge povrh njih. Tako i mi radimo svagda, što je i smisao riječi, da smo svi u Adamu sagriješili i da još sad griješimo.

Da čovjek postane moralan, nije dosta, da dobre sposobnosti nesmetano razvije, nego treba i da njima protivne uzroke zla u djelovanju spriječi i suzbije, te je općena dužnost ljudska dovinuti se idealu moralne potpunosti. Čovječanstvo, kao umni stvor svijeta, u savršenosti ćudorednoj bilo je svrha stvaranja. To je onaj jedini bogu mili čovjek, koji je od vijeka u bogu, i u kojem bog ljubi svijet i kojega htijenje i mišljenje prihvaćajući ljudi postaju djeca božja. Budući da mi nijesmo začetnici ideala bogu mila čovječanstva, morao je on s neba saći i sniziti se do grješna čovjeka, koji je pokazavši se u sjaju svome uzašao na visine, otkud je došao, ali medju vjernicima ostaje do kraja svijeta. Vjerovati u sina božjega znači životom slijediti primjer onoga, koji nije samo svaku ljudsku dužnost ispunio, te naukom i životom rasipao dobro oko sebe, nego je odoljevši zavodljivu iskušenju za volju najboljega u svijetu (das Weltbeste) smrtne muke podnio. Vjerovati u nj znači životom ostvarati ideal bogu

mile čovječnosti, raditi, da se nadvlada zlo u svijetu, i pripravljati „carstvo božje.”¹⁹

Da se to zbude, treba uspostaviti prvotnu čistoću prirode, treba se preporučiti. Ovo preporodjenje ne može biti postepeno, jer bi se tim u najboljem slučaju postiglo legalno držanje. Da tko postane moralno dobar t. j. inteligibilnim karakterom krepostan tako, da ga ništa drugo ne vodi nego svijest o dužnosti, to ne može nastati reformom, nego revolucijom u čovjeka, kao nekim novim stvaranjem. Misao preporodjenja dovodi čudorednost u svezu s vjerskom čežnjom za spasenjem, a kako je ova najizrazitija u kršćanstvu, razumljivo je, da Kant u kršćanskim mislima traži simbolički izraz čudorednih zahtjeva. Tim se udaljuje od mnogih racionalista, koji zabacuju vjerske misli kao isprazne. Njemu je vjera nužno očitovanje čudoredne prirode ljudske, te prema tome i vjerske misli imaju svoje razumno značenje, koje treba izlučiti. Povijest vjerâ je povijest čudorednoga prosvjetljenja ljudstva, koje je u kršćanstvu postiglo svoj vrhunac. Vjera kao čudorednost sa gledišta vječnosti samo je jedna, te u njoj treba da se izmire sve vjeroispovijesti. Bog se poštuje krepošću, ne obredima. Molitvu kao sredstvo milosti drži Kant praznovjerjem. Samo živa želja, da našim djelovanjem i propuštanjem omilimo bogu, t. j. da naše djelovanje bude, kao da je učinjeno u službi božjoj, duh je molitve, koja može biti i treba da je u nama „bez prekida”. Ovu želju u riječi ili oblike zaviti može biti samo sredstvo, da se onakovo mišljenje oživi, ali to sredstvo nije potrebno, pače treba nastojati, da onaj duh molitve u nama bude toliko živ, te slovo može i otpasti, jer ovo slabi djelovanje čudoredne ideje, koja se subjektivno promatrana zove pobožnost. U istom smislu govori Kant o drugim obredima, te skuplja svoje misli u izjavi: „Alles, was ausser dem guten Lebenswandel der Mensch noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist blosser Religionswahn und Afterdienst Gottes.”

Filozofija prava.

Razlika je između čovjeka čestita ponašanja (bene moratus) i čudorednoga čovjeka (moralite bonus). Obadva se dođuše slažu u podudaranju sa zakonom, ali kod posljednjega nastaje to iz spoznaje i poštivanja prema zakonu, kod prvoga može i iz drugih motiva nastati. Životne neprilike daju mjesta i takvome djelovanju, koje se zadovoljava vršenjem oblika zakona, ispunjavanjem zakona po slovu, a motivi tome mogu biti posebni interes, strah, navika, pritisak javnoga mnijenja i drugo. Ovakvo podudaranje sa zakonom bez obzira na motive čini legalitet, a područje njegovo je p r a v o. Podudaranje iz

poštivanja dužnosti čini moralitet; njegovo je područje krepost. Metafizika načina života (*Metaphysik der Sitten*) raspada se dakle u dva dijela: u nauku o pravu i nauku o kreposti, o dužnostima pravnim (*officia iuris*) i kreposnim (*officia virtutis*). Njihova razlika nije samo u motivima, nego i u načinu obveze: uz dužnost je nužda, uz pravo je sila. Što je pravo, neprilično je pitanje, kao i ono, što je istina. Dade se reći, što je negdje i nekada pravo, t. j. što zakoni traže, ali u čem je pravednost prava, to se ne da iz empiričkih principa izvesti. Empirička nauka o pravu je (kao ona drvena glava u Fedrovoj basni) glava, koja je možda lijepa, ali na žalost nema mozga. Osnovi prava dadu se samo iz uma izvesti, i to tako, da se na prilike zajedničkoga života primijeni pojam slobode. Pravo je po tom skup uvjeta, pod kojima može postojati sloboda drugih pored moje. Pita se, kojim se pravom moja sloboda steže? Kad bi svi ljudi bili u potpunom smislu slobodni, onda bi takovo ograničenje bilo suvišno, jer i onako ne bi došlo do sporova, no budući da je čovjek sklon tome, da slobodu učini samovoljom i da tim okrnji slobodu drugih, to razum traži, da se ovakovo presizanje bar izvanjski ograniči; unutrašnjost se i onako ne da odredbama upravljati. Prema tome glasi osnovni pravni zakon: „radi izvanjski tako, da po općenom zakonu može slobodna upotreba tvoje samovolje postojati zajedno sa slobodom svakoga.” Osnovne pravne dužnosti jesu: budi prav, ne čini nikomu krivo, budi u društvu, gdje je svakome svoje osigurano. Nepravi oblici prava jesu čestitost i nužda. Prva je pravo bez prisilja, druga je sila bez prava. Što bi u pojedinom slučaju bilo čestito, o tom može suditi savjest, te spada eventualno u t. zv. dobrovoljnu odmjenu, ali nema sudišta o tome, isto tako nema ga o nužnome pravu. Veli se doduše: *necessitas non habet legem*, ali te nužde nema, koja bi nepravo mogla učiniti pravom. Prirodjeno pravo ima samo jedno, naime samo pravo na slobodu, koja je, tiče li se posjeda i vlasništva i što je s tim u svezi, privatno pravo, a tiče li se pravnoga poretka, javno pravo. Ovo posljednje je sustav zakona za jedan narod ili više njih, koji u medjusobnom saobraćaju trebaju pravno stanje, ustav, da mogu postići, što je pravo. Država je ujedinjenje ljudi

pod pravnim zakonima, a ima tri vlasti : zakonodavnu, upravnu i sudbenu. Zakonodavnom vlasti može biti samo volja ujedinjenoga naroda, koja je kao po Rousseau-u nepogrješiva, jer se može krivo činiti samo u onome, što se drugom nalaže, ali ne u onom, što svaki o sebi zaključuje. Atributi gradjanâ jesu : sloboda, jednakost i samostalnost. Posljednja čini gradjansku ličnost, t. j. čovjeka, koji je u svojoj egzistenciji i uzdržavanju neovisan o samovolji drugih, i koji se sam zastupa u pravnom životu ; ona je uvjet pravu glasa, koje kvalificira gradjanina. Akt, kojim narod konstituira državu, prvotni je ugovor, po kojem svi (omnes et singuli) svoju izvanjsku slobodu puštaju, da je kao članovi zajedništva opet zadobiju. Tim nije htio Kant reći, da je ugovor historijska činjenica postanja država, nego samo to, da je opravdanost državnoga udruženja moguće razumjeti samo kao ugovor.²⁰

Utjecaj Rousseau-ov ne da se u ovim nazorima zatajiti. Razdioba državne vlasti sasvim je u republikanskom duhu, koji se iza borbe za slobodu u Americi i Francuskoj daleko pronio. I Kant je republikanac, koliko drži, da je volja naroda suverena. Ipak misli, da je ta volja najbolje osigurana u ustavnoj monarkiji, gdje zakonodavnu vlast vrši narod po zastupnicima, sudbenu od naroda birani suci, a upravnu vladar. Nevršenje ili kršenje zakona je krivnja; „pravni efekt“ krivnje je kazna, koju Kant shvaća kao odmazdu (Widervergeltung). Što si nezasluzeno zlo učinio drugome u narodu, učinio si sebi ; obružiš li ga, obružio si sebe ; okradeš li ga, okrao si sebe ; ubiješ li ga, ubio si sebe. Princip odmazde je : jednako uzvratiti jednakim. To nije svagda moguće istim djelom, ali je moguće jednakim činom. Ubistvo ne da se odmazditi ničim drugim nego ubistvom. Ovo je očito najranjavija strana Kantove pravne filozofije, ali se daje razumjeti, ako se uoči, da je i ona izražaj stroge čudorednosti, koja ne dopušta, da se kazna zadaje bilo iz kakovih na pr. državnih obzira ili radi poboljšanja, nego jedino zato, da se izjednači učin zla djela.

Nauka o kreposti.

Primjenom kategoričkoga imperativa na izvanjsko držanje čovjeka nastao je sustav prava ; prema ovome ima sustav propisa, koji čini cjelinu čudorednoga života. Ovi se propisi od pravnih razlikuju tim, što uz njih nema izvanjskoga prisilja, i tim, što ne ostavljaju na volju svrhu, kojom se što čini. Dok se djelovanje kreće u granicama zakona, dotle je cilj djelovanju irelevantan ;

kod čudorednoga prosudjivanja ne može se cilj odlučiti od djelovanja. Kakovi moraju ti ciljevi biti, slijedi iz kategoričkoga imperativa, iz kojega najprije izvire zahtjev čuvati ljudsko dostojanstvo, a ovaj opet dobiva konkretni oblik u zahtjevu vlastitoga usavršivanja i unapredjenja sreće drugih. Vlastita sreća ne može biti dužnošću, jer čovjek od prirode teži na nju; tuđe savršenstvo takodjer ne može biti, jer se ne može tražiti, da činimo za drugoga, što svaki samo za sebe može da učini. S obzirom na ono prvo dužnost je svakoga nastojati, da se od surovosti prirode što više uzdigne do prave čovječnosti, a volju svoju da usavrši do čudoredna htijenja; s obzirom pak na drugo postaje dobrohotnost dužnošću, pa onda isto tako briga za moralno dobro (*salus moralis*) drugih. Osim dužnosti prema sebi i drugima nema nikakvih drugih. T. zv. dužnosti prema životinjama, kao primjerice blago postupanje s njima, zapravo je dužnost prema sebi, jer okrutnost i surovost oštećuje ljudsko dostojanstvo i zato je pokudna. Ni dužnosti prema bogu nijesu drugo nego dužnosti prema idealnoj čovječnosti.²¹

Izvođeci pojedine kreposti Kant je imao prilike, da razvije svu svoju strogost, kako se to vidi već u njegovu stajalištu k osjetnim nasladama. O laži veli, da je odmetanje i ujedno uništenje ljudskog dostojanstva; a samosvijest se njegova vidi u odsudjivanju metanisanja i ropske čudi. Istim duhom odišu i propisi: Ne budi rob ljudima; ne dopuštaj, da se nekažnjeno krnji tvoje pravo; ne pravi dugova, za koje ne možeš pružiti potpunu sigurnost; ne primaj dobročinstva, bez kojih možeš biti; ne budi čankoliz, udvorica, ili pače prosjak. Čovjek treba, da ima u sebi suca nad sobom (savjest). Preširoka je savjest isto, što i besavjesnost; nastupi li uz savjest razum kao branitelj, treba da se spor riješio po svoj strogosti pravde, a ne nagodbom (*per amabilem compositionem*) između tužbe i obrane. U vladanju prema drugima odsudjuje Kant zlobu, nezahvalnost, zloradost, rug, klevetu i nedruževnost. Dobrotvornost iz puke samilosti se zabacuje, što dakako posve odgovara osnovnome stajalištu. O samilosti ovako sudi: Ako drugi trpi, te njegova bol prijedje na mene, ma da ne mogu pomoći, onda trpe dvojica, premda je zlo samo jednoga zadesilo. Ali ne može biti dužnost zlo u svijetu pomnažati, a prema tome ni dužnost iz samilosti činiti dobro, kao što bi bio i uvredljiv način dobrotvornosti, koji se i nedostojnome ukazuje, a zove se milosrdje. Kant stoga zabacuje samilost kao čuvstvo (*sympathia moralis*) i odobrava samo aktivno sudjelovanje pri sudbini drugih (*activa humanitas*). Rigorozam ga je naveo na to, da svako djelovanje po čuvstvu kao „patologijsko“ isključi iz morala, koji je domena jedino dužnosti.

Filozofija povijesti.

Je li razvoj ljudskoga roda i kulture djelo prirodne nužde ili samovolje ljudske i slučaja? Tim se pitanjima bavio već *Voltaire*, od koga i potječe ime „philosophie de l'histoire“, onda *Montesquieu*, pa osobito *Herder*, čije „*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*“ prvo su opsežnije djelo ove ruke. Herderovo je mišljenje naturalističko: povijest ljudstva upravljaju prirodni uvjeti života, a i svrhu povijesti, koja je razvoj pravoga bivstva čovjekova (humanitet), postizava priroda jedino svojim sredstvima. Kantovo je stajalište k ovim problemima određeno njegovim shvaćanjem prirode i slobode. Budući da se naime samo o čovjeku može govoriti, da ima povijest, a ljudski život kao pojava stoji pod gledištem prirodnih zakona, to su i sva djelovanja ljudi određena prirodnim zakonima; a sloboda, koja određuje djelovanja ljudska kao očitovanja bića, radi rukom o ruku s prirodom, te pojedini narodi i ne misle, koliko svojim htijenjem i nakanama ispunjavaju nakanu prirode (*Naturabsicht*). U toj nakani prirode sadržan je teleološki elemenat Kantove inače naturalizmu sklone filozofije povijesti. On naime drži, da ne bi mogao razumjeti povijesti bez nade i bez svrhe. Etička teorija za usavršenjem moguća je uz uvjet, da ovo nastojanje ljudsko nije uzaludno i da ljudstvo doista napreduje. Ima i činjenica, koja pokazuje čudorednu tendenciju ljudskoga roda; na pr. općena simpatija, kojom je svijet pratio borbu francuskoga naroda za slobodu i gradjanski ustav, koji je jedini pravno i moralno osnovan, i za nj se boriti je čovjeku dužnost. S tom nadom gleda čovjek u daljoj budućnosti vječni mir naroda, a to će biti, kad bude gradjanski ustav u državama republikanski, kad bude narodno pravo osnovano na federalizmu slobodnih država, a jamstvo miru bude mirovno sudište. Posljednja je svrha historijskoga razvoja savršeni državni ustav, kao nešto, gdje će uz najveći razvoj ljudskih sposobnosti ljudski život biti uredjen prema zahtjevima čudorednoga uma. Ovome cilju vodi priroda već po tom, što je u biti svojoj teleologijska, te svuda teži na potpuni i svrhoviti razvoj prirodnih darova. Kod životinja se taj cilj postizava mehaničkim redom života; kod čovjeka, koji nije samo osjetno biće,

suradjuje oko onoga usavršenja i um i sloboda volje, a to znači, čovjek postaje čovjekom nesamo po prirodi nego i po sebi. Sam prirodni razvoj ne bi nas učinio ljudima, da nije umnoga sudjelovanja. Ali um razbija blaženstvo instinkta ; to je i Rousseau upoznao i svratio pogled natrag u prirodu, dok Kant gleda naprijed. Stupajući u kulturu čovjek se mora odreći prirodnoga zadovoljstva i sreće; tu mu se otvara svijet novih težnja i ciljeva, novih zadaća. Prirodna bića teže na sreću, umna na ostvaranje čudorednih ciljeva. Tko hoće razvoj više čovječnosti, mora htjeti borbu i napor, i mora se odreći blaženstva prirodnih bića. Ni država, kako je Kant zamišlja, nije mjesto „najveće blagote najvećega broja“ kao po eudemonističkim teorijama, nego razvoj umnih sposobnosti, napose slobode. Do toga se može doći u savršenoj državi. Kakove su danas prilike, veći dio uredaba samo izvanjski zadovoljava tome. Mi smo civilizovani, da je već nesnosno, u svakoj društvenoj uljudnosti i pristojnosti. Ova izvanjska kultura ne čini nas još moralnima. Dokle god pak države budu sve svoje sile trošile u tašte i nasilne osvajačke težnje, te tim sprečavale polagano nastojanje oko unutrašnjega obrazivanja mišljenja građana, pače im otimala pomoć u tom smjeru, ne može se to ni očekivati. Tome se hoće dugo unutrašnje obradivanje svake zajednice k obrazovanju građana. No sve dobro, što nije ucijepljeno na moralno-dobro mišljenje, samo je prividjaj i blistavo zlo. U tom će stanju ljudski rod ostati, dok se ne izvuče iz kaotičkoga stanja svojih državnih prilika.²²

Kritika rasudne moći.

Dva smo velika područja prošli, koja imadu svoje zasebne principe: spoznaja počiva na zakonima razuma, djelovanje na zakonima uma. Spoznaja se drži osjetnosti, nadosjetnost dohvaća samo kao granicu; djelovanje naprotiv iz nadosjetnoga svijeta slobode zalazi u osjetnost. Ovaj neprestani dodir između ta dva inače odjelita svijeta morao je i u nauci naći izražaja, dakako samo po sposobnosti, koja u sebi ujedinjuje umnost i osjetnost. To je rasudna moć (Urteilskraft). Mi naime spoznajemo stvari kao prirodne predmete, dakle objektivno, težimo za njima kao razumna bića, ali ih možemo posmatrati i u odnošaju k dušev-

nom stanju našem, dakle subjektivno, po čuvstvu. Pri tom moramo svakako imati predodžbu o predmetu, a nemoguće je, da nas čuvstva ne bi nekako vukla ili odbijala od predmeta; imademo dakle istodobno spoznavanje i neku vrst teženja, a povrh toga i neko subjektivno stajalište prema predmetima. To stajalište je *svrhovitost* (*Zweckmässigkeit*), pa se pita, ima li za nj kao za spoznanje i djelovanje apriornih principa?

Sam pojam svrhovitosti je transcendentnoga porijekla; tako ga primjerice nema u prirodi, nego ga u nju unosimo, te si predočujemo prirodu, kao da je u nekom razumu razlog jedinstvu njezine mnogolikosti. Njim se pomažemo, kad o prirodi umujemo, da je shvatimo kao povezanu cijelost. Ima još jedan način rasudne moći, kako ujedinjuje, kad naime posebno podređuje općenome. Taj se posao zbiva po istim zakonima, po kojima se spoznaje. Onaj pak prvi način ima svoje principe, koje pretresa kritika rasudne moći. Svrhovitost, koju ona u predmete stavlja, može biti savršenost nekoga bića ili stvari, a može biti i u tom, da je biće ili stvar primjerena našem bivstvu, te nas se milo doima. U prvom slučaju je objektivna, te se zove teleologija, u drugom je slučaju subjektivna, i zove se ljepota. To daje dva dijela kritike rasudne moći.²³

a). Kritika estetičke rasudne moći.

Kantovo stajalište k estetskim problemima označuje dovoljno izjava, da estetski sud ne nastaje po tom, kakovi su odnošaji stvari, nego kako se doimaju. Na prvi mah vidi se, da je to gledište srodno onome u teoriji spoznaje, jer se kao i ono obraća od predmeta k duhu. Do Kanta bila je estetika gotovo sva upravljena na predmete, tražeći u njima obilježja, koja čine ljepotu (t. zv. objektivna estetika); Kant ju je prvi svijesno upravio na duh. Kako mu je svuda u prvom redu do pojmovnoga odredjenja duševnih djelatnosti, te njihove moći i vrijednosti, ne smijemo očekivati psihologijsku teoriju ljepote, nego kao u kritici spoznaje odredjenje uvjeta, koji čine ljepotu. Kant povlači granice između estetskoga i ostalih načina našega držanja prema stvarima, u prvome redu prema prijatnome i dobrome. Ljepota se mili, ali mili nam se i ono, što je prijatno i što je dobro; koja je dakle razlika između

tih čutnih reakcija? Prijatno se mili, jer zadovoljava izvjesnoj osjetnoj potrebi; ovamo možemo pribrojiti i korisno, jer se mili poradi svrhe, kojoj služi. Što se mili poradi umne svrhe, zove se dobro. U onom je dakle slučaju osnov milja neki interes za predmet, ljepotno pak milje nastaje bez obzira, služi li predmet čemu, je li nama ili komu drugomu od koristi. Treba uzeti na um i to: nastavak prvoga milja traži eksistenciju svojega predmeta i izaziva želju za njim, a lijepome se duh predaje bez žudnje. Prijatno nas zadovoljava, dobro se cijeni i odobrava; lijepo se sviđa, prijatno se traži; dobro se poštiva, a ljepota se uživa. Lijepo je dakle, što se bez interesa mili.

Radi li se o tom, kako se što mili, vidjet ćemo, da su razlozi milja od prijatnosti posve subjektivni. Osjetna ugoda osniva se na „privatnom čuvstvu“, koje opravdava riječ, da svaki ima svoj ukus. Razlozi milja od dobrote su objektivni, te traže općeno priznanje. Doduše ni ljepota ne pita za privatne razloge, nego se javlja općeno. To je zavelo mnoge, te su je držali objektivnim svojstvom i sud o njoj logičkim, ali to je krivo. Općenost spoznaje osnovana je na objektivnim odnošajima stvari, izraženim u pojmu. Općenost estetska sasvim je drukčija; ona ne nastaje izvana, nego je osnovana u prirodi čovjekovoj, svagda je dakle subjektivna, ali je (u tom se razlikuje od prijatnoga) izraz zajedničkoga, a ne privatnoga dijela našega duha. Kant tako po engleskim estetičarima uzima općenu estetsku čut, te dobiva drugo odredjenje ljepote: lijepo je, što se nepojmovno sviđa općeno. Treće odredjenje kazuje ovako: lijepo je, što se oblikom svojim bez pomišljanja svrhe ukazuje svrhovito. Ako predmet potpuno odgovara određenoj svrsi, velimo, da je savršen. Sud o tom pretpostavlja, da imamo jasau pojam, što stvar treba da bude, i da omjerimo, je li tome pojmu primjerena. Kad bi tko na pr. kuću ovako promatrao, ne bi stvorio suda, da je lijepa, jer bi njegovo promatranje bilo objektivno. Da nastane sud o ljepoti, treba da sam od sebe nikne u nama dojam (ne spoznaja) svrhovitosti. Spoznata svrhovitost je savršenstvo, očućena svrhovitost je ljepota; njezin je osnov čuvstvo, a ne pojam. Primjer ovakove čiste (slobodne) ljepote

je cvijet, neke ptice, risarije, tapete, glazbene fantazije, jer se u estetski sud ne uvlači nikakav p o j a m svrhe. No ima i takovih predmeta, kod kojih se kao na pr. kod kuće, posudja i t. d. traži nesamo ona neposredna svršna uredjenost, nego i primjerenost za određenu svrhu. Ljepota je ovdje kao nešto pridruženo (*pulchritudo adhaerens*), sud o njoj nije čisti estetski. Sveza s dobrim škodi čistoći lijepoga, — to je Kantov estetski rigorizam, koji ga za čudo ne smeta, da baš ovu pridruženu ljepotu više cijeni. Ona prva je više igra oblika, ures; ova je spoj lijepe mnogolikosti sa svrhom u jednu cijelost, spoj oblika i sadržaja, dojma i namjene. **P o č e t v r t o m** odredjenju estetsko je m i l j e n u ž n o. Sudovi, kojima nešto držimo lijepim, ne dopuštaju, da bi tko bio drugoga mnijenja; i makar da taj sud ne osnivamo na pojmovima, nego na čuvstvu, nije to naše „privatno čuvstvo”, nego glas općenee stetske čuti.²⁴

Sva ta odredjenja vrijede i za uzvišeno. Ovo se od lijepoga razlikuje tim, što nije vezano na ograničen predmet. Nadmašujući redovno našu osjetnu sposobnost, čini nas nekako nesigurnima, gotovo nas poništuje ; u drugu ruku se silovito nameće mašti, te potiče duh, da se zanese u neizmjerje. Otud nemirni užitak, što ga imamo gledajući uzvišen predmet ; dok naime ljepotu osjećamo kao neko unapredjenje života, uživanje uzvišenoga ne zbiva se bez nekoga čuvstva straha. Poništen je u nama osjetni čovjek, ali zato se podiže umni, — a po tom se utjecaju uzvišeno približuje čudorednosti, koja je upravo moć uma nad savladanom osjetnosti. Kant uopće rado ističe, da razvoj estetske sposobnosti povoljno djeluje na čovjeka oplemenjujući ga. Ljepota mu je kao ujedinenje osjetnosti i razuma, simbol čudorednosti. Znamenita je Kantova razdioba uzvišenoga u matematičko, što veličinom, i dinamičko, što snagom premašuje osjetnost.²⁵

Estetska teorija Kantova je posve subjektivna. Ljepota joj nije svojstvo predmeta, pače i ne nastaje po predmetima, nego je izmir osjetne i umne moći ljudske u izvjesnom zoru. Onda je razumljivo, što se umjetničko stvaranje drži slobodnom igrom tih moći, ali je razumljivo i to, da t. zv. prirodne ljepote za sebe nema. Priroda je toliko lijepa, koliko je možemo shvatiti kao umjetnost. Obrnuto je i umjetnost samo toliko lijepa, koliko

je prirodna. Dar prirodni, koji podaje pravila umjetnosti, zove se genij. Genij je samotvoran, te ne radi samo iz spretnosti ili oponašanjem; no budući da samotvornost može biti i besmislena, valja reći, da je genijeva samotvornost eksemplarna t. j. može služiti drugima kao uzor. Genij stvara poput prirode. Začetnik i ne zna, kako su se našle u njem ideje; on ih ne može po određenome planu smišljati ni drugima saopćivati. Uopće je genij talenat za umjetnost, a ne za znanost.²⁶

U dijalektici rasudne moći rješava se antinomija ukusa. Često se naime ljudi bez ukusa opravdavaju tim, da svaki ima svoj ukus ili da se o ukusu ne da raspravljati. Ovo prvo ne stoji, jer estetski ukus nije tako subjektivan kao osjetni, ali ni drugo ne stoji, jer estetski sudovi nijesu bez principa. Ne osnivaju se doduše na pojmovima kao sudovi spoznajni, ali svakome je osnov izvjesna estetska ideja. Ova ne može postati spoznajom, jer je zor; ne može se dokaznim razlozima utvrditi, ali se i ne može reći, da je bezrazložna, to više, što se dađe razlagati, kako je prikazana, koliko je u njoj ujedinjena osjetnost, razum, zor i svrhovitost. To je dovoljno, da se zaštiti estetski sud od subjektivnosti i da se omogućí estetska kritika.²⁷

b) Kritika teleologijske rasudne moći.

O objektivnoj svrhovitosti može se govoriti u dva smisla: ili da priroda radi svrhovito ili da ide za izvjesnom svrhom. Promatramo li naime prirodu kao cjelinu, to moramo opaziti, da pojedina bića u njoj služe kao sredstvo drugima, na pr. bilinsko carstvo velikim dijelom zgodno služi životinjskome, u ovome pak niža bića služe višima, a sva kao da su na korist čovjeku. Priroda dakle pokazuje svu silu odnošaja međusobne koristi. Smijemo li toj prirodnoj koristi podmetnuti izvjesnu nakanu? Ako snijeg štiti usjeve od studeni, smijemo li reći, da je pao zato, da ih štiti; ili ako priroda i u oskudnim sjevernim krajevima podaje čovjeku sve, što mu je za život potrebno, smijemo li reći, da je stvarajući uzrok tako radio u brizi za Eskime, da ne poginu? Nipošto, jer je sve to moglo nastati po prirodnoj zakonitosti i bez namjere o koristi. Korisni odnošaji u prirodi su samo uzgredni učin djelovanja prirodnih zakona, te tumačenje njihovo ne treba ni za čas da prekorači mehaničko tumačenje. Pravi teleološki sudovi nastaju tek, ako ima u prirodi pojava, kojih ne možemo do kraja protumačiti

mehanički. To biva kod organizama ; ovi se naime odlikuju tim, da su istodobno učin i uzrok. Kad primjerice drvo raste, primajući hranu iz zemlje i zraka, onda je to učin djelovanja prirodnih sila, no budući da te iste sile izvan drveta ne bi mogle onu hranu prometnuti u baš onakvu osebnju gradju, očito je, da i drvo pri svojem rastu i stvaranju sudjeluje, te je po tom samo svoj uzrok. Ova se samouzročnost vidi i u održanju vrsti. Način djelovanja je ovdje drukčiji nego u neorganskoj prirodi, gdje zbivanje ide tako, da uzrok stvara učin, ovaj opet drugi, i tako sve dalje ; red je dakle n a p r e d a n, te nije moguće, da bi učin istodobno bio svojem uzroku uzrok. Primjer n a t r a ž n o g a djelovanja na uzrok imamo, kad pomišljamo kuću kao vrelo dohotka, pa nas pomisao o tom dohotku ponuka, da gradimo kuću : uzrok gradnji kuće je učin, kojemu je kuća uzrokom. I kod organizma biva slično ; tu su pojedine česti, na pr. lišće na drvetu, u najužoj svezi s cjelinom, te je upravo nemoguće, da već kod nastanka njihova ne bi cjelina sudjelovala, a opet cijelo drvo je tvor dijelova svojih. Cjelina nastaje po dijelovima, ali kao tvorni uzrok već je pri nastanku njihovu nazočna upravo tako, kao što umjetnina nastaje tek po izradbi pojedinih česti, ali je pri njihovu izradjivanju već sudjelovala ideja umjetnine. To je i razlog, zašto tumačeći sustavno jedinstvo organizama prizivamo u pomoć ovu ideju cjeline kao spoznajni osnov, jer mehanički uzroci ne mogu da ga protumače. No ideja cjeline je svršni pojam, kojim se mehaničko tumačenje razbija. Kant je i sad uvjeren o onome, što je još pred trideset i više godina tvrdio, da će biti lakše iz mehaničkih uzroka protumačiti postanak svemira, nego i jedne travčice. I antinomija teleologijske rasudne moći izriče ovu misao na svoj način, kad prema zasadi općenoga mehaničkoga postanja postavlja drugu, da postanje nekih tvarnih bića i njihovih oblika nije moguće po samim mehaničkim zakonima. Rješavajući tu antinomiju ističe Kant ponajprije subjektivnost teleologijskoga posmatranja. Razlika je, kažemo li, da je postanje organskih bića moguće samo iz uzroka, kojega djelovanje opravla izvjesnu nakanu, — i kažemo li : po osebnjoj uredjenosti svoje spoznajne moći ne mogu o postanju njihovu suditi drukčije nego, ako djelovanje uzroka njihovih zamislim

kao djelovanje po izvjesnoj nakani. U prvom slučaju tvrdili bismo namjerično djelovanje kao objektivnu činjenicu, u drugom slučaju je ono samo subjektivni princip duha, kad o prirodi umuje. Samo u posljednjem smislu prihvatljivi su teleologijski sudovi. Tim se i antinomija rješava. Naše spoznavanje prirode dopire samo dotle, dokle nam je uspjelo njezino zbivanje svesti na mehaničke uzroke. Ali kad na kraj prispjesmo, te nam mnoga pitanja ostadoše neriješena, onda — da smirimo duh svoj — zamišljamo način, kako bi se i njihova zagonetna strana odgonenula. Takova granica je i život organizama; pri njima sustaje mehanizam, ali mi ga i ne spoznavajući želimo shvatiti te držimo, da ga shvaćamo pod gledištem svrhe. Jasno je, da je teleološki princip, ako se ovako shvati, samo regulativan, i da mu nema mjesta, dokle mehaničko tumačenje dopire. U načelu ima samo ovo ovlast nad cijelom prirodom. „Arheolozi prirode” tumačeći organski svijet i onako su već daleko doprli svojim vjerojatnim tumačenjem. Samo nemogućnost odsijeca toj ovlasti granice, a onda tek nastupa pravo teleološkoga promatranja. Ovo pravo ne smije da bude *ignava ratio*, nego treba da uvijek iznova potiče duh, da kuša mehaničkome tumačenju podrediti svu prirodu, pri čem će mu i teleologijski pogledi često biti putokazom. Do Kanta nije još nitko ovako lijepo istakao vrijednost teleologijskoga posmatranja za naučno istraživanje.

S tim još nije riješeno pitanje: ide li priroda za izvjesnom svrhom? Čemu su bića i organizmi? Imadu li svrhu ili su samo sredstva daljnjoj svrsi? Na ta pitanja odgovara Kant, da je sva priroda za upotrebu čovjeku, i da je čovjek posljednja svrha stvaranja ovdje na zemlji, jer je jedino biće, koje si umije postavljati svrhe i skup svrhovito uredjenih stvari pomišljati kao sustav svrha. Pita li se dalje, čemu u čovjeku sve to služi, onda je to ili nešto, što priroda u njemu stvara, ili što sam mora da učini. Ono prvo bila bi sreća, ali Kant je odviše protivan eudemonizmu, da bi u stvaranju blagote nazrijevao svrhu svijeta. Uz to drži, da svrha ova mora biti i djelo bića, koje umije sebi postavljati svrhe. Prema tome može samo *kultura* biti posljednja svrha, i to upravo po onom dijelu, koji

čini čovjeka čudorednim bićem. Da je ovo doista posljednja svrha, očito je, jer samo za čudoredno biće može se pitati, čemu postoji, i jer je čudoredan život po sebi vrijedan, te kod njega može razvoj uma stati kao kod posljednje stanice svoje.

Odozad Kant još jednom prosudjuje pokušaj uma, da iz svrha prirode ili iz čudoredne svrhe umnih bića zaključi bitak nekoga vrhovnoga uzroka. Ako taj zaključak želi biti spoznaja apsolutnoga bića, onda ga Kant zabacuje. Želi li on biti samo izraz potrebe ljudskoga duha, koji umujući o svijetu ne nalazi završetka, ako ne zamisli prirodu kao djelo božanskoga bića, onda je snaga njegova ista kao i postulata praktičke svijesti. Tako i kritika teleologijskoga uma završuje s nazorom, da bitak boga ne ovisi o dokazu, nego o uvjerenju, koje se umovanjem o svijetu razumskom nuždom nameće i koje se ne koleba ni onda, kad se stupovi dokaza potresaju, jer je osnovano samo na „transcendentnoj činjenici“ čudoredne svijesti i umna pomišljanja svijeta.²⁸

* * *

Bilo je već prilike, da mjestimice istaknemo važnost Kantove nauke, no ne će biti z gorega, da se još jednom osvrnemo na nju. Ona nam se pričinja kao nacrt i obris veličajne zgrade, koja po ostrim i izrazitim oblicima svojim ima obilježje gotovo hladne strogosti. Prostorije njene ne ozvanjaju od veselja, nikakove strasti ne prekidaju dostojanstveni mir, sve je u njoj trijezno, razumno, sve samo odmjereni dužnost. I doista Kantova nauka izlazi na ovakvo nekakvo odmjereni mišljenje o svijetu i promišljeno shvaćanje života. Nije ni čudo: Kant nije imao nakanu, da crta sliku svijeta svijetlu i sjajnu, nego da promatra pojedine mu česti, povlači oštre granice između njih, da se vidi, dokle siže koja oblast. U svijetu nema tako određenih granica, ali misao o svijetu ih traži, jer ona mora da je određena, jasna. Svaki je princip, dok se pomišlja, nesnošljiv, samo u životu se ublažuje, a Kantova nauka kreće se baš oko principa, pa je razumljivo, zašto su joj dijelovi tako oštri, uglati. Razumljivo je još, zašto ona ima neko skroz na skroz racionalističko obilježje; napokon je razumljivo i to, kako je osnovana na prirodi čovjeka, zašto ima izrazito subjektivni

karakter, koji je tu i tamo izbio i prejako. Obadvije ove značajke naći ćemo za kratko vrijeme do skrajnosti provedene, jednako ćemo vidjeti samosvijest, kojom odiše nauka Kantova, povišenu do smionosti u nauci Hegelovoj ili Fichteovoj. Čini se gotovo, kao da je Kant oslobodio duh i podao mu snagu, a ovaj se opojen slobodom i u prvom zanosu podao najsmionijim smišljajima. Onda nastupa trijeznost, pak se gotovo čini, kao da je Kant zaboravljen, a ipak cio XIX. vijek stoji u znaku njegove nauke: jer poslije njega filozofija, koja nije kritička, ne nosi s pravom ime filozofije. A tek etika njegova! Falkenberg, podsjećajući na riječi Fortlageove, da se u njoj očitovao sustav apsolutne istine, s pravom veli, da su njezini temelji nepomični. „Autonomija, bezuvjetna dužnost, formalni karakter umnoga zakona i neporediva vrijednost čiste, nesebične namisli, to su stupovi ne Kantova morala, nego morala uopće.“

I utjecaj filozofije Kantove bio je silan, isprva dakako samo u Njemačkoj, gdje je vrlo brzo došla do premoći. Prokrčivši si za kratko vrijeme put u sveučilišta, postadoše ova rasadištima njenim. Kolika je bila plodovitost te nauke, vidi se najbolje po razvoju njemačke filozofije, koju Windelband poredi s nebom, posutim zvjezdama: „Ni u koje vrijeme nijesu zvijezde prve veličine tako blizu zaszjale jedna do druge kao ovdje, i nigdje ih ne okružuje tolika, združujući svoje svijetlo s njima, množina manjih družica.“ Najjače se ističe sveučilište u Jeni, gdje redom naučaju nastavljajući Kantovu nauku Fichte, Schelling, Hegel, Herbart i stvaraju najsjajnije dane njemačke filozofije. Svega toga ne bi bilo, da u jednu ruku nijesu dobili poticaja od Kanta, a u drugu ruku, da se i opet zaslugom Kantovom nijesu za filozofiju zagrijali i najviši krugovi. U Njemačkoj je u ono doba sve filozofiralo: nesamo stručnjak filozof nego i drugi naučnjaci, književnici, umjetnici, jednom riječi sav obrazovani svijet. To je s pravom pribavilo njemačkome rodu ime naroda-mislioca. Kantova filozofija pada u vrijeme novohumanističkoga pokreta u Njemačkoj, a nikad nije bilo zgodnije vrijeme, da filozofijski duh prožme sav kulturni život, otkad su Winkelmann i Herder pobudili „čežnju za Grcima“, koji su umjeli spojiti prirodu i kulturu, poeziju i filozofiju; Schiller i Goethe su filozofijski pje-

snici, koji su — kako je to Herder zamišljao — duh antikni presadili u moderni i vjenčali ga s njime. U njih su kao u Kanta strani utjecaji dozreli do samostalnosti duha, u njih je nje-mački narod progovorio zrelo, samostalno, svojim duhom, po njima je dobio osnovicu za sav kasniji duševni razvoj.

Kad su djela Kantova izišla i pobudila općenu pozornost, mnogi se zanio za tu nauku : ne kao učenik, koji je prihvaća cijelu, nego kao sklomi prijatelj, koji je u njoj našao pravo rješenje mnogim pitanjima, što su ga mučila, i koji samo ono u njoj prihvaća, što mu se ovako mili. I Goethe je jedan od onih, što su ih zanijele pojedine zasade i učinile prijateljima Kantove filozofije. Za neke ga je predobio Schiller, s kojim zajedno brani Kanta od ujedljivih napadaja F. Nikolaia. Utjecaj kritičke filozofije na Schillera vidi se osobito u „Pismima o estetskom uzgoju“, u raspravi „O naivnom i sentimentalnom pjesništvu“ pa „O ljupkosti i dostojanstvu“. Ublažujući rigorizam Kantov hoće Schiller, da djelo bude očitovanje cijela čovjeka. Da to bude, mora se izravnati opreka osjetnosti i duha, ali ne kao po Kantu tim, da duh skući osjetnost, — da je upravo reći zarobi, nego tako, da se nagnuća i dužnost stave u ravnovjesje. Istom onda, ako čudorednost iz cijele prirode izvire kao ujedinjeni učin obaju principa, te je čovjeku postala upravo prirodom, onda je čudoredno mišljenje njegovo zaštićeno. Dokle čudoredni duh upotrebljava silu, dotle još uvijek prirodni nagon može da protiv njega postavi snagu. Nadvladani neprijatelj može se opet podići, ali pomireni je uistinu nadvladan. Pomišljajući tako čudorednost kao izraz duše, koja je svoje sile razmjerno razvila tako, da ništa u čovjeku ne bude neslobodno, prisiljeno, a ipak sve da je složno i skladno, pomiče se Schillerov vrhovni ideal nešto prema estetskoj strani. Za Kanta je naime najveće dobro volja, kod Schillera je najviše lijepa duša, koja je izvor dobre volje. S tim se dakako pomjerio i odnošaj umjetnosti i čudorednosti. Kantu je umjetničko držanje kao neka priprava etičkome, jer se njim navikava čovjek, da osjetnost i umnost složi i izmiri. I Schiller je najprije tako držao ; kasnije postaje mu umjetničko držanje samo po sebi cilj svega nastojanja, jer ako ljepota nije drugo nego sklad oblika i sadržaja, onda je

lijepa duša ujedno i dobra, budući da je sklad osjetnosti (kao principa sadržaja) i umnosti (kao principa oblika). Estetski život nije tek sredstvo za čudoredni život, nego ispunjenje je toga života. Primjenom humanističkih misli na Kantovu etiku nastao je ovaj Schillerov estetski ideal, koji donosi i novi ideal obrazovanosti, naime ideal nespriječena razvoja ljudskih sposobnosti k jednoj cjelovitoj skladnoj čovječnosti. Najodličniji zastupnik ove obrazovanosti bio je Wilhelm v. Humboldt.²⁹

O Kantu je ovisan i u mnogome se podudara s njim i W. F. K r u g (1770—1842.).

Za raširenje Kantove nauke zaslužni su osobito J o h. S c h u l t z i K. L. R e i n h o l d; popularizovanju njezinu doprinio je najviše G. K i e s e w e t t e r. I izvan granica Njemačke našla je ova nauka priznanja. U Engleskoj se povodi za njom H a m i l t o n i njegova škola, u Francusku je uvodi D e s t u t t d e T r a c y, te dobiva utjecaja u spiritualističkoj školi Cousinovoj; u Nizozemskoj svraća na nju pažnju P. v. H e m e r t, u Italiji A. T e s t a. Tako ona u svakome narodu stječe po kojega pristašu, koji podržaje misao kritičke filozofije, a kamó nije dopr'o Kant, tamo su njegovi glasoviti nastavljači, makar i neposredno, širili tu misao, pa nije čudo, da kasnije u svakome nalazi odziva pokret za obnovom ove nauke, — pokret n o v o k a n t o v s k i i l i n e o k r i t i č k i.

Već su prvi pristaše osjećali, da im valja gdješto promijeniti u nauci Kantovoj. Te se promjene tiču u prvome redu pojma stvari o sebi. Ovaj je doista bio kamen smutnje, o koji se spotiče K. L. R e i n h o l d, E. S c h u l z e, S a l o m o n M a i m o n, S i g m u n d B e c k, u radu kojih se Kantova nauka nastavlja i dalje razvija. U odlučnoj opoziciji s Kantom stoji pristalica Wolffove nauke J. A. E b e r h a r d t, protivan mu je i H e r d e r, koji pobija estetiku njegovu, pa J. G. H a m a n n, koji se obara na njegov teološki racionalizam.

Do većega glasa došao je od svih protivnika njegovih jedino F. H. J a c o b i (1745—1819.). I po njegovu je sudu pojam stvari rastvorni elemenat u nauci Kantovoj, pa on neumorno radi, da otkrije porječnosti, koje se u njemu nalaze ili iz njega izvire. Pobijajući tako ovu nauku poziva se i na povijest, upozoruje na razvoj i sudbinu Kantova sustava, te najpače u Fich-

teovu skrajnom idealizmu vidi potvrdu svoje kritike. Ipak priznaje, da je Kantova nauka pored Spinozine najpromišljeniji i najdosljedniji sustav umstvene filozofije. U neuspjesima njihovim vidimo i njihovu osudu. Kantova nauka nužno vodi k idealizmu, koji poriče izvanjski svijet, Spinozina vodi k materijalizmu, te poriče duh, nijedna pak ne može da pokaže nadosjetno, dakle su u bivstvu svojem ateistične. A i kako bi dokazale nadosjetno? Kako će filozofija, koja može da izvodi sve samo iz uvjeta, dosegnuti ono, što nije uvjetovano? Jacobi ide pače još i dalje, pa veli, da filozofija, koja se osniva na umstvenom dokazivanju, na posredovanom znanju, može shvatiti samo mehaničko zbivanje, kako je to vidljivo u nauci Spinozinoj; zato i nema filozofije do nje. Prema toj umstvenoj filozofiji postavlja svoju filozofiju vjerovanja, a potvrdu joj nalazi u tom, što pored svih razumskih razloga jamačnost znanja ovisi o nekom čuvstvu, koje nas nuka, da izvjesnu misao prihvatimo. Isto tako samo čuvstvom možemo spoznati nadosjetno, dakle bitak boga i slobodu. Jacobi drži, da je to čuvstvo objektivno, ali ničim ne utvrđuje njegovu općenost i nužnost. I u etici je protivnik racionalizma, jer drži, da on stvara apstraktne likove i ubija punoću života. Sam osniva čudorednost na životnom nagonu, koji se dakako ne odredjuje umstvenim ogradama nego estetskim obzirima. No kakogod nije ničim utvrdio istinitost čuvstva, tako ne može ničim opravdati, da će životni nagon sam od sebe doista stvoriti harmoničan život. Samo ličnome dubokom čudorednom smislu može da zahvali, što ga pobijanje racionalizma nije zavelo na krivi put hirovitoga i samovoljnoga naturalizma.

Jacobi nije stvorio škole, ali je dosta utjecao na razvoj filozofije u Njemačkoj.

2. Spekulativni sistemi.

Joh. Gottlieb Fichte (1762.—1818.).

(Subjektivni idealizam.)

Život i djela.

Fichte se rodio god. 1762. od siromašnih roditelja. Već kao dijete istakao se osobitim darom, te ga je neki odličnik dao iškolati. Svršivši sveučilišne nauke u Jeni i Leipzigu primi

mjesto privatnoga učitelja. S Kantovom se naukom upoznao za boravka u Leipzigu 1790. i oduševio se za nju. Malo za tim upoznao je i samoga Kanta i stekao njegovu sklonost spisom „Pokušaj kritike svega objavljenja“ (Versuch einer Kritik aller Offenbarung). Istakavši se još nekim političkim spisima pozvan bi g. 1794. u Jenu za profesora. Tu izradi najvažnija filozofijska djela: nauku o znanostima (Wissenschaftslehre), od koje izidje 1794. „Osnov cjelokupne nauke o znanostima“; zatim izradi „Osnove prirodnoga prava“ (1796.) i „Sustav nauke o ćudoredju“ (1798.). Fichte je tada bio na visini slave, ali ta slava nije bila nepomućena, a kriv je tomu opori značaj njegov. Bio je čovjek silne duševne snage, okrepljene na izvoru Kantove filozofije, te je držao, da se može, što se hoće, i kakovu tko filozofiju izabere, da ovisi samo o tom, kakav je čovjek. Fichte je odabrao filozofiju slobode, dužnosti i ljudskoga dostojanstva, pa ju je htio i činom provesti. Ali zbilja se ne podaje tako lako, kako je u principima zasnovano, i tako se desilo sasvim prirodno, da je Fichte često nasrnuo svojom oštrinom, strogošću i bezobzirnom dosljednošću.

Bio je sjajan govornik, koji je znao zanijeti misli slušača, ali ih nije umio u jednakom zanosu podržati do izvršenja. Još prije čina mnogi je klonuo, mnogi se od zanosa otriježnio, a mnogi je bio kivan na Fichtea, što ga snagom duha predobio. Svi ti postali su mu protivnici, a oporim značajem nije si i onako stekao prijatelja, pa je razumljivo, zašto savremenici o njem ponajviše vrlo nepovoljno sude. Neprijatelji Fichteovi, osobito oni, kojima se njegova samosvijesna, slobodoumna ćud nije svidjela, jedva su čekali priliku, da mu zadadu neprilike. Ta im se naskoro pružila. Fichte je naime napisao za jedan časopis članak „O pravom osnovu vjerovanja u božansku upravu svijeta“, koji bi zaplijenjen poradi bezboštva, a Fichte pozvan na odgovornost. Kako je bio žestok, napisao je javnu obranu, a u spisu na vladu nije se samo branio nego i prijetio, da će, dobije li i najmanji ukor, ostaviti svoje mjesto: vjerovao je naime, da će ostali profesori s njim biti složni. Na taj spis i na prijetnje u njem stiže doista ukor, i Fichte ostavi Jenu, te ode u Berlin. I tu je sretno počeo izdavši djela

„Die Bestimmung der Menschen“ i „Der geschlossene Handelsstaat“. Uto navale burne godine napoleonskih vojna, a Fichte stupi u redove boraca, tvorom, pomažući njegovati ranjenike, i zborom, potičući narod svoj na borbu za slobodu i na obranu svoje časti. Usred Berlina, zauzeta od neprijatelja, čuli su se njegovi „Govori njemačkome narodu“ (1808.), u kojima je isticao odgovornost svakoga za stanje, u kojem se nalazi, spajajući je sa žarkim uvjerenjem, da i pojedinac i narod izlazi iz toga stanja samo svojom snagom. I kad je postao profesorom u novoosnovanom sveučilištu berlinskom (1810.), nije se uz naučni rad prestao zanimati i za javne događaje, što je i razumljivo, jer po njegovoj nauci se ne može odijeliti učenjak od čovjeka, građanina i političara. Njegov neslomiv značaj nije mu pribavio simpatija, ali njegova filozofija, krećući se sva oko pojma „ja“, kao da je bila zvana, da ispuni izvjesnu zadaću u njemačkom narodu, da ga ohrabri i podigne. Puna energije, ozbiljna čudoredna shvaćanja, odišući sviješću o dužnosti, šireći smisao za rad i snažno očitovanje sila, mogla je doista biti nosilica plemenitoga, zanosnoga i požrtvovnoga patriotizma, s kojim su i vojskovođe računali, a ako je tako, onda je oslobodjenje njemačkoga naroda od česti i njegovo djelo. Umr'o je 1814.

Nauka je njegova mnogima bila mrska i poradi neukusna izražavanja, poradi apstraktnoga govora, puna neobičnih izraza i kovanica, kakvima vrve i djela ostalih filozofa ove skupine. No kolikogod bio za suptilno mišljenje njegovo potreban veći leksikon, nego što ga i obrazovani govor podaje, nasilje na jeziku čini, da sam sadržaj postaje neprobavljiv. A po gotovo danas to mnoge odbija, te poradi tvrde i opore ljuske ne može pravo da dodje do vrijednosti zdrava jezgra ove u širokim vrstama doduše posve nepoznate, ali ipak odsudjene spekulativne filozofije.

Nauka o naukama.

Teoretsko i praktičko „ja“.

Filozofija je teorija znanja. Fichte hvali Kanta, što je raspravljajući o spoznaji izveo na čistinu, ali mu zamjera, što nije dosta daleko pošao. Kant je naime prekinuo s mišljenjem,

da je spoznaja otisak stvari u svijesti, i postavio nauku, da se spoznaja ravna po prirodi duha. Otud je put vodio k subjektivnom idealizmu, ali Kant nije njime pošao. Fichte jest. Kant je naime na raskršću stao i pridržao pojam „stvari o sebi“ kao nešto, što u svijesti našoj b u d i spoznaju : spoznaja do- duše nije slika stvari, ali je ipak po njima potaknuta, a tim je bar nekako privezana uz bitak, te nije pusto umovanje. Fichte s pravom pita, otkud uopće znamo za tu „stvar o sebi“, ako se u spoznaji ne očituje, pa svakako dosljednije radi, kad je briše kao posljednji ostatak transcendentnoga mišljenja. Tā ona i onako izgleda kao slamka, za koju se Kant hvata, da ne potone u subjektivnom idealizmu. A što se toga toliko plaši? Da ne bi, odstrani li se i taj trag u transcendentni svijet, ostao sam spoznajući duh? Da ne bi onda u njem bio izvor nesamo obliku nego i sadržaju spoznaje? Da u tom slučaju ne bi bilo ništa izvana, što potiče duh na stvaranje predodžbā, te bi ih on sam stvarao iz sebe? Ne bi li sve bilo samovoljno, ako ni izvan spoznaje nema bar nešto, što spoznavanje luči od snivanja? Nije li bitak osnov spoznavanju, ne mora li se uzeti, da spoznavanje stvara bitak stvari? Da bi se možda i u subjektu našao zakon, kojim bi se mišljenje baš tako vezalo, kao što se misli vežu bitkom izvana, na to Kant i ne misli. Zato i drži, da ne može posve ostaviti ideju transcendentnoga objekta, kako ne bi nestalo i posljednjega komadića čvrstoga tla, što čovjeka drži, da ne padne u bezdan. Učini li se pak to, reći će mnogi, da je to nihilizam, sretan, da je našao riječ, kojom će prekriti svoj užas i opravdati povratak k stvarima, te mirno izvoditi spoznaju od njih. Sav realizam je takav: spoznavanje mu je događaj izazvan predmetima u svijesti, te duh spoznajući više prima, nego stvara. Fichteu se čini, da je to n a z o r s l a b a z n a č a j a. I Kant je pridržavši pojam stvari pokazao nešto slabocē, jer konačno i po njemu je spoznaja tvor nerazumljiva utjecaja nepoznatih predmeta na svijest. Zar se mora uvijek od stvari početi? Mora li se misliti, da najprije postoji svijet, a onda tek svijest, u kojoj se on odrazuje? Ne bi li bilo moguće obrnuto, da postoji najprije svijest, a svijet se neprestano stvara? Zar mora da je bitak prije spoznaje? Ne bi li mogla biti spoznaja prije bitka?

Fichte drži, da je posljednje stanovište jedino opravdano, jer da je jedino kritično. Na svakom drugom mora se pretpostavljati, da stvar postoji, prije nego se spoznalo, da postoji, a to je dogmatično. Opravdan je dakle samo idealizam. Kantov idealizam je neodlučan, a bit će i svaki drugi, koji bude imao pred očima gotovu, posebno uređenu svijest; uvijek će mu naime spoznaja nositi samo obilježja svijesti, u kojoj je nastala, a povod će joj se tražiti izvan svijesti. Dosljedan može biti samo onda, ako spoznaju prikaže ne kao doživljaj, nego kao čin, a misao kao očitovanje, u kojem je sadržaj i bitak duha zajedno. Jer što je um, kad ne spozna, ili svijest, kad ne zna za se? U spoznavanju ne razvija um samo sposobnost svoju, nego očituje i svoj život. Um dakle spoznavanjem sebe stvara i istodobno kao svijestan čin vidi svoje stvaranje; spoznavanje je čin, koji gleda svoje postanje. Budući pak da um u onim svojim činovima živi i postoji, to je spoznavanje niz događaja, filozofija je povijest tih događaja. Ne će biti zgoroga, da odmah ovdje obilježimo ovo mišljenje: u njem se stopio teoretski i praktički um, jer nema misli, koja nije čin, a budući da je djelovanje glavno obilježje uma, to je proveden i primat praktičkoga uma. Spoznaja dolazi pod gledište etike, te sada kao čin ne može biti bez svrhe. Ono zapravo postaje teženje, dakle nesamo očitovanje inteligencije nego i savjesti. To je eto Fichteov etički idealizam. Zato je on držao, da si čovjek bira nazor o svijetu prema značaju, zato optimistički prosudjuje snagu uma, zato napokon drži život djelovanjem. Rad je značajka Fichteove filozofije, i pravo reče Schelling, da je Fichte autonomiju volje proširio do principa cijele filozofije, koja po tom nije ni teoretična ni praktična, nego oboje istodobno.¹

Filozofija je pragmatična povijest duha, t. j. ona raspreda njegove čine, ne kako u individualnoj svijesti nastaju, nego kako po prirodi svojoj jedan iz drugoga izviru. Ona prikazuje evoluciju naravi duha, izvodeći logički red događaja svi je sti. Pita se dakle, koji je prvi i osnovni čin u historiji svijesti, iz kojega slijede ostali. To je samo svijest, jer ništa ne mogu pomišljati, da i sebe pri tom ne pomišljam. Misleći mogu sve oduzeti, samo sebe, onaj „ja“, ne mogu ukloniti; taj je u

nerazdruživoj svezi s mišljenjem. To nam odaje prvo važno svojstvo uma, da on naime ne može ništa pomišljati, a da pri tom sebe ne afirmira. Ta činjenica, to afirmiranje, ne možda sama individualna svijest, osnov je svemu mišljenju, i tu činjenicu zove Fichte „ja“ (das Ich), te veli: „ja“ je osnov spoznavanja. No čudno je ovo „ja“: nema ga izvan mišljenja, nego samo u njem, a mišljenje opet nema bez njega; kako onda nastaje? Tako, da se r a d j a u mišljenju, kad ga stvara. „Ja“ je tvoritelj misli, ali u njezinu stvaranju i sam se radja; svaka ga misao pretpostavlja, ali tek s njom se očituje. „Ja“ je prvi čin, kojim um za sebe doznaje, a tim, što za sebe doznaje, ujedno sebe utvrđuje. „Ja“ utvrđuje svoj vlastiti bitak. Ovo je čisti aktualizam, te se znatno razlikuje od svih dotadanih idealističnih sustava tim, što stvara bitak iz djelovanja. Po Descartesu bio je bitak zaključak iz mišljenja, po Fichteu je tvor njegov; po Descartesu mora „ja“ najprije biti, da može misliti i onda zaključiti, da jest, kako to odgovara običnome mišljenju, koje promatra stvari kao ishodišta utjecaja na svijest. Fichte je ovo gledište izvrnuo, pa promatra stvari kao predmete radnje, bitak mu je postao učin. Iz njega mahom nestaje ukočenosti, izgubio je mir, oživio je, a postojanost je zadržao tim, što se neprestanom radnjom obnavlja. Fichteu ne izviru djelovanja iz neke gotove podloge, nego sve jest po tom, što djeluje, i duh jest po djelovanju i dotle jest, dok djeluje.²

Za sada dakle postoji samo „ja“. Drugi čin uma nastaje tim, što se u svijesti razluči na čin djelovanja od učina. Onda pred njom nikne s a d r ž a j kao predmet svijesti, i prema „ja“ se stavlja nešto, što je odlučeno od svijesti. „Ja“ otkriva u sebi, odnosno stvara nešto, što nije „ja“. Onda se „on“ pomišlja ograničen od ovoga „ne-ja“, te mu se čini, da prima utiske od njega ili: „on“ spoznaje (teoretski „ja“). Spoznaja ga dalje potiče, da „ne-ja“ odredi, te tako nastaje djelovanje (praktički „ja“). Cijela ta evolucija svijesti izgleda, kao da se „ja“ spoznavanjem stavlja u trpno stanje, samo zato, da opet može prijeći k djelovanju.³

U teoretskom dijelu pokazuje se, kako nastaju kategorije (kao na pr. zazbiljnosti, uzroka, supstancije), a podloga je svemu jedna iz zamišljenoga bivstva duše konstruirana psihologija. Spoznavanje

nastaje tim, što se „ja” zamišlja ograničenim. Osnovna radnja, kojom nastaje ovo ograničenje i iz koje nastaju onda osjeti i predodžbe, zove se produktivna mašta. Osjećanje, zrenje, predočivanje, razum, um, i napokon predočivanje o predočivanju stupnjevi su ove radnje, u kojima se „ja” sve više ograničuje, na posljednjem stupnju pače toliko, da svoje vlastito djelovanje odluči od sebe i čini ga zasebnim objektom. Ovakav od onoga „ja” zasebno pomišljani objekt je i izvanjski svijet, koji dakako postoji samo kao predodžba. Realnim ga držimo, jer nam nastanak predodžbe o njem nije svijestan, a držimo ga objektivnim, jer nam se čini, da je „ja” vezano na nešto izvan sebe. Moglo bi se pitati : što je potaklo „ja” na to, da se ograniči? Zašto se „ja”, koje u „intelektualnom zrenju” obuhvaća radnju i djelo, oblik i sadržaj, razdvojilo u subjekt i objekt i počelo spoznavati? Fichte se odriče nakane, da protumači nastanak svijesnoga spoznavanja, držeći da mu prvi poticaj leži onkraj svijesti, pa se zadovoljava s obrazloženjem, da je ograničenje nastalo zato, jer je potrebno. „Ja” je naime najprije djelovanje, a onda bitak. Njegov se bitak upravo sastoji u djelovanju. No da može djelovati, treba neki otpor, koji mora prevladati nekakove granice, koje treba proširiti, jer neograničeno biće ne djeluje nego stvara, prema onoj : i reče bog, neka bude svijetlo — i bi svijetlo. „Ja” se dakle nužno pomišlja ograničenim, ili drugim riječima : „Ja” spoznaje, da može djelovati. Tako evo i kod Fichtea praktički um rješava neriješena pitanja teoretskoga uma.

Fichte se u teoretskoj filozofiji znatno udaljio od Kanta, najviše tim, što je svijest ljudsku učinio zastupnikom apsolutne svijesti, i „ja” držao s v e m i r s k o m silom u svijesti ljudskoj. Kant je držao, da spoznaja ljudska ima biljeg čovječanski ; zato nije priznao mogućnost metafizike, koja bi htjela da spoznaje stvari izvan odnošaja k čovjeku. Fichte je unutar individualne svijesti zaokružio jedan objektivni element, ali ga istodobno podigao do vrijednosti svjetskoga uma tako, te rezultati i odredjenja njegova valjaju nesamo unutar moguće svijesti, nego valjaju za svaku svijest. Tim je tekovina Kantova kriticizma oborena i opet su širom otvorena vrata umovanju, koje je Kant osudio kao metafizičko pjesnikovanje.

Nauka o ćudoredju.

Filozofija prava, povijesti i religije.

U etici je Fichte ostao više uz Kanta : i onda, kad želi, da dublje osnuje nauku njegovu i kad je prevodi u izraze svoje filozofije, vidi se, da je ostao učenik Kantov. Dakako da se

na njoj pored utjecaja Kantovih pokazuju i crte Fichteova značaja. Najšira i najjača od njih je radinost, neumorno nastojanje oko napretka i poboljšanja prilika čudorednih i političkih: Čovjeku, kakav je Fichte, ne može ništa biti zazornije od lijenosti i doista nju on drži jedinim radikalnim zlom. Već se prije pokazalo, da je „ja“ po bivstvu svojem djelatnost (Tätigkeit) i da do očitovanja te djelatnosti stoji bitak njegov. „Ja“ nikad ne miruje i ako prijedje u mirovanje, onda sebe poriče i uništava. „Ja“ je sila u neprekidnom radu, uvijek aktivna, uvijek težeći za višim ciljevima. U pojedinom času je cilj njegov ograničen, ali kad ga dokuči, ili se odmiče u novu daljinu ili nastaju iz njega novi ciljevi, i tako ide u neizmjernost. „Ja“ nikad ne prestaje djelovati, jer uvijek ima novih zadaća: uz ovakvu djelatnost njegovu uvijek je dužnost, jer uvijek preostaje nešto, što treba učiniti. U neizmjernoj ograničenosti „ja“ je slobodno i samostalno, ali ta sloboda nije mirno posjedovanje, nego uvijek iznova pribavljeni dobitak: „ja“ je slobodno, koliko se učini slobodnim. To biva naime tako. Kad bi „ja“ bilo naprosto slobodno, ne bi uopće došlo do djelovanja; ono se dakle mora pomišljati ograničenim. No čim se oćuti vezanim, počinje raditi, da postane, što po bivstvu svojem jest: počinje raditi, da ukloni zapreke i raširi postavljene si granice.⁴ I po drugim naukama biva to tako, ali Fichte i ovdje provodi načelo, da djelovanje ne nastaje iz bitka, nego bitak iz djelovanja. Stoga ne zamišlja ono ograničenje, kao da poticaj htijenju dolazi od predmeta izvan svijesti, jer bi to značilo, da je priroda prije subjekta i da uzrokuje u njemu htijenje, — već uzima, da htijenje izvire iz same naravi onoga „ja“. Da nastane htijenje, potreban je predmet: „ja“ dakle stvara predmet, da može djelovati, ili drugim riječima: izvanjski svijet je potreba praktičkoga „ja“. Sama čudorednost je kao i po Kantu borba između mira i rada, bitka i djelovanja. Priroda je samo bitak i smirenje, „ja“ je djelovanje. Kad se „ja“ oćuti stegnuto bitkom, nužno teži, da ga prevlada. U tom prevladavanju sastoji se čudorednost. Uzme li se, da nesamo izvanjski svijet nego i osjetnost u čovjeka pripada području prirode, dok je „ja“ po bivstvu svome umno, onda su i elementi, koji se bore, isti kao i u Kanta: čudo-

rednost je i tu prevladanje osjetnosti umom, samo je više istaknuto prevladanje, više rad nego posljedak rada. Osjetnost naginje miru i užitku, te je čovjek od prirode lijen, reče već Kant. Iz lijenosti nastaje kukavičluk i ropstvo, jer mnogi voli podnositi nego boriti se, a iz ropstva nastaje neiskrenost, himbenost i laž: odvažan ne laže i nije neiskren, i to, ako ne iz čudorednosti, a ono od ponosa i čvrstoće značaja. Čudorednost je prevladavanje one lijenosti, ili što je isto, vlast uma nad osjetnosti, ostvarenje čistoga „ja“ (potpune umnosti) u individualnome (u ograničenju). To podaje dostojanstvo čovjeku i ujedno upravlja djelovanja ljudi u umnom smjeru. Sve su to misli, koje živo sjećaju na Kanta, a kad se veli, da svi ljudi treba jednako da rade, onda je tim izrečen i smisao kategoričkoga imperativa. S Kantom zabacuje Fichte i eudemonizam; čudorednost ima svrhu u sebi, što se dakako u izrazima ove nauke kaže: ona je samotvornost samotvornosti radi. Čovjek, koji za užitkom teži, ovisan je o predmetu, jer ako nema predmeta, nemoguće mu je postići svrhu, čudoredne pak svrhe ne smiju biti ovisne o faktorima, koji nijesu u našoj vlasti.⁵ Zato se veli: „Samo moja volja je potpuno moja, ali po njoj sam i građanin umnoga svijeta i carstva slobode. Što treba da radim, kazuje mi savjest, a to htjeti mogu svagda. Nijedna sila ne može me u tom spriječiti. Čin ne mogu već tako htjeti, jer tu volja prelazi već u osjetni svijet i mora se ravnati po njegovim zakonima: ali od mene se i ne traži, da učinim, već da hoću, što treba. Ja sam odgovoran za svoju volju, a ne za uspjeh.“ Sve to je sasvim u duhu Kantovu, a tako i ovo: „Radi naprosto prema uvjerenju o dužnosti. Tko se u djelovanju povodi za autoritetom, radi nužno besavjesno. Svaki je dužan prije čina sam rasuditi načela od drugih na vjeru primljena. Tko želi uzgajati ka kreposti, mora uzgajati k samostalnosti. Kaže li se, da je potpuno vršenje čudoredja nemoguće, onda neka se pomisli, o kakovoj se nemogućnosti govori? Da ne možemo često ni najbolju volju ostvariti poradi izvanjskih zapreka, to se doista događa, ali čudoredni zakon i ne traži više, nego da sve sile upremo i učinimo, što možemo, a zašto ne bismo mogli učiniti, što možemo učiniti?“ Veli se: dužnost traži žrtve. Naše je mnijenje, da se dužnosti mora žrtvovati sve, život i čast

i sve, što je vrijedno čovjeku. Tko to otklanja, priznaje, da mu nedostaje volja, a ne sposobnost. Zadovoljenje sebičnosti i ispunjenje dužnosti nije zajedno moguće. No kad Fichte traži, da se ono žrtvuje ovome, ne misli nipošto na asketsko odricanje, kako to pokazuju ove izjave : Tijelo se ne smije naprosto smatrati svrhom, ne smije dakle biti premet užitka poradi užitka, ali ga treba njegovati toliko, da postane sposobno orudje za čudoredne svrhe : ubijanje osjećanja i požuda, otupljenje protivno je dužnosti, nedopustiv je i protiv zakona užitak, koji kraj najboljeg uvjerenja ne može da posluži uzgajanju tijela za sposobnost čudoredna djelovanja. „Jedite i pijte čast božju ! Komu je ta nauka prazna i teška, tome nije pomoći, druge nema.“ — Priroda vrijedi samo kao gradja za čudoredno htijenje, tijelo samo kao orudje, pa se i život toj svrsi podređuje. Ostvarivanje umnih svrha zadaća je čovjekova, te tako čudoredni princip Fichteov glasi : *I s p u n i s v a g d a s v o j e o d r e d j e n j e.*⁶ Ovdje Fichte prekoračuje granice svoga sustava. „Ja“, koji u sebi okuplja sav svijet, izvan kojega nema ništa, ne dostaje sam za izvršenje čudorednih zadaća, već ište društvo, zajednicu. S praktičkih je motiva to „ja“ nužno pomišljalo svijet, sada s istih motiva pomišlja osim sebe još druga bića. Između tih ne može dakako da bude neposredna saobraćaja, jer su zasebni odijeljeni svjetovi. Ipak stoje u posrednoj svezi tim, što u svima djeluje jedna te ista umnost i što ih vodi jedna te ista čudoredna svrha. Pojedinaac izvršuje samo jedan dio te svrhe, njegov je život samo fragmenat općenoga duhovnoga života, a tek suradnjom svih ostvaruje se čudoredna svrha. Ova se kao u Kanta podudara sa svrhom povjesnoga razvoja, etika se završuje u filozofiji povijesti i najbolje države.⁷

Da „ja“ može djelovati, moralo je postaviti svijet, da pak kao općena sila može poprimiti posebni konkretni lik, nužno pomišlja osim sebe još i druga razumna bića. Ako „ja“ treba da djeluje, mora biti svijet, ako treba da je pojedinac, moraju biti uza nj drugi : čovjek je samo među ljudima postao čovjekom. Gdje je više bića, mora se pojedinac stegnuti, da bude moguća sloboda drugih. Otud nastaju pravni odnošaji. Da se uzmogne odrediti krug djelovanja pojedinčeva, treba u prvom redu prosuditi, što spada k tomu, da čovjek bude slobodan i osoba. Tim nastaju prva prava (Urrecht) i ustanova uvjeta,

gdje slobodno kretanje drugoga postaje nedopušteno. Skup odredbâ, kojima se određuju uvjeti zajedničkoga života, jest zakon. Zakon mora priznavati, tko u zajednici hoće da živi ; tko ga ne priznaje, lišava se pogodnosti, koju on podaje, naime da se poštuju njegova prva prava ; povrijedi li on dakle tuđja prava, dopušteno je dirnuti u njegovu slobodu i ličnost. To je prisilno pravo: svaka povreda tuđjega prava mora imati tu posljedicu, da počinitelj neminovno i nužno na sebi očuti jednaku povredu. Osim ovoga ima još i državno pravo, kojemu je svrha osiguranje zajednice i prava svih. Izvršenje toga prava prepušta se privolom zajednice jednomu (monarhija) ili mnogima, koji su opet zajednici odgovorni. Od Lockeja poznato rastavljanje državnih vlasti Fichte ne prihvaća. Sigurnije jamstvo, da će se državna vlast pravedno vršiti, nalazi u tom, ako je stavi pod nazor t. zv. efora, koji će izvršitelje vlasti u danom slučaju pozvati pred narodni sud. Taj odlučuje, jesu li vlastodršci pravo radili, a ako nijesu, dokida svojom odlukom odredbe i presude njihove i uspostavlja prvašnje stanje. Ne da se izbjeći, da tim štetuje pojedina stranka, koja je radila u dobroj makar i neosnovanoj vjeri. Nastalu štetu treba da nadoknade izvršitelji vlasti.⁸

Država stoji prema podanicima u dvojakom odnošaju : ona ima pravo siliti ih na vršenje građanskih dužnosti i na posluh prema zakonima, ali ima i dužnost podati im pravnu zaštitu. U djelu „*Der geschlossene Handelsstaat*” proširuje se ova dužnost do brige oko zarade. Svaki gradjanin ima pravo na zaradu, a država mora prilike tako udesiti, da može svaki zaradu naći i od nje živjeti. Najposlije joj se podaje ćudoredna, a po tom i uzgojna zadaća: država je sredstvo za ostvarenje onoga, što je umno. I nasilja prirode zasitit će se jednom, divljaštva će nestati prosvjetom do pravoga razumnoga htijenja, i u njem će se svi složiti. Ovakovo idealno stanje, gdje će svi biti razumni, dakle slobodni, cilj je ljudskoga razvoja. Za taj cilj treba svi da rade, i obvezani su na to toliko, koliko je svaki dužan naštojati oko svoga ćudorednoga usavršenja ; no kako se ovo samo u zajednici postizava, dužnost je savjesti udružiti se u državi. Današnja je država od nužde (Notstaat) i često sili čovjeka, da radi protiv svojega ličnoga uvjerenja. Odriče li ga se, onda neka to učini samo za volju dužnosti, da se pokori presumptivnoj volji naroda, — dakle takodjer ćudorednom zahtjevu, ali si pridržaje pravo, da svoje uvjerenje raširi i pribavi mu uvaženja. Posljednji cilj državnoga života jest, da svaki od sebe čini pravo i dobro. Bude li svaki u sebi nosio zakon, onda nije potreban državni zakon ni stega. Državna vlast postaje suvišna ili kako Fichte kaže : „*Es ist der Zweck aller Regierung, die Regierung überflüssig zu machen*”. U „*Govorima njemačkome narodu*” podaje glavne misli uzgoja državnog, i to u narodnom smislu. Samostalnost, koju etika traži, dobiva ovdje značenje osebnosti, kojom se prirodne sposobnosti u čitavu životu naroda očituju,

u njegovu vjerovanju i državi, u znanosti i umjetnosti, pravu i običajima. Ako jabukovo sjeme silom prirode nastoji, da bude, što jest, treba i čovjek na nastoji, da njegovo bivstvo dodje do potpuna izražaja, da osebujni sastav čovjekotvorne sile dobije i osebujni svoj oblik.⁹

Svrha je povjesnome razvoju udesiti razumno i prema slobodi odnošaje ljudske. Tome se cilju povijest primiće u pet razdoblja, u kojima se ljudski rod od stanja nedužnosti preko grješnosti i opravdanja uzdiže do posvećenja. To će biti onda, kad znanost, umjetnost i život budu puni umnosti. Onda će se ostvariti i idealna država, u kojoj će prilike biti umnim zakonima uredjene.¹⁰ Ovako promatran tijekom događajaja odaje neki nacrt, te zbivanje nije samo niz uzroka, nego i karika svrhâ. Povijest nije samo događajanje nego i oredjenje. Iza svega događanja stoji misao o moralnom poretku. To je bog. Kasnije je Fichte ovo mišljenje promijenio, osobito otkako su pod utjecajem Schellingovim oživjele u njem mladenačke simpatije za Spinozu. Onda kao da mu je i bog nešto povrh apsolutnoga „ja“, nešto, što se ne podudara sasvim s djelovanjem, već zasebno bivstvuje i javlja se u objektivnom svijetu i u čudorednoj svijesti.

Fichte je u početku pobudio veliku pozornost i velike nade, no s vremenom se mnogi odbiše od njega, što poradi ličnih svojstava, što poradi samosvijesti, kojom je govorio o svojoj filozofiji podcjenjujući suvereno svaku drugu nauku. Tako nije nikad stekao veliki krug učenika; najznatniji su F. C. Forberg, F. I. Niehammer, J. B. Schad, Schelling i Hegel, koji nastavljaju njegovu nauku, ali se vrlo udaljuju od njega. U mnogome mu stoji blizu C. Fortlage i F. Harms, a i sin mu I. H. Fichte slijedi u glavnome njegove misli. Otkad je modernim nazorom prošao duh individualizma i težnja za energičkim očitovanjem života, došla je opet do cijene gotovo već zaboravljena nauka njegova. Napose je njegova etika dobila vrijednost po silnoj težnji za slobodom i samostalnošću, po pouzdanju u snagu volje, po ozbiljnom shvaćanju životne zadaće i po dubokom i jedinstvenom shvaćanju kulture. Utjecaj ovih nazora vidi se kod R. Eukena, J. Bergmanna, W. Windelbanda, H. Rickerta i H. Münsterberga.

U idejnoj svezi s Fichteom stoje romantičari, premda se ne može poreći, da je lični utjecaj Schellingov i njegove umjetničke filozofije bio i veći i moćniji od Fichteova. Romantičari su bili ljudi velike obrazovanosti, širokih pogleda i umjetničkoga osjećaja. Mišljenje je njihovo bilo usko vezano s čuvstvovanjem i isprepletano

ličnim doživljajima. Umovanje je njihovo često odstupalo od strogo naučne staze i rado se podavalo mašti i zanosu, zamjenjujući naučnu metodu genijalnim snaišnjajima, istinu i dobrotu s originalnošću.

Filozofija se njihova stopila s poezijom, čovjek se prosudjivao kao umjetnik, jer se svrha života stavila pod umjetnička gledišta. U svezi s tim javlja se izvjesni kult genijaliteta, pa kako se drži, da je snaga ovoga u nesvijesnosti, dobiva ovo područje prednost pred svijesnim životom. To se vidi po uzvisivanju iracionalnih sila, od podsvijesnih nagonskih do prekosvijesnoga zanosa mističkoga. Vjesnik toga smjera bio je F. v. H a r d e n b e r g, poznat pod imenom N o v a l i s, kojemu je svijet san, a san svijet; tako je naime svojoj sanjarskoj čudi prilagodio Fichteovu misao, da je svijet tvor produktivne mašte. Glavni joj je zastupnik Fr. W. S c h l e g e l, kojega filozofija genijalnosti iznosi tip aristokratskoga, samovoljnoga individualiteta, koji ne poznaje stege ćudoredne ni društvene, zazire od svagdašnjosti, teži za neobičnošću, prezire rad, kojim obični ljudi (filistri) život opskrbljuju, ali užitak traži za sebe. Samodopadno romantično „ja” Schlegelovo ostalo je izgledom srodnim misliocima sve do danas. Još je i F. H ö l d e r l i n uvaženi predstavnik toga smjera.

Friedr. Wilh. Jos. Schelling (1775.—1854.).

(Objektivni idealizam.)

Život i razvoj nauke.

Rodio se u Leonbergu u Würtemberškoj, te se već za rana odlikovao sjajnim duševnim darovima, koji su kasnije nauči njegovoj podali blistavi, umjetnički karakter. Učio je u Tübingenu i Leipzigu. Na ponuku Goetheovu pozvan bi u Jenu, poslije toga naučase u Würzburgu, Erlangenu i dva puta dulje vremena u Münchenu, napokon već pod stare dane prijedje u Berlin, kamo ga je pozvao Fridrik Wilhelm IV., da zaustavi navalu Hegelove struje, ali se nade u nj stavljene izjaloviše. Sam Schelling ozlovoljen, što su neki objelodanili njegova sveučilišna predavanja, pusti naučanje i skloni se u tišinu privatna života. Umr'o je u Ragazu u Švicarskoj, gdje mu je na grobu postavljen spomenik.

Schelling je držao zadaćom filozofije, da u mislima konstruira zbilju. Da se to učini, ima dva načina; prvi je način logičke konstrukcije, kojim se služio Fichte i još više Hegel, drugi je način umjetničkoga oblikovanja. Ovaj drugi odabra Schelling. Bio je čovjek tankouman, žive mašte i umjetničkih

pogleda, pristupan novim poticajima, i gipka duha. To se vidi i u filozofiji njegovoj, koja je više umjetnička nego naučna, te je upravlja više mašta nego hladni razbor. Zato se i nije nikada ustalila u čvrstom naučnom kosturu, već prema utjecajima predmet svoj u raznim perspektivama gleda i sliku o njem podjednako mijenja i oblikuje. Isprva bijaše Schelling učenik Fichteov, ali videći kako je priroda u njegovoj nauci zanemarena, odluči s te strane popraviti učiteljevu nauku; no jedva je to učinio, umah se opaža jači utjecaj Giordana Bruna i Spinoze, a napokon ga sasvim okupirao vjersko-filozofijski problemi. Došavši pod utjecaj novoplatonizma i mistike našao se tu na tlu, koje je najviše godilo njegovoj prirodi. Na tom je tlu ostao do kraja. Tim su dakako označene samo najznačajnije metamorfoze njegove nauke; pored tih bilo je i više drugih, ali se u broju njihovu, a ni u odsjecima vremena naučnjaci ne slažu. Za filozofiju je od većega zamašaja samo razdoblje filozofije o prirodi; ostala su manje važna ili su više samo ponavljanje već poznatih misli.

Filozofija o prirodi.

Objektivni bitak ili recimo priroda o sebi postala je u filozofiji poslije Kanta zagonetkom. Eno po Kantovoj teoriji spoznaje zrcali se ona samo u spoznaji, slika njezina ima obilježje duha, i kako je spoznajemo, ovisna je o njemu. Ta nauka nije daleko od subjektivizma, te je bilo očekivati, da će prije ili poslije u nj zaći, to više, što je objektivni bitak i njoj ostao nepoznat, tudj; tã on se samo javlja, da jest tu, ali se ne spoznaje, kakav je. Bilo se bojati, da će duh, o kojem ovisi spoznaja, najednom reći: što ne znam, ne postoji za mene, ali što znam, ne može biti izvan mene — i duh će prirodu povući u sebe. Kant je to htio spriječiti tim, što je pridržao „stvar o sebi“, ali Fichte je prozreo, da je to utvara, pa razbi magle Kantova agnosticizma i nadje se opet u metafizici. Razlika je samo u tom, što je prije Kanta metafizika poznavala duh i prirodu, a sad se priroda izgubila u duhu. Zazbiljnost, što ju je Kant stavio s onu stranu uma, koji spoznaje, povuklo je „ja“ sasvim u sebe. Heine u svojoj ironiji veli na jednom mjestu, da je to bio čin osvete, jer kad je materijalizam u Francuskoj nedugo

pred tim poricao duh, da je onda duh ozlovoljen prešao u Njemačku i ovdje porekao tvar. Schelling hoće ova dva zavadjena principa da izmiri, ali kako će? Da prirodu naprosto stavi izvan svijesti? Onda ne bi znao reći, na koji će način ući u duh kao spoznaja, pa bi opet ostala duhu tuđja i nepoznata kao u Kanta; pored toga priznavao je Schelling misao Fichteovu, da djelovanje ne nastaje iz bitka, nego bitak iz djelovanja, jer kako bi iz smrti nastao život, iz mirovanja gibanje? Priroda bez sveze sa sviješću bila bi ovako nešto mrtvo, ukočeno, bitak, a da ne bude samo stvar, već da može i djelovati, morala bi htjeti, a da može htjeti, mora biti bar srodna duhu. To bijaše sretna misao, da se izmiri duh i tvar. Dosele se ponajviše činilo tako, da se ili područje tvari proširilo previše, te je duh postao nesamostalan ili se proširilo područje duha, te je priroda postala ovisna. Schelling ne stavlja jedno pored drugoga, nego jedno nad drugo u istome redu. Onda postaje i slika drukčija: priroda prelazi u duh, a duh se vraća u prirodu, a da to bude moguće, treba da je razlika njihova samo u obliku, a bivstvo im jednako. Priroda je vidljivi duh, duh je nevidljiva priroda; priroda je duh u nesvijesnom stanju, duh je svijesna priroda; u prirodi drijema duh, u duhu dolazi priroda do svijesti o sebi. A čini se (toliko naime Schellingovom naukom upravlja misao svrhovitosti), da priroda i teži za tim osvješćenjem i postizava ga postepeno: „nezreli“ duh, kako je u t. zv. mrtvoj tvari, dozrijeva u organizmima sve do čovjeka. Ali kao svako drvo što ne uspije, ni na svakom svaki plod, tako ni priroda ne postizava svagda sigurno svoj cilj: sve mrtvo, besvijesno, kržljivo, nakazno — sve su to neuspjeli pokušaji prirode, da dodje k sebi. Posljednji joj je cilj, da se sva pretvori u umnost.¹

Važni su posljedci ovoga mišljenja. Po njem naime nema ništa, što bi tako mrtvo bilo, da ne bi u njem tinjala iskrica života. Tim dobiva životni proces osnovnu važnost, anorgansko se podređuje organskome, i nije toliko problemom: život, koliko smrt i mir. Po tom shvaćanju nije moguće iz fizičkih i kemijskih procesa protumačiti vitalne, nego samo obrnuto, kemijski i fizički procesi razumiju se samo, ako se shvate kao vitalni. Nadalje priroda bila je Kantu ishodište mehaničkoga zbivanja, duh ishodište svršnoga djelovanja; Fichte je prirodu

snizio na sredstvo čudoredna djelovanja, a Schelling je opet uspostavlja, ali je spaja s duhom, i po tom veže mehaničko i teleološko shvaćanje. Priroda, budući da je srodna duhu, nije samo skup uzroka, nego i svršnih sila, i to tako, da njihovo djelovanje ide u istom smjeru: mehanički faktori u malom podređeni su cilju prirode u velikom. Svaki pojav u nekom je odnošaju k svrsi cjeline. Priroda je veliki organizam, u kojem je sve — stvari, bilje, životinje, ljudi — međusobno vezano, drži se i potpomaže. Priroda je kao veliko biće, a Schelling se ne ustručava pripisati mu — i veliku dušu, koja svim upravlja (*Von der Weltseele*. 1798.). Uzme li se na um, da ovdje organsko, živo, ima prednost pred mrtvim, da se po tom teleološki pogledi, koji su po Kantu tako srodni s umjetničkim, splicu sa mehaničkim shvaćanjem i vode do velike koncepcije prirode, onda je jasno, da vrijednost toga mišljenja ne stoji do naučne nego do umjetničke strane njegove i tko ga hoće pravo ocijeniti, mora se držati velikih crta njegovih, jer ono i nije toliko određeno, da služi tumačenju prirode u malom, nego shvaćanju njezinu u velikom.

Znanje je po Schellingu podudaranje objektivnoga sa subjektivnim: skupni pojam svega subjektivnoga je „ja“, svega objektivnoga je priroda. Znanje samo je kao mirovanje, jer u njem je oboje jedno, kad pak hoćemo ovo ujedinjenje protumačiti, onda ga nužno raskidamo, te izvodimo subjektivno iz objektivnoga ili objektivno iz subjektivnoga. Tako nastaju dva gledišta, koja filozofiju dijele u nauku o prirodi i nauku o duhu (ili transcendentálnu filozofiju). Filozofija prirode pokazuje, kako se duh u prirodi razvija i koje stupnjeve prolazi. Tvorina sila prirode je neizmjerena. Uvjet djelovanja je dvojstvo (duplicitet) sila. Svjetska se naime duša razvija u oprečnim djelatnostima odbijanja i privlačivosti. Gdje ima pojava, tamo su i oprečne sile, — dogadaj je izmirenje njihovo. Schelling voli upotrebljavati poredbu s magnetom, što u sebi ujedinjuje polarne opreke. Zadaća je prirodnih nauka konstruirati materiju. U tu svrhu preuzima Schelling dinamički pojam tvari od Kanta, kako si pak on zamišlja pretvaranje općene sile prirodne i kako prema tome vrsta pojave, određuje odnošaje i dijeli prirodu, nije danas od vrijednosti. Valja istaknuti, da se Schelling odlikovao poznavanjem prirodnih nauka, da je pratio razvoj i zanimao se savremenim obretima, pa baš on je morao filozofiju o prirodi dovesti na zaoplas! Krive su tome njegove umjetne konstrukcije,

Daljnje evolucije.

Samo u najglavnijim crtama valja nam označiti daljnji razvoj Schellingove nauke. Najprije su u njoj pod utjecajem Giordana Bruna i Spinoze izbili na površinu panteistički elementi, a s tim u svezi se ponešto pomjerio i odnošaj duha i tvari; pored toga opaža se jači utjecaj Platonove idealističke metafizike, a sve zajedno daje novi oblik nauke, koji se obično zove *teorija identiteta*. Razlika prema predjašnjem stajalištu poglavito je u tom, što se duh i tvar podređuju nekome višem jedinstvu. Ovo sadrži duh i tvar, mišljenje i bitak, kao potencije u sebi, a samo nije ni subjekt ni objekt, nego *apsolutno* naprosto bez odredjenja. Odredjenja, kao što je opreka subjekta i objekta, nastaju tek u refleksiji. *Intelektualni zor*, u kojem se apsolutno zrije kao jedinstvo, postaje onda apsolutno znanje, a refleksivno mu se podređuje; jednako postaje ono apsolutno osnov bitku duha i tvari, duh i tvar očitovanja njegova, a filozofija je nauka o apsolutnome. Nigda se Schelling nije toliko ljutio na Kanta kao sada, veleći, da je to najgori utjecaj filozofije, koja se na kritiku oslanja, što je potvrdila i gotovo sankcionirala bojazljivost ropskoga uma pred apsolutnim; odonda nitko ne krije tu bojazljivost, pa je ona i postala utočištem bezumne filozofije (*Unphilosophie*), koja svoju ograničenu i odvratnu nauku izdaje za filozofiju, jer joj nedostaje spoznaja apsolutnoga.⁴

Platonski motivi, koji su osobito jaki u „Predavanjima o metodi akademskoga studija“, dolaze kao preludij vjersko-filozofijskim i mističkim nazorima. Prijelaz u to doba čini djelo: *Filozofija i religija* (1804.), koje razvoju apsolutnoga uma postavlja dva puta: put stvaranja i put spasenja. Prvim se prvobitno jedinstvo raspada, te iz njega nastaje um, koji prvi poznaje opreku subjekta i objekta, a onda sve dalje osjetni svijet. Sve to postanje smatra se kao odmetnički čin, koji se na drugom putu popravlja. Tu je dakako bilo prilike, da se mašta Schellingova bujno razvije, zagrijana misticismom novoplatonskim i Böhmeovim, i da se posve izgubi u teosofskim spekulacijama. Ove je potkraj proglasio pozitivnom filozofijom i stavio u opreku umstvenoj, dakako negativnoj;

no ni gnostičko-mistički motivi ni simboličko izlaganje vjere i mitologije ne mogu tu filozofiju uzdići do slave dosele nečuvene nauke, pa je i u povijesti filozofije više drži narodni njemački, negoli općeni interes.

Filozofija umjetnosti.

Schellingova etika i filozofija prava ne podaje prema Kantu i Fichteu važnijih novih pogleda; i filozofija umjetnosti upotrebljava osnovnu misao Kantove estetike, ali je zadobila historijsku važnost po tom, što je utjecala na krug r o m a n t i č a r a.

Umjetničkim stvaranjem i zrenjem vraća se po sudu Schellingovu čovjek k prvobitnome jedinstvu, odnosno u stanje, gdje je „ja” spoznavalo neposrednim unutrašnjim gledanjem. Otkad je naime „ja” došlo k samosvijesti i počelo misliti, onda ga je opreka subjekta i objekta raskinula, te se samo u sebi moralo ograničiti, a djelovanjem se mora truditi, da se opet domogne prvobitnoga jedinstva. Taj je trud gotovo nalik Sizifovu poslu, jer traje vječno; samo po umjetnosti uspijeva mu časkom, da zaboravi svijet izvan sebe i da se združi s njim u jedan jedinstveni doživljaj. To biva u umjetničkom zrenju. Tim je određeno mjesto umjetnosti u kulturi ljudskoj. Kultura se naime počinje sa spoznajom, prelazi u čudorednost, a vrhunac postižava s umjetnošću. I filozofija uzdiže čovjeka do apsolutnih visina, ali samo jednim dijelom, naime umom, umjetnost pak uzdiže cijeloga čovjeka donle, jer izmiruje sve: subjekt i objekt, slobodu i nuždu, svijest i nesvijesno, ograničeno i neograničeno, jer ostvaruje intelektualni zor. Radja se u subjektu, a rodi se u objektu; nastaje u svijesti, ali nesvijesno kao nagon, a dovršuje se izvan svijesti kao umjetnina; živi kao objekt, ali odiše duhom. Iz umjetnika, kad stvara, kao da djeluje genij. Svijesni dio umjetničkoga stvaranja je umijeće u umjetnosti, koje se daje vježbati i naučiti, ono pak nadahnuće, koje upravo čini umjetnost, jest prirodjena milost prirode, a može se zvati i poezija u umjetnosti. Oboje zajedno čini genijalna umjetnika. Način, kojim on stvara, prirodna je nužda: genij je inteligencija, koja djeluje poput prirode. I kao priroda što stvara svrhovito bez svijesne namjere, tako je i umjetničko stvaranje samo prirodna nužda. Nema sveze s korišću, jer ne pozna svrhe

izvan sebe, razlikuje se od ćudoredja, jer joj svrha nije svijesna, a razlikuje se i od znanosti, koja joj je nesebićnošću i čistoćom najsirodnija. Ali i znanost teži uvijek na neku svrhu izvan sebe, a osim toga je samo sredstvo onome, što je najviše, naime umjetnosti. Što umjetnost stvara, moguće je samo po geniju; i u znanosti se doduše gdješto stvara genijalno, ali u njoj to ne biva nužno. Bivstvo je umjetničkoga stvaranja, da zamišlja cijelost prije česti, dok znanost česti obuhvata u cijelost. Umjetnost radi sistematički, znanost analitički. Na vrhuncu svojem u filozofiji približuje se znanost umjetnosti; i filozofija naime ide za tim, da prikaže jedinstvo prirode i duha. Ipak je umjetnost viša, jer mu ona upravo reći otvara svetište, gdje u vječnom i prvotnom jedinstvu kao u jednom plamenu gori, što je u prirodi i povijesti rastavljeno, što u životu i djelovanju kao i u mišljenju uvijek mora da bježi od sebe. Nazor, što ga filozof o prirodi stvara, za umjetnost je prvotan i prirodan. Što prirodom zovemo, to je pjesma, koja je tajnim ćudesnim pismenima zagonenuta. A ipak bi se i ta zagonetka dala ugonenuti, kad bismo u tom upoznali odiseju duha, koji ćudesno zavarava, te sebe tražeći od sebe bježi, jer preko osjetnoga svijeta kao kroz riječi prozire smisao, kao kroz maglu prozire zemlju mašte, za kojom težimo. Svaka divna slika nastaje tako, da se malo podigne nevidljivi zastor, što dijeli zazbiljni svijet od idealnoga, te se samo kao na jedan otvor ukazuju oblici i krajevi svijeta mašte, što ovako nepotpuno probija kroz zazbiljni svijet. Priroda nije umjetniku više nego filozofu, to jest: ograničena pojava idealnoga svijeta, koji nije izvan nas nego u nama. U davnini je poezija davala hranu filozofiji, i kad filozofija svoju zadaću ispuni, vratit će se i opet k svojem izvoru. Povratak u taj „ocean poezije“ ići će preko mitologije, a bit će tvor pokoljenja, koje će cijelo biti kao jedan pjesnik. Kako je takova mitologija moguća, riješit će povijest.⁵

*

U Schellingovoj je nauci progovorilo ćuvstvo i um, pa nije ćudo, što je mnogima ugodila i našla odziva kod mnogih; jedni je prigriše poradi poezije u njoj, drugi poradi umno-konstruktivne strane. Pravih ućenika nije Schelling imao, što je posve

razumljivo, ako se pomisli, da je prema toj nauci bio svatko dosta slobodan u izboru motiva iz raznoga doba. Najvjerniji su mu pristaše G. M. Klein i J. J. Wagner, i to prije razdoblja njegove vjerske filozofije; njegovu nauku o prirodi prihvaćaju L. Oken, G. H. Schubert, K. G. Carus, pisac glasovite negda psihologije, za tim F. Ast, koji je zaslužan za Platonovu filozofiju. U krug pristaša broji se i J. P. V. Troxler, J. E. v. Berger, F. J. Stahl, prirodoslovci F. Burdach, Nees v. Eschenbach i glasoviti estetičar K. W. F. Solger. I u drugih je naroda njegova nauka imala zastupnika, na pr. S. T. Coleridgea u Engleskoj, H. Steffensa i fizičara H. Chr. Oersteda u Danskoj, B. Höijera u Švedskoj, I. Aranka, S. Balogha, C. Horvatha u Ugarskoj, i mnogi mislioci u Poljskoj, Rusiji i Češkoj pristaju uz njega.

U duhovnom saobraćaju sa Schellingom, primajući utjecaje i sam ih uzvraćajući, bio je Franz Baader (1765—1841.). Nauka je njegova po gnostičko-mističkom i teozofskom sadržaju srodna Schellingovoj vjerskoj filozofiji, ali ga poradi nekih samostalnih misli drže predstavnikom posebnoga pravca.

Od Schellinga je pošao svojim putem i K. Chr. F. Krause (1781—1832.), začetnik t. zv. panteizma, nauke, koja želi izmiriti panteizam i teizam. Inače Krause u metafizici naginje spiritualizmu, a u etici pozitivizmu. Ni u svoje vrijeme ni kasnije nije bio pravo uvažen. Nešto je tome kriv i neobičan jezik njegov. Do većega je utjecaja došla njegova pravna filozofija po H. Ahrens-u; drugi su mu pristaše od poznatijih G. Thiberghein u Francuskoj i I. S. del Rio u Španiji.

I znameniti teolog i filozof F. E. D. Schleiermacher izišao je iz ovoga kruga, no najglasovitiji učenik ove škole bio je G. F. W. Hegel.

Georg. Wilh. Fr. Hegel (1770.—1831.).

(Apsolutni idealizam).

Život i djela.

Schellingov nazor o svijetu nalik je slici u raznim bojama; Hegelov je prema njemu kao goli nacrt, gdje je umjetnički element posve iščezao, a preostala je samo logička okosnica. Hegel

bio je trijezan logički duh, sistematičar do kostiju, koji ne pušta mislima slobodna leta, niti se dade zanijeti, nego vlada njima, veže ih čvrsto i udara na logičke kalupe, a genijalna intuicija, koja je Schellingu nametnula mnogu ne baš uvijek izradjenu misao, daje mjesto hladnome rasudjivanju, kojemu ne izmiče nijedan nezreli plod. To je razlog, zašto Hegelov sustav nema povijesti kao Schellingov, te se već u najranijim djelima vide osnovi kasnijemu mišljenju, a i to već onda u gotovo dotjeranu obliku. I način prikazivanja odgovara shematičnom karakteru njegova nazora. Kako ga već to nije moglo učiniti osobito pristupačnim, čini ga još nepristupačnijim teška terminologija. Pa ipak nitko nije imao toliko pristaša i učenika kao on. Bilo ih je na svim sveučilištima i diljem njemačke zemlje, u Pruskoj je pače vrijedila nauka njegova kao službena („državna“) filozofija.

Hegel se rodio god. 1770. u Stuttgartu. Svršivši u Tübingenu nauke bio je neko vrijeme privatni učitelj, a onda se na ponuku Schellingovu habilitirao u Jeni, i naučao njegovu filozofiju. Tada već započe sustav filozofije, koji je doduše ostao u kolotečini Schellingovoj, ali odvaja se već i na samostalne puteve. Kad je međjutim Schelling otišao iz Jene, te je nestalo ličnoga saobraćaja, a pogotovo kad je onaj zaplovio strujom misticizma, odbi se Hegel od njega, pače postadoše ljuti neprijatelji. Prvi plod samostalna umovanja je „F e n o m e n o l o g i j a d u h a“ (1806.). Uto se političke prilike zaoštriše, te Hegel ode iz Jene, gdje je međjutim postao profesorom. Onda je neko vrijeme uredjivao bamberske novine, dok nije god. 1808. uzeo upravu jedne gimnazije u Nürnbergu. Tu napisa i izda „Z n a n o s t o l o g i c i“ (1812—1816.). Iz Nürnberga ode u Heidelberg, gdje je izdao „E n c i k l o p e d i j u f i l o z o f i j s k i h n a u k a“ (1817.), a malo zatim ode u Berlin. Tu je izdao „O s n o v e f i l o z o f i j e p r a v a, (1821.), dočim su prijatelji i učenici poslije smrti izdali i njegova predavanja o filozofiji povijesti, umjetnosti i religije. Umr'o je od kolere 1831. u Berlinu.

Obilježje nauke.

U svojoj raspravi o razlici Fichteove i Schellingove filozofije zove Hegel posljednju apsolutnom, no bit će pravije ovo ime dati njegovoj nauci, ne možda zato, što je Hegel poslije

Kanta prvi težio za apsolutnom spoznajom — to je već htio Fichte i Schelling — nego zato, što na početak stavlja umnost o sebi, neovisnu od subjekta i objekta, i prije njih, — onako kao što su Platonove ideje prije svega. U Fichtea je „ja“ stvaratelj umnosti, po Schellingu ona u prirodi djeluje, po Hegelu je ona prije prirode, javlja se kao priroda i dolazi k svijesti kao duh. Promjena idealistične teorije spoznaje u idealističnu metafiziku dolazi ovdje do svojega završetka, gdje su se izgubili već svi rezultati Kantove kritike.

Filozofija traži više nego samo ljudsku spoznaju, prelazi granice odmjerene prirodom čovjeka i hoće da bude organ apsolutnoga duha, kao da sam bog umuje u čovječanstvu. Metafizika, koju je Kant prognao, s Fichteovim se i Schellingovim umovanjima vraća, a po Hegelu dobiva građansko pravo: s metafizikom se vraća i stara opreka duha i stvari, te se čudno javlja kod Hegela. Njemu su priroda i duh dvije zazbiljnosti i u svakoj se javlja drukčije apsolutni osnov. Schelling je pjesnički oduhovio svijet, Hegel pak misli, da priroda i duh mogu biti stupnjevi jednoga osnova, ali međusobno različni. S obzirom na to, što je nastalo, Hegel je dakle realističan mislilac; s obzirom na ono, što postoji, on je idealista. Na početak prije prirode i duha stavlja ideju, dakle nešto duhovno, umno. Nije li ta ideja, što je Hegel rekao za Schellingovu pretpostavku o jedinstvu prirode i duha, kao iz puške izbačena? Kako dolazi Hegel do nje? Ishodište je i ovdje idealistička misao o istovetnosti bitka i mišljenja. Pita li se, zašto je bitak s mišljenjem isto, odgovara Fichte: zato, jer se bitak radja iz mišljenja, a Schelling veli: zato, jer u svakom bitku ima makar i tračak mišljenja, a napokon Hegel: zato, jer je misao osnov, život bitku. Kako bi moglo biti nešto, što je u sebi, protivurječno ili čak bezumno? Sve što jest, nužno kaže na neki umni osnov, koji ga podržaje; drugim riječima: b i t a k p r e t p o s t a v l j a i d e j u. S druge strane upućuje bitak na ideju kao u Platona, samo što po Platonu ideje bitkuju u vječnom miru kao ideali svijeta, dok po Hegelu umni osnov svega ostvaruje svoj bitak dugim procesom. Tim ulazi u ovo mišljenje heraklitski elemenat bivanja, ideja očituje bitak u bivanju, ona se razvija. Ni to još nije sve; osebnost Hegelova mišljenja vidi se tek odovud

dalje. Uzajmičnost bitka i misli izrazio je on riječima : „Z a z b i l j n o j e u m n o i u m n o j e z a z b i l j n o .” Da će prema tome Hegelov pogled biti teleologijski upravljen, posve je razumljivo ; on će tražiti svuda ono umno, ideju, što se ostvaruje, a ne će iz uzroka izvoditi zbivanje. Hegel doista izvodi ove i još daljnje konsekvencije. Ako je ideja ono, što treba da bude, ako je svijet biće, koje u razvoju svoj bitak sve više i jače realizuje, onda očito ni razvoj ideje ne smije biti bezrazložan. Svjetski proces kao razvoj misli ne može imati zakona do onih, koji vrijede za razložno mišljenje. Pojedine faze svjetske evolucije su zapravo logičke konsekvencije, zakon svijeta je logički zakon, a logika sama postaje metafizikom. To je eto logički idealizam Hegelov. To je evolucionizam svoje vrsti : apsolutni osnov se razvija tako, da je istom na svršetku ono, što jest. Kao ideja ima on dakako već od iskona potpunost svoju, ali kao zazbiljnost on se usavršuje postupno, gotovo bi čovjek rekao, u logičkim etapama ; kao zazbiljnost je apsolutno rezultat razvoja. Utjecaj etičkoga idealizma Fichteova ne da se ovdje zatajiti.¹

Karakter nauke ne ovisi samo o načelu i zasadi, nego i o načinu, kako su postavljeni. Metoda je Hegelova dijalektična, kako ju je upotrebljavao već Fichte i Schelling dosta, ali tek u Hegelovoj nauci postaje ona orudje idejnoga razvoja. A i koja bi metoda bila primjerena nauci o logičkom razvoju svijeta nego ona, koja ide trokračnim usponom (teza-antiteza-sinteza), te od pojma prelazi k njegovoj opreci i oboje spaja ? Novi spoj je opet prva stepenica k novoj etapi, i tako ide uvijek dalje. Nitko se ne će čuditi, ako ova metoda mislioca odvede do tananih spekulacija ; ta ona je po prirodi svojoj spekulativna. Hegela je u apstraktnom mišljenju zavela sve donle, gdje se već misao bori s izražajem.

Riječ je tijelo misli, ali kod Hegela kao da se hoće riješiti toga tijela, da sama za sebe, čista sine u duhu. Uopće je Hegel uvjeren, da se filozofijsko mišljenje odvaja od običnoga. Filozofija ima druge kategorije, nego obična svijest. Kome bi se one činile odviše suptilne, tome bi rekao, da filozofija nije mudrovanje za konverzaciju, Kome bi se činile preteške, žalio bi ga, što se ne može uzdići nad primitivno mišljenje; ovo je mišljenje prirodjeno, filozofijsko se obrazuje, pa nije ugodno gledati, kako se neznanje, pa bezlična i neukusna surovost, — koja nije kadra misao privezati uz jedan apstraktni sud, a nekmoli na svezu od više njih — izdaje čas za slobodu i toleranciju mišljenja, čas za genijalnost. To je očito upravljeno protiv

umjetničke filozofije Schellingove, kojoj je organom bio „intelektualni zor“. Hegel je odviše racionalista, a da bi priznavao poetično mišljenje u filozofiji; jednako zazire i od trivijalne spoznaje običnoga razbora, te se u tom pogledu ukazuje kao aristokrata uma.²

Logika, filozofija prirode i duha.

Kritička je filozofija ograničila spoznaju na iskustvo. Zadowoljavajući se s pojavama — veli Hegel — odrekla se spoznaje istine, i što je još gore, proglasila je to nekom pobjedom duha. Ako je tko prije očajao nad umom, činio je to s bolju i tugom, ali naskoro je vjersko i čudoredno lakoumlje, pa onda plitko mišljenje, koje se nazvalo prosvjeta, sasvim otvoreno priznalo svoju nemoć i ponijelo se tim, da smije temeljito zaboraviti više interese, dok napokon nije t. zv. kritička filozofija umirila savjest u neznanju vječnih i božanskih stvari, uvjeravajući, da je dokazala, kako se o onom ništa ne može znati. Ova tobožnja spoznaja preuzela je zvati se filozofijom, a plitkoći znanja i značaja ništa nije počudnije od ove nauke neznanja, jer se njom baš plitkoća izdaje za cilj umnoga nastojanja. Nepoznavati istinu nego samo pojave u vremenu i slučajne, spoznavati samo tašto, ta se taština uvriježila u filozofiji. Prema ovoj pozdravlja Hegel zoru bolje filozofije, koja će znati, što je u životu istinito, veliko i božansko, i znati, da je spoznaja toga cilj filozofiji. Ova se spoznaja ne uzdiže od pojava do ideja, nego odmah staje na visinu spekulacije, pa odovud razgledava evoluciju misli, i čim stane, vidi tri velika razdoblja — sasvim prema trostupnom dijalektičnom napredovanju. Prvo je razdoblje, dok još nije bilo svijeta, nego je sve samo postojalo u misli ; ideja je postojala sama za sebe. Tada je došao čas, da se ideja ustvarila, i što je samo u misli bilo, da se ukaže i postane vidljivo, zorno. Ideja, koja je po bivstvu svojem duhovna, kao da se sama sobom rastavila, kao da je za se umrla, da se na trećem stupnju opet osvijesti. Ovim trim stanjima ideje odgovaraju tri nauke : logika radi o čistoj ideji samoj za sebe, filozofija prirode o ideji u prestavljenom bitku, a filozofija duha o osviještenoj ideji.³

Logika pokazuje, kako se dijalektičnom nuždom razvija pojam. Ishodište svega razvoja je misao, koja se ne da osjećati

ni zreti ni predočivati, bez svakoga odredjenja neposredna — to je bitak. Apsolutno je najprije bitak. No čim smo to pomislili, kao da smo rekli, da se o njem ne da ništa reći; apsolutno je prema tome sama negacija, dakle čisti nebitak (ništa). Obično se bitak drži punoćom, a nebitak prazninom, no kad o apsolutnome velimo, da naprosto jest, onda smo očito od njega sve oduzeli osim — siromašnoga bitka. Čisti bitak izjednačuje se s nebitkom, jer je neodređenost svega odredjenja, poricanje svake oznake, bez lika i sadržaja, jer samo — jest i ništa više. Ne treba mnogo duha, da se ova zasada izvrne: treba samo podmetnuti stvar i reći, na pr. da moja knjiga jest i nije. To bi bilo neshvaćanje Hegelove nauke, koja tvrdi, da se čisti bitak ne luči od čistoga nebitka, dok se u onom primjeru radi o konkretnom bitku, u kojem stvari jesu i nešto, osim što jesu. Izraz za ujedinjenje bitka i nebitka je bivanje, to je prva konkretna misao, prvi pojam. „Govorimo li o pojmu bitka, onda se taj može sastojati samo u tom, da je bivanje, jer kao bitak je prazno ništa, kao ništa prazni bitak; u bitku dakle imamo ništa, u ništa bitak, ali bitak, koji se u ništa održaje, zove se bivanje.” Prenesemo li to u obične izraze, značilo bi to, da bivanje sadrži u sebi opreku bitka i nebitka, jer ono, što biva, zapravo jest i nije; ne može naimen bivati, ako ne postoji, (dakle jest), — i ako se ne mijenja, (dakle nije). Na sličan način izvode se onda redom ostali pojmovi. Da sustav njihov nije samo logički vrijeđan, razumljivo je prema osnovnom stajalištu Hegelovu, jer ako je svijet razvoj misli, onda je i sustav pojmova (kategorija) okosnica svijeta. Logika je Hegelova nužno realistična, to jest nije samo nauka o oblicima mišljenja nego i spoznavanja, a istodobno je i metafizička, te je upravo poradi toga izvan škole njegove izazvala najžešći otpor.⁴

Kad ideja prijedje u zazbiljnost, zove se priroda ili duh. Priroda je, kad je izvan sebe; ali jer ne odgovara bivstvu ideje, da bude nesvijesna, nužno teži preko ovoga oblika za osvješćenjem. Idealiziranje prirode je nužni razvoj svijeta. Stupnjevi toga razvoja u prirodi jesu mehanički, fizikalni i organski, u duhu svijest, samosvijest i um. Evolucionizam ovaj dakako čisto je logički, to znači: pojedini stupnjevi izviru jedan iz

drugoga kao iz svoje premise. Svaki slijedni je uspjelije očitovanje ideje ; priroda je u tom pogledu priprava duhu. Osim ovih osnovnih misli ne mogu nas danas zanimati posebna poglavlja o filozofiji prirode, što ih je Hegel izradio dosta pristajući uz Schellinga, čim je i on nešto doprinio zlu glasu, što ga je dobilo po spekulativnoj filozofiji umovanje o prirodi. I filozofija duha kreće se sasvim u oblacima spekulacije, te ni ova ne bi imala za nas interesa, da je samo nauka o subjektivnom duhu ; ali ona ima još dva dijela, koji sadrže makar i u tvrdoj ljuski mnogo zdravo i plodovito zrno. Prelazimo dakle antropologiju i psihologiju Hegelovu, pa se obraćamo k njegovoj nauci o objektivnom i apsolutnom duhu. Pod objektivnim se duhom razumijeva ostvarenje ideje u pravu, ćudoredju i društvenom životu ; pod apsolutnim ostvarenje u umjetnosti, vjeri i spoznaji, kojoj je filozofija vrhunac.⁵

Objektivni duh.

(Pravo, moralitet, ćudorednost.)

S objektivnim duhom nastaje red slobode. Da u prirodi što nastaje, dovoljno je, da je zakon tu, a bića i pojave nužno se tome podlažu ; sa svijesnim duhom nastaje novi red života i djelovanja. Na pr. odredbe ćudorednoga zakona stvaraju općenu sliku takova života, ali za vršenje njihovo nije dovoljno, da zakon postoji, nego treba da se na nj i privoli. Nesvijesna bića i stvari rade nužno, svijesni duh radi slobodno, t. j. prema zakonima reda, na koji je privolio, koji je priznao svojim. Zato u prirodnom redu ne može biti odstupanja od zakona, ovdje pak može volja doći u spor s normom. Drugi su to odnošaji i drukčiji oblik života. To razlaže nauka o objektivnom duhu.

Kad ideja u ćovječanstvu dodje do samostalnosti i do umnosti, onda stvara ustanove i uredbe slobodna djelovanja. Prva od njih je pravo.

Osnov svim pravnim odnošajima je osoba. Da osoba kao samosvijesni slobodni duh stupi u pravne odnošaje, mora imati izvanjsku sferu, vlasništvo ; istom onda se može govoriti o dopuštenim ili nedopuštenim granicama te sfere. Svrha je vlasništvu doduše, da služi potrebama, ali opravdanost je nje-

gova u tom, što čini osobu, a samo osoba može imati pravo. Najopćeniji zakon jest : budi osoba i poštuj druge kao osobe. Povrijedjeno pravo je zločin. Kad bi se ovaj ostavio nekažnjen, značilo bi, da se priznaje, što je on pravo oborio ; da to ne bude, treba kaznom oboriti zločin. Kazna je dakle negacija zločina (t. j. negacije prava). Svrha kazne može biti samo odmazda, sve drugo kao poboljšanje ili zastrašenje samo su sporedni učini.

Odnosi li se sloboda na konkretno htijenje, tad nastaje moralitet. Radi se naime o tome, da se htijenje podredi pojmu prave volje, ili drugim riječima : konkretno treba da postane, što u ideji jest. Htijenje dolazi tim u odnošaj k općenom uzoru ili umnoj svrsi, a izraz toga odnošaja je svijest o dužnosti. O odgovornosti i ćudorednoj vrijednosti odlučuje nakana. O vrijednosti čina ovisi vrijednost života. Svaki jest, što čini. Samo živjeti nije potrebno, ako se ne živi ćudoredno. Područje slobode jest već takovo, da se idealni zahtjevi ne ostvaruju svagda : subjektivna volja nije uvijek, što bi trebala da jest. Izuzmu li se slučajevi, gdje je tome kriva zloća ostaju drugi, gdje čovjek radi iz uvjerenja, a ipak zlo. S a v j e s t d a k l e n i j e d o s t a o b j e k t i v a n k r i t e r i j ; d o b r o t a p o n j o j o s t v a r e n a n i j e n a j v i š e o č i t o v a n j e ć u d o r e d n e i d e j e . V i š i j e s t u p a n j , k a d ć u d o r e d n a i d e j a p o p r i m i o b j e k t i v n u f o r m u k a o u b r a k u , g r a d j a n s k o m d r u š t v u i d r Ź a v i . S v a k a o v a u s t a n o v a i m a s v o j u u m n u s v r h u : b r a k p o d a j e u m n i o b l i k l j u b a v i , d r u š t v o i n t e r e s i m a , a d r Ź a v a k u l t u r n i m p o t r e b a m a . Ć u d o r e d n a s e s v r h a p o s t i z a v a s a m o o n d a , a k o h t i j e n j e i d j e l o v a n j e i z l a z e ć i i z s u b j e k t a s t o j i u p r a v c u , š t o g a o d r e d j u j e u m n a s v r h a o n i h u s t a n o v a , i l i a k o n a g n u ć a , i n t e r e s i i u v j e r e n j a r a d e u p r i l o g u m n o j s v r s i u s t a n o v a , a o v e o p e t a k o z a d o v o l j a v a j u n a g n u ć i m a i i n t e r e s i m a . N a s t a j e l i t a j s k l a d s u b j e k t i v n i h f a k t o r a s o b j e k t i v n i m a s l u ć a j n o ? V e ć s u G r c i g o v o r i l i o d u h u , k o j i u p r a v l j a o b i t e l j u , d r u š t v o m i n a r o d o m . O d u z m e l i s e t o j m i s l i m i t o l o š k i s m i s a o , p r i s t a j e o n a p o s v e u H e g e l o v u n a u k u , t e z n a č i , d a j e o b i t e l j s k i , d r u š t v e n i i d r Ź a v n i ž i v o t m o g u ć s a m o o n d a , a k o j e u s v i j e s t i p o j e d i n a c a o b j e k t i v n a i d e j a ž i v a i d j e l o t v o r n a . G d j e t o b i v a , t a m o p o j e d i n a č n o h t i j e n j e u d a r a u n u t r a š n j o m n u Ź d o m p r e m a z a j e d n i č k o m e d o b r u ; č o v j e k z a p r a v o ž i v i z a j e d n i č k i m ž i v o t o m , v o l j a j e n j e g o v a i z r a z o b j e k t i v n o g a d u h a . B u d u ć i

pak da je svrha čovjeku živjeti zajednički život (to jest upravljati djelovanje po općenim načelima), nema sumnje, da se samo u zajednici postizava ljudska svrha. Već u braku nauči se čovjek raditi prema zajedničkom cilju, no kako ovaj, a i građansko društvo, služi posebnim svrhama, — nagnuću i interesima — ne stoji s općenim svrhama ljudstva u nužnom odnošaju, nego ih oboje samo pripravlja. Zato i stoji svakome na volju, hoće li stupiti u brak ili u kakovo će građansko društvo ući. Nužno se postizava svrha samo u državi, pa je dužnost svakoga biti državljaninom.⁶

Država ujedinjuje u sebi brak i građansko društvo, to jest sa svih strana uređuje život. Ona je svijet, što si ga duh stvara, izražaj općene volje, dakle zazbiljnost čudoredne ideje. Ne valja pri tom pomišljati na pojedine države i isticati njihove nedostatke. I najružniji čovjek, zločinac i bolesnik, još je uvijek živ čovjek, a i najgora — po našem sudu — država ima izvjesnu namjenu. Hoće li je ispuniti i koliko, ovisi samo o volji, slučaju i svakojakim prilikama, koje često državu izobličie, ali očito ne bi nastala bila, da nije kao svrhu imala izvjesni oblik života, koji je htjela ostvariti. U ideji je država zazbiljnost umne volje, prema tome i slobode, a države u svijetu samo su manje ili više uspjeli primjeri toga uzora. Ali tijek svijeta vodi k njemu, a povijest je postajanje umne države, ostvarenje slobode. Antikna država to nije mogla biti; ona je doduše poznavala općenu svrhu, ali državna volja bila joj je sve. Moderna država traži, da općenost bude spojena s potpunom slobodom i dobrobiti pojedinca. Što općenost traži, neka je u pravnom osjećanju naroda živo i jako. A onda se općeni zahtjevi i posebni interesi ne će križati s dužnošću; pravo, sreća i zadovoljstvo slagat će sesa čudorednim ciljevima. Po dužnosti bit će čovjek podanik, po pravu slobodan građanin; pojedinac državljanin bit će u njemu jedno: to je ideal moderne države. Ostvarenje njezino bit će ustavna monarkija.

U razvoju svjetske misli razabrali smo, kako izlazi iz sebe i postaje priroda, i onda, kako u duhu opet dolazi k sebi. Kao duh javlja se u pojedinoj svijesti ili pak u objektivnim ustanovama prava, čudoredja i državnoga života, očitujući se najprije u čudi i značaju raznih naroda razno, a onda u njihovim

ustanovama, da tako u najrazličnijim oblicima izrazi bogatu prirodu svoju. U tom poslu nije svakome narodu jednaka zadaća namijenjena, jer nijesu jednako važna obilježja svjetske misli, kojoj treba da dadu izražaj; drugim riječima: n i j e s u s v i n a r o d i j e d n a k o v a ž n i m o m e n t i u r a z v o j u a p s o l u t n e i d e j e. Ni po uspjehu nijesu jednaki: od više njih iste krvi i čudi samo jednome uspijeva, da u svojim uredbama nadje potpuni izraz svoga duha i tim ostvari jedan momenat svjetske misli. Kojima to ne uspije ili im ne uspije tako potpuno, oni ustupaju mjesto boljemu: t a k o j e p o v i j e s t s v i j e t a v e l i k o s u d i š t e n a r o d a. No i najbolji jednom umire, kad postigne savršenstvo svoje osebnosti, a to biva, kad njegove ustanove postanu svjetskima, njegova država svjetska moć. Tim je i jedan momenat u razvoju duha dovršen, a svjetski duh prelazi k drugom narodu. To se dosele dogodilo u povijesti četiri puta, što daje četiri velika carstva: istočno, grčko, rimsko i germansko. Tijek povijesti ide od istoka k zapadu. U despotskom carstvu istočnjaka bio je samo jedan slobodan, u grčkoj i rimskoj republici nekoji, u germanskoj monarhiji svi. Što je Hegelu povijest nerazdruživa od države, to je primljeno od Kanta, kao i ono, kad se sloboda postavlja za cilj razvoja ljudstva; inače je sva ta filozofija povijesti nategnuta na logičku okosnicu njegova sustava. Spekulativan duh, kakav je bio, ne mari dosta za činjenice, a često ih samovoljno smješta, kako bi pristale u dijalektični razvoj. Takav duh ne može t r a ž i t i zakone povjesnoga razvoja, jer ih ima u svojoj metafizici, koja hoće da bude upravo povjesnica svijeta. Ali što je Hegel povjesno zbivanje nastojao prikazati kao razvoj ideje, koja se u raznim oblicima bori za što življe ostvarenje; što je pojedina razdoblja zamislio kao nosioce izvjesnih zadaća, koje izvršuju, a kad ih izvrše, predaju ih kao tekovinu novim pokoljenjima; što je iz duha narodnoga (dakle naturalistički) izvodio njegove kulturne oblike, a sam duh učinio momentom svjetskoga razvoja, razne pak oblike kulturne (politički život, znanost, umjetnost), podređujući ih zadaći svojega doba, dovodio u svezu medju sobom — sve su to dragocjeni pogledi, što ih je on otvorio historijskoj nauci i podigao je do shvaćanja povijesti kao cjelovite slike u pojedino doba i u tijeku vremena.⁷

Apsolutni duh.

(U m j e t n o s t, v j e r a i z n a n o s t.)

Svjetska se misao u pravu, čudoredju i državi uspela do umnosti, dakle do slobode. Može se i reći : duh je nadvladao prirodu i stvorio oko sebe prirodu višega reda, u kojoj živi primjereno svojem bivstvu. Ipak to još nije vrhunac njegova razvoja, jer još uvijek nije sasvim svoj. Još ga uvijek priroda privlači, steže, rastresa. Za jednu stepenicu više, pa će biti potpuna prevlast njegova nad objektom. Onda ne će u predmetu gledati objekt, nego simboliziranu ideju, bitak će mu biti izraz mišljenja, ograničeno znak neograničenoga, vječnoga, božanskoga. To biva ponajprije u u m j e t n o s t i.

Ljepota je zorni oblik, što predočuje jednu ideju. Umjetnost treba svagda izvanjsku gradju (razumijevajući pod tim i pjesničke slike). Predočuje li tu gradju nepotpuno, zove se simbolička; primjereni izraz ideje u obliku čini umjetnost klasičku, preobilni romantičnu. Umjetnici su „zanatnici božji“, jer se po njima očituje sam apsolutni duh. Umjetničko uživanje uzdiže do uzvišene božanstvenosti, te čovjek predajući se umjetnosti kao da vrši pobožnu molitvu. Budućnost umjetnosti je religija.

Umjetnost je očitovanje božanstva u zoru; religiju čini očitovanje njegovo u čuvstvu i predodžbi. Njezini su stupnjevi : prirodna religija, gdje se bog pomišlja kao osnovna sila prirode, i religija, gdje se pomišlja kao umno biće, najsavršenije u apsolutnoj religiji kršćanstva. K bivstvu religije, kojoj je sadržaj apsolutni duh, pripada, da je objavljena. Gdje toga nema, tamo se vjerska potreba predočiti si najviše biće zadovoljava umjetničkim prikazivanjem. O simbol umjetnosti kao da se upire još nedorasla vjerska svijest ; religija umjetnosti je priprava pravoj religiji.

I filozofija je razvoj svjetskoga osnova, pa se tako od religije ne razlikuje sadržajem nego načinom : u religiji se vječna istina p r e d o č j e, u filozofiji se s h v a ć a. Koliko predodžba zaostaje za pojmom, toliko zaostaje religija za filozofijom, i kao što je umjetnost priprava religiji, tako je religija priprava filozofiji. U posljednjoj se misao svijeta najjasnije spoznaje,

jer se spoznaje mišljenjem. Filozofija je ideja, koja se misli, istina, koja se zna, jednom riječi ona je samosvijest apsolutnoga duha. Pojedini sustavi su stupnjevi te samosvijesti, pa kako razvoj ide logičkim korakom, to je povijest filozofije ujedno njezin sustav, t. j. u povjesnom razvoju nastaju ideje onako, kako u sustavu logički jedna za drugom slijede. Nauka Elejaca je filozofija bitka, Heraklitova filozofija bivanja, atomistika filozofija određenoga bitka, i tako redom ostali sustavi do posljednjega, koji je filozofija apsolutnoga znanja.⁸

U vrijeme silna pouzdanja u um, kakova nije vidjelo drugo doba, oprostiva je slaboća, što je Hegel svoj sustav držao završetkom filozofije, ali se ne može pustiti s vida, da se logički red sustava ne podudara posvema s redom njihovim u ivre-
mentu. Logika misli nije logika događaja, dijalektična konstrukcija se ne podudara s činjenicama, te govori jasno protiv osnovne zasade ove nauke, da je razvoj misli ujedno stvaranje zazbiljnosti. Hegelova je nauka u nizu idealističkih sustava novi oblik, imenom panlogizam, jer zamišlja razvoj svijeta po logičkim zakonima, u redu pak ona je skrajni ogranak po Kantu započeta racionalizma. I kao što u svijetu često biva, da se skrajnosti dodiruju, tako se dogodilo i ovdje. Treba samo pomisliti, da je osnovna misao Kantove filozofije, da su elementi spoznaje duhovnoga porijetla. Kant je tim htio u jednu ruku ograničiti spoznaju na naše („moguće“) iskustvo, pa je tako suzbio dogmatičnu metafiziku, koja sve-
djer radja skepticizmom. Što je nakon toga ostalo u našoj spoznaji transcendentno, samo je postulat praktičnoga uma. „Morao sam — veli — ograničiti znanje, da učinim mjesta vjerovanju.“ Moralna svijest podaje osnov idejama, jer u spoznaji nemaju dovoljna oslona. Idealizam je Kantov tako ostao s ovu stranu iskustva, ali je s onu stranu ostao i transcendentni svijet, makar samo kao — slutnja duha. Fichte je onda i taj svijet povukao u svoje „ja“, a spoznaju toliko podredio djelovanju, da mu je zazbiljnost postala naprosto tvor duha; objektivni bitak tek što nije iluzija duha, koji tu iluziju stvara, da ima na što upraviti djelovanje. Podjedno je nestalo kritičkoga opreza Kantova, i dogmatizam, na koji je ovaj uperio oštroumne strje-

lice svoje, još se više razmahao. Prijedjemo li preko poetične filozofije Schellingove, koja nipošto nije počudna trijeznome duhu Hegelovu, vidjet ćemo, da je on pustio misao o prednosti praktičnoga uma i vratio se k intelektualizmu, a kako je već stajao u dogmatičkoj struji, trebalo je samo idealizam prikrojiti na ontologizam, da bude posve uspostavljena stara racionalistička metafizika. Hegel je i to postigao. Najprije je poistovetovao bitak s mišljenjem, ali tako, da mu je misao duša bitka, zazbiljnost njegovo tijelo, ideja sadržaj, a ostvarenje oblik. Onda je lako i ostao na visini spekulacije, jer da vidi razvoj zazbiljnosti, nije mu trebalo saći do nje, kad ga gleda u razvoju ideje. Ne radi se ovaj čas o uspjehu ove nauke, nego o tendenciji, a ta je pored spoznajnoga idealizma duboko realistična, kako je i prirodno: **p a n l o g i z a m j e n u ž n o r e a l i s t i č a n**, **k o l i k o j e g o d i d e a l i s t i č a n**. Što više, on je i u e t i č k o m p o g l e d u r e a l i s t i č a n: jer ako je svijet svagda ono, što je logički morao postati, onda um može samo shvatiti, što jest, te svagda dolazi prekasno, da uči svijet, kakav treba da bude. Hegelov idealizam zapravo ne pozna ideala. Težnja za idealima — to je duboki smisao Fichteove nauke — moguća je samo onda, ako ima u svijetu iracionalnih elemenata. Ako je svijet u svakom času ostvarena logika, što još može um željeti?

U Hegelovoj nauci ima neslučenih elemenata, koje su mogli učenici razno razviti. Zato nije čudo, što je nedugo poslije njegove smrti nastao raskol u školi njegovoj. Uvijek je kobno po nauku, kad se nastavljači oko nje zavade, koji ju je bolje shvatio, a Hegelova kao da je bila stvorena za to. Već njegovo „misaono shvaćanje povijesti“, koliko se oslanjalo samo na dijalektičnu metodu, podalo je mjesta najbizarnijim mislima, kao što je na pr. ona, da je Atena slična elektrini dinamičkoj, Sparta statičkoj, a Macedonija elektrodinamizmu. Vjerski nazori Hegelovi dadu se tumačiti u teističkom i u panteističkom smislu; njegova je država spoj antiknih i modernih, konzervativnih i radikalnih nazora. Sve to je razdijelilo pristaše njegove u dva oprečna krila, koja je D. Strauss po uzoru parlamentarnih stranaka nazvao desnicom i ljevicom. Desnica ide idealističnim pravcem, ljevica zakreće k realizmu sve do njegovih skrajnosti, materi-

jalizma i naturalizma. Na svim tim putevima prešla je ona u filozofijsko mišljenje XIX. vijeka te ga upravo reći odgojila, nukajući ga, da traži smisao svega, i u svim je naukama pobudila filozofijski duh. Danas više nema pristaša, ali zato nije prestao svaki utjecaj njegov. Ovaj se opaža primjerice kod Wundta, donekle i kod E. v. Hartmanna, H. Cohena, J. Volkelta. Valja spomenuti i to, da je njegova nauka našla odziva kod naroda, koji dotad nijesu bili u kolu velikih filozofijskih predstavnika poznati ni vidjeni, pa treba njegovu utjecaju zahvaliti, što se i kod njih počelo raditi na tom području.

* * *

Najvjerniji pristaše Hegelovi bili su G. A. Gabler, koji brani nauku njegovu protiv Trendelenburga, i C. L. Michelet; o njegovu pouzdanju u nauku učiteljevu rječito govori spis: Hegel — der unwiederlegte Weltphilosoph (1870.). Gabler je pripadao „desnici“, uz koju je pristajao i K. F. Göschel, L. v. Henning, H. F. W. Hinrichs, u prvo vrijeme i Bruno Bauer i brat mu Edgar, pa osobito J. E. Erdmann (1805.—1892.). U sredini stoje K. Rosenkranz, Michelet, K. Conradi, J. Schalleri dr., lijevo krilo zastupaju F. Richter, A. Ruge, a osobito David Strauss i Ludwig Feuerbach.

Pod utjecajem Hegelovim, i ako se ne može reći, da su mu učenici, stoje teolozi K. Daubi i učenik mu F. Marheinecke, onda vodja t. zv. tübinške škole Chr. F. Baur (1792.—1860.), nadalje A. E. Biedermann i O. Pfleiderer (1839.—1908.), profesor teologije u Berlinu, zatim povjesničari filozofije K. Fischer, E. Zeller, A. Schweigler, pisac povijesti logike K. Prantl, estetičari A. Carriere, K. Köstlin, M. Schasler, A. Zeising, pa F. Th. Vischer, pravnik Lasson, političar F. Lassale, osnivač socijalne demokracije u Njemačkoj, i za njim K. Marx i Fr. Engels.

Medju protivnicima se ističe Ch. Weisse, J. H. Fichte, H. M. Chalybäus, Fr. Harms, A. Günther (1875.—1861.), H. Ulrici, pa već spomenuti Ad. Trendelenburg.

Od svih tih mislilaca došao je do većega utjecaja i glasa Anton Günther i Adolf Trendelenburg.

Günther je, da prevlada Hegelov panteizam, posegnuo za Descartesovim dualizmom, samo je pojam prirode proširio toliko, da obuhvaća dušu kao životni princip u organizmima i kao princip osjećanja, predočivanja i težnja. Prema prirodi postavlja duh, koji je s tijelom u saobraćaju samo posredovanjem duše. Priroda se postepeno razvija do duševnosti, duh se razvija do samosvijesti, i postizava to u relativnom obliku kod čovjeka.

Važnost Descartesove tvrdnje : cogito ergo sum, sastoji se u tom, što pokazuje, da u samosvijesti duh dolazi nesamo do spoznaje bitka, nego upravo sebe spoznaje kao realni osnov, kao supstanciju. Ova spoznaja odlučna je onda toliko, što daje duhu pravo, da oblike svoje svijesti primijeni na spoznavanje. Duh se njom uvjerava, kako je samosvijesću spoznao sebe kao realni bitak, da će tako po zakonima duha spoznajući doprijeti svuda do objektivna osnova. Važna je ona spoznaja i zato, što vodi k misli: kao što duh sebe spoznaje kao realni osnov bitka, da je tako i prema dolje priroda očitovanje svojega unutarnjega principa, dok je prema gore bog osnov svijeta. I kao što se samosvijest ljudska stvaru u opreci k stvari, tako i božanska samosvijest traži svijet kao svoju „kontrapoziciju”. Ideja boga traži ideju svijeta, na kojoj se bog od njega rastavlja ; ovo rastavljanje nije samo u misli, nego je zbiljsko, dakle je bog izvan svijeta. Ujedinjenje s njim je najviši cilj duha. Günther je bio svećenik, pa je njegova nauka polovinom XIX. vijeka pobudila prilično zanimanje u Austriji. Za njom su se povelili J. H. P a b s t, C. v. H o c k, J. M e r t e n, E. M e l z e r, P. J. E l v e n i c h, negda profesor u Vratislavi, Th. W e b e r, starokatolički biskup, J. H. L ö w e, W. K a u l i c h, P. K n o o d t i drugi.

Adolf Trendelenburg (1802.—1872.) izišao je na glas svojim „Logische Untersuchungen”, u kojima je podvrgao oštroj kritici metafizičku logiku Helegovu i formalističku Herbartovu. Sam osniva logiku na aristotelovskim principima, kao što je uopće radio oko obnobljenja Aristotelove nauke. Od misli njegovih spomenuti je nazor, da mi-

šljenje i bitak, i ako nijesu identični, idu uporedo, te logički oblici odgovaraju zbiljskima. Izvanjskome svijetu i mišljenju zajedničko je gibanje, ali nema gibanja duha, koje ne bi bilo upravljeno na neko gibanje izvan nas. Potaknut ovim stvara duh na svoj način sliku, koja se nužno ravna po objektivnom procesu, i podudara se s njime. Kategorije uma su subjektivne, jer u njemu nastaju, ali i objektivne, jer ih i objektivni svijet svojim gibanjima stvara.

U shvaćanju prirode drži se Trendelenburg Aristotelova organskoga nazora, po kojem je svaki mehanički proces po unutrašnjoj strani svojoj svršno odredjen. Svrha svijeta podaje gibanjima pravac, ideja cjeline upravlja česti. Prema tome se i ćudorednost odredjuje kao ostvarenje ideje čovjeka, koje se postizava u društvu i povijesti. Zadaća države je ostvarenje općenoga čovjeka u individualnom obliku naroda.

Za Trendelenburgom se povodi K. Heyder i A. L. K y m.

3. Realizam, kritički empirizam i idealizam.

(Herbart — Fries — Beneke — Schleiermacher — Schopenhauer.)

Slavni dani njemačke filozofije od Kanta do Hegela nijesu prošli mirno i nepomućeno, kako bi se na prvi mah činilo. Doduše cio je narod po njoj bio u nekom gotovo svećanom raspoloženju. Filozofija mu je podala samosvjesno pouzdanje u veličanstvo uma nad spoznajom i životom, raznijetila idealno, često upravo mladenački poletno mišljenje, i pripravila ga za velika narodna djela. A kad su najteži časovi minuli, ona je opet otvarala naukama nove vidike, i u životu budila građansku ustavnu svijest i širila plemenito, čovjeka dostojno shvaćanje životnih zadata. No i kroz zanosni klik oduševljenih pristaša čuju se odlučni protivnički glasovi — ne možda zato, što bi bilo ljudi, koji ne bi jednako plemenito shvaćali zadatke života, nego zato, što su zbiljskome smislu njihovu nepoćudne bile pojmovne čarolije spekulativnih čarobnjaka. Slavni dani njemačke filozofije nijesu dakle prošli bez odrešite opozicije, koje općena crta jest težnja : Kantovu nauku, jer su je spekulativni sustavi krivo izložili i razvili, bolje tumačiti. Herbart to čini, isti-

čući onaj od spekulativne filozofije zanemareni realistični elemenat, pa služeći se poglavito Leibnizovim i Platonovim mislima, smišlja sustav, što ga sam zove realizmom. Fries i Benneke slažu se s Kantom u misli, da je nadosjetna spoznaja nemoguća, ali racionalizmu njegovu podaju empiričku podlogu, prihvaćajući u glavnom kritičko stajalište. Scheiermacher pabirči po svim naukama, pa mjereći opreke jedne o druge nastoji ih složiti u idealno-realističnom sustavu, koji je u zamisli (i ako ne u provedbi) pogodilo ono, što je filozofijska težnja sve do današnjih dana: da se pravedno nagodi idealizam s realizmom. Schopenhauer prihvaća idealističko stajalište Kantovo, ali ga proširuje voluntarizmom do filozofije volje, koja se pod utjecajem istočne filozofije, a u opreci s optimističkim pouzdanjem, kojim odiše filozofija od Kanta dalje, završuje s pesimizmom. Osim spomenute zajedničke crte nemaju nauke ovih mislilaca ništa zajedničko.

Johann Friedrich Herbart (1776.—1841.).

(Realizam.)

Herbart se rodio u Oldenbergu 1776., gdje je i prve nauke svršio. Sveučilište je polazio u Jeni, te je tu slušao Fichtea, pošto je već prije proučio nauku Wolffovu i Kantovu. Možda mu je baš to dalo dovoljno snage, da se opre zamamnoj riječi spekulativne filozofije, i da je kritički promatra. Boraveći nekoliko godina kao privatni učitelj u Göttingenu habilitirao se ovdje god. 1802. za filozofiju i pedagogiju. Domala bi pozvan u Königsberg, da naslijedi Kruga. Nekoliko godina prije smrti vratio se u Göttingen (1836.), gdje je neumorno radio kao nastavnik i učenjak. Najvažnije je spise napisao i izdao još u Königsbergu, a obradio je u njima sva područja filozofije, a napose metafiziku, psihologiju, etiku i pedagogiju. Način mu je često polemičan (u dobrom smislu te riječi), te svoje mišljenje određuje rado u odnošaju k drugim naukama. Poznavao je vrlo dobro povijest filozofije, te je tako mogao povući u raspravljanje razne nazore, porediti ih i omjeriti; no upravo zato je često jači u kritici nego u izgradjivanju vlastite nauke. Po utjecaju takmi

se s Hegelom, ako se gleda na raširenje nauke, a gleda li se na trajanje, onda ga i nadmašuje, i to ne najmanje poradi toga, što se nauka njegova kao škola kudikamo jedinstvenije razvijala, druge nesložne smjerove prevladala, te zagospodovala duhovnim životom. U psihologiji, a napose u pedagogiji, bila je više decenija samodržna nauka, pa i danas još ima umjerenih pristaša.

Zadaća filozofije i njezine česti.

Filozofija je obradivanje, pojmova, — veli Herbart. Po tom odredjenju dolazi ona poslije iskustva i poslije posebnih nauka. Najprije se mora znati, što se dogodilo, onda se može o tom razmišljati. Ali posebne nauke ne sabiraju samo gradju, nego i same odredjuju nejasne i nerazgovetne sudove, dakle je već u njima filozofija ; i treba da je tako. No nije li onda filozofija kao zasebna nauka suvišna ? Herbart drži, da nije, jer posebne nauke ne mogu do kraja i potpuno udovoljiti spekulativnoj potrebi za jedinstvenim i potpuim shvaćanjem svega, dakle je potrebna filozofija, da poda konačni oblik našim pojmovima. Filozofija je tako reći duša posebnih nauka, koja u njima radi, a ipak i svojim zasebnim životom živi : nama se pak čini, da je Herbart formalno odredjenje znanstvenosti prenio na filozofiju, koja se po tom ne razlikuje sadržajem od posebnih znanosti, ali ni odnošaj njezin k njima nije posve jasno odredjen.

„Kakogod prirodoslovca veseli svako proširenje znanja iskustvom i opažanjem, tako ima i mislilac interesa na samom redanju i potpunom odredjenju pojmova. Iz toga interesa izvire spekulativna potreba filozofije. Ali često se događa, da zadovoljenje izvjesne potrebe zastrani od očekivanja, što je s njome bilo skopčano s početka. Tako je spekulativna potreba mislioca povodom običnome mnijenju, da će iz redanja glavnih pojmova nastati nerazdijeljena cjelina; ova se cjelina traži pod imenom filozofije. Naprotiv nalaže se nakon izdašna posla mjesto tražene cjeline tri razne znanosti. Samo jedna od njih, metafizika, — koja je, uzevši tu riječ u najširem smislu, promatranje o nama samim, o izvanjskom svijetu i o najvećem biću — podaje makar

djelomično neko znanje. Ali se od nje luči pod imenom logike niz odredjenja o pojmovima kao takovim, o njihovu odnošaju i spoju bez obzira na pitanje, kakovu valjanost mogu imati ti pojmovi. Nadalje se luče razne vrste takovih odredjenja, koja označuju samo vrijednost i nevrijednost bez obzira na slučajno nagnuće ili milje. Najvažnija ovakova vrijednosna odredjenja odnose se na htijenje i djelovanje, a sustav njihov zove se etika ili praktična filozofija, te obuhvaća, ako se primjene ovamo ubroje, još prirodno pravo i politiku. No hoćemo li da sva odredjenja zajedno shvatimo bez obzira na vrste i predmete, ne će se za ovu tako nastalu skupnost naći drugo ime nego estetik a, kojoj u znanstvenom smislu pripada i praktična filozofija. Već su stari razlikujući logiku, fiziku i etiku našli tri dijela filozofije, a to razlikovanje mora ostati, jer će se inače razne metode istraživanja pomiješati i pobrkati".¹

Logika.

Već je spomenuto, da logika radi o spoju pojmova, ne brinući se za njihovu vrijednost. Najbliža joj je rođakinja nauka o kombinaciji, ali se razlikuje od nje tim, što je u logici govor o raznim oblicima, kako se pojmovi isključuju i uključuju. Nužda, da uvijek kod pojmova na to svraćamo pažnju, prati nas u svim naukama; stoga je logika njihova zajednička priprava (Vorschule).

„Kako je poznato, obradjuje se logika ne gledeći na primjenu u tri poglavlja: o pojmovima, sudovima i zaključcima. Drugo se poglavlje može smatrati početkom trećemu, onda se raspada logika u dva dijela, te promatra pojmove, u kojima odnošajima stoje i u kojima se gibaju. Prvi osnov je skupljanje i razlikovanje, što ne čini samo logiku nego i aritmetiku. Svaki se pojam daje često misliti, određeno mnoštvo daje zbroj, jednoličnost. mnoštva je multiplikand, određjenje, kojim jednoličnost postaje jednaka mnoštvu, jest multiplikator ili broj. Odrédjenja ove vrsti ostavljena su matematici, ali gdje je mnoštvo ujedno raznolikost, a ipak se daje djelomično misliti kao jednolična, tu je područje logike. Tu ima razlike i opreke, ima podredjenja i stupnjeva jednolikosti, ima koli-

čina i kakvoća sudova, kad mišljenje veže pojmove, pa se vidi, koliko mogu, a koliko ne mogu postojati zajedno. Tim nastaje red u mišljenju, jer se pokazuju izvjesni razmaci za više ili manje oprečno, za više i niže pojmove, za predjašnje i kasnije u napredovanju od poznata k nepoznatu. Gdje se traži red u mišljenju, tamo se osjeća potreba logičke vježbe.”

Kako stoji logika prema metafizici i estetici? „Ponajprije negativno. Budući da se osebujna valjanost estetskih pojmova sastoji u tom, da izrazuju odobravanje i neodobravanje, to se logika u to ne pača. Dok dakle sama ne govori o podudaranju ili sporu pojmova, neka se čuva estetika, da čisti logički „da” drži hvalom ili kudnjom, — i da možda uistinu zle duhove drži dusima, koji poriču. Budući da je nadalje osebujna valjanost metafizičkih pojmova u tom, da spoznanje ili podaju ili posreduju, to se ni u to ne pača logika. Dok dakle sama postavlja o sudovima neke oblike, neka se metafizičar čuva, da mu se ovi oblici ne prometnu u kategorije, koje bi mogle ljudsko znanje proširiti ili suziti. Pozitivno posmatrana čini se logika ponajviše kao Mentor, koji više opominje nego pomaže... ona traži sklad u pojmovima i odbija porječnost (Widerspruch). Ona dakle čini jedan pojam mjerilom drugima i nalaže, da se okupljanje mnoštva u jednoj misli brižno razgleda, da se vidi, pristaje li svako pojedino odredjenje k ostalima. Tim ona potiče na analitičko mišljenje, ali njegovih posljedaka ne predviđa, jer se ne brine za to, koje osebujne pogriješke mogu nastati u svakom pojmu kod analize... No već tim, što potiče na analitičko mišljenje, stječe si logika velike zasluge; radi se samo o tom, da se poslušaju savjeti Mentorovi. Logiku naučiti je vrlo lako, logiku provoditi je vrlo teško. I ne misleći, da nam poda razum, govori nam logika kao ljudima, koji imaju razum; u tom pouzdanju daje nam dobar savjet, ali nam prepušta, da ga prilagodimo pojedinom slučaju.”²

Herbart je ovako najzgodnije označio svoju nauku, pa samo preostaje, da je ukratko obilježimo: logika je njegova formalna, — jer uči poznavati zakone mišljenja, ali ne kazuje, što vrijede za spoznanju. Tim se on vratio k starijem shvaćanju,

ponukan razvojem logike od Kanta ovamo. Treba se samo sjetiti, kako je Kantov pokušaj proširiti logiku realnim principima doveo do spekulacije Fichteove i Schellingove i završio u metafizičkoj logici Hegelovoj. I ako to nije nužni posljedak svake sadržajne logike, razumljivo je, da je loš sud o plodovima pokvario mišljenje o stablu; i Herbartov se čin može držati pogrješnim, ali je prema prilikama razumljiv. Logika mu je nauka o oblicima mišljenja bez obzira na sadržaj, te je jednako neovisna o psihologiji i o metafizici; o prvoj tim, što ne mari za postanje pojma i suda, već ga gotova uzima i promatra, o posljednjoj tim, što ne pita za mišljenje u odnosajima k spoznavanju. Takova logika ima čisto teoretski interes, da upozna mišljenje samo za se, a ne kao sredstvo spoznavanja. Praktične koristi ne pruža, osim što vježba duh, ali spoznaje niti stvara niti posreduje. Pita li se, da li što zaista jest, onda ona ne može o tom odlučiti, nego metafizika; a ako naši zbiljski — ne idealni logički — sudovi sadrže porječnosti, onda ni tih ne može riješiti, nego za to treba poseban način i taj je u metafizici, koja na taj način postaje neke vrsti logika iskustvenoga mišljenja. Formalnu logiku branio je u Herbartovoj školi najživlje i najdulje M. W. Drobisch, ali nije mogao odoljeti prigovorima A. Trendelenburga, koji je uopće najoštrij protivnik Herbartove nauke.

Metafizika.

Psihologija.

Pokušaj ljudskoga duha stvoriti metafiziku tako je po prilici star, kao onaj, doći do matematike. Kad bismo mogli ondje, kao ovdje, započeti s očevitim istinama, bile bi vjerojatno obadvije nauke jednako dozrele. No koliko se puta kuša, da se iznadju osnovne istine metafizike, da se slično izraze i slično upotrijebe kao aksiomi i definicije matematike, toliko se u zapiscima povijesti bilježi neuspjelih djela, te je izbilo na javu, da metafizika nema osnovnih istina, već da ima samo osnovne zablude. Da ispravljanje zabluda mora biti početak znanstvene metafizike, to se već odavna moglo vjerovati povijesti i držati to poticajem, da bi se pomišljalo i na druge znan-

stvene oblike nego su oni, po kojima se razvija istina iz istine. Psihologijska istraživanja potvrđuju ovo svjedočanstvo povijesti. Predodžbe naše o stvarima i njihovi spojevi, međusobno i s nama, — nikako ne mogu već pri postanju biti prave slike zazbiljnosti, što više, kao prirodne tvorevine psihologijskoga mehanizma tako su udešene, da kasnije obrazovano umovanje, kojemu su one objekt razmišljanja, otkriva redom pogreške u njima. Onda ih ispravlja rješavajući porječnosti u njima, i tako postavlja zgradu (konstrukciju) pojmova, koji imaju zadaću, da prikažu zazbiljno (realno), kako jest i kako je osnov svemu dogadjanju.

Metafizičko raspravljanje prema tome nužno nadovezuje na svagdanje mišljenje, te pita, što ono podaje. Ovo se opet razvija na iskustvu, iskustvo pak osniva se na osjećanju. No osjeti nijesu stvari nego stanja; iskustvo nam dakle ne pruža stvari, ne pruža nam zazbiljno. Što znamo o ovome? Ništa. Hoćemo li zato reći, da nema ništa? Porećemo li sav bitak, ne možemo poreći samo osjećanje. Što preostaje nakon što smo porekli bitak, to je pričin, ali je ovaj pričin kao pričin istinit. U pojmu pričina sadržano je, da nije uistinu ono, čim se pričinja. Njegov se sadržaj pojmom pričina upravo poriče, a tim se proglašuje za ništa, ako mu se iznova ne podmetne bitak i ne izvede iz njega. Prema tome: koliko pričina, toliko upute na bitak. Sumnjamo dakle u ono, što nam je dato, ali tražeći ono, što jest, ipak polažemo nadu u ovo dato. A zašto? Jer nemamo ništa drugo, pa i kad bi nam bilo pruženo što novo, samo bi se umnožio broj „sumnjivih“ predmeta. Sva naša nada, da ćemo se približiti bitku, oslanja se na dato, kad se upozna, da su njegovi oblici porječni: s tom spoznajom nada ne klone, kako mnogi misle, nego pače raste. U porječnostima je poticaj napredovanju mišljenja i opravdanja, da prijedje preko datoga.

Koje dakle porječnosti sadrži onaj „zazbiljni pričin“? Ponajprije čini nam se svaka stvar kao jedno, premda ima razna svojstva. Svesti ova na jedno (na pr. kod zlata težinu i žutu boju) nije moguće. Ostavimo li ih, tad ili moramo držati, da su svojstva na stvarima samo kao priljepljena, ali onda ne bi to bila svojstva stvari, ili da izviru iz bivstva njezina, a onda je to bivstvo mnogoliko. Tako se dakle mnoštvo svojstava

opire jedinstvu stvari. Nadalje opažamo na njima pr o m j e n e: što je prije bilo na pr. A, nije više, nego je mjesto toga nešto drugo : B. Je li se A pretvorilo u ništa, a B nastalo iz ništa ? Ako nije, je li B iz A nastalo ? Ako jest, morao je biti čas samoga prelaza, gdje A nije bio više, što jest (naime A), jer ne bi mogao postati B, a to je očito porječno. Postoje još dva važna iskustvena pojma, koji se ovako prelijevaju, a to je t v a r i „j a”. Neka se samo pomisli, do kakovih neprilika vodi pojam tvari, kad se radi n. pr. o djelivosti li o prostornom ispunjenju. Četiri je puta u povijesti počela metafizika iz nova : Heraklit je donio pojam bivanja, da se na njem vježba metafizika, i upalilo je. Parmenid je prvi udario na porječnost u njem, mijenjao ga i drugi za njim do danas. Leukip je — ne znamo nažalost otkud ? — došao, te bi se skoro moglo reći, da ga je metafizika poslala u ime problema tvari. Locke je nabacio problem stvari i njezinih svojstava, a Fichte je potakao problem samosvjesna duha. Sve to čini područje metafizike i dijeli je u četiri dijela : prvi o metodama, drugi o bitku i bivanju (ontologija), onda o neprekidnosti u prostoru i vremenu (sinehologija) i o pojavama (ideologija).

U prvom dijelu najvažnije je raspravljanje o načinu, kako se uklanjaju porječnosti u našim pojmovima. Obično se drži, da to spada u oblast logike, ali Herbart drži, da spomenute neskladnosti u shvaćanju stvari i bivanja i dr. nijesu nelogične. One baš nastaju prirodnom logikom, pa je s njima kao i sa gledanjem na dalekozor : vidimo mnoge dvostruke zvijezde, koje se oku čine jednostruko. Je li zato oko krivo vidjelo ? Ni-pošto, ono je vidjelo obje zvijezde sujedinjenim svijetlom, samo ih nije moglo razlikovati; pa kao što zvjezdoznanac ne odbija naprosto ono, što obično oko vidi, tako ni metafizičar ne odbacuje naprosto iskustvene pojmove, nego ih samo mijenja. Ako su iskustveni pojmovi međjusobno neskladni, te se ne dadu složiti u neporječni sustav, valja ih drukčije zamisliti, jer nijesu naprosto pogrešni, nego samo nedostatni. Na pr. naš pojam stvari čini se neodrživ, pa ga Herbart mijenja tako, da mjesto jedne stvari s mnogo svojstava stavi više njih, a razna svojstva izvodi iz njihovih odnošaja. On dakle pridržaje iskustveni pojam, ali drukčije zamišlja odnošaje u njemu, a tako

čini i kod drugih pojmova, jer drži, da je općena pogriješka njihova u tom, što krivo vežu pojedine česti, oznake, te tako stvaraju krive spojeve. Prema tome je i općena metoda metafizike, da razveže, što je krivo, i nadomjesti to novim spojevima ; ovu metodu svoju zove Herbart metodom suvezice (*Methode der Beziehungen*).³

U ontologiji se pokazuje najprije, kako se od iskustvenih oblika prelazi k tvrdnji zazbiljnosti. Gradnja iskustva je osjet, ali osjećanje je činjenica, koja se ne da uvrstiti u red optičkih varka, sna, pjesništva i ispraznoga samovoljnoga mišljenja, i koja prikazujući nam pojave podjedno svjedoči o bitku, kome je pojava. Osjećanje ga ne može zatajiti, te upravo ovo priznanje (*die Anerkennung des Nicht-Aufzuhebenden*) čini pojam bitka. Bitak jest, — rekli su Elejci, a Herbart to odobrava, držeći, da je pojam o njem neporječan samo onda, ako se zamišlja bitak kao čista pozicija (prema nebitku), apsolutno (prema pojavnoj zazbiljnosti), nepromjenljiv (prema promjeni) i jednostavan (prema mnoštvu). Nosilac bitka zove se real, kojemu, osim što jest, pripisujemo i određeno svojstvo. Samo pojmovno rastavlja se ovako bitak od svojstva ; u zazbiljnosti je bitak i svojstvo jedno, ili drugim riječima : svojstvo jest. I to samo po jedno, jer kad bi ih bilo više, ne bi bila neovisna, pa ne bi postojala, kako se traži, bezuvjetno. S istih razloga ne smije ni između pojedinih reala, ako ih je više, biti odnošaja, jer bi jedan bio drugome osnov bitku. Ima li više reala ili je samo jedan, to je za pojam bitka svejedno, — ali nije svejedno za iskustvo, koje se ne da protumačiti, ako se ne uzme mnoštvo (ali ipak ograničen broj) po svojstvu raznih bića ; metafizički pak zahtjevi su, da ta bića budu jedinstvena, jednostavna i nepromjenljiva, sama za sebe i neprostorna.

Sad nastaje pitanje : kako ćemo iz nesuvisla mnoštva nepromjenljivih i neprostranih bića protumačiti pojavnost, ili drugim riječima, kako nastaje pričin prostrano omedjenih i tvarju ispunjenih raznim silama obdarenih stvari, što se mijenjaju i na sve strane djeluju ? Ni vladari svijeta ne nose uvijek svoje svečano ruho, a u svagdašnjem životu odstupaju i od dostojanstvene osamljenosti i približuju se drugim bićima : tako su i reali u metafizičkoj službi odjeliti, u službi pak pojavnosti

č i n i s e, kao da su zajedno. Kad se o bitku radi, moramo ga pomišljati osamljena, kad se o pojavnosti radi, moramo kao neki most staviti onu misao. Po odredjenju svojem ona gleda k pojavnosti, pa ne kazuje ništa o bivstvu reala. Prema njima je to s l u č a j n i n a z o r („zufällige Ansicht“), jer oni su na-prosto tu, ali bez odnošaja, bez saobraćaja, nama se pak čini, kao da neki zajedno čine skupove, da medju njima postoje odnošaji, koji se razno — mijenjaju. Tako se rješava najprije problem inherencije. U iskustvu naime nalazimo predmete s raznim svojstvima ; da to nijesu mišljevine (Gedankendinge), nego nekakve zazbiljnosti, kazuju nam osjeti. No što je na njima zazbiljno ? Svojstva, koja osjećamo ? Gdje je boja ruže, ako nije u svezi s mirisom i oblikom ? Ili je stvar zazbiljna ? Oduzmite joj svojstva, pa ne preostaje ništa. Stvar — veli se — i m a svojstva ; to je krivo, jer ona nije kao posjednik, koji je prije svojstava i bez njih, i koji se njima zaodijeva. Dakle stvar se s a s t a v l j a od svojstava ; i to je krivo, jer bi onda svojstva bila prije nje. Preostaje samo to, da su svojstva u njoj (inesse), da je ona supstancija, o kojoj ovise svojstva. No ni s tim nijesu prestale porječnosti ; stvar je i j e d n o kao zastupnik svojih svojstava, i m n o š t v o poradi raznolikosti svojstava ; ona bi imala biti isto s njima, a ipak različna od njih. Valja dakle uzeti i da je mnoštvo svojstava jedne stvari s l u č a j n i n a z o r, i da je pričin ovisnosti (inherencije) z n a k m n o š t v a r e a l a. Gdje se više njih zajedno složi, tamo nastaje pojava, koju zovemo stvar, jer jedno biće ne može biti nosilac mnogih svojstava, a gdje je više svojstava, tu je i više bića ; pojavna stvar je formalno jedinstvo njihovo, a svojstva njezina su odnošaji njihovi prema nama.

Iza ovoga se problema dalje rješava problem bivanja i uzročnosti. Koji uzimaju, da se stvar mijenja, veli Herbart, moraju držati, da ona u prelaznom času izmjenice jest i nije. Tim bi se njezin bitak raspao, te bi izgubila svaku svezu sama sa sobom. Nije bolje ni mišljenje onih, koji drže, da se mijenjaju svojstva, jer je onda stvar sad jedno, sad drugo, a u prelaznom času ne bi se dalo o njoj reći, što je, nego samo da jest. Ali b i t a k ne znači odredjenje stvari, i u slijedećem času ona bi bila nešto posve novo, što s prvom stvari nije u svezi. Uzme li se pako,

da supstancija ostaje nepromijenjena, onda ta misao podaje posve praznu predodžbu o supstanciji, jer supstancija je po tom, što djeluje („keine Substantialitet ohne Causalität”), a djeluje po svojstvima, što ih ima ; mijenjaju li se dakle svojstva, mijenja se i supstancija. Za Herbarta se ovaj problem rješava tako, da se zajednice reala razilaze i slažu, te z a n a š e i s k u s t v o nastaju novi odnošaji, nova svojstva.

Što je razlog, da reali mijenjaju društvo? Heraklit i Hegel i ne tumače bivanje; njima je to po sebi razumljiva činjenica ; drugi navode unutrašnje ili izvanjske uzroke, to jest, ili da se biće iz sebe odlučuje ili da je izvana ponukano na promjenu. Herbart ne može priznati ni jedno ni drugo. Unutrašnja odluka naime već je sama po sebi promjena stanja. Ova ili ima svoj povod ili je bez njega ; uzme li se posljednje, onda dolazimo do heraklitizma, jer prvotno odredjenje i apsolutno bivanje je isto; a uzme li se, da odluka ima povod, onda se mora uzeti u biću ili izvan njega. Uzme li se u biću, onda mu je uzrok promjena, ovoj opet druga, pa i opet dolazimo do apsolutnoga bivanja ; uzme li se izvanjski povod, onda stojimo pred problemom t. zv. fizičkoga utjecaja, koji je već Leibniz otklonio, pokazavši, da bića nemaju prozorâ, na koje bi moglo što unići u njih. Herbart se za tumačenje bivanja služi poredbom skupine, gdje se dijelovi međusobno pritištu ; slično se — veli — i reali pritištu, koliko su si naime svojstvima oprečni. Kad bi se opreke njihove izravnale, nestalo bi njih samih, oni bi bili razoreni. Ali oni se opiru toj tendenciji, i to samoodržanje reala stvara prividno bivanje. Uistinu se nikad ne dogodi, da bi se reali uništili, samo mi — u strahu za njih — stvaramo predodžbu bivanja.

Bivanje traži prostor. Kako bi naime reali odlazili i dolazili, da nema prostora? Oni sami nijesu u prostoru, ali svojim načinom bude u nama prostornu sliku ; zazbiljnost nije prostorna, ali je prostorotvorna (*raumbildend*); iskustveni prostor je fenomenalan, ali je nuždan, dakle objektivni prividjaj inteligibilnoga reda reala. Takav objektivni pričin je i tvar. Postanje toga pričina tumači se kao nepotpuno zajedinstvo, kao djelomično prodiranje reala. To se čini već na prvi pogled porječno : jer neprostorni reali ne mogu imati

dijelova, niti se uopće može govoriti o prodiranju. To je vidio i sam Herbart, ali se želi izbaviti prigovora tim, što veli, da je sve to f i k c i j a, to jest : nepotpuno prodiranje reala; a prema tome i misao, da imadu dijelove, pa eventualno i misao, da je njihovo samoodržanje na sve strane jednako, što lako vodi na misao, da su reali kao kugle — sve to nije drugo nego p r i k a z i v a n j e u p r o s t o r n i m i z r a z i m a. U našem iskustvu nalazimo tvar i treba da je protumačimo. Pomišljamo dakle, da je zbiljsko događanje ili samoodržanje reala kao njegov život, njegova povijest. U njegovoj borbi za život kao da prepoznajemo pojedine momente. Onda uzimamo, da borba za život nije u svakom momentu jednako uspjela, kao da real nešto osjeća od razorna utjecaja svojih susjeda, pa se čini, da se real samo dijelom održaje, a dijelom kao da je drugi u nj zašao. Ovo ideelno (samo u misli) dijeljenje reala nameće nam dakako prostornu sliku o njem, koju možemo i upotrebljavati, dokle god nam je prisvijesna figurativna vrijednost njezina. Ovako je Herbart intenzivni život reala preveo u prostorne izraze, a drži, da je smio to učiniti već zato, što je stvar samo prividjaj, a i prostorni pojmovi ništa ne iskazuju o zbiljskom događaju. Jačina samoobrane reala tumači se sad kao odbijanje; reali se privlače, kad se prodiru, a kad se bore za samosvojnost svoju, onda se — veli — odbijaju. Prevladanje odbojne snage raspršuje tvar ; ravnovjesje između odbojne i privlačive snage, ako su bar tri reala zajedno, čini prvu grudicu tvari. I duša je — kako slijedi iz ideologije — jedan nepromjenljivi jednostavni real, koji s drugima dolazi u odnošaje i održaje se, samo to održanje poprima ovdje svijesni oblik predočivanja. Ovdje odbija Herbart sve misli, koje iz samosvijesti izvode duševna stanja, pa razlaže, kako „ja” ili samosvijest nije izvor duševnih stanja, nego njihov tvor, „stjecište promjenljivih predodžbâ”. Ako je tako, onda je „ja” formalno jedinstvo, slično onome, što smo ga upoznali kod stvari, te reprezentira svoja stanja kao tvar svoje oznake, a pravi je nosilac jednostavno biće, duša. Zar samo jedno? Kod stvari smo našli više njih? Duševna stanja jedne samosvijesti mogu izvirati samo iz jednoća bića : kad bi naime više nosilaca bilo, ne bi moglo nastati jedinstvo svijesti. Na tom se razbija svaka materijalistička psihologija. Bivstvo

duše kao i drugih reala je nedohitno. Da je neprostorna i nestvarna, slijedi iz ontologije, kao i to, da je samostalno biće. Ona je doduše u svezi s tijelom, te prima utjecaje od njega, odgovara na njih predodžbama i uzvraća ih, ali sve to unutar metafizike nesuvislih reala ne vodi dalje od izvanjske sveze. Promjena tvari u tijelu ne može da poruši istotu svijesti; čovjek od djetinstva do starosti ostaje isti „ja“, makar su se u njemu izmijenile tvarne čestice. Sve to, drži Herbart, ne da se protumačiti, ako se ne prihvati misao o posebnoj duševnoj supstanciji. S metafizičkih razloga pripisuje se ovoj osim spomenutih svojstva još i besmrtnost.⁴

Herbartova je nauka po realima nazvana realizmom, ali u njoj je realistična samo osnovna misao, da pričin upućuje k bitku, neovisnu od mišljenja. Njegova je metafizika o b j e k t i v n a, ali nesmetano polazi pravcem put idealizma Leibnizova. Treba se samo sjetiti, kako se u njoj tumači položaj reala iz unutrašnjih stanja njegovih, kako se ova rodjače s predodžbama i kako se najposlije iz istoga gradiva izgradjuju tvarni i duševni svijet, a to gradivo je netvarni, neprostorni real. Samoizgradnji ima svakojakih prigovora isticanih od protivnika, napose od A. Trendelenburga, i od pristaša i prijatelja na pr. od Hartensteina, Drobischa, pa H. Lotzea, a tiču se na pr. zajedinstva nesuvislih reala, tumačenja bivanja iz samoodržanja reala, konstrukcije tvari. I metodičko pomagalo „slučajnih nazora“ pokazuje neuspjeh Herbartove metafizike, jer ako se iskustvene porječnosti u metafizičkom svijetu rješavaju „slučajnim nazorima“ uzetim iz iskustva, onda je to očito znak, da je osnovna porječnost ostala, samo su neke posebne porječnosti riješene, a i čini se, da tako mora da bude, gdje se drži, da je iskustvo porječno, makar da je zamišljeno sasvim prema logici našega duha. Onda nema ni metafizike, koja bi nas ovako prirodom opčinjene mogla izbaviti od utvarâ.

U metafizici je osnov filozofije prirode i psihologije: prva je primjena metafizike na izvanjsko iskustvo, druga je primjena na unutrašnje iskustvo.

U psihologiji dolaze dakle općeni ontologijski pojmovi, a što je još osim toga, osnovano je — veli — na iskustvu i na matematici. Duša kao real odgovara na razorno djelovanje drugih reala predodžbama. Duševni život je borba predodžbâ. Svijest je naime

preuska, da obuhvati sve, što joj dolazi. A duša je široka, pa prima mnoge utiske, ali ih više ne daje od sebe i što je jednom u njoj nastalo, ne da se iz nje istrži. Svaka dakle predodžba po sebi nastoji, da bude predočivana, da bude u svijesti, pa se oko uzanoga ulaza u svijesti bore, koja će prevladati, te čas jedna udje, čas potisnuta od druge jače pada ispod praga (Schvelle). Jačina svjestitosti ovisna je o svim otporima i njihovima raspodjeljenjima na pojedine predodžbe. Otpori (Hemmungen) pak nastaju po oprekama. Što su ove veće, to se predodžbe više tlače i potamnjuju. Predodžbe su dakle časovito u ravnojeseju, a malo zatim se miču, odlaze i druge dolaze na njihovo mjesto. Svijest je pozornica, na kojoj se zbivaju mehanički procesi, pa će biti moguće, da se poput onih u izvanjskom svijetu i ovi svedu na matematičke izraze. Herbart je sam u svojoj „Psihologiji kao znanosti novoosnovanoj na iskustvu, metafizici i matematici“ nastojao izvesti neke formule i zakone. Bila ta izvodjenja njegova kakova mu drago, jedna se zasluga ne može poreći: Herbart je oborio autoritativni sud Kantov, da psihologija ne može postati nauka, jer da se na nju ne da primijeniti matematika. Herbart je to učinio, te mu se i danas priznaje, da je pravo shvatio misao o eksaktnoj psihologiji, makar da ju je proveo tek G. Th. Fechner, a dotjerao W. Wundt.

Predodžbe su osnov duševnu životu. Najjednostavnije predodžbe su osjeti; od njih nastaju pomisli i vežu se u predodžbe u užem smislu. Redanjem i spajanjem njihovim nastaju asocijativni i logički (aperceptivni) spojevi. Svuda su odnošaji predodžbeni uzrok psihičkom zbivanju. Radnja, kojom se primaju nove predodžbe u svijest, zove se apercepcija, a i ona se zbiva tako, da starije sadržajem slične predodžbe kao hvataljke dolaze ususret novima, da ih uvedu u svijest, s njima se združuje, pa ih ili u svoje kolo uvrste ili se u povodu njihovu pojedini spojevi razriješe, pa drugi nastaju. U toj mehanici predodžbâ nijesu čuvstva ni težnje zasebni elementi, nego samo stanja predodžbi. Duševni se život ne odigrava bez otpora, ali ni bez pritjecanja predodžbâ-pomoćnica, koje raznolikim sadržajem slabe zbroj otpora. Svladavanje otpora osjeća se kao neugoda, a njegovo slabljenje pritjecanjem pomoćnica predodžbâ u nevolji osjeća se kao uгода. Predodžba, koja se diže protiv otpora u svijest, zove se težnja. Volja je težnja, uz koju je svijest o dosežnosti poznata sadržaja. Ustale li se u čovjeku izvjesni predodžbeni skupovi, tad se to zove karakter; karakter uvijek zna, što hoće, što li ne će. Budući da oni skupovi onda imaju izvjesnu premoć nad časovitim i naglim uzbudama srca, to otud nastaje čuvstvo aktiviteta i samosvojnosti; u tom se sastoji sloboda volje. Ovo je mišljenje dakako determinističko i Herbart, opravdavajući ga mnogo, a može se reći, i uspješno, trudio se, da pokaže nedostatke indeterminizma s obzirom na kaznu i uzgoj.

Zasluga je Herbartove nauke, da je obračunala sa psihologijom duševnih moći. Starija je naime psihologija svakoj radnji podmetnula

posebnu moć. Mehanika predodžbâ ne treba takovih moći bez obzira na to, da one nijesu drugo nego običeni pojmovi onako, kao što su na pr. neka mitska bića predstavnici ideja, čuvstava i slično. Duša uopće po Herbartovoj nauci isprvice nema nikakvih sposobnosti i darova. S v e s u d u š e o d i s k o n a j e d n a k e, ali ih prilike čine različnima, jer ih sile na različno samoodržanje. Duševni je razvoj prema tome ovisan o izvanjskim utjecajima, u prvom redu o realima, koji čine tijelo i s kojima duševni razvoj stoji u uzročnom snošaju. Shvaćanju toga odnošaja ne može se u tom sustavu s pravom prigovarati, jer su zapravo elementi duševnoga i tvarnoga svijeta isti. Stoga F. Harms krivo čini, kad zato Herbartu prebacuje „metafizički materijalizam”. Može se reći, da je razvoj duševni prepušten s l u č a j u, ali to je svuda, gdje se postanje duševnoga života izvodi iz izvanjskih utjecaja, i nijedna ga empirička teorija ne će posve izlučiti. Herbartova metafizika nesuislihih bića kraj najbolje volje nije mogla više podati, ta reali uopće samo za „slučajni nazor” postoje zajedno i mijenjaju svoje mjesto, jer svijet ne trpi nelogičnosti, pa ne mogu opreke obastati zajedno. Tako se iz slučajnoga zajedništva izvode odnošaji i djelovanja reala, pa je posve razumljivo, da se to isto čini i u psihologiji,— što joj podaje jaku realističku notu: duševni sadržaj izvodi se iz organizacije tijela i iz okolnih prilika. Inače je ta psihologija metafizička, te uvodi opet Wolffovu razdiobu nauke u empirijski i racionalni dio, i intelektualistična, jer ne pozna drugih elemenata osim predodžbâ.⁵

Estetika.

(E t k a, filozofija vjere.)

Osim logičkih i metafizičkih sudova, veli Herbart, ima još jedna vrsta, kojima ocjenjujemo vrijednost. To su sudovi s ćutnim dodatkom (Gefühlszusatz), a najvažniji su od njih estetički i etički. No kao što u onima ima štošta nejasno i neodređeno, pa treba umovanjem ispraviti, tako i ovi jednako podaju prilike za umno obradivanje. Ponajprije je moguće, da se uz isti sadržaj vežu razne ocjene na pr. koristi i ljepote, pa je potrebno, da se razluče uzroci tih raznih ocjena. No i gdje to ne biva, nije svagda jasno i određeno, zašto je neki ćutni dodatak nastao i kako je nastao. K svemu dolazi i to, da su čuvstva po objektu promjenljiva i u subjektu nestalna, pa treba vidjeti, ima li u tim subjektivnim doživljajima kakova zakonitost, možda što općeno, zajedničko, jer ako nema, onda je i nemoguća nauka o njima. Razlažući sudove, kojima se izražava estetska vrijednost, Herbart ih stoga najprije luči

od onih, kojima se cijeni korisno, poželjno i prijatno, pa povodeći se za Kantom određuje estetsko ocjenjivanje kao bezinteresno i bezuvjetno. Koristan ili poželjan je predmet poradi neke svrhe, prijatan je pak iz posve subjektivnih razloga. Lijepo se mili i bez težnje za posjedovanjem, i to nužno. Uzrok su tomu vazda izvjesni odnošaji. Jednostavno ne može biti ni lijepo ni ružno: da nešto pobudi estetski dojam, treba da je sastavljeno, ali ga ne pobudjuje svojim sadržajem, nego složajem svojih česti; uzrok je dakle ljepoti oblik. Pita se sad: kakova svojstva mora taj oblik imati, da nastane milje, ili drugim riječima, koji se odnošaji nužno mile? Ponajprije dolaze tu u obzir kvantitativni, a onda kvalitativni odnošaji; od prvih su uzrok milju oni, koji čine predmet snažnim, punim, živim, — od drugih oni, koji ga čine skladnim i karakterističnim (obilježnim) i oni, kojima se konačno izmiruje časovita ili mjestimična neskladnost. Tim se dobiva pet uzor-oblika: jačine, sklada, karakterističnosti, skladnoga izmira i pravilnosti; posljednji obuhvaća prva četiri. U povijesti ljudske kulture mijenjali su se razno sadržaji, na kojima se nijetilo estetsko čuvstvo, ali svagda su bili isti oblici uzrokom milju. Najdublji osnov imadu oni u općenoj prirodi ljudskoj.⁶

I osnovi praktičke filozofije su estetički. Etika radi o odnošajima volje, koji se mile nužno i općeno. Praktične ideje prvotno ne izriču ništa drugo nego estetski sud o nekoj volji. Nije nipošto nužno, da to bude vlastita volja osobe, koja sudi. Djeca sude često izvanrednom oštrinom o djelima drugih ljudi i ne misleći, da postavljeni zahtjevi i na njih padaju. Tu se vidi goli estetski sud. Tko o dužnosti govori, taj čini od ideja pravilo. On ne ostaje kod estetskoga suda, nego ostavlja za sobom i sadašnjost i prošlost, pa veže buduća djelovanja na propise. Ali prije zapovijesti i dužnosti, treba razumjeti, što podaje zapovijedi dostojanstvo, kreposti diku i dužnosti obveznu snagu. Tim opravdava Herbart protiv Kanta, da se prvo raspravljanje etike ne tiče dužnosti, — ni kako drugi etičari uče, kreposti ili dobra, nego praktičkih ideja, a tek primjena ovih na konkretni život daje dužnost, krepost i dobro. Tih ideja ima kao

i estetskih u svemu pet: ideja potpunosti, dobrohotnosti, prava i pravičnosti, a sve ih zajedno obuhvata ideja unutrašnje slobode. Prva određuje odnošaj volje po jačini, opsegu i sredjenosti; druga odnošaj volje prema tuđjemu htijenju, treća odnošaj volja, koje se slučajno sukobe, četvrta odnošaj volje prema povoljnom ili nepovoljnom učinu tuđjega htijenja, a peta odnošaj volje k savjesti. Primjenjene na društveni život daju najprije ideju pravnoga društva, uređuju odmazdu (Lohnsystem), općeno blagostanje (Verwaltungssystem) i živi kulturni rad (Kultursystem), te od svih niti društvenoga života pletu ideal o d u h o v l j e n o g a d r u š t v a. Pojam kreposti je pojam o vrijednosti čovjeka. Jedna ideja sama za sebe ne može o toj vrijednosti odlučiti. Pohvalna jačina može se vezati s prijekornom nepravičnosti, a hvala značajnoga strogo po uvidjavnosti upravljena života dolazi često zajedno s prijekorom beščutna hladna srca. Ličnost ne može ni jedan takav prijekor otkloniti, svaki je ljaga na njoj; ali i nije dosta, da je bez ljage, nego treba da je pohvalna. Pomišlja li se dakle, da su prvotne ideje u jednoj osobi zajedno tako, da određuju mišljenje njezino, pomišlja li se ta osoba ujedno kao član društva prema društvenim idejama, dobiva se pojam kreposti. Pomišlja li se krepost na djelu, dolazi se do pojma d u ž n o s t i. Djela, što ih stvara takovo djelovanje, zovu se ć u d o r e d n a d o b r a. Marljivost je osnov dobru načinu života: neka se pita o tom iskustvo i povijest.⁷

O potrebi religije veli Herbart po prilici ovo. Čovjek teži za dobrima; ova ga tu i tamo obrađuju, ali nikad nijesu tako zajedno, da bi našao, što traži, naime trajnu sreću. Onda mu se svjetuje, da umjeri svoje zahtjeve i ograniči svoju osjetljivost. On to sluša od mladosti do starosti; nešto mu i pomogne, ali potpunoga zadovoljstva mu ne podaje. Čovjek pita za dužnosti svoje, pa vidi, da daleko nadilaze njegovu snagu, vrijeme ne dostaje za rad, a odmor ne oporavlja snagu. Kraj najtočnijega rada, kraj sve pažnje mora uvidjeti, da je gdješto zanemario i mnogi puta krivim putem pošao. Sve ga to zbuni, učinjeni korak ne da se povući, pred njim se otvara šuma, a iz stranputica njezinih uzalud traži izlaza. Ili čovjek teži za slavom i časti, u sebi čuti plemeniti nagon i vježba se pod-

nositi poteškoće. Što ga tišti, draži mu snagu, da se opre. Stupanj obrazovanosti vremena i okoline stvara ili spartansku ili rimsku ili razbojničku krepost. Krivi heroizam bio koje mu drago vrsti vodi samo k fanatičkim nedjelima, pustoši srce i guši glas savjesti. Bezbrizni postaje lakouman, nedužni biva zaveden, a obzirni oponaša druge i ne podajući si računa o motivima. Onda nedostaje dovoljni otpor protiv osjetnosti, nastaju opačine neumjerenosti, sebičnosti, mrzovolje, pa naskoro procvjeta grijeh i još brže dozori za o plod njegov. Tu je potrebna jaka pomoć: patnika utješiti, zalutala na pravi put dovesti i očuvati od unutrašnje iskvarenosti. To ne može nijedna nauka na svijetu, tu je potrebna vjera. Čovjek si ne može sam pomoći, on treba višu pomoć. Tako vodi put od etike k religiji. Spoznaja boga je nemoguća, ali je vjera u nj potrebna. Snaga vjerskoga uvjerenja ne zaostaje za uvjerenjem spoznajućega uma. Sam teoretski pojam o bogu je bez vrijednosti, pusta ideja bez utjehe. Boga treba pomišljati kao osobno savršeno biće, kojemu se čovjek odano i s poštovanjem predaje. Treba ga pomišljati kao svemogućega mudroga upravljača svijeta, i to je drugi put, koji k njemu vodi: put prirode. Svrhovitost u njoj je jedna od najjačih poluga vjerskome čuvstvu, koje podupiru još i estetski momenti.⁸

Primjenjeni, dijelovi praktične filozofije jesu politika i pedagogija. Obadvije se slažu u tom, da im etika određuje cilj, a psihologija im podaje sredstva.

* * *

Herbart je, kako je već spomenuto, imao veliku školu. Od učenika bili su osobito uvaženi, a neki od njih i danas još vrijede u nauci: F. H. Th. Allihn, G. Hartenstein, G. A. Lindner, J. W. Nachlowsky; — osobito su se istaknuli kao etičari posljednja dvojica, a osim toga još i kao psiholozi uz W. F. Volkman i Th. Waitza; estetiku obradjuje R. Zimmermann, psihologijom naroda bave se osobito M. Luzarus i H. Steinthal, a logikom M. W. Drobisch, koji je uz O. Flügela poznat i uvažen i na području filozofije vjere. L. Strümpell bio je poznat u svoje vrijeme kao metafizičar; radio je i oko pedagoške psiho-

logije i patologije. U pedagogiji vodi kolo W. Rein; uz njega se ističe K. V. Stoy, Tuisc. Ziller, O. Willmann. Posljednji je u djelu: *Geschichte des Idealismus* pošao idealističkom strujom i znatno se približio tomističkoj nauci kršćanskoj. Herbart je dosta utjecao i na A. Spira i H. Lotzea.

Jakov Fr. Fries (1773.—1843.).

(Kritički empirizam.)

Spekulativna se filozofija razvila iz Kantova racionalizma ističući osobito apriornost spoznajnih oblika. Protivnicima se tim prirodno nametnula zadaća, da ih kako tako dovedu u svezu s iskustvom, i da tako ublaže oštrinu racionalističkoga stajališta. Ova se zadaća dala provesti na dva načina. Ako se naime napusti misao, da način spoznaje izvire iz duha neovisna o iskustvu i neoplodjena njime, onda su još uvijek moguća dva shvaćanja. Po prvome duh prije iskustvenih poticaja nema nikakve određene, formirane djelatnosti, te se sve, što kasnije radi, razvilo pod utjecajem iskustva, i da je ovo bilo drukčije, bio bi i način duha drukčiji. Po drugom shvaćanju nije obličje duha ovisno o možda slučajnom sadržaju iskustva, već je ovo samo neke vrsti poticalo ili povod, da duh svoju prirodu razvije. Prema tome i način spoznavanja pored svih iskustvenih povoda nosi karakter duha, te se iz iskustva ne da izvesti, jer se razvija u z a n j, a l i n e p o d n j i m. Ovo posljednje je mišljenje Friesovo.

Po J a k o v u F r. F r i e s u (1773.—1843.) duh spoznajući radi svojim prirodjenim načinom. Spoznajni oblici se ne daju izvesti iz iskustva, ali doznati možemo za njih samo po iskustvu, samo u njem ih možemo naći, a to znači: način duha je aprioran, ali svijest o tom načinu nastaje a posteriori. Samo-svijest duha ne nastaje kao u Fichtea apriornim aktom, nego na osnovi iskustva. Treba da u sebe zavirimo, da upoznamo svoj način spoznavanja, ili drugim riječima: u n u t r a š n j e j e s k u s t v o i s h o d i š t e s v e g a s p o z n a v a n a. To podaje ovoj nauci empiristični karakter, koliko ga ima i Kantova, kad naime na iskustvu osniva spoznaju i na iskustvo je

ograničuje, — jer i Fries poriče mogućnost nadosjetne spoznaje, ali i taj je empirizam kao Kantov zavrnut prema racionalizmu, kad se misli, da je unutrašnje iskustvo tek mjesto, gdje se u svijetlu razuma samo otkrivaju prvotne sposobnosti razuma. Po Kantu u iskustvu nema nužde ni općenosti; zato nije htio principe iz njega izvoditi, pače kao da se bojao svakoga dodira s njime, da se ne bi njime princip okaljao i izgubio što od svoje općene vrijednosti i nužnosti. Fries je našao način, kako će ih primaknuti iskustvu, a da ipak izidju čisti iz njega kao zlato iz vatre. Nalazište nije izvor, a mjesto ne čini karakter: principi spoznanja se nalaze u iskustvu, ali izviru iz uma, iskustvo ih ne može dokazati, nego samo kao inventar duha pokazati. Um je neposredna sposobnost spoznavanja u nama, a razum tu sposobnost prikazuje, osvjetljuje, razlaže — i opravdava. On to čini analizom unutrašnjega iskustva na osnovi koje najprije „filozofijska antropologija” stvara sliku naše organizacije, a onda filozofijsko mišljenje iz nje izvođi (deducira) principe spoznanja.

Od ostalih misli istaknuti nam je samo najvažnije. Bitak duha spoznaje se neposredno. Tako zna duh, da jest; što je, doznaje po unutrašnjem iskustvu. To čini jedno područje filozofije, psihologiju; drugo područje čini izvanjsko iskustvo. I bitak izvanjskoga svijeta je neposredno očit: u zoru je neposredno sadržana i misao o objektu, na koji se odnosi. Svoje tijelo spoznaje čovjek izvanjskim iskustvom, dušu unutrašnjim, oboje kao pojav; tijelo i duša nijesu dva razna bića, nego dvije pojave jednoga bića. O ovome kao uopće o stvarima o sebi nema spoznaje. Dovle je Fries gotovo posve u kolotečini Kantovoj; odovud dalje povodeći se za Jacobijem misli, da se znanje proširuje vjerovanjem, relativno da upućuje na apsolutno, pojav na stvar o sebi. Područje vjerovanja čine ideje. Vjera u njih nije ni po čem manja od znanja pojavâ. Svijet ideja nije manje siguran, kad ga pomišljamo sama za se, nego kad ga pomišljamo kao uvjet pojavnome svijetu. Prijedjemo li preko onoga, onda blijede zorne slike, a pred dušom nam ostaju samo pojmovi, kojima shvaćamo pravu, višu zazbiljnost. Tako nastaje prva vrst ideja logičkih. No ima stanja, kad bez odredjenja i jasna pomišljanja samo po čuvstvu nešto priznajemo i odobravamo; očit, jer smo u konkretnom sadržaju naslutili neku ideju, u pojavi smo ugledali bivstvo, u ograničenosti vječno, neprolazno. Tako biva, kad u prirodi nazrijevamo božansku moć i mudrost, a slično biva pri estetskom stvaranju i zrenju, gdje je zor nosilac ideje. Vjersko uzdisanje i estetsko

zrenje nekako je srodno, jer je kod obaju u čuvstvu ujedinjeno zorno i idejno, prolazno i vječno, pojavno i božansko. Slutnja je organ vjere, ali ujedno i organ estetskoga poimanja, po kome je svijet očitovanje uma, ljepote i moći božanske, dok je spoznaja samo mehanički, kauzalno povezani sustav oblika i gibanja.

Pristaše Friesove nauke su E. Mirbt, E. Apelt, botaničari Schleide i Hallier, teolog De Wete; Th. Elsenhans (r. 1862., prof. u tehničkoj školi u Draždjanima). U novije se doba opaža življi utjecaj u t. zv. novoj Friesovoj školi, gdje se ističe Leonard Nelson, O. Apelt, K. Kaiser, G. Hessenberg; vrlo bliz ovoj školi je i O. Ewald.

Friedr. Ed. Beneke (1798.—1854.).

Razliku između Friesa i Benekea najbolje je označio Ewald riječima: mi smo doista psiholozi, ali nijesmo psiholozi. Tako se naime zovu pristaše smjera, psihologizma, po kojem je psihologija osnovna nauka filozofijska, pače pojedine nauke kao logika, etika, estetika, metafizika samo su primjena psihologije; začetnik toga smjera je Friedr. Ed. Beneke.

Rodio se u Berlinu, gdje se nakon svršenih nauka i habilitirao. Kao docentu zabraniše mu god. 1822. predavati poradi spisa „Grundlegung zur Physik der Sitten”. Onda ode u Göttingen i proboravi ondje tri godine, pa se vrati u Berlin, te nastavi naučati. Odziv slušača bio je dosta slab, jer je u to vrijeme sve gnulo na predavanja Hegelova, a ovaj mu nije bio sklon. Tek poslije smrti Hegelove zasio je na sveučilišnu katedru kao izvanredni profesor, te je kao takav i umr'o god 1854. Osim Friesa utjecali su na nj Kant, Herbart, Schopenhauer, Schleiermacher, a osobito engleski empiriste i francuski sensualiste, napose Th. Brown.

Življe nego Fries ističe Beneke nemogućnost nadosjetne spoznaje i opravdanost osnovne misli empirizma, da je iskustvo osnov i izvor svega znanja. Kantu priznaje zaslugu, da je ovo mišljenje uzdigao do znanstvenoga uvjerenja. Što je pak filozofija poslije Kanta pošla krivim putem, kriva je transcendentna metoda sa svojim apriorizmom. Beneke postavlja prema

njoj psihologijsku metodu, držeći, da će ga ova povesti sredinom između apriorizma i krajnjega empirizma, između naivnoga realizma i idealizma. Svemu znanju je osnov iskustvo, i to po-najprije unutrašnje iskustvo. Psihologija je središnja nauka, od koje vode putevi na sve strane sve do metafizike. Pri spoznavanju stvari izvan sebe ne postupa duh ni posve subjektivno, kao da utjecaji stvari njim prolaze ne ostavivši traga, ni posve objektivno, kao da je spoznavanje nepromijenjeni otisak stvari. Duh ne valja pomišljati nikad bez svake sposobnosti posve pasivan, a ako ima sposobnosti, valja držati, da on utjecajima nekako ide ususret, pa će ih prema svome raspoloženju i uređenju dočekati ; u drugu ruku će ovisiti o samom karakteru izvanjskoga utjecaja, kako će biti primljen i kamo će biti smješten. Stoga se u zornim oblicima očituje nesamo subjektivni način duha nego i izvjesni red, zakonitost u stvarima. Prostor i vrijeme imaju i objektivnu realnost. Prvo, što čovjek spoznaje, jest psihički bitak, i taj se spoznaje neposredno i potpuno, no možda samo kao pojav. Izvanjski svijet spoznaje se samo posredno, i to na način (analogno) unutrašnjega svijeta. Tako nas primjerice zamjećivanje našega tijela i svijest, da je ovo tijelo javni organ jedne duše, nuka na to, da svagda, kad imademo zamjećaj, pretpostavljamo neki bitak, koji je pojava psihičkoga bitka. Tim se rješava zagonetka, kako je moguće, da ostanemo unutar naše svijesti, a ipak da se dovinemo spoznaji bitka izvan nas, ali je ujedno i očito, da ovakova spoznaja izvanjskoga svijeta ne može biti potpuna. Spoznajemo ga, koliko ga možemo razumjeti, to jest shvatiti kao očitovanje nama srodne svijesti. To nam najbolje uspijeva s obzirom na druge ljude, ali što se osjetne pojave više udaljuju od zamjećaja našega tijela, to je teži analogijski prijelaz k njima : spoznaja zazbiljnosti pada prema udaljenosti bića od nas.

Psihologija je prirodna nauka o unutrašnjem iskustvu (in-nere Naturwissenschaft) i treba da se služi prirodnoznatvenim metodama. U samoj nauci zabacuje se teoriju moći, ali se ipak duši pripisuju neke osnovne sposobnosti (Urvermögen), koje moraju biti u njoj prije svakoga utjecaja i već spremne (kao napete sile), da podražaje primu i prisvoje. Ovo primanje i

prisvajanje je prvi osnovni proces duševnoga života, te se na nj i na ostale — ima ih još tri — svode svi i najkompliciraniji procesi duševni. Duša je po Benekeu kao organizam, koji primljenu hranu upotrebljava za razvoj svojih sila. Što dakle u dušu dodje, i ako ne ostaje u svijesti, djeluje kao težnja, te je po tome rasadište (Angelegtheit) novih duševnih sposobnosti: duševni život nalik je rastenju i razvijanju organizma. Treći se osnovni proces sastoji u tom, da elementi, koji nijesu čvrsto povezani zajedno, rado prelaze od jednih spojeva na druge ili: nepostojani elementi se međusobno izravnavaju. Četvrti se proces sastoji u tom, da se istovrsni elementi vežu i stapaju. Duša nije kao u Herbarta jednostavno biće, nego je sustav sila u razvoju. Jedinstvo duše je dinamičko, inače je ona netvarna. Beneke je osnivač moderne psihologije baš po tom, što je određuje kao prirodnu nauku, a i načelo, da se sastavljene duševne radnje imaju svoditi na jednostavne procese, proveo je bolje od Herbarta, kojemu su metafizički motivi pomutili empiričko gledište. Za psihologijom se njegovom povodi K. F o r t l a g e i U e b e r w e g. Beneke se bavio i psihologijom, gdje mu je sljedbenik J. G. D r e s s l e r, i učenik F r. D i t t e s (1829.—1896.), koji je kao upravitelj bečkoga pedagogija okupio oko sebe velik broj pristaša, te skršio prevlast Herbartove nauke, koja je do njega bila u Austriji svemoćna i gotovo jedina pedagozijska struja. I u etici je Beneke protivnik apriorizma. Čudorednost izvodi iz čuvstva. Čuvstvima prosudjujemo ponajprije, koliko što nasporuje ili sprečava naš život; po tom ima sve svoju vrijednost, prema jačini uspora ili sprečavanja. Prenoseći se analogijom u stanje drugoga proširuje se sud o vrijednosti preko subjektivnih granica, te nastaju sudovi o tom, što je općeno vrijedno. Sudovi naši o veličini vrijednosti i onda o većoj ili manjoj općenosti mogu se u koječemu razilaziti, ali nije vjerojatno, da ne bi bilo sporazuma o najvažnijim vrijednostima, koje upravo diraju u život ljudski. Sama ga naime životna nužda (biologijski momenat) dovodi sa sobom, te se samo iskvarena čud može otimati priznavanju ovakovih vrijednosti. Na osnovi zdrava, prava ocjenjivanja općeno priznate vrijednosti nastaju pravila (norme) djelovanja. Čudorednim pravilima postaju, ako je uz njih čuvstvo dužnosti. Od časa, kad se prvi put jedna

vrijednost istakne, pa dok postane općena i dok se u javnom pojmu i čudorednom zakonu izrazi, dugi je put. Čudoredne vrijednosti nastaju, ali se i mijenjaju, kako se život mijenja i postaje zapleteniji i savršeniji. Razvoj kulture i obogaćenje duševnoga života donosi od vremena nova mjerila i nove norme. Što Beneke čudorednu obvezu izvodi iz (biologijske) nužde prirode ljudske, podsjeća na engleske mislioce krajem XVII. i početkom XVIII. vijeka, koji su je kao na pr. Shaftesbury i Hutcheron izvodili iz moralne čuti, a razlike u shvaćanju vrijednosti odbijali na iskvarenost ove isprvično u svih ljudi jednake sposobnosti ljudske.

K. Fortlage (1806.—1861.) se u metafizici prislanja uz Fichtea. Apsolutno „ja“ Fichteovo naziva bogom i drži, da se ono u relativnim „ja“ očituje, ali podjedno ih nadmašuje, jer samo umno i dobro i lijepo u čovjeka je božanskoga porijetla; ostalo ide na račun ograničene prirode, koja ne može da potpuno izrazi božanski glas u sebi. Koliko se čovjek umom vine pravoj istini i čudorednošću kreposti, toliko se približuje bogu i sjedinjuje s njim. I kao što apsolutno „ja“ obuhvata sav duševni život, tako obuhvata i svijet: ništa nije izvan boga, on sam je i opet uzvišen nad prirodu, nad prostor i vrijeme i bivanje. Ovu svoju nauku zove Fortlage *transcendentnim panteizmom*.

F. Ueberweg (1826.—1871.) je poznati osnivač djela „Grundriss der Geschichte der Philosophie“, što ga je kasnije do svoje smrti uredjivao M. Heinze. U svoje se vrijeme veoma cijenila i mnogo upotrebljavala i njegova logika („System der Logik und Geschichte der logischen Lehren“), koja se zabacujući formalizam Kantov i Herbartov i pobijajući metafizičku logiku Hegelovu vraća k osnovima Aristotelovim. Istina je podudaranje misli sa stvarima; da to bude, dosta je, da mišljenje ima neki odnošaj k zazbiljnosti, a ne treba da je otisak njezin. Kao što je Benekeu spoznaja slika, koja je ovisna o predmetu, ali i o zrcalu, tako misli i Ueberweg, pa pridaje spoznajnim oblicima prostora i vremena, uzročnosti i dr. nesamo subjektivnu nego i stvarnu vrijednost. Kasnije je zauzimajući se za realistični nazor zastupao i branio posve empiričku, pače senzualističku teoriju prostora, a najposlije se približio i materijalizmu.

Fr. D. E. Schleiermacher (1768.—1834.).

(Kritički idealizam.)

Znameniti teolog Fr. D. E. Schleiermacher izišao je iz Schellingova kruga i stvorio sustav, kojemu su osim ovoga podali gradju Platon, Spinoza, Kant i Fichte. Uvažavajući

vrijednost raznih smjerova nastoji on izmiriti oprečne misli, po čem nauka njegova dobiva eklektički karakter. Takav sustav nije cjelovit, ako se motivi uzeti s raznih strana organički ne pripoje jedan uz drugi. Gdje toga nema, tamo se čini, da je sustav umjetno skalupljen, a da ono bude, treba da je jedinstvena priroda mislioca, koji će raznolike poticaje u sebi prevladati i zajedno složiti. Schleiermacher bio je ovakav pomirljiv duh i zato je prirodno postao eklektik — te podajući opravdano mjesto i realističnom elementu, što ga je Kantova nauka toliko zapostavljala, stvara nauku, koja se može zvati *idealrealizam*. Kako je pak bio i čovjek pun vjere, nastoji izgladiti spor religije i nauke, da ne bude ni spriječen slobodni razvoj nauke, ni vjera po nauci odnemarena. Na području vjerske filozofije, pa onda etike, leži težište njegova rada, te osobito u protestantskim krugovima još i danas uživa velik ugled. Za njim se povode teolozi R. Rothe i I. A. Dorner, a utjecao je i na G. Chr. A. Harlessa, H. Weissa, K. Wernera. Od filozofa utjecao je na Chr. A. Brandisa, H. Rittera, F. Vorländera, L. Georgea.

U nauci o spoznaji i bitku ili „dijalektici“ odredjuje znanje kao suglasje mišljenja s bitkom, ali i podudaranje mislećih subjekata medjusobno. Znanje je objektivno gledom na predmete (stvarno) i gledom na razne subjekte (općeno). Spoznaja nastaje složnim djelovanjem uma i osjećanja; posljednje joj daje gradju, a prvo je oblikuje. Zorovi i kategorije su subjektivni, jer su načini ljudskoga spoznavanja, ali su i objektivni, jer su načini stvarnoga bitka. Kao sposobnosti izviru iz naše organizacije, ali jednako se nalaze i u stvarima: zazbiljnost i mišljenje dva su niza, koji uporedo teku, a oba su ujedinjena u bogu. Bog je umni osnov svijeta, svijet je organ njegov. Niti je kada bilo svijeta bez boga, niti je bog bio bez svijeta, niti je izvan njega. Zato ipak još nije istovetan s njime. Svijet je prostorani i razvija se u tijeku vremena; bog je nad prostorom i vremenom, život svijeta, njegova duša. Osobnim ga ne valja pomišljati, jer se to protivi neograničenoj biti njegovoj; i ostala svojstva, koja mu se pridijevaju, samo su simbolički izrazi vjerskoga čuvstva, ali na samo božanstvo nemaju primjene. Ovo je u beskonačnosti svojoj nepojmljivo i nedohitno.

Etika Schleiermacherova stoji na determinističkom stajalištu. Priroda je čvrstim obručem nužde vezana tako, da je i samo božansko djelovanje samo u zakonitim stazama moguće. Neraskidljivi ovaj vez ne dopušta čudesa, a i sloboda u smislu Kantovu bila bi čudotvorna sila. I duševni se život tako odvija u nužnome slijedu. Dobije li taj slijed prirodnim razvojem umni pravac, to jest, pokaže li se u njemu prevlast uma nad osjetnošću, onda se može i na determinističkom osnovu govoriti o slobodi. Protiv Kantova i Fichteova zahtjeva jednolična djelovanja ističe Schleiermacher vrijednost individualiteta. Svaki je čovjek svoje vrsti i neka na svoj način ostvari u konkretnom obliku općenu ljudsku prirodu: racionalistički ideal Kantov ublažen je tu estetskim humanizmom. Čudorednost je priroda, koja je postala um, ili um, koji djeluje kao priroda. U čovjeka ima osjetna strana, koja se protivi umnoj: zato se umni život ne ostvaruje prirodnom nuždom nego kao dužnost. Cilj je čudoredna razvoja svu prirodu ljudsku staviti u službu uma. Dobrota je sklad uma i prirode, dužnost zakon djelovanja, upravljena na vršenje dobra, krepost sposobnost za čudoredno djelovanje. Po njem treba sve da postane ili organ ili simbol uma. Općeni je organ primjerice pravo i država, pojedinačni obitelj, prijateljstvo; općeni simbol mišljenje i djelovanje, pojedinačni čuvstvovanje. Četiri su područja čudoredna: saobraćaj, vlasništvo mišljenje i čuvstvovanje; i četiri odnošaja: pravo, slobodno udruženje, vjerovanje i objavljenje; a prema tome ima i četiri dobra: država, kućanstvo, škola i crkva. Krepost je namišljenje, koliko je unutrašnja sposobnost, vještina, koliko prelazi u čin. Dužnosti su dužnosti prava i ljn bavi. Najopćenija zapovijest glasi: Radi u svakom času svom čudorednom snagom i teži za potpunom čudorednom zadaćom. Tako je čudorednost životna sila k u l t u r n o g a n a p r e t k a.

Religija izvire iz čuvstva n e i z m j e r n e o v i s n o s t i. Ograničeno se smatra ovisnim od apsolutnoga, te drži, da ima opstanak po njemu i u njemu. Vjera se ne sastoji u naučnom sustavu, koji se umom shvaća, nego u živom čuvstvu, koje postavlja izvjesne predodžbe i zasade, da nestalni život nekako ustali i dušu smiri. Ovo čuvstvo nije isprazno, kako misle racionaliste. Uzaludna je i nada njihova, da će prosvjeta vjeru

učiniti suvišnom : religija je potreba ljudske prirode. Kant je po sudu Schleiermacherovu takodjer krivo učinio, kad ju je utisnuo u ćudoredje : pored nauke i ćudorednosti ima ona svoju oblast i zadaću. Ćovjek kao relativno biće ćuti potrebu, da svoj život, htijenje i teženje nekako stavi u odnošaj k apsolutnome, i da u njem otpoćine. Tim dubokim ćuvstvom i treba da je prožeto sve djelovanje. Obredi bez toga ćuvstva pusto su prazno-vjerje. Crkva je samo sredstvo, da vjerska ćežnja za neizmjer-nošću zadobije dolićan izražaj, ali kakogod je po Fichteu svrha državne vlasti, da uzgojem učini vlast suvišnom, tako će i razvoj vjerskoga ćuvstva učiniti crkvu suvišnom.

Artur Schopenhauer (1788.—1860.).

Kao svi nastavljaići Kantovi i Schopenhauer se drćao najboljim tumaćem ućiteljeve nauke. Od njega preuzima empirićki fenomenalizam, ali drćeći, da je zazbiljnost o sebi srodna našem u bivstvu, koje nalazi u volji, probija ga metafizićkim voluntarizmom, a ovaj opet pod utjecajem indijske filozofije zavrišuje u shvaćanju života pesimizmom. Kao spisatelj Schopenhauer se odvaja od ostalih mislilaca ovoga doba lakim perom, jasnim izražajem, duhovitim raspravljanjem ; kao filozof zaostaje za njima stvarnošću, odviše misli srcem, te podaje nauci svojoj lićno obiljećeje. Odviše je hirovit, a ćesto i strastven, da bi mogao biti dosljedan. Naćinom podsjeća mnogo na estetsku narav Schellingovu, a i nauka mu je u vaćnim crtama nalik na Schellingovu. Poradi svojih neuspjeha u sveućilišnoj karijeri pun je ijetkih napadaja na sveućilišnu filozofiju (die Professorenphilosophie der Philosophieprofessoren). Fichtea zove sofistom i vjetrogonjom, Hegela paće šarlatanom, a nauku njegovu filozofijskom lakrdijom. Duhovite, gdjegdje sarkastićne raspravice njegove o raznim pitanjima sabrane pod naslovom „Parerga und Paralipomena“ (1851.) pribaviše mu poznanstvo široke publike, a oko sedamdesetih godina bio je moderni filozof. U naućnim je krugovima teško i tek potkraj života doćao do uvaćenja, ali ne do onolikoga, kolikome se nadao, imajući o svojoj filozofiji jednako visoko mnijenje, kao što ga je Hegel imao o svojoj. Kako mu nauka nije u sebi jedinstvena, tako je i sa životom u opreci : Schopenhauer bio je ćovjek pun života

i životnoga veselja, a u teoriji zastupa sumorni, tugaljivi nazor i poricanje života.

Rodio se 1788. u Danzigu. Otac bio mu bankar, pa je želio, da mu se i sin posveti trgovačkome zvanju, što je Schopenhauer i učinio preko volje. Pripravljajući se na to proputovao je Francusku i Englesku i naučio jezike. Po smrti očevoj (1809.) ostavi to zvanje, podje na sveučilište u Göttingen, a zatim u Berlin, da čuje Fichtea, ali nije bio zadovoljan. Raspravom „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichendem Grunde“ polučil doktorat u sveučilištu u Jeni (1813.), onda podje u Weimar, gdje je upoznao Goethea i gdje je potaknut njegovom naukom o bojama i napisao raspravu o tom. U to je vrijeme Schopenhauer upoznao i indijsku filozofiju. Godine (1818.) izda svoje najveće djelo: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, onda podje u Italiju, pohodi Rim i Napulj, i vrativši se zatraži u berlinskom sveučilištu ovlast predavanja (*venia legendi*) i dobi je. Ali sjaj Hegelove zvijezde nije dao, da i on zasja na filozofijskom nebu. Ozlovoljen tim prekinu najprije na nekoliko godina predavanja boravkom u Italiji, a god. 1831. povodom kolere u Berlinu i bježeći pred njom odreče ih se posvema. Preselivši se u Frankfurt na Majni, živio je ovdje samotujući, u strahu za život i za imetak, kao privatni čovjek do kraja života g. 1860.

Svijet kao predodžba.

„Svijet je moja predodžba — to je istina, koja vrijedi za svako živo biće, što spoznaje. Čovjek jedini umije tu istinu apstraktno u svojoj refleksiji iznijeti pred svijest, a čini li to, tad je kod njega nastupio filozofijski razbor. Onda će mu biti jasno, da ne pozna ni sunce ni zemlju, nego uvijek samo oko, koje vidi sunce, ruku, koja opipava zemlju; te je svijet, što ga okružuje, samo kao predodžba tu, to znači, uopće samo u odnošaju k nečemu drugome, što predočuje, a to je od sam.... Nijedna istina nije od ove sigurnija, o svima drugima neovisnija i manje potrebna dokaza, nego istina, da je sve, što je za spoznaju nazočno, dakle cijeli svijet, samo objekt u odnošaju k subjektu, zor nekoga posmatrača, jednom riječi : predodžba. To vrijedi o prošlosti i budućnosti jednako kao i o sadašnjosti, o dalekome i blizom : to vrijedi za vrijeme i prostor, u kojemu se sve ovo raz-

likuje. Sve, što bilo kako pripada k svijetu ili može k njemu pripadati, nosi biljeg ove ovisnosti od subjekta, te je samo za subjekt tu. Svijet je predodžba.”

Kako se dakle svijet spoznaje, on je predodžba. To je jednostrano gledište, dakle samovoljna apstrakcija, kako pokazuje unutrašnji otpor, kojim se uzima, da je svijet predodžba, a ipak se toj misli ne možemo oteti. Prethodno ne preostaje drugo, nego tu misao prihvatiti. Ona ima dvije nerazdružive strane : jedna je subjekt, nosilac svijeta, uvjet sve pojavnosti, jer jest samo za subjekt, po njem i u njem, što uopće jest. Druga je strana objekt; njegov je oblik prostor i vrijeme, i po njima mnoštvo. Objekti pole imadu smisao samo jedna po drugoj; nestaje li jedna, nestalo je i druge. Ako je tako, onda je svijet, koliko se spoznaje, moždanski fenomen (*Gehirnphänomen*). Pita li se, po čem se luči od sna ili iluzije, odgovara Schopenhauer s Kantom : sveza predodžbâ medju sobom po zakonu uzročnosti luči život od sna. Život i san su stranice jedne te iste knjige. Savezno čitanje je život.¹

Mi nijesmo — veli Schopenhauer — pošli ni od subjekta ni od objekta, nego od predodžbe. Tim se luči naše shvaćanje od svih pokušaja filozofijskih, koji su polazeći od jednoga morali tumačiti drugo. Od svih sustava, što polaze od objekta, najdosljedniji je materijalizam; osnovna pogreška njegova je u tom, što pretpostavlja za sebe postojeći red ispunjen stvarju, te iz njega izvodi spoznaju. Po njem je dakle prostor, vrijeme i stvar nešto bezuvjetno, neposredno, a zapravo je sve to relativno, jer je prošlo kroz stroj i tvornicu moždana, po tom ušlo u njegove kalupe vremena, prostora i uzročnosti, po kojima se sve prikazuje kao protegnuto u prostoru i djelujući u vremenu. Prema objektivnome načinu stoji drugi, koji polazi od subjekta, pa hoće iz njega izvabiti objekt. Jedini pravi oblik takova pokušaja je „prividna filozofija” Fichteova. Sama po sebi ne bi bila ni spomena vrijedna, ali postaje zanimljiva kao opreka materijalizma. No kao što je materijalizam previdio, da se već sa najjednostavnijim objektom postavlja i subjekt, tako je Fichte pregledao, da subjekt nužno traži objekt, i da se ne da ni misliti bez objekta, kao što se na pr. ne da misliti uzrok bez posljedice ili otac bez djeteta. Umovanje pretpostavlja objekt,

pa je puko opsjenjivanje (Spiegelfechterei), kad Fichte prikazuje, kao da iz subjekta izvodi, što kao nužni korelat mora već sa subjektom pretpostavljati.²

Ako je svijet predodžba, i kao takav ovisan o subjektu, onda je sve transcendentalno spoznavanje idealističko. Svijet zato nije ni varka ni opsjena : on jest, što kao predmet spoznaje može da bude, naime predodžba — i to red predodžbâ, kojima je zajednički osnov načelo razloga (der Satz vom Grunde). Kant je vršeći „kritiku mozgovnih funkcija” postavio više kategorija, kojima duh oblikuje iskustvenu gradju, Schopenhauer ih sve svodi na spomenuto načelo, kojemu podaje ovaj općeni izražaj : Naša svijest, spoznajući raspada se u subjekt i objekt, i ne sadržaje ništa izim toga. Objektom biti za subjekt i biti naša predodžba jedno je te isto. Sve naše predodžbe jesu subjekti subjektu, a svi objekti subjektovi supredodžbe. Nu to biva, da su sve predodžbe medjusobno vezane u zakonitom vezu, koji se po obliku daje unaprijed odrediti i po kojem ne može objektom postati za nas ništa za sebe postojeći, neovisno, ništa pojedino i nesuvislo. Taj vez izriče načelo razloga u svojoj općenosti. Ono se može odnositi na djelovanje i bitak, na spoznaju i čin, te prema različnome objektu poprima različan oblik, ali općeni mu je smisao u sva ta četiri slučaja isti. Stoga se i može govoriti „o četverostrukom korijenu načela dovoljna razloga”, kako je i naslov spisu, koji o tom raspravlja.³

Ponajprije se ovo načelo javlja kao zakon uzročnosti. U skupu predodžbâ, što čine iskustvo zazbiljnosti, vezani su objekti s obzirom na svoj dolazak i odlazak, dakle u smjeru vremenskoga tijeka, i to tako, da novo stanje realnih objekata može nastati samo, ako se pred njima desilo drugo, za kojim novo stanje slijedi pravilno t. j. svagda, kad je ono prvo tu. „Svaka promjena može nastupiti samo tako, da joj je pretečom druga pravilom određena, ali ona je onda nužno dovodi za sobom ; ova nužda je uzročni vez. U tom obliku zove se načelo razloga načelom bivanja, jer se primjenjuje na promjenu, na nastup novoga stanja, dakle na bivanje. Ovo načelo vrijedi samo za

objekte, te znači: red predodžbâ postaje nam shvatljiv, ako ga shvatimo kao niz uzroka i posljedica. Ali se valja čuvati, da ovo naše shvaćanje prenesemo na odnošaj subjekta. Tim bismo naime objektu pripisivali nekaki bitak izvan subjekta i na taj neovisni bitak bismo primjenjivali načelo uzročnosti, koje imade smisla samo za predmete našega uma. Osim toga bismo im podavali nekakvi bitak različan od djelovanja, a baš u tom djelovanju jest njihov bitak. Pomisao zazbiljne stvari, različne od njezina djelovanja, jest besmislena. Svijet se ne može drukčije pojavljivati nego kao niz subjektivih predodžbâ povezanih uzročnim vezom. Način promjene nuka nas, da im primislimo nosioca, ali i taj nosilac je samo pomagalo našega uma. To vrijedi i za bezlični, postojani supstrat izvanjskoga iskustva, poznat pod imenom materije: i ona je uvjetovana načinom našega spoznavanja, dakle ništa nije izvan razuma, sve samo po njem i u njem. Ona je samo vidljivost (Sichbarkeit) ili objektitet djelovanja. Neposredni objekt t. j. predodžba, koja je ishodište subjektova spoznavanja, naše je tijelo; sa svojim neposredno spoznatim (osjećanim) promjenama ona je prva prilika za primjenu zakona uzročnosti. Tek po toj promjeni sastavlja se zorna slika tijela, a onda objektivno govoreći postaje tijelo uzrok svojih promjena. Tako se isto iz ostalih osjetnih podataka stvara zorni svijet, a objektivno govoreći, velimo, da predmeti djeluju jedni na druge. Sve to je preneseni govor našega uma. Da um počne govoriti, potrebni su mu iskustveni podaci, t. j. osjećaji, ali način je govora njegov. Tvar i sav „izvanjski” svijet samo je „u vanjštinu projicirana razumska funkcija uzročnosti”.⁴

Drugi je smisao onoga načela ovaj: ako koji sud hoće da izreče spoznaju, mora imati dovoljan razlog, i poradi toga svojstva dobiva onda predikat istinitosti. Istina je materijalna ili sadržajna; ako se sud osniva neposredno na iskustvu, zove se i empirička. Osniva li se na drugim sudovima, istinitost je logička i formalna. Ova može, ali i ne mora biti materijalna: to ovisi o tome, koliko se daje svesti na neposredne empiričke podatke, dakle na materijalnu istinu.

Ima još i metalogička istinitost, ako su naime sudu razlogom općeni, umu usadjeni uvjeti mišljenja. Takove metalogičke

istine su sama načela mišljenja (načelo istovetnosti, porječnosti, nemogućega izmira i dovoljnoga razloga). Protiv njih je čovjeku nemoguće misliti, kao što mu je nemoguće kretati udove protiv odredjenoga im smjera, ali ih ne može ni dokazati, nego ih nakon uzaludnih pokušaja, da misli protiv njih, naprosto prihvaća. Schopenhauer nema posve krivo, kad istinitost ovih načela zove meta-logičkom, kao da ona nadilazi logičku mogućnost našu. U tom se s njim slažu mnogi logičari, koji u nekom skeptičnom raspoloženju ili recimo čednoj suzdržljivosti priznaju, da logika svojih aksioma ne može dokazati, jer se nije moguće staviti izvan njih, pa i kad o njima radi, mora raditi u njima. To je (možda i neizrečeni) smisao svuda, gdje se logičnost pravila mišljenja utvrđuje na čuvstvu, na instinktivnom osjećanju, ekonomičkoj vrijednosti načela, jer sve su to doista metalogički svjedoci.

O sposobnosti spoznajnih faktora, izvanjskoga i unutrašnjega, osjetnosti uma sudi Schopenhauer u glavnom ovo: Prirodjena i o iskustvu neovisna je samo formalna strana spoznaje, to jest funkcije intelekta i načina njegova mogućega djelovanja. Da nastane spoznaja, potrebna je svemu gradja izvana, tu podaje osjećanje ili objektivni zor. Osim ona četiri načela (metalogičke istine) nema um u sebi nikakove sadržajne spoznaje, dok se ne oplodi iskustvom („die Vernunft ist weiblicher Natur : sie kann nur geben, nachdem sie empfangen hat. Durch sich selbst hat sie nichts als die inhaltslosen Formen ihres Operirens“). Ali zato um suradjuje već kod prvoga iskustva. Krivo je naime držati, da svijet na osjećala ulazi, kakav jest, i da u umu još jednom isti postoji. Iskustveni zor je već djelo razuma, kojemu su osjećala podala samo siromašno gradivo. Osjećala su radnici, što nose gradju, razum je umjetnik, koji stvara djelo. Zadaća uma je, da iskustvenu gradju pojmovno obradi, da je učvrsti u riječima i da onda sudjenjem i zaključivanjem stvara daljne kombinacije, što čine tkivo našega misaonoga svijeta. Um dakle ne proširuje znanje preko iskustvenih podataka, ali im podaje novi oblik, i u tom je važnost njegova, što tako radi, jer pohranjivanje, upotreba i saopćivanje spoznajâ ovisi o tom, koliko su postale znanjem, to jest apstraktnom spoznajom. Iskustvom i promatranjem pojedinosti stječe svaki

neka kove sudove, ali za znanošću teži samo onaj, koji si je postavio zadaću, da o njima steče znanje in abstracto. I filozofija ide za tim, da pojmovima izrazi bivstvo, svijeta. Područje njezino ne prekoračuje iskustvo, samo u metafizici zalazi u dubinu, nastojeći shvatiti cjelinu svijeta, unutrašnji mu osnov i smisao.⁵

Treći korijen načelu razloga je bitak; na koji primjenjeno glasi: prostor i vrijeme su takovi, da im dijelovi stoje u odnošaju, po kojem je svaki po drugima određen i uvjetovan; u prostoru zove se taj odnošaj položajem, u vremenu slijedom (Folge).⁶

Preostaje još četvrti korijen, što ga čini djelovanje. Kod svake naime odluke opažene kod drugih i u sebi držimo se ovlaštenima pitati: zašto je nastala. To pitanje pretpostavlja, da svaka odluka iz nečega nastaje, što zovemo razlogom ili motivom nastala čina. Gledajući svijet s izvanjske strane upoznajemo samo izvanjske uvjete zbivanja; unutrašnjost izvanjskih događaja ostaje nam tajna, te ni nastanak pojava u svijetu nikad ne razumijemo potpuno. To bi isto bilo i kod kretnja životinjskih, a i kod kretnja drugih ljudi, kad nam u nama samim otkriveno načelo motivacije ne bi otvorilo pogled u nutrinu najprije drugih ljudi, onda ostalih živih bića i napokon u nutrinu izvanjskog svijeta. Kao da stojimo iza kulisa, te doznajemo, kako to uzrok čini, da izvodi posljedicu. **M o t i v a c i j a j e u z r o č n o s t, g l e d a n a s n u t a r n j e s t r a n e;** — to je važna spoznaja, koja će nam pomoći, da makar malo podignemo „Mayinu koprenu“, kojom nam je zastrto bivstvo stvari, što ih kao predodžbe spoznajemo.⁷

Svijet kao volja.

Posljedak je dosadašnjega umovanja, da je subjektu spoznaje svijet samo pojava; sve naime prolazi kroz naše „mozgovne funkcije“ i tim postaje fenomenalno, ideelno. I tijelo je pojava, pače i duh sam sebe spoznaje samo kao pojavu, jer ni sebe ne može spoznati, da ne bi na svoja stanja primijenio apriorne oblike vremena i uzročnosti. I da je samo tako, čovjek bi i svoje kretnje tijela držao događajima, kakovi su pojave u prirodi, a bivstvo njihovo bilo bi mu nepoznato, kao što mu

je nepoznato bivstvo izvanjskih pojava. No čovjeku je dana čarobna riječ, kojom otvara pogled u unutrašnjost svojega djelovanja, a preko ovoga i u unutrašnjost djelovanja svijeta. Ta se čarobna riječ zove volja. Čovjek naime sebe spoznaje nesamo kao objekt među objektima, nego i kao volju, i kad vidi kretanju, zna, da je često imao svijest, da je proistekla iz njegove volje. Najbliži zaključak otud jest, da je svaka kretanja u svojoj jezgri volja. Ipak bi krivo bilo držati, da su volja i kretanja dvije pojave, koje su međusobno vezane kao uzrok i posljedica. Pravo je shvaćanje, da je kretanja u zor prometnuta volja, da je u njoj volja objektivirana. Ova je misao tako važna, da je ključ k bivstvu i drugih pojava. Treba samo po analogiji uzeti, da se i u njima objektivira volja, da je dakle zbivanje svijeta u suštini svojoj očitovanje volje. Tu se Schopenhauer dijeli od Kanta, držeći, da je moguće, kako tako spoznati i bivstvo svijeta, koliko ga naime možemo shvatiti kao volju. Fenomenalizam je dakle razbijen, koprena našega načina spoznavanja je podignuta, a pred nama se otvara metafizički svijet, i stvari u njem kao voljne jedinice. Kao što je vidljiva volja, tako su i pojave objektivna strana jedne srodne unutrašnjosti. Sva tvarnost nije drugo nego „objektitet“, u mozgu postojeća slika djelovanja, koje je srodno djelovanju naše volje.

Ova metafizička spoznaja nije potpuna, jer volju spoznajemo samo u pojedinim joj aktima, dakle u vremenu, spoznajemo je podijeljenu na razne pojedinke. I ona dakle prolazi kroz „mozgovne funkcije“ i pomišlja se na naš način. Vrijednost one spoznaje samo je u tom, da nam otkriva, što je bivstvo svijeta, ali nam ne kazuje, kakovo je. Toliko ipak možemo dokučiti, da je volja kao stvar o sebi posve različna od pojave, da nije ni u prostoru ni u vremenu, da je slobodna, i napokon, da je jedna i nerazdijeljena. Mnoštvo uopće nastaje samo po prostoru i vremenu, (koji se stoga mogu držati principima individuacije) dakle je i samo pojavno i ne može se izricati o stvari o sebi. Ako to stoji, onda slijedi dalje i to, da je osnov svijeta bezrazložan, jer i načelo razloga vrijedi samo za pojave, ili drugini riječima: volja kao osnov svijeta radi bez cilja, nesvjesno, ona je slijepi nagon i beskrajna težnja.

Ova se volja objektivira postupno. Na najnižem se stupnju očituje u djelovanju prirodnih sila, na višem u organizmima, a na najvišem u samosvijesti i potpunoj ličnosti. Pojedinci se na raznim stupnjevima razlikuju međusobno, ali svima je zajednička neka ideja kao vječni uzor, o kojem samom i njegovu odnošaju k pojavnim stvarima Schopenhauer iznosi čisto platonске misli.

Schopenhauer se još kao djak zanimao fiziologijom, pa se i kasnije rado izražava njezinim izrazima, ne pazeći što mu tim mnoge izjave zvuče po materijalizmu. On se primjerice ne ustručava mišljenje zvati moždanskom činidbom, a vjerovanje u netvarnu dušu „Konfirmandengedanke”. Sasvim monistička je tvrdnja, da je tijelo i volja, kretnja i svijesni događaj isto. Da riječ volja kod njega ima šire značenje, nego što je običajno u psihologiji, očito je. Kao pojavu drži je determiniranom, kao volja o sebi je slobodna, ali i bezrazložna. Ne može se pitati, zašto je ta volja u prirodi na pr. teža ili eliktriciteta; tako se ni za karakter ne može pitati, zašto je takav, kakav jest. Izbor karaktera je slobodan ili: čovjek jest, što hoće, ali iz ovakova karaktera izviru djelovanja nužno. Odgovornost se ne odnosi na djelovanja nego na karakter, koji je čovjek transcendentalnom slobodom htio.⁸

Pesimizam.

Iz metafizičkoga voluntarizma izvodi se pesimistični nazor o životu, kakova ne poznaje zapadna filozofija, već mu poticaji leže u sumornoj filozofiji indijskoj.

Pojavni svijet je zrcalo volje, a što volja hoće, uvijek je život. Volja je unutrašnja sadržina, bit svijeta, a život je vidljivi svijet. Život prati volju kao sjena tijelo, i gdje je volja, tu je i život ili svijet. Doklegod dakle imademo volju za život, sigurni smo svoga bitka. Ne protivi se tome činjenica, da se pojedinac rodi i umre; ta on je tek pojava i samo toj pojavi pripada rođenje i umiranje, volja kao osnov svijeta ostaje tim netaknuta. Svaki je kao pojava pojedinac, kao stvar o sebi je izvan vremena, dakle vječan. Kao pojava je različan od ostalih stvari u svijetu, kao stvar o sebi je volja, koja se u svemu javlja, a smrt ga lišava opsjene, kojom ga svijet luči od drugih. Smrt je propast pojedinačnoga stanja. Ide li volja za tim, da svoju bit kao pojavu potpuno, jasno, osebujno objektivira, naime u svijetu i životu, onda ona sa znanjem i svijesno hoće život kao pojavu,

što ga je u metafizičkom stanju htjela samo nesavladivim nagonom. To je stanovište napete volje za životom (die Bejahung des Willens zum Leben). Ako naprotiv spoznaja života, kakav jest, spoznaja bivstva svijeta, u kojem se zrcali volja, smiri volju, onda je to stanovište zaustavljene volje za životom (die Verneinung des Willens zum Leben). Koje je od ta dva stajališta opravdano? Treba uzeti na um, veli Schopenhauer, da je volja o sebi beskrajna težnja. Svaka težnja izvire iz nedostatka ili nezadovoljstva: nezadovoljstvu svijeta nema kraja. Uvjet nastanku težnje je otpor, protiv kojega se volja bori. Ukloni li se otpor, smiruje se težnja, ali i nestaje. Svjetska težnja ne smije nikada prestati, nikada joj ne smije ponestati otpora, zapreke. Spriječena volja opet svagda čuti bol, svijet je dakle uvijek u borbi, uvijek bolan, njegovoj težnji nema kraja i neizmijerna je njegova bol. Uzme li se još, da je osnovna volja jedinstvena i da pojavnost raspršuje to jedinstvo, razumljivo je, ako se po uzoru mističkih sustava sav razvoj sudi kao odmetnuće. Što je volja življa, što je potpunija, više svijesna i individualna, to je više zašla u pojavnu iluziju i udaljila se od izvora. S udaljenošću raste i bol.

Na osnovi svega toga stvara se ovaj sud o svijetu i životu: Bol je neizbježiva, svijet nužno pati od volje svoje, i ako se pomisli, da ta volja radi slijepo, bez svrhe, onda je očito ovaj svijet najgori od svih. I život je u njemu bolan, a najbolniji u njem je čovjek, koji je najpotpunija objektivacija volje. Život visi između željenja i zadovoljenja. Sama želja je već bol, zadovoljenje pak rodi zasićenost, posjedovanje oduzima želji čar, pa se u novom obliku opet javlja, a ako ne, nastupa pustoš, praznina, dosada, protiv kojih je borba jednaka mučaka kao i protiv oskudice. Čovjeku je najbolje, ako prestane željeti, jer samo tako može izbjeći boli. Tko je upoznao, da je pojedinačni život samo kratki san neizmjernoga duha prirode, taj će se odvrnuti od površne pojave slike i nastojati, da zaustavi volju za životom, za podržanjem pojavnoga bivstva. Ne možda samoubistvom, jer se njim samo prekida volja za životom, ali se ne utištava; samo askezom se ubija volja k životu, i to najprije tako, da se briga oko tijela što više stegne, onda da se spriječi očitovanje volje k životu preko smrti, što nastaje ras-

plodjenjem, napokon smirenjem svega željenja i htijenja i prestankom svijesti u nirvani. Ne možemo se ovdje oteti jednoj primjedbi, koja će na jednom primjeru pokazati svu hirovitost i nedosljednost Schopenhauerova mišljenja. Već je istaknuto, kako se čudno doimaju u njegovoj idealističnoj nauci materijalistički izrazi, da je tvar najprije predodžba, a onda je ta predodžba najednom — fiziološki proces. Ovdje pak vidimo, da volja — taj osnov zazbiljnosti — sebe poriče, i tako razbija zazbiljnost u ništa. Gdje je osnov svijeta apsolutno bivanje, beskrajna težnja, tamo nema mjesta odricanju i svladavanju težnje, rezignaciji i kvietizmu, a Nietzscheova nauka najbolje pokazuje, kako je voluntarizam u biti svojoj optimističan.

Iz pesimizma svoga izvodi Schopenhauer etiku samilosti kao reakciju jednostrano racionalističnoj nauci Kantovoj. Egoizam je pojačana volja za životom i stoga izvor svemu zlu. Dobro i zlo iz samilosne spoznaje tuđe boli. Ova je čovjeku razumljiva iz njegove boli, te zapravo u drugome sami patimo. Osim samilosti nema osnova čudoredju. Pravednost, ljubav, čovječnost, sve što je čudoredno vrijedno, po prirodi je svojoj samilost. Vrijednost njena ovisi o tom, što nas rješava gramzljivoga egoizma, te posvećujući se drugomu zaboravljamo sebe i odričemo se svoga bitka poradi olakšanja boli drugoga. No pitanje je — a to se pitanje može i Tolstojevoj nauci staviti — je li pravo život drugoga afirmirati olakšanjem boli, ako se traži uništenje vlastitoga života. Ne bi li pače trebalo upravo zadavanjem boli i otežavanjem života i druge privoditi k spoznaji o potrebi uništenja volje? Vrijednost samilosti nalazi Schopenhauer i u tom, što na nju imaju pravo i životinje. Tri su glavna stupnja čudoredja: pravednost, koja je ograničenje volje tako, te pored nje može postojati i tuđa volja; ljubav, koja se za drugoga žrtvuje, i najposlije askeza. Postavljanje ovoga posljednjega stupnja kao potpune čudorednosti najbolje pokazuje nedostatnost etike samilosti kao etike prosječnoga čovjeka, a pored toga je već Kantovom naukom, kakogod je racionalistička, neoborivo utvrđeno, da se čudoredni život ne da osnovati na nagonu, pa makar se taj zvaao i samilost. Da uostalom ta nauka ponavlja same budističke motive, to je očito.⁹

Umjetnost — tješiteljica.

Sve htijenje izvire iz potrebe, t. j. iz nedostatka, dakle iz boli. Ovoj je udovoljenje kraj, a ipak prema jednoj ispunjenoj želji ostaje bar deset neispunjenih. Nadalje težnja traje dugo, zahtjevi idu u neizmjernost, a udovoljenje je kratko i

oskudno. Pače i konačno udovoljenje je samo prividno, jer ispunjena želja pravi mjesto novoj : ona je spoznata zabluda, ova još nespoznata. Trajna, postojana udovoljenja ne može podati nijedan postignuti predmet volje ; ono je uvijek slično milostinji, što se daje prosjaku, da danas prokuburi i da život svoj sutra produži. Doklegod smo prepušteni željama zajedno s nadama i strahom, doklegod smo subjekti htijenja, ne može biti za nas sreće ni mira. Da li težimo ili bježimo, zla se bojimo ili užitak tražimo, u bivstvu je isto. Briga za volju, koja neprestano ište, ispunjava trajno našu svijest, a bez mira nema prave sreće. Tako leži subjekt uvijek na Iksionovu kolu, uvijek crpe sitom Danaida, uvijek čezne kao Tantal.

No ako nas izvanjski poticaj ili unutrašnje raspoloženje podigne iz tijeka htijenja, ako nam spoznaju otme robovanju volji, a pažnju našu odvratiti od motiva htijenja, te shvatimo stvari slobodno, bez obzira na htijenje, dakle bez interesa, bez subjektivnosti, čisto objektivno, onda nastupa uvijek traženi mir : denn wir sind, für jenen Augenblick, des schöden Willensdranges entledigt, wir feiern den Sabbath der Zuchthausarbeit des Wollens, das Rad des Ixion steht still.

Takovo je stanje umjetničkoga uživanja, kad ne pitamo, koliko nam stvari za život vrijede, kad se uzdižemo nad prostor i vrijeme, i motrimo čistu ideju u stvarima, čistu objektivaciju metafizičke volje. Umjetnički nas užitak prenosi u raj mira i bezbolnosti, te je tako umjetnost najugodnija i jedina nedužna strana života, njegov cvijet.

U odredjenju bivstva ljepote prislanja se Schopenhauer uz Platona : ljepota je izraz ideje. Od svih umjetnosti se najviše cijeni glazba. Dok naime druge umjetnosti trebaju stvar, da u nama pobude ideju, glazba je toliko neovisna o pojavnosti, te bi gotovo mogla postojati, da i svijet ne opstoji. Ona je neposredna slika volje, kao svijet što je, pače kao ideje što su. Svijet i glazba dva su različna izraza iste stvari, kako je slično učio već Schelling, i zato je govor glazbe svakomu razumljiv kao i govor pojava. U uzvisivanju genija prema običnu čovjeku kao „tvorničkoj robi“ prirode slaže se Schopenhauer s romantičarima, a slaže se s njima i u tom, što uzvisuje hvalom genijalnu spoznaju do vrhovne kulturne vrijednosti.

Po tom se pesimizam ukazuje kao nazor svagdašnjega čovjeka, koji ne umije spoznavati bezinteresno, dakle bez volje, bez boli. Genij se blaži na vedrim visinama umjetnosti, te u blaženstvu umjetničkoga zrenja zaboravlja teški, bolni pritisak pojavnosti. Taj estetski nazor pribavio je Schopenhaueru medju umjetnicima i književnicima mnogo pristaša, kao što ga je pesimizam učinio miljenikom širokih vrsta publike.¹⁰

Od pristaša ove nauke poznatiji su Jul. Fra u e n s t ä d t, Jul. Bah n s e n, glazbenik Rikard Wagner, Paul Deussen. Pod utjecajem njezinim stoji C. Du Prel, L. Hellenbach, koji su se mnogo približili okultizmu i spiritizmu, zatim L. Noiré, koji stoji blizu monizmu, R. Schellwien, a od ostalih osobito Fr. Nietzsche i E. v. Hartmann, koji su ova nauku dalje razvili.

Francuska filozofija do pozitivizma.

Francuska filozofija ulazi u XIX. vijek ponajprije kao nastavak umovanja enciklopedista. Državni prevrat i s njim nastale promjene političkih prilika mogu se upravo držati plodom njihova umovanja, i ako je plod u mnogočem izašao drukčiji, nego se željelo i očekivalo. Slobodoumno prosvjetiteljstvo prešlo je i u novu republiku, ali jedva bi je njezini začetnici prepoznali, priznali i odobrili, toliko se preobrazila. Racionalizam Voltaireov naturalizam Buffonov ili Robinetov izvrgao se u nezgrapno bezvjerstvo pod imenom obožavanja uma i prirode, a demokratizam Montesquieuov ili Rousseauov iskrivio se u političko bezvladje i teror mase, koji je, kako pokazaše prilike, bio strašniji, okrutniji i krvoločniji od despotizma kraljevstva. To je potaklo ljude, da razmišljaju o sredstvima, kako će se narod uzgojiti za republikansku slobodu. Već prve skupštine republike francuske raspravljaju s najvećim interesom pitanja javne nastave i narodnoga uzgoja. Naučnu podlogu za rješenje tih pitanja podala je Condillacova psihologija i Helvetiusova etika; od najveće važnosti pak čini se problem, kako će se u prirodnom slobodoumnom i demokratskom duhu tvrditi pravi odnošaj između pojedinca i društva, samovolje i zakona, egoizma i altruizma. Osim socijalnih pedagoga, kao što su bili Condorcet, Bancal i dr., ostadoše političkim i kulturnim ciljevima enciklopedista vjerni t. zv. ideolozi, kako se zovu poradi toga, što su nastavljajući Condillacovu nauku poglavito raspravljali o psihologijskom postanju ideja. Glavni su zastupnici toga smjera Destutt de Tracy i P. J. G. Cabanis. I Maine de Biran bio je u prvo vrijeme u toj struji. Kako se razvio kasnije, najbolje pokazuje to, što ga V. Cousin zove prvim metafizičarom francuskim, misleći pod tim

očito metafizički duh, koji ga u umovanju vodi, a ne sustavnost, jer te u Maine de Birana nema.

S Maine de Biranom prekoračila je filozofija francuska granice potegnute joj od senzualizma i skepticizma, te ide udarenim putem dalje kod P. Laromiguièra i Royer-Collarda, i zalazi u spiritualizam kod V. Cousina. Ovaj se pravac može zvati i psihologijskom školom. Drugi jedan pravac („teološku školu“) zastupa L. de Bonald, I. de Maistre, R. de Lammenais. Do njih stoji i F. A. de Chateaubriand, koji drži vjeru potrebnim uvjetom kulturnoga razvoja. Filozofijsku religiju više u duhu njemačkih idealista zastupa duhovita Mme. de Staël.

Veću historijsku važnost imao je samo prvi pravac.

Viktor Cousin. (1792.—1867.).

(Spiritualizam.)

Cousin se rodio u Parizu g. 1792. Svršivši osnovne nauke i zapisavši se u sveučilište slušao je P. Laromiguièra. Poznanstvo s Maine de Biranom dovelo ga je i u krug njegovih misli. Za boravka u Njemačkoj upoznao je njemačku filozofiju i primio jake utiske napose od Hegela. Pod tim utiscima nastadoše glasovita predavanja u Sorboni o povijesti filozofije. Od to doba izišao je na glas. Kao ministar nastave, što je postao 1840., borio se za obuku neovisnu od utjecaja crkve, pa je zato izradio nastavnu osnovu, kojoj je mjesto vjerskoga nazora podlogom filozofijski. Takav filozofijski nazor mogao je biti samo eklektičan, da odgovara potrebama uzgoja i škole, a ujedno je morao biti služben. Već ono prvo je neprilično, jer zapravo brišući osebnost i izgledjujući oštre crte nazora, napose za volju uzgojnih i školskih svrha, postaje nastava mlakom, bezbojnom slikom svijeta i života; a ono drugo je naprosto protivno bivstvu filozofijskoga nazora, koji se nikako ne da propisivati ni službeno odredjivati. Cousin je tako u želji za slobodnom školom ovu zarobio službenom filozofijom i na dugo vrijeme zavladao duhom nastave. Uza sve to ne mogu se poreći velike zasluge njegove za francusko školstvo. Kao filozof zaslužan je osobito za povijest filozo-

fije. Osim predavanja o njoj spomenuti je prijevode Platonovih spisa, izdanje Abelardovih, Descartesovih i Pascalovih djela. Umr'o je g. 1867.

Cousinov je sustav eklektičan, ali ipak tako, da se sav odvrnuo od materijalizma i senzualizma, te je pod utjecanjem Platonovim, Leibnizovim i Kantovim nagnut na stranu idealizma i spiritualizma. Spoznaja se, drži Cousin, počinje kod subjekta. Postojao objekt ili ne, očito je, da za nas postoji samo toliko, koliko se očituje po subjektu, pa i ako se uzme, da su nam isprvično dani subjekt i objekt u odnošaju, ipak treba spoznajući faktor držati osnovnim elementom toga odnošaja. Sve doznajemo samo u sebi i po sebi. Ne krećemo se mi oko izvanjskoga svijeta, nego se kreće izvanjski svijet oko nas, te uvijek valja poći od svijesti. Senzualističko tumačenje svijesti ne zadovoljava. Sigurno je, da ne spoznajemo ni osjet bez svijesti, ni svijest bez osjeta, nego imademo samo jednu činjenicu: naime osjećanje osjeta t.j. izvjesnu modifikaciju duše i svijest o toj modifikaciji. To dvoje se ne smije miješati. Uzalud bi što utjecalo na duh, kad on toga ne bi znao, a uzalud mu sposobnost, da zna, ako nema o čemu. No ako jedan način bez drugoga nije ništa, smije li se reći, da su isto? Nije li potrebno, da duša jest prije, nego zna, da je doživjela izvjesnu modifikaciju? Ne pretpostavlja li opažanje modifikacije sposobnost opažanja? Svijest ne stvara promjenu, ali ni promjena ne stvara svijest, nego svijest započinje svoju radnju u slučaju dane promjene. Onda ona zamjećuje osjet i vjeruje, da se svijest i osjet nalazi u subjektu, t. j. u nama. Kaže li se dakle, da se spoznavanje počinje s osjećanjem, onda je pravi smisao te tvrdnje, da je osjet povod nastanku svijesne radnje, nipošto pak ne može značiti to, da osjeti stvaraju svijest i spoznaju. Duh je već u prvim činima aktivan, jer je nemoguće, da nastane svijest, gdje nema radnje. Svijest je naime svijetlo, što sebe obasjava, sposobnost, koja se radja, tim što se vrši (en exercise). Koliko je pri tom svijest objekt svoje radnje, toliko je i pasivna. Prije svijesti nema ništa u duhu ljudskome. Neposredni objekt svijesti je svagda jedna modifikacija duha, radnja ili doživljaj, dakle pojava, ili drugim riječima: duh se spoznaje u pojavnj promjeni; a percepcija svijesti je fenomenalna.¹

Osjećanje pretpostavlja troje: osjet, osjećani predmet i osjećajuće biće. To troje je u osjećanju jedna činjenica. Da od toga nastane spoznaja, treba da pridodje umnost i pomogne osjetnosti. Osjetnost naime osjeća, ali ne spoznaje, a gdje je spoznavanje, tamo je i umnost. Spoznaja dakle nastaje tako, da se osjet odnosi na neki objekt kao svoj uzrok i na subjekt kao svoga tvoritelja. Treba naime lučiti neposredni materijal svijesti i sud o svakom činu njezinu. Ovaj sud vodi na jednoj strani k subjektu, na drugoj k objektu. Neposredna svijest podaje pojave, a sud, što ih prati, stvara u njoj najprije „ja“ ili subjekt. Vjerovanje u zazbiljnost toga „ja“ je dakle intelektualni čin. Ni spoznaja izvanjskoga svijeta („ne-ja“) ne nastaje po osjećanju, nego po umu, i to pomoću principa uzročnosti. Pomislimo li biće, koje po svojoj prirodnoj konstituciji ne bi imalo svijesti o uzroku: za nj bi modifikacije svijesti bile čisto unutrašnji događaji, a do pomisli o izvanjskome svijetu i ne bi došlo. Za nas je princip uzročnosti z n a k o m bitka izvan nas. Gdje spoznavanje polazi od svijesti, uvijek je neprilika, kako ćemo dokučiti objekt. Po Kantovoj nauci ostao je on sakriven, te u našu spoznaju ulaze samo pojave i samo za njih vrijede kategorije uma: ipak je princip uzročnosti za Kanta imao toliko transcendentnu vrijednost, što je vrijedio za pojave kao pojave stvari o sebi. Cousin se stavlja isprva na Kantovo spoznajno stajalište, te traži izvor spoznaji u umu, ali se udaljuje od njega u pogledu vrijednosti kategorija. Ovu je Kant ograničio samo na moguće iskustvo, te tim spoznaju proglasio relativnom. Cousin sudi drukčije, a očito se upire na to, da je već Kant izvodio kategorije iz transcendentne apercepcije. Ta transcendentna apercepcija nije ništa drugo nego općeni oblik svijesti, koji podaje obilježje empiričkoj svijesti, a ako je tako, onda se mora uz pomoć Platonovu zaključiti, da ta individualna svijest ima dijela na općenome umu, da oblici njezini nijesu samo subjektivno nužni načini zrenja i samo relativno vrijedni, nego da u umu ljudskome suradjuje svjetski ili božanski, jednom riječi, apsolutni um. Zato Cousin i vjeruje u mogućnost apsolutne spoznaje, a pripisuje je nadempiričkom i nadsubjektivnom elementu u svijesti ljudskoj, što ga zove neosobnim

umom (*raison impersonelle*). Onda je razumljivo, da Cousin princip uzročnosti primjenjuje i na odnošaj objekta i pojave, što je Kant učinio samo nedosljednošću, i da mu prema tome postaje svaki objekt transcendentan po odnošaju k svijesti. Tako je eto Cousin mislio riješiti problem objekta i objektivne spoznaje. On se dakako ni s tim ne zadovoljava, nego umuje dalje. Da spoznaja bude doista čvrsta, treba je osnovati na čvrstom osnovu: neosobni razum podaje joj objektivnost, čvrstoću podaje joj apsolutni osnov, bog, na kojem je usadjena. Bog je supstancija i jedinstvo svih istina: isto tako je bog osnov ljepote i dobrote.

Nazorima Cousinovim o ćudoredju kumovao je Kant i Fichte. O odnošaju morala i religije sudi ovo. Potreba je ljudskoga duha, da boga drži premudrim zakonodavcem, uvijek nazočnim svjedokom i nepogrješivim sucem. Bez toga bi se činilo, da ćudoredni zakoni nemaju dosta čvrste podloge. Podajući ćudorednome zakonu vjersko obilježje, izvrgavamo se pogibelji, da ćemo oduzeti mu moralno obilježje: to bi bilo onda, kad bismo ga izvodili iz same božanske volje. Ali dobro ne izvire iz same volje božanske, nego iz volje, koliko je izraz mudrosti i pravednosti. I ljudska ćudorednost treba da je izraz umnosti, pa i ako je ovisna o bogu, koliko i sve drugo, ipak imade i svoju jamačnost i svoj autoritet. Vjera je kruna morala, ali mu nije osnov. Osnov morala je u njem samom. Protiv onih, koji drže, da bi za potrebe ćudoredja dostajao ideal ćudorednoga poretka ili vjera u napredak ljudstva, ističe, da takav logički ideal ne bi mogao upravljati naše djelovanje. Samo realno, živo, osobno biće, bog, može upravljati udesom ljudskim, ljubavlju zadahnjivati naša djela milosrdja i pravednošću voditi našu pravednost. Odnosaj boga k svijetu shvaća se panenteistički: svijet je u bogu, ali kao što svijet ne može biti bez boga, i bog se spoznaje po razlici sa svijetom. Neizmjerno, ograničeno i njihov odnosaj — to su osnovne ideje svega. Priroda ljudska je résumé svemira, jer je biće svijesno, koje se spoznaje tim, što se razlikuje od svoje okoline, s kojom stoji u neprestanom saobraćaju.²

Povjesni razvoj svijeta ne može drugo nego razviti osnovne elemente ćovječnosti. Povijest je, kako Cousin uči, povodeći

se dosta za Hegelom, razvoj tih elemenata u vremenu. Vrijeme pretpostavlja slijed, a slijed pretpostavlja, da se u vrijeme, kad se jedan element razvija, ne razvija drugi, ili bar da se ne razvija više njih. Svako razdoblje znači prevlast po jednoga elementa čovječnosti, to znači : sve pojave nekoga doba nose značaj onoga elementa. Taj se značaj nečituje u svem jednako savršeno : samo pojedincima — narodima i ljudima — uspijeva, da podadu ideji svoga doba pravi potpuni izražaj. O velikim se ljudima zato i ne može reći, da su mogli biti i ne biti, a jednako se to ne može reći ni o velikim narodima : sve je to tako moralo biti po historijskom nacrtu, a taj opet nije drugo nego očitovanje nacrtu božanske providnosti.³

Važnost Cousinove nauke je u silnom utjecaju, što ga je decenijama vršila u francuskom narodu kao jedinstvena škola. Toj školi pripadaju J. D a m i r o n, T. H. M a r i n, A. C h a i g n e t, B. H a u r é a u, A. F r a n c k, Ch. de R é m u s a t, koji se istakoše kao povjestničari filozofije, zatim Em. S a i s s e t, F. B o u i l l e r i P. J a n e t, glasoviti protivnik materijalizma, inače poznat i po svojim raspravama o etici, socijalno-političkim i kulturnim pitanjima; onda E. N a v i l l e, E. C a r o i L. O l l é - L a p r u n e, koji nastoje složiti Cousinov spiritua-lizam s kršćanskom naukom.

Od protivnika Cousinovih vidjeniji su matematičari B o r d a s - D e m o u l i n, učenik mu Fr. H u e t, i P. L e r o u x.

Samostalni učenici su mu R a v a i s s o n - M o l l i e n, Ch. S e c r é t a n i E t i e n n e V a c h e r o t.

Od njih je na noviju francusku filozofiju najviše utjecao F e l i x R a v a i s s o n (1813.—1900.). Prisanjajući se uz neke starije mislioce, pa onda uz Kanta, koji je u Cousinovoj školi bio dosta uvažavan, zastupa on svoje vrsti eklekticizam, kojega je najznatnije obilježje, da je filozofiji svojega naroda u XIX. stoljeću približio Leibnizove misli, te se ova u mnogome čini upravo kao nastavak Leibnizova idealizma. Ravaisson je pokazao; da osnovni problem kriticisma vodi k njemu. Uzme li se naime s Kantom, da je sva spoznaja sintetička, onda nema razloga, zašto se ne bi priznala mogućnost, da sinteza spoznajne gradje sadrži više nego samo zbroj podataka. To je bila misao R a v a i s s o n o v a, kad veli, da je duh po svojem u bivstvu upućen na

to, da sabire, da reda i slaže, da ujedinjuje i zaokružuje: ova njegova sposobnost ne da se izvesti iz iskustva i zato ona čini apriorni elemenat u spoznaji. Otud se onda nameće daljna važna posljedica, da prirodu duha ne smijemo odredjivati samo kao pasivnu refleksiju o datome materijalu, nego i kao aktivni elemenat, koji na danome materijalu razvija svoju snagu. Misao ni rad nije samo mišljenje, nego je i htijenje. S tim dobivaju i ostale misli Kantove nauke drugi pravac, osobito pak misao, koja je u novijoj francuskoj filozofiji postala vrlo važna, naime misao o odnošaju slobode prema uzročnosti. Kant je naime uzročnost stavio u empirički svijet, a slobodu u inteligibilni. Uzme li se, da je um aktivan, nije potrebno, da se njegovi ideali prenose u jedan drugi svijet, nego se i u ovome jednome dađu složiti sa zbiljskim prilikama. Ravaisson tako uzima, da je nužda samo izvanjska ljuska, pod kojom se odigrava slobodno stvaranje. Cijeli svjetski proces postaje mu onda pojava slobode, vezana na nužne oblike; postaje očitovanje težnje, koja je ujedno um, dakle nije slijepa, nego nosi svoj cilj u sebi. Proces bitka postaje tim dakako jedan proces u smjeru ideala, postanje po nuždi postanje prema dužnosti ili prema onome, što treba da nastane, a sav tečaj svijeta postaje jedan rad, jedno nastojanje za sve većom, potpunijom, savršenijom zazbiljnosti. Ove se misli redaju u spiritualističku metafiziku, koja nesamo po tome podsjeća na Leibniza nego i po vjerskim motivima, koji se provlače kroz nju. Svijet se pomišlja kao duhovan, podaje mu se težnja k slobodi kao posljednjemu cilju, jer je u ostvarenoj zazbiljnosti ne postizava posvema, a težnja za tim ciljem odredjuje se kao providnost. Ova ima svoje sijelo u apsolutnome biću, kojega posvudna moć krijepi i snaži pojedina bića u njihovoj borbi za ostvarenjem njihove ili po njima reprezentovane ideje. Napokon se spajaju s tim i estetski motivi: red i sklad u svijetu, pa napokon svrhovitost, koja i onako ima u sebi jaku žicu estetsku, kako je to označio već Kant, pomišlja se kao produkt apsolutne ljepote, a u ovoj je skrivena duša svijeta, sadržano otajstvo njegovo.

Ch. Secrétan (1815.—1895.) zastupa takodjer spiritualizam, koji pod utjecajem vjerskofilozofijskih nauka Schellingovih zakreće put misticizma.

E. Vacherot (1809.—1897.) utjecao je na noviju francusku filozofiju osobito tim, što je potakao, dakako u svezi s vjerskim pitanjima, pitanje o odnošaju neograničena prema zazbiljnosti, te se ovdje nadovezuju umovanja Renouvierova i njegovih nastavljača.

August Comte (1798.—1857.).

(Pozitivizam.)

Dosad spomenuti smjerovi filozofije u Francuskoj imadu povod u duševnim prilikama svojega naroda, koji se, moglo bi se reći, nakon senzualizma i materijalizma zaželio opet racionalizma i spiritualizma. Drugi jedan smjer ima svoj korijen u društvenim prilikama, te nastavlja reformatorske težnje enciklopedista. Karakteristično je za nj uvjerenje, da se one težnje dadu ostvariti samo na osnovi pozitivnoga poznavanja prirode čovjeka i ljudskoga društva: to mu podaje onda dvije obilježne crte: pozitivističku, jer zabacujući svaku metafizičku spekulaciju ograničuje spoznaju na činjenice i njihove zakone, i h u m a n u, jer upotrebljava tu spoznaju kao sredstvo za poboljšanje društvenoga stanja („sociologijska škola“).

Glavni je predstavnik toga smjera A. Comte. Brojni preteče njegovi nijesu se znatno uzdigli nad sanjarenje o društvenoj reformi i nad utopističke konstrukcije buduće države: tako osnivač idealističkoga socijalizma Saint-Simon i pristaje mu P. Leroux, J. Reynold, pa protivnik mu Ch. Fourier sa svojim fantastičkim falansterijanizmom, kako se zove poradi toga, što zamišlja buduću državu na osnovi produktivnih zadruga, zvanih falansterijama. Istom po Comteu otresao se taj pravac svih sanjarskih i vidjelačkih elemenata te se pojavio u jednostavnom naučnom ruhu. Pogledi Comteovi doduše nijesu svagda dosta dalekosežni ni duboki, ali jedno mu se ne može poreći: trijezna naučnost i stroga dosljednost.

Comte se rodio u Montpellieru god. 1798. Došavši u Pariz na više nauke upoznao se sa Saint-Simonom, ali se kasnije raskrstio s njime. God. 1826. najavio je privatna predavanja o svojoj filozofiji, no morade ih ostaviti poradi živčane bolesti,

i skloniti se u ludnicu. Duskora se oporavio, te je opet g. 1828. mogao nastaviti predavanja. G. 1833. dobi mjesto učitelja u politehnici, no ne zadržava ga dugo, jer službenim krugovima nije bila poćudna njegova filozofija. Odonda je živio kao privatnik podupiran od svojih ućenika. Umr'o je slavljen i poštivan od njih g. 1857. u Parizu.

Pozitivna filozofija.

Comte nije samo glavni predstavnik pozitivizma, nego i osnivać, koji mu je i ime dao. Pod tim razumijeva on pravac, koji filozofijsku zgradu, t. j. sustav ljudskih misli, gradi samo od jamaćnih činjenica ili pozitivnih rezultata nauke. Do toga odredjenja dolazi promatranjem razvoja ljudskoga, za koji postavlja tri stupnja : teološki ili fiktivni, metafizički ili apstraktni i naućni ili pozitivni. Krivo drži Comte, da je on pronašao zakon o ta tri stupnja, jer je on poznat već A. R. J. Turgotu, od kojega ga je preuzeo Saint-Simon, a od ovoga je prešao u Comteovu nauku, kojoj pripada samo metodićka primjena njegova na razna područja ljudskoga života i kulture. Prema tim stupnjevima luće se u povijesti ljudstva tri vrsti filozofije ili općenih sustava pojmova o svemu. Ta se tri sustava isključuju međjusobno : od prvoga polazi spoznaja, treći je definitivno stanje njezino, a drugi služi samo prijelazu. Na teološkom stupnju upravlja duh ljudski svoja istraživanja na unutrašnju prirodu bića, na prve uzroke i svrhe zbivanja, jednom rijeći na apsolutnu spoznaju : onda si predoćuje pojave kao ućine neposrednoga i neprestanoga djelovanja natprirodnih bića, kojih samovoljnome djelovanju pripisuje sve neobićnosti u redovitom tijeku događaja. Na metafizićkom stupnju, koji zapravo nije drugo nego jednostavniji općeni oblik prvoga, zamijenile su ona natprirodna bića apstraktne sile, prave bitnosti, što se zamišljaju u raznim bićima kao sposobne proizvesti sve opažane pojave : tumaćenje pojava sastoji se onda u tom, da se odredi svakoj njezina bitnost, koja joj odgovara. Napokon na pozitivnome stupnju upoznaje duh ljudski, da ne može postići apsolutne spoznaje, pa i ne traži početak i odredjenje svemira, odriće se spoznaje unutrašnjih uzroka pojava, i daje se samo na otkrivanje njihovih

zakona, t. j. na otkrivanje postojanih odnošaja sukcesije i sličnosti. Tumačenje pojava, svedeno dakle na svoje zazbiljne izraze, nije drugo nego postavljanje sveza između pojedinačnih pojava i nekih općenih činjenica, kojih broj nastoji napredak nauka sve više stegnuti. Teološki je sustav došao do savršenstva, kad je mjesto promjenljive igre brojnih neovisnih božanstva postavio providno djelovanje jednoga jedinoga bića. Krajna granica metafizičkoga sustava je ondje, gdje se mjesto raznih pojedinačnih bitnosti postavlja jedna općena, naime priroda, koja se drži jedinim izvorom pojava. Savršenstvo pozitivnoga sustava je ideal, za kojim duh ljudski neprekidno teži, ali ga valjda ne će nikada posve postići. Taj bi se sastojao u tom, da se sve pojave podrede kao pojedini slučajevi jednoj općenoj činjenici, kao što je na primjer gravitacija.¹

Osnovno obilježje pozitivne filozofije je u tom, da pojave smatra podređenima pod prirodne zakone, kojih otkrivanje je najviša ambicija njezina. Istraživanja o počecima stvari, o posljednjim uzrocima i svrhama prekoračuju granice ljudskoga znanja. Uzmimo primjerice zakon gravitacije: ova lijepa teorija tumači svu neizmjernu raznolikost astronomskih pojava, kao da niješ drugo, nego jedna te ista činjenica gledana s raznih gledišta. Ali tko bi pitao, što je to privlačivost i odbojnost, i kakovi su im uzroci, taj bi prekoračio domenу pozitivne filozofije i tražio od nje rješenja, koja ona drži nemogućima, pa ih prepušta metafizičarima i teolozima, da mudruju o njima. Prema svemu tome je pozitivizam fenomenalistički relativizam, jer poriče mogućnost apsolutne spoznaje, te je ograničuje samo na odnošaje pojava; podjedno je i empirističan, jer mu je iskustvo osnov realne spoznaje, kako to ponavljaju svi razboriti ljudi poslije Bacona. Pitali se pak, čemu je spoznaja, odgovorit će Comte takodjer u praktičkom duhu Baconovu: čovjek želi znati, da može predvidjati, te traži, što jest, da može zaključiti, što će biti, pa prema tome udesiti svoje djelovanje. Svaki put, kad nam uspije učiniti kakovo veliko djelo, bilo je to moguće samo tako, što smo spoznavajući prirodne zakone u prilike, uz koje se događaji zbivaju, umjeli unijeti neke modifikatorne elemente, koji

su, kakogod bili neznatni sami za sebe, dostajali, da na naše zadovoljstvo izvedu konačni rezultat skupa izvanjskih uzroka. Ukratko: znanje, a po njem predviđanje, predviđanje, a po njem djelovanje — to je najjednostavnija formula, koja izriče eksaktnim načinom općeni odnošaj znanja i umijeća. Toliko služi znanje čovjeku, da postane gospodarom prirode. Ipak čovjek, spremajući se na naučni posao, ne smije pred očima imati praktične svrhe, jer su njegova sredstva za otkriće istine tako slaba, da će mu, ako se ne koncentrira na tu svrhu i ako si tražeći istinu postavi zadaćom, da nadje možda i njezinu korist, gotovo svagda biti nemoguće doći i do same istine. No premda su goleme usluge, što ih teorijske nauke podaju industriji prema riječima Baconovim, te i moć stoji u razmjeru sa spoznajom, ne valja zaboraviti, da nauke imaju prije svega neposredno i više određene, naime udovoljiti našoj osnovnoj potrebi za spoznajom zakona pojavâ. No i ta potreba ide samo za tim, da činjenice poredimo redom, da bismo ih lakše pregledali, pa se Comte očito uzalud trudi, da spoznaji poda neki viši idealistički karakter. Kako se vidi, znanost mu je, što bismo danas rekli, ekonomski izraz za mnoga iskustva, a vrijednost njezina u tom, da nam olakšava snaći se u promjeni događaja, ili drugim riječima vrijednost je njezina biologijska. To slijedi i iz primjera Comteova, a to i pristaje bolje u sam sustav pozitivizma, nego mišljenje, koje nauku rastavlja od života, pa joj pripisuje vrijednost pored njega ili posve neovisno o njemu.²

Nauka ima dvije vrste: apstraktnih ili generalnih, i konkretnih ili pojedinačnih. Prvima je zadaća pronalaziti zakone za pojave svake vrste; druge primjenjuju te zakone na zbiljsku povijest raznih zbiljskih bića. Za pozitivnu filozofiju važno je pitanje o broju i redu onih prvih. Red se njihov dobiva tako, da se počne s onom, koja je najopćenija i koje su odnošaji najjednostavniji i prema tome najočitiiji, i tako sve dalje do one, koja ima posla s najkonkretnijim i najzamršenijim pojavama: što je koja od njih dalje u tom redu, to se kasnije razvija i kasnije dolazi do savršenstva, budući da je svaka ovisna o zakonima predjašnjih, te ih sve

pretpostavlja. Inače razvoj pojedinih nauka prolazi istim onim stupnjevima, kojima se uspinje duh ljudski, te se u onome redu vidi i to, kako se koja nauka prije riješila teoloških i metafizičkih pretpostavaka i prešla u pozitivnu fazu. Postavi li se taj red, kako treba, bit će i broj nauka potpun, i njihova međusobna ovisnost vidljiva: to čini hijerarhiju nauka, koja po Comteu izgleda ovako: matematika, astronomija, fizika, kemija, fiziologija, socijalna fizika. Posljednja je najmladja družica u redu nauka i još nedotjerana, pa Comte smatra osobitim zadatkom pozitivne filozofije, da odredi zakone društvenoga života.³

Comteova dioba nauka pokazuje očito naginjanje k objektivnim naukama, a prilično zanemarivanje t. zv. nauka o duhu. To biva uostalom svuda, gdje se filozofija naprosto podređuje prirodnim naukama, te nauke o duhu ili ne ostaju samostalne ili ne dolaze do izražaja po osebnosti svojoj. Sve to vidi se u Comteovoj razdiobi nauka. Tako u njoj logike nikako nema; samo kao prirodna sposobnost ljudska suraduje ona u pojedinim naukama, ali za nju samu nema mjesta. Nije prošla bolje ni psihologija. Ona se gubi u biologiji i fiziologiji, a s jednim dijelom zalazi u sociologiju. Značajno je za Comteovo shvaćanje, da zabacuje unutrašnje opažanje i zadržava samo objektivne metode fiziologijske; da cijeni frenologiju, te drži, da čuvstvovanju, mišljenju i htijenju odgovaraju tri područja u moždanima. Samosvijest nije mu isključivi atribut čovjekov, jer i mačka ili drugi koji kralježnjak, makar ne umije reći „ja“, ne shvaća se kao drugo što, nego kao sebe. Razlika instinkta i uma nije mu bitna, nego samo gradualna. Svaka je životinja razumna, koliko dopušta razvojitost njezina organizma. Odredjenje po Blainwilleu, da je instinkt ustaljeni um, a um gibivi instinkt, nalazimo kasnije, uz mnoge druge primljene poticaje u Spencerovoj psihologiji, pod imenom organiziranoga prilagodjenja o iskustvu.⁴

Osnovna je misao biologije, da život pretpostavlja dvoje: organizovano biće i izvjesni skup utjecaja, povoljnih za njegovo usavršenje. Uvjet života je sklad između bića i okoline. Ovu je misao razvio Taine u svojoj glasovitoj teoriji milieua.

Hipolit Taine (1826.—1893.) stekao je zasluga za psihologiju, gdje zastupa stajalište srodno onome asociacione psihologije. Naj-

vrednije i danas još uvažene radnje njegove tiču se teorije umjetnosti u svezi s kulturnom historijom. U tim radnjama ističe on u smislu pozitivizma, da se i duševne pojave, i to nesamo u individualnoj, nego i u socijalnoj svijesti, zbivaju po strogim zakonima. Primjenjujući tu misao na historijsko zbivanje, napose na kulturnu povijest, a ovdje opet na umjetnost, posve mu se prirodno nameće zadaća, da ustanovi osnovne sile (*forces primordiales*), što pokreću razvitak kulture. Tako dolazi do nazora, da je svaki kulturni produkt ovisan o prilikama, u kojima se rodio, o plemenskim osebinama, kako su se u razvitku ustalile, i napokon o momentu. Milieu, rasa i moment su dakle osnovni faktori historijskoga zbivanja. Osobitu važnost podaje Taine prvome faktoru, u kojem nalazi tri strane : fizičku, psihičku i socijalnu ili drugim riječima prilike prirodne (tlo, podneblje i dr.), prilike duševnoga stanja i napokon društvene prilike. Uza svu zakonitu vezanost ne drži Taine svaku slobodu nemogućom. Jednako odstupa od strogo pozitivističkog mišljenja i tim, što drži, da se ne da iz ljudskoga umovanja izagnati svako umovanje o apsolutnome, pače drži izvjesnu „hipotetičku“ metafiziku mogućom. U esteticima naglašuje socijalnu uvjetovanost umjetnosti.

Sociologija.

Pozitivna politika (etika i religija).

Značajan je za sociologiju Comteovu naziv : socijalna fizika, koji već sam pokazuje, kakovo će biti u njoj shvaćanje zajedničkoga života ljudskoga. Pozitivizam njegov ne zadovoljava se naime samo s tim, da na sve nauke primijeni metodu prirodnih nauka, i da ih tako same učini prirodnim naukama, nego ide naprosto za tim, da ih udesi posve na njihovu, nemareći, što će mnogoj možda biti pretijesno u prirodoznanstvenom ruhu. Psihologija morala je postati fiziologijom, a društveni život nastavkom prirodnih procesa tako, da njegovim razvojem vladaju isti zakoni, koji određuju prirodna gibanja. Po hijerarhiji nauka nije sociologija mogla prijeći u pozitivni stadij, dok se nije razvila fizika, kemija i fiziologija, odnosno biologija. Zadaća joj je odrediti zakone društvenoga života. Dijeli se u statiku i dinamiku, koje stoje jedna prema drugoj kao anatomija prema fiziologiji : statika radi o društvenim faktorima i njihovim odnošajima, a dinamika o društvenom gibanju ili razvoju.

Društvo je organizam, te vrijedi za nj biološki zakon ovisnosti o izvanjskim prilikama. Faktori društveni jesu : poje-

dinac, obitelj i društvo; realna jedinica društvena nije pojedinac nego obitelj. Stanje, u kojem bi čovjek bio živio pojedince, izolovano, samo je apstrakcija; društvo se razvilo iz obitelji. U biološkoj činjenici životnoga održanja rasplodjivanjem, te skrbi za mlade izvor je instinktivnome osjećanju međusobne pripadnosti i ovisnosti. Iz toga instinktivnoga osjećanja razvio se društveni nagon, koji je po tom prirodni vez društveni. Što se kadgod izvodi društvo iz utilitarističkih motiva, krivo je, jer se kasnijom refleksijom o raznim iskustvima stečeno uvjerenje o koristi društvenoga života stavlja na početak razvoja. Tako Comte zajedno s Humeom i Smithom drži, da su pored egoističkih nagnuća čovjeku već od iskona usadjena i altruistička. Obitelj je njihovo rasadište, pa i nije čudo, što su u ženâ, budući da žive gotovo sav svoj život u obitelji, razvitiji i jači altruistički elementi, kao požrtvovnost, samilost, druževnost, nego u muškarca, kojega život sili više na razvoj intelekta. Međusobna ovisnost, koja postoji između pojedinih članova društva, postoji i među pojavama i tvorevinama društvenim tako, da promjene u jednom dijelu utječu na promjenu svih drugih, na pr. političke i socijalne prilike utječu na nauku i umjetnost, i obrnuto svaki stupanj duševnoga razvoja ima svoj politički sustav, svoj pravni i čudoredni poredak. Razvoj društva ljudskoga prolazeći poznatim stupnjevima prošao je u teološko doba militarističkim sustavom, u doba metafizičko sustavom legističkim (t. j. gdje vladaju juriste), u pozitivno doba ostvarit će se sustav industrijalni, u kojem će biti osigurani materijalni uvjeti egzistencije i najširih vrsta, a podjedno će im biti dana prilika, da i oni ne zaostanu u usavršivanju čovječnosti. To je naime cilj razvoja ljudskoga: već od početka ide on pravcem k usavršivanju eminentno ljudskih sposobnosti i njihovoj prevlasti nad životinjskima, dakle za prevlašću intelektualnih sila nad afektivnima i za prevlašću altruizma nad egoizmom. Tako Comteova sociologija prelazi neposredno u etiku i izvršuje se u neke vrste religije. Oboje zajedno čini pozitivnu politiku.

Da je etika Comteova osnovana na altruizmu, razumljivo je i nije toliko interesantno, koliko je interesantno njegovo raz-

laganje, kako će se doći do prevlasti altruizma. Jedna je osobujnost njegove etike već u tom, što prema principu međusobne ovisnosti socijalnih elemenata i socijalna reforma nastaje gotovo reći kao automatski produkt izvjesne socijalne spoznaje. Po radi toga Comteova etika zapravo i ne pozna kategoričkoga imperativa, nego se zadovoljava s tim, da pokaže, kako društvenost prirodnom nuždom vodi k razvoju altruizma. Comteova je etika prirodni produkt, a ne trijeznom namjerom ostvareno djelo idealnih faktora. U njoj dolazi do izražaja doduše razvita, ali ne idealna priroda ljudska. Otud se izvodi posve opravdana misao, da društvene institucije podaju samo oblik onome, što je prirodnim razvojem nastalo; i misao, da ne može biti uspješna nijedna reforma u državnom i političkom uređenju, ako ne ide s njom uporedo reforma u duši. Socijalni reformator mora dakle početi kod uvjerenja i čuvstvanja gradjana, i tek, kad je tu proveo reformu, može misliti na to, da joj u uredbama poda lik. Zadaća je pozitivne politike stvoriti takovo r a s p o l o ž e n j e, da će svi od srca raditi, što je uredbama kao objektiviranim idejama određeno. To pretpostavlja nesamo njegovanje i isticanje umnih sila, kojih je uloga vrlo velika u životu ljudskom, nego i jednako usavršavanje srca i volje tako, te će biti uvijek suglasje između tih osnovnih moći čovjekovih, duševnost skladna, njegov duh jedinstven, jednom riječi, da srce ljubi, a volja hoće, što um spoznaje. Za takovo reguliranje čuvstva i volje, za takav sklad intelekta sa srcem potrebna je Comteu vjerska zajednica. Kako je u pozitivnoj filozofiji moguće takovo nešto, što podsjeća na davnno svladani teološki stupanj, pokazuje se u spisu „*Politique positive ou traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*“, gdje se zabacuju sve vjerske misli od teizma do panteizma. Na mjesto božanstva stavlja se čovječanstvo, daje mu se ime „velikoga bića“ i uređuje se njegovo poštivanje. Ovo se očituje tim, da svaki u sebi nastoji razviti bivstvo čovječnosti. Kao sredstvo za to preporuča se kult velikana ljudskih, koji je točno određen u „Pozitivnom koledaru“. Zatim se preporuča kult milih i dragih u uspomeni članova obitelji. To je i jedina besmrtnost, koju pozitivizam može zajamčiti, na

ime u spominjaju ljudstva. U tu svoju religiju uzeo je Comte mnoge misli iz kršćanstva, ali im je primiješao toliko drugih elemenata, da je od svega nastalo jedno dosta fantastično i zanešenjačko poganstvo.⁵

Raspravljanje o razvoju ljudskoga roda glavni je sadržaj Comteove sociologije, pa je poradi toga neki drže zapravo filozofijom povijesti, što nije posve pravo, jer joj je Comte odredio ipak nešto šire područje. Predaleko bi nas zavelo, kad bismo preko istaknutih velikih kontura htjeli ići za mislima njegovim, koliko bi zaslužile po zanimljivosti i duhovitosti, već se moramo zadovoljiti s tim, da istaknemo jednodušno priznanje, što mu se podaje poradi zasluga za sociologiju i veliki utjecaj, što ga je baš u toj nauci imao, makar da se današnje mišljenje od njegovih nazora znatno udaljilo, i što se tiče sociologije i filozofije povijesti, i što se tiče samoga pozitivizma. Osobita je spomena vrijedan njegov utjecaj na J. St. Millu i H. Spencera. Misli, što ih je pod imenom pozitivne politike razvio, zanimljive su po etičkom dijelu svojem, a zanimljiv je i njegov izgled u budućnost, koja će po nadama njegovim biti uređjena „sociokratski“ t. j. svi će pod vodstvom zajedničkih ideja raditi oko zajedničkih ciljeva. Pretpostavljajući, da će društveni razvoj dovesti do toga, te će ovakvo djelovanje biti prirodno nužno u svih ljudi, zamišlja državu bez ukločenih institucija, i završuje tako s jednom utopijom, koja bi svakako bolje pristajala Platonovoj „Državi“ ili na pr. Fichteovu idealističkom sustavu, nego sustavu pozitivne filozofije. Vjerske misli, kako je razumljivo, nijesu stekle općeno odobravanje. Od učenika slijedio ga je i u te fantastične konstrukcije Pierre Lafitte, dok je najznatniji mu učenik Emile Littré ostao kod nauke, kako je prikazana u glavnome djelu „Cours de philosophie positive“. Jedino u Engleskoj došlo je i do osnutka vjerske sljedbe po Fred. Harrisonu i Rich. Congréveu. Posebno je za Comteovu nauku stekao zasluga H. Martinea u prijevodom glavnoga djela njegova, a i G. H. Lewes se drži njegovim učenicom, premda ide dalje od njega, držeći mogućom empiričku metafiziku. Inače je utjecaj njegov veći u pojedinostima nego kao sistem.

Engleska filozofija do evolucionizma.

Engleska je filozofija od prirode upravljena na empirizam u spoznavanju, a na utilitarizam u životu. Tim je smjerom zaplovila u novi vijek i ostala pri njem. Je li tome uzrok u osebnom položaju zemlje, u kojoj se mogao razviti osebujan narod, svoje čudi i svojih nazora, ili je uzrok u tom, što je taj narod zgodno zaštitio ustavom svoju državu, zakonima, ugovorima i brodovljem svoju trgovinu? Toliko je stalno, da je na onom odijeljenom otoku bio zaštićen i život sa svim običajima, navikama i nazorima, a stalno je i to, da je ovaj narod, koji je više od ijednoga drugoga bio u saobraćaju sa cijelim svijetom, možda od svih najviše sačuvao čistu dušu, nenatrunjenu tuđim utjecajima. To podaje engleskome životu i mišljenju nekako jedinstven cjelovit izgled. Vidi se, kako je taj život rastao i razvijao se, kako se život jednoga pokoljenja nastavljao u životu drugoga, i kako je uvijek ostalo nešto, što i danas još veže sadašnjost sa prošlosti. Ovi tradicionalni elementi u engleskome životu nijesu znaci starosti, da bi se pod njima skamenila duša naroda, nego časni znaci starine, na kojima se krijepi i blaži svijest naroda, koji je kroz stoljeća očuvao svoju samostalnost gospodarsku i duševnu. Tolika mu je naime bila snaga samoodržanja, da je nesamo tijelo, zemlju i gospodarstvo, nego i dušu, običaje i nazore, izveo na slobodu, gdje se onda razvio ustav, kakovu nema jednaka na cijelome kontinentu, ustalili se posebni oblici društvenoga života i utvrdio smjer mišljenja, a sve je to jednim životom i jednim mišljenjem svezalo narod u cjelinu jaču i življu, nego je ikad može sačiniti sila državna. I nema gotovo naroda, koji bi s toliko prava zaslužio doista zvati se narodom, to jest jednim bićem, kao što se to za nj može reći baš zato, što je malo naroda, koji bi imali tako jedinstvenu kulturu, kao što je ima engleski.

To se vidi i u engleskoj filozofiji, kako se nastavlja u XIX. vijeku. No nije li Hume prekinuo nit umovanja utvrdivši, da o iskustvu nema znanja? Valja priznati: jest. Humeovo je stajalište, da je znanje samo ono, što nužno slijedi iz svojih pretpostavaka kao u matematičkom dokazu. Daljni je slijed njegovih misli ovako odredjen: sve iskustveno znanje osniva se na principu uzročnosti, no ako se upozna, da ovaj princip ne ovlaštuje na nužni zaključak, onda je očito, da o iskustvu nema pravoga znanja. U svezi je još i misao o vjerodostojnosti naših izjava o bitku izvanjskoga svijeta. Locke se zadovoljio s tim, da se pozove na praktično držanje, jer i ako se teoretski bitak svijeta izvan nas ne da nesumnjivo utvrditi, ali sam praktični život kazuje, da je to dosta dobra pretpostavka. Hume ne će, da se tim izlazom provuče iz neprilike, ali zato i ostavlja ovaj problem usprkos idealističnom poletu neriješen. Čini se, kao da je umovanje zalutalo u klancu, iz kojega nema izlaza, nego vratiti se natrag i drugim putem, ali opreznije poći. Tako se umovanju engleskom prirodno nametnula zadaća, da ponovo pretrese sav materijal empirizma, da se vidi, ne bi li se dalo prijeći preko Humeova skepticizma: možda bi se dalo pokazati, da Hume krivo pripisuje matematičkoj spoznaji nužnost, te poradi toga i omaljuje vrijednost iskustvenom znanju? Možda bi se princip empirizma dao dosljednije provesti? To učiniše James Mill Aleksandar Bain i John Stuart Mill.

1. Škotska škola.

W. Hamilton. — Henry Mansel. — W. Whewel.

Pri tom je poslu valjalo svladati prigovore, što ih je iznio protivnički smjer poznat pod imenom škotske škole, kojoj je začetnik Toma Reid. Protivština ove škole ne tiče se empirizma Lockeova i njegovih nastavljača, jer i ona priznaje iskustvo kao osnov spoznavanja, nego se tiče senzualizma, to jest mišljenja, koje iskustvo izvodi samo iz osjećanja. Tu je škotska škola prekoračila empirizam, stavljajući prema osjetnoj gradji kakvu takvu prvotnu sposobnost svijesti, koja se iz osjećanja ne da izvesti, nego je uvjet vezanju osjećanja u iskustvo, a to ju je opet dovelo blizu filozofiji Kantovoj. Iz te je škole izišao

William Hamilton (1788.—1856.), koji je upravo presadio Kantove misli na englesko tlo. Prvu je pažnju pobudio raspravom „Filozofija o bezuvjetnome“. Kako se već po naslovu vidi, dokazuje se u njoj, da nema spoznaje o apsolutnome. Sve, što stupa u krug naše spoznaje, lišeno je bezuvjetnosti već tim, što je stupilo u odnošaj k subjektu, a još više tim, što taj subjekt spoznane na svoj način. Tako je primjerice našoj svijesti svojstveno, da sve reda u prostoru i vremenu, da dakle sve stavlja u odnošaj. No bezuvjetno ne može biti ni u kakovu odnošaju, ono je samo po sebi i za sebe. Otud pak slijedi, da prostor i vrijeme ne vrijede o bezuvjetnome, a tako ni princip kauzaliteta: sve su to uvjeti naše svijesti, te imaju vrijednost samo za relativni bitak. A budući da mi sami u njima spoznajemo, moramo ih naprosto priznati. To vrijedi za osnovna načela logička, za prostor i vrijeme, za uzrok i za ostale osnovne principe našega spoznavanja. Nadalje to vrijedi i za prvotne činjenice naše svijesti, koje nam nameću misao o bitku izvanjskoga svijeta. Ta je misao tako neposredna, gotovo instinktivna, te je nikakvo umovanje ne može oslabiti ni promijeniti. Samo apsolutno, neograničeno, bezuvjetno izmiče našoj spoznaji, a to je i dobro. Kad bi naime čovjek bio kadar spoznati apsolutno, dakle dovinuti se gotovoj istini, onda bi prestao rad duha, ma kada došao bi na mrtvu točku, i duh bi zahirio. Ovako pak kao da nam je usadjen nemir u dušu, koji nas neprestano potiče na daljnje istraživanje. Ako je tako, onda je naše znanje samo traženje znanja, te ga Hamilton sasvim u duhu Sokratovu, („znam, da ništa ne znam“) i zove učenim neznanjem (*docta ignorantia*). Ipak drži, da se misao o bezuvjetnome mora pridržati, kako se već može, naime vjerovanjem. Potreba toga vjerovanja opravdava se tim, što relativni bitak upućuje na apsolutni, i što bi bez posljednjega prvi bio uopće nemoguć. No to nije glavni razlog, zašto se dopušta vjera u nešto bezuvjetno: taj leži u potrebama čudoredne svijesti. I u njoj naime nalazimo činjenice, kojih nije kadro nikakvo umovanje oboriti: to je svijest o slobodi i čudoredna odgovornost. Posljednja je moguća samo uz slobodu. Kako sloboda nije moguća u području ograničenja i uvjetovanosti, Hamiltonu treba carstvo bezuvjetnosti, — slično kao što Kantu

treba inteligibilni svijet, da uzmogne u njem osnovati čudoredno bivstvo čovjeka, a to opet dalje pretpostavlja čudoredni red i vrhovno neko biće, kojega doduše ne spoznajemo, ali smo prisiljeni vjerovati, da jest. A sada se i u Hamiltona — a može se reći i kod drugih srodnih mislilaca — pomiče težište k čudorednosti i vjeri. U svezi je s tim i jedna čudna crta u mišljenju njegovu: pošto je odredio, da je zadaća spoznaje osjeći granice ljudskoga znanja, nekako se odbija od nje, kao da ne nalazi zadovoljstva u njoj, i obraća se gotovo posve čudorednoj strani ljudske prirode. Tu nalazi poziv i dostojanstvo čovjeka, kojemu je podsjećajući na Kanta dao ovako izražaja: nema na zemlji ništa veće od čovjeka, ni u čovjeku ništa veće od duha. Prema tome Hamilton ugadja nesamo nekomu pietizmu nego i spiritualizmu, koji ga vodi blizu kršćanskoj vjerskoj struji. Učenik njegov Henry Mansel (1820.—1871.) nastavio je misli svoga učitelja u predavanjima „O granicama vjerskoga mišljenja“ (1851.), što ih je držao u oxfordskom sveučilištu. Mansel se dakako i u ostalim naukama poveo za Hamiltonom, koji je kao učitelj u sveučilištu u Edinburgu dugi niz godina uspješno radio i mnogo utjecao na svoje slušače. Valja spomenuti njegov utjecaj na razvoj engleske logike, jer se u njegovoj školi rodio t. zv. logički algoritam ili simbolička logika, što ju je osnovao George Boole i nastavio St. Jevons, a za njima se poveo C. S. Peirce i E. Schroeder.

Uz Hamiltona zastupa Kantovo stajalište u Engleskoj i William Whewell (1795.—1866.) „Povješću induktivnih nauka“, gdje iznosi misao, da su indukcije podloga osnovne ideje (fundamental ideas), s kojima mišljenje pristupa k iskustvenoj gradnji, da je svrsta.

2. Empirizam.

James Mill (1773.—1836.), John Stuart Mill, (1806.—1873.), A. Bain (1818.—1903.).

Iste godine, kad je izašla Hamiltonova „Filozofija o bezuvjetnome“ izdao je James Mill „Analizu ljudskoga razuma“, kojom je obnovio empirizam i utvrdio t. zv. asocijacionu psihologiju. Pod tim se razumijeva

nauka, da se duševni život ima shvatiti kao udruženje prvotnih elemenata, kako je već zamislio Hume i Hartley. Osobitost je Millove nauke u tom, što je udruživanje svodio na dodir. Prema toj je nauci potrebno, da su elementi bilo kada postojali jedan uz drugi ili jedan za drugim u svijesti. Zgodno se zove ova nauka duševnom kemijom, jer ne izvodi samo više duševne radnje i tvorevine iz spoja elemenata, nego i nova im svojstva opravdava tim, da se slično dešava i kod kemijskih spojeva. Zakon udruženja je općeni psihologijski zakon. Spojevi osjeta zovu se ideja. Spojem vidnih, mišičnih i opipnih osjeta nastaju ideje objekta. Vjerovati osjetima znači vjerovati u zazbiljnost. To se vjerovanje oslanja na misao, da moje osjećanje ima uzrok. Ideja uzročnosti nastaje po postojanom slijedu predodžbâ. Ovome je opet osnov izvjesni red u prostoru i vremenu. U iskustvu je dakle osnov i potvrda uzročnosti.

Više nego otac izišao je na glas sin mu John Mill, koji se obično drži glavnim reprezentantom empirizma. On prihvaća očevu psihologijsku teoriju, ali je ne provodi u potpuno dosljednoj jednostranosti. Vidio je naime, da analiza duševnih stanja konačno dolazi do granice, preko koje iskustvo ne može prevesti. Tako se primjerice iz njega ne da izvesti osnovna radnja, kojom nastaje udruženje, budući da vezanje iskustvene gradje već pretpostavlja jedinstvenost i djelatnost svijesti. Ni sve asocijacije, na pr. one po sličnosti, ne dadu se bez ostatka svesti na dodir, a ipak je mehaničko shvaćanje duševnoga života dosljedno provedeno samo na osnovi asocijacije dodirom. Mill je dakle vidio kritičnu točku empirizma, ali joj izmiče, zaklanjajući se u agnosticizam. Po asocijacionoj teoriji je duh samo niz zamjećaja, i to takav, dodaje Mill, koji se zna kao prošasti i budući. Tim je isključena misao o supstancijalnosti duše, ali nije suzbita svaka sumnja, da je duh možda ipak nešto pored svojih zbiljskih i mogućih doživljaja. Iz te se sumnje izlazi, ako se uzme, da spoznaja ne dopire do bivstva duha: samo pojave se spoznaju. Jednako oduzima Mill izvanjskome svijetu supstancijalnost: stvari u njem su za nas postojani skupovi mogućih zamjećaja, koji uz izvjesne uvjete nastaju u nama i na koje svodimo naše osjete. Vjerovanje u bitak postojanih objekata izvan nas nastaje po nerazrješivim postojanim asocijacima i

po očekivanju jednoga društva elemenata. Fenomenalizam ovaj očito naginje idealizmu Berkelyevu, pa se tim udaljuje od pozitivizma Comteova. Od Comtea se Mill luči i tim, što je onaj htio psihologiju učiniti prirodnom naukom tako, da ju je podredio fiziologiji, a Mill tako, da je na nju primijenio metode prirodnih nauka, indukciju i analizu. Tim je psihologija zadržala svoju samostalnost, te zajedno s etologijom ili naukom o karakteru, te sociologijom čini osnov nauka o duhu. Put sociologije je induktivan, naime od socijalnih pojava k zakonima, ili deduktivan od psihologije i etologije k pojavama. O stupnjevima ljudskoga napretka sudi Mill slično kao Comte.

Najviše se Mill proslavio svojim „Sistemom deduktivne i induktivne logike“ (1843). Ona se bavi razumskim operacijama, koje su potrebne za prosudjivanje dokaza. Sve dokazivanje polazi od iskustva, a nastaje najprije tako, da se od jednoga slučaja zaključuje na drugi. Već ovo prvo zaključivanje pretpostavlja, da je priroda jednolična u svojem postupku (uniformity of nature). Ako se naše očekivanje budućih događaja prema predjašnjima potvrdi iskustvom, onda se to izriče općenim izrazom, koji je samo skraćeni oblik mnogih iskustava. Jednoličnost prirode u bivanju očituje se kao postojani vez događaja, kao uzročnost; općeni izraz jednolikoga bivanja je prirodni zakon. Tako se čovjek uzdiže od opažanja pojedinosti do općenitosti. No gdje je jamstvo, da ovim induktivnim postupom ustanovljeni vez činjenica ima potrebnu općenitost i nužnost? U općenoj i nužnoj vrijednosti načela uzročnosti? Ta ono je nastalo iz zbroja opažanja, te sadrži u najboljem slučaju psihologijsku, ali ne još logičku općenost. Kaže li se, da je snaga njegova u tom, što nam je nemoguće drukčije misliti; onda to opet nije više nego iskustvena nužnost, jer nam se nameće s uvjerenjem, da iskustvo ne će opovrći od nas postavljene sveze, ali nije zajamčeno, da ih ne može opovrći. Treba li da zakon uzročnosti bude još i osnov ostalim indukcijama, onda to doista znači, da se Mill uzalud trudi, da prebrodi Humeov skepticizam: iskustvo podaje faktičnu, zbiljsku općenost, koja se samo imenom razlikuje od — asocijacije očekivanja. Mill je i logička načela sudjenja i matematičke principe shvatio kao ovakve iskustvene ge-

neralizacije, te je tako svu spoznaju, pa i matematičku, sveo na iskustvo.

Za pronalaženje uzročnih sveza postavio je Mill četiri načina kao najopćenije oblike naučnoga postupanja. Slažu li se svi opaženi slučajevi jedne pojave u jednoj okolnosti, onda je ta okolnost važna za onu pojavu bilo kao uzrok bilo kao učin, — po metodi suglasja ; po metodi razlike je traženi uzrok neke pojave okolnost, u kojoj se razilaze slučajevi, kad se pojava zbila i kad se nije zbila ; po metodi ostataka pronalazi se uzrok tako, da se u pojavi, pošto smo izlučili učine poznatih uzroka, nerazjašnjeni ostatak izvodi iz okolnosti, koje preostaju; metoda promjenâ pratilica upotrebljava se ovako : ako se uz jednu pojavu redovito mijenja druga, onda su one uzročnim vezom vezane. Indukcija se osniva na opažanju i eksperimentu. Kod učina, koji su produkt mnogih faktora, dakle kod sastavljenih pojava, koje se ne dađu razlučiti ili su eksperimentu nepristupačne, nedostaju ova sredstva. Onda stupa u svoje pravo dedukcija. Da ona bude valjana, potrebno je ponajprije, da joj je osnov indukcija. Samo iz induktivno postavljenih općenih sudova dađu se izvesti zaključci, koji će služiti spoznaji — naime stvarnoj spoznaji. Po induktivnom osnovu zajamčena je mogućnost takova spoznavanja, koje se sada razvija u silogizmu, a dovršuje se tek ovjerovljenjem izvoda, kad se utvrdi, podudaraju li se s iskustvenim činjenicama.

Naučni posao (induktivni i deduktivni) dovršen je, kad uspije pojavu protumačiti, a to znači: kad uspije svesti je na poznate pojave. Pretpostavljajući, da i pojave duha idu po zakonima, vrijedi to i za njih, a vrijedi onda i za htijenje. Ni ovo nije događaj izvan sveze pojava, pa se svagda pravo izvodi iz motiva. Da je misao o slobodi spojiva sa zakonitošću htijenja, dokazuje Mill ovako: Zakoniti je slijed pojava — veli se — nuždan; shvati li se to pravo, onda to znači čvrstu, postojanu jednoličnost, sigurno očekivanje izvjesnih pojava, ali nema ni traga kakovu prisilju. Ova primisao, kao da nešto sili pojave, kriva je, da determinizam postaje fatalizam. Izostavi li se pak taj suvišni i krivi dodatak, nema razloga držati, da se determinizam protivi slobodi, jer se protivi samo bezrazložnosti, a ne protivi se tome, da pored zlih utjecaja, pače i protiv njih, volju upravljaju plemenitiji motivi, ojačani uzgojem i obrazovanjem. U toj mogućnosti oteti se neposrednome utjecaju prilika, razmaknuti poticaj i voljnu reakciju, te izmedju njih staviti razbor i oplemenjeno čuvstvo, da zaustave navalu zlih pobuda, — u tom se sastoji

sloboda. Dužnost je svakoga, da se vlastitim uzgajanjem volje do te slobode uzdigne. Po tom dobiva Millovo mišljenje o životu i djelovanju čovjeka jaku idealističnu notu.

Ishodište je njegovo utilitarizam, koji po sudu Whewelovu odgovara narodnom karakteru engleskome, a Mill ga je našao već u prilično dotjeranu obliku. Sam je svojom naukom pokazao, koliko se idealnih motiva dađe iz njega izbiti, koliko želje za savršenstvom i koliko humanoga smisla za napredak društva u svakom kulturnom pravcu. Već je Hume oduzeo utilitarizmu gotovo svu egoistično-hedonističnu oštrinu, jer je imao pred očima uvijek čovjeka kao društveno biće; ali ne kao Hobbes, kojemu je čovjek to postao odrekavši se u društvenom ugovoru jednoga dijela prirode, nego tako, da je društvo učinio dijelom prirode ljudske, po čem je težnje ljudsko već od iskona upravljeno k općenosti. Onda je mogao i Adam Smith u optimističkom pouzdanju držati, da će dobro shvaćeni individualni interesi ići pravcem k općenom interesu, a koliko to ne bi bilo, da će se općeni interesi pojedinaca prirodnom nuždom izravnati sami sobom. Iskustvo je međjutim pokazalo, da načelo: *laissez aller* (ili *laissez fair*, *laissez passer*) u ekonomiji vodi k bezobzirnome egoizmu, te se tim potvrdilo, da je preteška zadaća, što je Carlyle postavlja, kad veli: Evo vam svijet samih lupeža; pokažite, kako će iz njihovih zajedničkih težnja nastati krepost. No engleski mislioci uza sve to ne odbaciše utilitarizam, nego kao što se teoretska filozofija vratila k empirizmu, tako se etičko raspravljanje ponovno vraća k njemu. Novi oblik dobiva on u Jeremije Benthama (1748.—1832.) teoriji o „maksimaciji sreće“.

Ovo je neke vrsti trgovačka etika, koja bilansira s ugodom i neugodom. Čovjek sve radi po ugodi. Ovaj subjektivni motiv umjerava se s obzirom na dobro tijela, na javno mnijenje, državnu i božansku prirodu. No ugoda nije samo motiv nego i svrha. Čovjek sve čini radi ugode, a odreče li je se kada, čini to, očekujući veću ili važniju ugodu. Pri svakom činu treba dakle računati, koliko neugodnosti traži, a koliko ugode pruža. Pokazuje li račun višak ugode, tad je djelo dobro; pokazuje li manjak, tad je djelo zlo. Čudoredno djelovanje nastaje po pravom ocjenjivanju vlastite dobrobiti. Spomenimo odmah, da po toj nauci nema zapravo zlih ljudi, već su to samo loši računđžije — a ne bi čudo bilo, kad bi to svi postali, jer je Bentham previdio, da su podaci za taj račun ugode (*hedonic calculus*) vrlo nesigurni, te iz njih

nikad nema točna rezultata. Tko će točno omjeriti jačinu ugone? Proračunati moguće im trajanje? Tko će napred vidjeti sve posljedice neke ugodnosti u budućnosti, da može odrediti sadašnju joj vrijednost. Sve su stavke toga „moralnoga budgeta“ sumnjive, pa kako će onda nastati ravnovjesje? Da ne bismo bili svagda u deficitu? Je li nas uopće Bentham uvjerio, da prihodi (ugode) nadmašuju rashod (neugode)? Nije. Taj se nedostatak opaža još više, kad navija individualni utilitarizam na društveni. Bentham i to čini iz utilitarističkih motiva. Čovjek se ne bi na drugoga ni osvrtao, da mu to nije korisno, no ovaj obzir preporuča, da se ublaži egoizam. Koliko ta preporuka vrijedi, vidi se po tom, što se za početak drži dovoljnim, da je čovjek bar prividno neegoističan, požrtvovan, a kad uvidi, da je ovako pretvaranje nesnosno, i da još k tome prijete pogibelj, da bude raskrinkan, postat će u potpunom smislu neegoističan. Tako bi se iz dobro shvaćena interesa rodila želja činiti dobro drugima, jer se tim osigurava vlastito dobro. Onda se i odredjenju čudoredna djela podaje ovaj općeni izraz: dobro je sve prema tome, koliko unapređuje općeno dobro. Ovo se sastavlja kao zbroj dobara pojedinaca, te prema tome cilj čudoredna djelovanja glasi: unapređuj opće dobro, ili drugim riječima: radi oko što veće sreće što većega broja. Ovaj je moral praktičan nesamo po tom, što preporuča čovjeku raditi, nego i po tom, kako ga na to obvezuje. Savjesti i nema u njemu; i dužnost nastaje s razloga koristi.

Mill se u djelu „Utilitarianism“ (1863.) poveo za svojim zemljakom Benthamom, ali kao što je polazeći od empirizma završio s idealističkim refrenom, tako je ovdje utilitarizam približio intuicionizmu ili nauci o prirodjenosti čudorednih načela. Učinio je to tako, da je upotrijebio princip razvoja, te tim postigao, da je sa utilitarističkoga osnova došao do shvaćanja koristi, koje ne zaostaje za idealističnim nazorima intuicionista: početak je eudemonističan i egoističan, zaključni akordi puni su altruizma i idealna zanosa za napredak, ili kako zgodno kaže Höffling: Mill počinje epikurejski, a završuje stoički. Prvotni su motivi djelovanja ugoda i neugoda. Uz moju ugodu pridružuju se razne misli, kao na pr. o tom, koliko je izvjesni čin za moj život bio važan, koliko je utjecao na moju okolinu ugodno ili neugodno. Posljedica je tih asocijacija, da se čovjek najprije oslobadja od časovitosti i subjektivnosti isprvičnoga čuvstva, i da prema stečenim iskustvima udešava djelovanje, ne puštajući više čuvstvu samome, da ga odredjuje. U djelovanje ulazi neka logika, pogled čovjekov postaje općeniji i po tom objektivniji. Na isti način nastaje i savjest, kao

glas prošlosti i obzirni vodja u budućnost. Razvoj kulture, obogaćenje duševnoga života, oplemenjenje srca u društvenom životu čini, da sve vredniji postaje sadržaj, koji čovjeka čini sretnim, dok najposlije čovjek uživa u samoj kreposti, u idealnom požrtvovnom nastojanju oko napretka. Ovako se eudemonizam prirodno razvija do stupnja, na kojem je krepost poželjna sama po sebi. Čudorednost postaje teženje k ovome idealu, rad oko vlastita usavršivanja do visine čovječnosti. I kao što se sloboda volje sastojala u mogućnosti oteti se neposrednom utjecaju psihičkoga mehanizma, u sposobnosti mehaničke faktore zaustaviti i pružiti prilike umu, da prosudjuje — tako se i čudorednost zapravo sastoji u sposobnosti za čudorednost (*faculty moral*). Čudorednost nije dana nego stečena, nije posjed, nego zadaća. Želja za srećom njezino je vrelo, a ideal čudorednosti pokazuje mjesto, gdje je užitak toga vrela čist i nepomućen. U tom leži potreba i opravdanje čudoredne čežnje. Ona dobiva u vjeri vrlo jak oslon. Pod vjerom razumijeva se snažno upravljanje čuvstva i htijenja k izvjesnom idealu, koji se priznaje savršenim i uzvišenim nad sve ciljeve egoističkoga teženja. Ideja osobnoga božanstva opravdana je samo kao praktički ideal, ali tome može udovoljiti baš i religija humaniteta.

Od ostalih djela Millovih vrijedno je spomenuti: *O slobodi* (1859.), *O podredjenosti žena* (1869.) i *autobiografiju* (1873.), u kojima primjenjuje svoje etičke misli na život i društvene prilike u liberalnom i demokratskom duhu. Mjestimice idu njegovi nazori tik socijalizma i dodiruju se s njime. Usprkos svih simpatija za tu struju, nije se nikad mogao odlučiti, da njom zaplovi: protivilo se tomu osobito njegovo poštivanje individualne slobode i samostalne ličnosti. U tom ga utvrđuje i optimističko pouzdanje, da je njega i zaštita velikih ličnosti najbolje jamstvo za razvoj snažne bujne kulture, koja će čovječanstvo privedi k pobjedi umnosti, plemenitosti i dobrote.

Pristaša Millov je *Th. Fowler* (1832.—1904.). Logike se njegove drže *John Venn* (rođj. 1834.) i *Carveth Read* (rođj. 1848., profesor u Londonu).

Etičko religioznim mislima Millovim vrlo su srodni nazori nešto starijega savremenika *Th. Carlylea* (1795.—1881.). Ovaj se to-

liko oduševljava za veliku ličnost, da joj pripisuje osobitu važnost u povijesti ljudstva, protivno od Th. Bucklea, koji pojedinca drži neznatnim, gotovo nikakvim faktorom u povjesnom razvoju. Veličinu „junaka“, kako zove velike ličnosti, nalazi u slobodi, u snazi volje. Ova mu je kao i Millu prevlast duha nad prilikama, nad prirodnim uvjetima života, a očituje se kao samostalnost duha, kao podređenje prirode pod umne svrhe. To se postizava r a d o m. Svrha je radu, da oko čovjeka stvori red, da mu sve učini podložnim i korisnim. Jednako treba sredati i u sebi kaotičke i razbacane elemente i sebe učiniti malim kozmosom. Obilježje „junaka“ je samoniklost i iskrenost: prva je nešto kao nadahnuće, druga je sklad djelovanja s prirodom čovjekovom i sa zakonom svijeta. Još većim pouzdanjem nego Mill utječe se Carlyle i proročanstvu, da će svijet jednom umjeti biti iskren. To će biti junački svijet. Osim „Socijalno-političkih spisa,“ najvažnija su djela Carlyleova „Sartor Resartus“ (1834.) i „O junacima, junaštvu i junačnosti u povijesti“ (1841.).

Odličan zastupnik asocijacione psihologije je i A l e k s a n d e r B a i n (1818.—1903.). Vidjeli smo, da sve ide u tom smjeru jednostavno i lijepo, dok se ne dodje do kritične točke: što uopće nuka duh, da spaja utiske, koji su zajedno u svijesti? Kaže li se: jedinstvenost duha; onda se pita: otkud ta jedinstvenost? Asocijaciona psihologija nema drugoga izvora nego asocijacije, — a iz ovih se ona jedinstvenost ne da izvesti, jer je njihov uvjet, ili drugim riječima: osnovna radnja duha ne da se izvesti iz kombinacije elemenata, već se mora u elementima pretpostavljati. Bainu se čini, da duh već kod osjećanja nije samo pasivan, nego i tvoran: osjećanje nije puklo utiskivanje pojma u svijet, nego i primanje i podržavanje u svijesti, a to je radnja duha. Stoga Bain mijenja nauku o počecima duševnoga života, koji se po Lockeu izvodi iz osjeta, a sam ga izvodi iz kretanja. Ove nastaju s uvjetima organskoga života već onda, dok još nema ni traga svijesnome životu i očituju se samo nagoni. Nastajući iz organskih potreba bude svijest o promjenama u sustavu mišićja: to su prvi osjeti. Iz tih mišićnih osjeta razvija se — sad stupa u akciju asocijaciona teorija — sav duševni život. U prvim je mišićnim osjetima čuvstvo i spoznaja tijesno spojena, a poznata je činjenica: što je čuvstvo jače, to je slabija u svijesti sadržajna strana. Ponavljanjem ističe se sadržaj pored čuvstva, te dobivamo osjete otpora, na-

petosti, prostora, vremena, iz kojih se izgrađuje ideja izvanjskoga svijeta, a i druge tako. Prepuštajući tijek duševnoga života mehanizmu asocijacija, Bain se zadovoljava s tim, da je našao rješenje pitanja, otkud duhu tvorna snaga, ali nema sumnje, da je i Mill i on svojim promjenama u teoriji asocijacije poveo struju empirizma put Kantova kriticisma. Bain je vidio, koje idealističke posljedice ima misao, da se u spoznaji počinje od znanja subjekta: izvanjski svijet dolazi u obzir samo kao zbroj poticaja za razvoj aktivne energije. Ako je tako, onda je očito sadržaj spoznaje odnošaj objekta k subjektu ili subjektivna strana njegova utjecaja, a ne objektsam. Tim postaje spoznaja idealistična slično kao u Kanta. Otud dalje ide Bain k monizmu, držeći da su subjekt i objekt nerazdruživo vezani, i to stoga, što su samo razna gledišta jedne te iste zazbiljnosti. U psihologiji se cijene Bainove radnje o čuvstvima i o volji.

3. Evolucionizam: Herbert Spencer (1820.—1903.).

Život i djela.

U Spencera postaje engleska filozofija prvi put sistemom. Osnov toga sistema je misao o razvoju. Sama misao nije nova: poznata još u starom vijeku kod Empedokla postaje počevši od Lamarcka, Erazma Darwina, Geoffroy Saint-Hilairea važnim sastavnim dijelom modernoga mišljenja, a u Spencera okosnica filozofijskoga sustava.

Herbert Spencer rođen je u Derbyju 1820. Otac mu je bio učitelj. I svojem sinu bio je učitelj, te je već za rana u nj budio smisao za prirodu, učio ga uz risanje opažati pojave i predmete, a uz fizikalne i kemijske pokuse, što ih je s njime pravio, upućivao ga u djelovanje prirodnih sila. U toj je školi Spencer dobio volju za realni studij i odlikovao se u njem svagda. Za humanističke nauke nije nikako mario, te nije neopravdan prikor, da se taj nedostatak i u njegovoj nauci opaža. Bit će tome uzrok, što svršivši srednju školu nije pošao u sveučilišne nauke, nego se odmah posvetio praktičnome zvanju. Godine 1837. postao je željezničkim mjernikom. Tu je revno upotrebljavao svaku prigodu, da proširi svoje zvanje: tako

su ga prilike navele na sabiranje okamenjaka i na proučavanje geologije, a rukovodj mu bijaše Ch. Lyell, u čijim je znamenitim počelima geologije prvi put našao teoriju razvoja, primjenjenu na organska bića, te ju je i sam prihvatio i kasnije proveo. Vrativši se za neko vrijeme u očinski dom s nakanom, da upotpuni svoje matematičko znanje, bavio se i drugim naukama, napose botanikom. Domala se opet vratio svojemuzanimanju i ostao u njem zadovoljan sve do 1846., kad su ga prilike prisilile, da ga se okani. Odonda se posvetio peru, i to najprije kao novinar. Pored novinskoga posla bavio se i naučnim radom. Godine 1850. izda prvo veće djelo „Social Statics“, kojim je svratio na sebe pažnju učenih ljudi svojega doba i sprijateljio se s njima. Od god. 1852. živi samo o peru, izdajući razne rasprave i izgradjujući svoju nauku. U to je vrijeme u nj dozrela i misao, da zakon razvoja učini osnovom shvaćanja svijeta, te već god. 1860. izidje nacrt djela „A System of Synthetic Philosophy“. Isprva je odziv bio slab, te se činilo, da će izdavanje zapeti, jer je Spencer potrošio priličan imetak za izdanja i ostao bez išta. Službu nije mogao da dobije ni uz zagovor najuglednijih ljudi, a k tome ga je obrvala i bolest. Gotovo satrven morao je pretplatnicima objaviti, da ne može dalje izdavati započeto djelo. U toj nevolji moralo mu je biti na utjehu, kad je vidio, kako se prijatelji njegovi na taj glas dižu, da u interesu napretka nauke doskoče njegovu zlu, ali on je otklonio svaku pomoć, koja bi se činila potporom. Uto mu naglo umrije otac (1867.), i ostavi mali imetak. Sad se Spencer opet mogao vratiti započeto izdavanju. Medjuto je glas o njem prošao svijetom, broj pristaša rastao je iz dana u dan, njegove se prilike popravile i on se mogao upravo posvetiti svojemuzdjelu. Radio bi ustrajno i marljivo uvijek zabrinut, kad bi ga bolest priječila, i onako teško gledajući, što mu se zamišljeni posao preko očekivanja otegnuo. I doista ga je tek god. 1896. nakon 36 godina rada dovršio. Za to je vrijeme izdao neke dijelove svoga djela po više puta, a napisao je i priličan broj rasprava o raznim pitanjima. Život je njegov poslije onih godina kušnje protekao mirno, gotovo jednolično. Umr'o je uvažen i poštivan god. 1903.

Osnovi filozofije.

Spencer uvodi čitatelja u svoju filozofiju raspravljanjem o tom, što se ne može spoznati, kao da mu hoće najprije pokazati, do kojih medja ide njezina oblast, a što leži izvan nje. Značajna je uvodna izjava: Prečesto zaboravljamo, da nesamo u zlu ima dobra, nego i u zabludama neki duh istine. Mnogi, koji će i to dopustiti, ne će paziti na to, kad prosudjuju mnijenja drugih, već ga, kad vidi, da mu se protive činjenice, s prezirom odbija, ne pitajući, rad česa se ono mnijenje nekome činilo prihvatljivo. A ipak ima dosta razloga držati, da je taj razlog neko makar ograničeno i neodredjeno podudaranje s nekim iskustvima. Tako je s ljudskim mnijenjima uopće, te se može otud zaključiti, da svako pa i na oko sasvim krivo mnijenje ili ima ili je imalo u sebi neki dio istine. Kad su dakle mnijenja ljudska prosječno i ispravna i kriva, treba biti na oprezu, da nas ne zavedu općene tvrdnje, kao što je ova: što sav svijet govori, mora da je istina, ili glas naroda je glas božji. Na drugoj strani ne smijemo previdjeti primjerice, da većine obično nemaju posve krivo, premda povijest pokazuje, da obično imaju krivo. Budući da se ovih skrajnosti mora kloniti, komu je stalo, da dodje do valjana općeno vrijedna suda, dobro će učiniti svaki, ako prije svega mnijenja omjeri. Kad je to učinio, lako će iz raznih mnijenja o jednom predmetu izlučiti element istine, ako uzme, da su opravdana u onom, u čem se podudaraju.

I u shvaćanju filozofije razilaze se nazori. Prebirajući ih po označenoj metodi naći će se, da je u svima sadržana misao, da filozofija traži dalekosežne i duboke istine za razliku od raznih pojedinih istina, što ih pruža površina stvari i djelovanja. Svaka filozofija pretpostavlja, da se mogu stvari spoznati potpunije, nego se spoznaju jednostavnim iskustvom; da ima znanje, koje nadmašuje obično znanje. Ovako se dobiva prva definicija: filozofija je spoznaja najviše općenosti. To bi bilo odredjenje po stupnju. Filozofija je kao na vrhu piramide, kojoj je podloga iskustvo, donji sloj misli i nazori obična čovjeka, a nad njim znanstveni nazori. Ono prvo je nepotpuno: ponukan iskustvima stvorio je običan čovjek općene misli, ali su one često neprikladne, često se kose,

a često su i neispravne. Drugo je znanje sredjeno, tu ima općenih zakona i pravila, kojima je određeno držanje, put i način svega, što u područje pojedine nauke spada. No što preostaje onda filozofiji, kad se zna, da su si znanosti već svu prirodu podijelile? Spencer veli na to: sve znanosti zajedno podaju tek zbroj manje ili više odijeljenih istina, ali još ne podaju spoja; taj spoj podaje filozofija, pa kako po stupnju podaje najopćenije, tako podaje po spoju najviše ujedinjeno znanje. Druga dakle definicija filozofije glasi: filozofija je potpuno ujedinjeno znanje.

Na pitanje: kako će filozofija do toga doći, odgovara Spencer ovo. U razvijenom umu ima predodžbâ, koje su za nj toliko važne, da po njima sav duševni sadržaj čini cjelinu, a bez njih bi se raspao. Ovakove za duh vitalne predodžbe treba provizorno uzeti kao ispravne. Hoće li se i potvrditi kao ispravne, ovisi o daljnjem istraživanju, koje ima ustanoviti, da li iz njih izvedeni posljedici odgovaraju opaženim činjenicama, i ako su se neka iskustva po njoj morala napred vidjeti, da li se podudaraju sa faktičnim iskustvima. Može se i ovako reći: zadaća je filozofije, da provede kušnju onih osnovnih prethodno prihvaćenih predodžbâ i da pokaže, slažu li se s ostalim izjavama svijesti ili ne, — a to je isto, što ujedinjenje znanja.¹

Prva je takova pretpostava, da je svijest sposobna opažati i ustanovljivati razlike i sličnosti. Samo ovako je moguće, da ona prosudi naše izjave o predmetima, a učinit će to tako, da ispravno smatra izjave o sličnosti i razlici, koje se u svijesti postojano očituju, jer da nešto jest, ne znači drugo, nego da se u svijesti postojano očituje. No filozofija se ne može zadovoljiti samo s tim, da pretpostavi jedan postupak mišljenja, već mora pretpostaviti i neki rezultat toga postupa. Ona treba jednu sadržajnu pretpostavu, po mogućnosti takovu, koja cijelo iskustvo nekako vrsta i reda po sličnostima i razlikama u njem. Da to bude doista vrhovna zasada, treba da su njom manje vrsti iskustava skupljene u većima, ove u još većima, sve dotle, dok konačno ostanu samo dvije velike vrste, kojima su podređene sve ostale, naime one, koje se obično označuju izrazima: subjekt i objekt. Od ovih treba poći. Da ne bi spomenuti i drugi izrazi, kojima se obično te vrste označuju, bilo kako zavodili

mišljenje, neka se radije zovu očitovanjima. Ova se dijele u živahna i nejasna. Prva nastaju pod uvjetima, koji se zovu uvjeti zamjećivanja, te su o b i č n o jasnija od drugih, koja se označuju imenima kao refleksija, sjećanje i slično. K a d g o d ipak i ova posljednja jasnoćom „jedva“ zaostaju za prvima. Jesu li ovo sretniji nazivi? Nipošto. Spencer osjeća, da je razlučivanje po njima nestalno, te od neprilike veli, da je broj dvojbenih očitovanja tako malen prema ostalima, da ih možemo pregledati, a ako je baš potrebno i ako nas poredjenje jasnoća iznevjeri, ima i drugih načina, da se ustanovi, u koju vrst spadaju. Živahna očitovanja — nastavlja — jesu prije nejasnih, to znači: najprije nastaje živahno očitovanje, onda tek može nastati ponovljeno (ili reprezentirano) očitovanje, koje je inače jednako onome prvome, izuzevši slabiju jasnoću. Obadvije se vrste očitovanja sastavljaju u redove ili radije u struje: ove struje teku uporedo, te se čas šire, čas suzuju, ali nikad se ne dogadja, da bi jedne posve nestalo. Primjerice u t. zv. stanju djelatnosti dobivamo pretežito živahna očitovanja, a prema njima su ona druga neznatna; obrnuto, kad pretežu nejasna očitovanja, znatno zaostaju za njima živahna. Prema tome svaka struja očitovanja teče neprekidno, pa i ako jedna zadire u drugu, nikad je posve ne razbija. Svaka je dakle struja vezana najprije po duljini vezom zasebice, a onda je još vezana i po širini, vezom koeksistencije: međusobno se razlikuju tim, što je kod pojedinih skupova u živahnoj struji ovaj vez ponajviše nepromjenljiv, a i promjene u njem pokazuju izvjesnu postojanost, dok spoj u nejasnoj struji nije tako čvrst. No budući da je spoj u pojedinoj struji neraskidljiv, to se obadvije struje međusobno samo izvana dodiru, ali ne zahvataju jedna u drugu. Živahna je struja posve neovisna o nejasnoj. I posljednja je doduše u glavnom neovisna o živahnoj, ali se ipak donekle povodi za njom, na pr. talasanje mora je neovisno o očitovanju, koje zovemo idejom, ali zamjećaji često povode za sobom naše misli. S tim nije kazano, da se red nejasnih očitovanja ne bi mogao odijeliti od reda živahnih; tako se primjerice kadgod ne opažaju u tijeku t. zv. duševnih stanja. U v j e t i n a s t a n k u s v a k o g a r e d a n a l a z e s e u n j e m s a m o m. Razlika ovih struja jed-

naka je razlici objekta i subjekta. Nejasna očitovanja čine po kakvoći vezu i uvjetima postojanja cjelinu, koju zovemo „ja“; živahna pak čine cjelinu, koju zovemo „ne-ja“. Ta nas činjenica nuka na neodredjenu svijest o neograničenom rasprostranjenom području sile ili bitka, odijeljenom od reda nejasnih očitovanja i izvan reda živahnih očitovanja, koja čine neposredni dio onoga „ne-ja“.

Potrebno je, da ovdje na čas prekinemo izlaganje Spencerove nauke. Čini se naime, da u tim tvrdnjama ima mnogo nejasnoće. Veli se, da su uvjeti nastanka svakoga reda u njem. Kako je onda moguće, da živahna očitovanja budu originali nejasnih kao svojih kopija, kako se na jednom mjestu prije veli? Što je sa slučajevima, gdje su nejasna očitovanja originali živahnih, kao na pr. kod kretanja, gdje ideja kretnje biva prije same kretnje? Spencer veli: to su izuzeci, koji potvrđuju pravilo, ali očitje to izgovor od neprilike, koji pokazuje, da ne smijemo Spenceru stavljati prevelike kritičke zahtjeve. To se vidi odmah malo dalje, gdje nas iznenadjuje s izjavom, da niz živahnih očitovanja upućuje na jedan princip izvan svijesti. Pošao je od izjave svijesti o svojim doživljajima i razlučio ih u živahne i nejasne, i stojeći na tom stajalištu dosljedno tvrdi, da bitak znači trajanje u svijesti. Što onda znači bitak izvan reda očitovanja ili izvan svijesti? Spencera zavodi riječ „očitovanja“. Kažemo li na pr. da je nešto pojava, lako bi tko pomislio, da tim podjedno (implicite) priznajemo nesamo sadržaj svijesti, nego i bitak objekta, koji se po onoj pojavi javlja u svijesti. Tako radi i Spencer, kad od izraza „očitovanje“ zaključuje bitak principa, koji se očituje, a budući da se očituje i u svijesti, na bitak principa, u kojem se zrcali objekt. Obadva pak principa svode se na jednu zajedničku nepoznatu silu, koja se očituje u nizu živahnih stanja kao objekt, u nizu nejasnih kao subjekt. Ovom prozirnom igrom riječi sretno se Spencer riješio idealističkoga stajališta i dohvatio se objekta izvan svijesti, pa bezbrižno dalje plovi strujom posve običnoga realizma. Onda mu dobro dolazi misao, da su nejasna očitovanja kopije živahnih, mišljenje postaje produkt objektivnih odnošaja, a umovanje može samo potvrditi, što je našlo. Drugim riječima: filozofija se per ambages vraća k nazoru svagdašnjosti

ili zdrava razuma. No nema sumnje, da je za potrebe svagdašnjosti dovoljna izvjesna jasnoća i odredjenost pojmova, preko koje se dalje može i smije gdješto previdjeti i zanemariti, što i Spencer u priličnoj mjeri čini, ali filozofijsko umovanje će i preko tih zahtjeva poći za što dubljim i jedinstvenijim shvaćanjem zazbiljnosti. Učini li to, onda će očito mnoge sveze svagdašnjosti pronaći kao nedostatne, ako ne možda pače i krive.²

Spencerova nauka najbolje pokazuje sve nedostatke filozofije svagdašnjosti. Najprije je govorio o očitovanjima u svijesti, onda govori o očitovanju jedne nepoznate sile u dva niza, najposlije govori o očitovanju jednoga niza u drugome. Najprije su živahna očitovanja izjave svijesti, onda su pojave jednoga objektivnoga principa, a onda se te pojave odrazuju u pojavama svijesti. Slična igra riječima ponavlja se i dalje, kad se govori o karakteru spoznaje. O tom se naime sudi ovako. Apsolutno ne može postati predmetom spoznaje, jer treba da dodje u odnošaj k mišljenju, a tim bi već gubilo svoj apsolutni karakter i postalo relativno. Zazbiljnost spoznajemo samo kao pojavu, a oprečnost nazora o duhu i tvari, prostoru i vremenu, sili i gibanju pokazuje, kako ne proziremo ni u bivstvo ovih oblika, u kojima se apsolutno čituje. Osnovni pojmovi naši nijesu otisci, nego samo simboli zazbiljnosti. Naše je dakle znanje relativno. U potvrdu toga navodi se, da je naše znanje podredjivanje, koje mora imati negdje kraj. Tumačenje nužno dolazi do nečega, što je neprotumačivo: n a j o p ć e n i j a s p o z n a j a m o r a b i t i n e s h v a t l j i v a. Valja pripaziti, da se tim tvrdi zapravo dvoje vrlo različno; naime, da o apsolutnome nema spoznaje i da je naša spoznaja relativna. Prvo znači, da imademo samo znanje o relativnome; drugo znači, da je naše znanje moguće samo u relacijama. U prvom slučaju je apsolutno oznaka bitka, a relativno bitak pod uvjetima, u drugom slučaju je apsolutno samo logički korelat relativnoga. Spencer ne luči ovo dvoje, pa počinja istu pogrešku kao i prije: najprije mu je apsolutno logička opreka relativnome, a onda se iz te opreke stvara realni odnošaj izmedju apsolutne zazbiljnosti, za koju doznajemo samo neodredjenom svijesti o nekakovoj sili, i izmedju relativne zazbiljnosti, koja se spoznaje. No da apsolutno nije

posve nespoznatljivo, moglo bi se suditi po riječima, da relativno ne zaostaje u zazbiljnosti za apsolutnim. Što znači zazbiljnost? Osoba, što preda mnom stoji, i ideja o njoj razlikuju se samo po sposobnosti, da posljednju možemo iz svijesti ukloniti, dok prvu ne možemo: ako nijesmo sigurni, da li je neki osjetni utisak zazbiljan, na pr. časoviti utisak na oko, tada gledamo, ostaje li, ako ga izbliže motrimo, a onda ga tek zovemo zazbiljnim. Zazbiljno je dakle ustrajan je u svijesti. Što se ovdje kao kriterij zazbiljnosti navodi, nije novo. Već je Locke primijetio, da su neke predodžbe neovisne o našoj volji; te zove objektivnima. I ovdje se zazbiljnost određuje kao spoznaja, gdje subjekt stoji po osjećanju pod dojmom objekta tako, da ima neku trajnu svijest, koja upućuje na trajni uzrok. Spenceru je upravo do toga, da utvrdi misao: kad bi neovisni bitak bio nazočan u mišljenju, mogao bi to biti samo kao ustrajan; obrnuto, kad je uvjetni bitak u svijesti ustrajan, mora da je za nas jednako zazbiljan. No znači li zazbiljnost izvjesni način svijesti t. j. ideju, koje se ne možemo otresti, koja nam se nameće osjećanjem; očito je, da apsolutno ne može u tom smislu biti zazbiljno, jer nikad ne može osjetno postati, a ne može ni u svijesti nazočno biti, jer čim bi to bilo, prestalo bi biti apsolutno, dakle ne može biti govora o jednakoj zazbiljnosti.

Na osnovi svega toga izvodi se onda troje. Iz naših doživljaja stječemo najprvo neodredjenu svijest o nekoj zazbiljnosti nad odnošajima, apsolutno ustrajnoj; onda odredjenu svijest o relativnoj zazbiljnosti, koja je jednako zazbiljna, kako bi apsolutna bila, da je neposredno spoznajemo; i treće, tu relativnu zazbiljnost možemo pomisliti samo u odnošaju k apsolutnoj, a budući da je sveza njihova u svijesti ustrajna, taj je odnošaj, u kojem jedinom može mišljenje spoznavati, baš tako zazbiljan, kao što su zazbiljna ona dva izraza, duh i tvar, što ih ujedinjuje. Stoga — veli — možemo mirnim pouzdanjem prihvatiti realistične predodžbe; zazbiljnost je doduše pod oblicima naše svijesti samo uvjetovani čin apsolutne zazbiljnosti, ali u neprekidnom odnošaju s njom, pa je stoga onaj uvjetovani učin za svijest jednako zazbiljan. To nas ovlaštuje, da s relativnim zazbiljnostima postupamo kao da su apsolutne, sa simbolima kao da su predmeti sami. Ovo je

Spencerov — dugim vrludanjem i okolišanjem stečeni čisto obični — realizam.³

Razloživši to obraća se Spencer osnovnim oblicima očitovanja. Mi — veli — mislimo u odnošajima, a ovih ima dvije vrste: to su odnošaji sukcesije i istodobnosti. Apstraktum iz svih zasebica je vrijeme, iz svih istodobnosti je prostor. Sad se Spencer trudi, da prostor izvede iz mišičnih osjeta napetosti, koji nastaju po otporu dodirnutoga predmeta. Svijest o prostoru razvija se iz iskustava o sili. I tu se krije dvoličnost: sila znači najprije mišične osjete napetosti, no to očito ne pristaje Spencerovu objektivizmu, jer bi tako prostor bio samo pojam, načinjen prema nekim iskustvima. Zato odmah podmeće drugi smisao, da je mišična napetost učin otpora stvari. Tim se prostor stavlja u objekt, pa ako je prije bio relativan u smislu spoznaje, sad je relativna zazbiljnost, koja postoji izvan nas i u odnošaju prema apsolutnoj zazbiljnosti, po riječima: naš prostor stvara se po nekom stanju nespoznatljivoga uzroka. Oblik vremena ne raspravlja se napose, već se samo primjenjuje na nj izvodjenje prostora. I tvar je iskustvo o sili, pa se jednako izvodi, da je ona relativna zazbiljnost i da se prema apsolutnoj odnosi kao jedno stanje nespoznatljivoga osnova, koji stoji prema tvari, što je poznajemo, kao uzrok prema učinku. Pojam gibanja, obuhvaćajući u sebi pojam prostora, vremena i tvari, zove se ujedinjenjem svih iskustava. Ovako bi svi ovi oblici svedeni bili na silu i spoznali bi se kao objektivni predmeti: dakle nijesu tako nespoznatljivi, kako bi se sudilo prema prijašnjim tvrdnjama! I svijest hoće Spencer svesti na ovu silu, ali kad o tom govori, očito se nešto koleba. Onda su mu spomenuti osnovni odnošaji opet sačinjeni od iskustava o sili, te luči prostor i vrijeme kao oblikovne, a tvar kao sadržajnu apstrakciju: njihova stvarnost (Dinghaftigkeit) nije ovdje istaknuta, a već se nastavak njihov prikazuje posljecom prvotnoga djelovanja sile na osjećanje. Konačno se onda dolazi do toga, da je sila prvotni osnov svega. Kako je spoznajemo, ona je uvjetovani učin bezuvjetnoga uzroka, što se nalazi onkraj spoznaje; ona je prema dosadanjem razlaganju poznata kao uzrok, po kojem se tvar ukazuje kao nazočna i po kojem djeluje. Uvjet svega spoznavanja — jedina spoznaja, koja nadmašuje iskustvo —

jest, da je ova sila postojana, jer ako bi ona iščezavala, onda bi se mijenjali odnošaji u stvarima i nikad ih ne bi bilo moguće proračunati ni odrediti. Prividno doista nestaje, ali zapravo prelazi u drugu silu : pojedini oblici se-gube, ali ustrajanje se i ne tiče fenomenalne sile nego apsolutne, koju kao nužni korelat postavljamo prema sili, što je spoznajemo. Iz toga slijedi dalje zakonita jednoličnost, t. j. gdje god se nadju sile u istom odnošaju, tamo je i učin njihov svagda jednak. Iz eksistencije privlačivih i odbojnih sila izvodi se zakon o smjeru gibanja : gibanje ide uvijek smjerom najjačega privlačenja, odnosno najmanjega otpora ili u rezultanti odbojnih i privlačivih sila. Gdje sile nijesu u ravnovjesju, tamo nastaje ritam gibanja. Razloživši već prije, da je tvar neuništiva i prikazavši osnovne zakone ustrajanju i promjeni sila, traži Spencer izraz, koji će sve ove zakone obuhvatiti. Budući da sila ima dva očitovanja : po jednom se tvar očituje, da jest, a po drugom, da djeluje, i budući da u promjenama nastaju drukčiji odnošaji između tvari i sile, očito će taj traženi zakon biti u n e p r e s t a n o m p o r a z d j e l j i v a n j u t v a r i i g i b a n j a. Apsolutnoga mira nema, sve je u vječnom gibanju, i jedan je zakon za cijeli svijet i za pojedinosti u njemu. To je zakon razvoja. Od časa, kad se što pojavi, do časa, kad iščezne u nezamjetljivosti, traje njegova povijest. Skup svih promjena daje se svesti na dva oprečna procesa : integracije (ujedinjenja) i desintegracije (rastavljanja), ili kako se obično kaže, razvijanja i propadanja. U njima se mijenja i množina tvari i množina gibanja. Kod integracije dobiva se na tvari, a gubi se na gibanju, kod desintegracije biva obrnuto. Ujedinjenje ide uporedo s gubitkom unutrašnjih gibanja, a s umnožanjem ovih nastaje raspadanje. U stvarima idu oba procesa uporedo, te svaka na jednoj strani gubi, a na drugoj dobiva. Kod živih se bića oba procesa zbivaju vrlo živo i u raznim oblicima. Tako u hranidbi imamo primjere aktivne integracije. Kod nežive tvari je ova samo pasivna t. j. zbiva se po molekularnoj privlačivosti. U borbi oprečnih procesa prevladava čas jedan čas drugi, u rasteњу jača je integracija, u srednje je doba života obično integracija u ravnovjesju s desintegracijom, a onda prevladava desintegracija. Smrt rastvara, što je život sastavio. R a z v i t a k j e p r e m a s v e m u

integracija tvari u svezi s potroškom gibanja. Sve se to utvrđuje mnogobrojnim primjerima. Od morskoga pijeska do planeta svaka stvar isijeva toplinu i prima je, dakle bori se u njoj održanje i raspadanje. Da se dobivanjem gibanja neki skup raspada, vidi se po tom : vodene se pare pod utjecajem sunca ne sastavljaju u oblake, nego se još više razilaze, jer su u sebe primile mnogo topline t. j. molekularnih gibanja; a kad se provlače preko studenih bregova, gube toplinu, pa se zgušćuju i konačni rezultat te integracije je kiša. Primanje gibanja utječe i na drukčije porazdjeljenje, ponamještanje tvari. Zna se primjerice, kako toplina utječe na kemijske promjene. Spojevi, koji nijesu dosta čvrsti — dakle koji sadrže mnogo neujedinjenih gibanjâ, — postaju pod utjecajem topline jači t. j. povećanjem unutrašnjega gibanja nastaje drugačije porazdjeljenje tvari. Razumije se samo sobom, da ima neka mjera u onome dodavanju topline, jer bi inače od drugačijega porazdjeljenja nastalo rastvaranje. Ako se salmijak grijanjem pretvori u plin ili u plinovitom stanju udari na hladni predmet, te se kristalizira, onda je to jednostavni razvoj, jer se koncentracija tvari i raspadanje gibanja zbiva odjedared. Razvoj je složen, ako je u nekoj skupini velika množina gibanjâ, jer su onda ona slučajnim utjecajima najpristupačnija. Ovi utjecaji ostaju trajno samo ondje, gdje je gibanje česti postalo maleno; lako nastaju, ali se lako i gube, kod kapljevina, i još više kod plinova, kojih se čestice odlikuju golemom molekularnom gibivosti.

Iza toga Spencer s raznih gledišta određuje prijelaz nesuvislih oblika u suvisle. Svijet je nastao sve većom koncentracijom svemirske magle. Biljka i životinja ujedinjuje u sebi tvar, koju hranom prima, življe negoli je prije bila. Raspušteni skupovi, vezani isprva samo rodbinskim i plemenskim vezovima, napredovanjem integracije postaju čvrstom cjelinom, što je zovemo narod, država. S prijelazom iz difuznoga stanja u koncentrirano ide uporedo promjena jednoličnoga stanja u raznoliko, ili s evolucijom je u svezi diferencijacija. Od jednolike magle svemirske nastao je više ujedinjeni, ali ipak raznoliki svijet. Ima tu svakojakih oblika: na zemlji se razlučila klima i svakojako razvilo bilje (flora) i životinje (fauna), isprva jedinstveni rod ljudski razdijelio se oblikom, bojom pūti, go-

vorom, a tako se i drugdje može opaziti isti prijelaz od nesuvisle jednoličnosti k suvisloj raznoličnosti. Napokon ide razvoj od neodređenoga k određenom, od zbrke (konfuzije) k redu, od neodređene smjese k određenu redu.⁴

Razvoj je dakle promjena neodređene nesuvisle jednolikosti u određenu suvislu raznolikost zajedno s potroškom gibanja i u jedinjenjem stvari.

Spencer ovdje mnogo radi s neodređenim pojmovima. Tako se nije posve izjasnio na pr. o integraciji, nazivajući je prijelazom iz nezamjetljiva stanja u zamjetljivo, i o diferencijaciji kao prijelazu iz homogeno u heterogeno. Ne vidi li, da u homogenoj stvari ne može nastati gibanje? Jednolična tvar je nepomična. To potvrđuje i zakon o izlučenju jednoličnosti; jer ako sila u jednakim prilikama jednako djeluje, onda u homogenoj masi ostaje razmjer sila uvijek jednak, te nema gibanja. Istina je doduše, da vaga s vremenom izlazi iz ravnovjesja, ali tome je uzrok, što su utjecaji u već heterogenom stanju na pojedine joj čest nejednaki; u jednom homogenom elementu ostala bi uvijek u ravnovjesju. Taj dakle primjer ne dokazuje ništa, ali zato pokazuje, da se Spencer mjesto strogo i dosljedno zamišljene homogenosti služi empiričkom. To može za obično mišljenje dostajati. No umovanje se očito ne će zadovoljiti s takovim shvaćanjem, koje već pretpostavlja razno podjeljenje stvari, samo što ono nije svuda vidljivo, a ako je tako, onda uopće nema razvoja iz homogeno u heterogeno, nego samo razrješenje vidljivo heterogeno, a prividno homogeno u vidljivo heterogeno. Nadalje je Spencer posve pustio s vida pojam desintegracije, te vidi zapravo samo jednu stranu svjetskoga razvoja: onda mu i razvoj postaje naprosto napretkom, kao da je bogato raščlanjivanje samo po sebi već savršenstvo. Ovo je poistovetovanje razumljivo, ako se uzme, da se Spencer, prije nego je pisao svoje osnove filozofije, bavio političkim i gospodarskim pitanjima. Tu je dakako razvoj samosvojna individua držao znakom gospodarskoga i političkoga napretka, pa je prenesavši to u veliki svijet i tamo držao napretkom razvoj, kad je upoznao, da je on diferenciranje jednolikoga skupa u sustav raznolikih individua.

Na koncu se Spencer još jednom obraća k nepoznatljivome. Tumačenje pojava u izrazima tvar i sila, pa njihovo lučenje u dva niza, objektivni i subjektivni, tvarni i duševni (kako mu je tu na blizu došao pojam sile i duha!), ne ovlaštuje ni materijaliste ni spiritualiste na bilo kakove zaključke o osnovu svega. Duh i tvar su samo znakovi nepoznate zazbiljnosti, koja je objema osnov. Tim se dakako i vjeroispovijest steže na uvjerenje, da je svijet sa svim, što ga okružuje i uzdržava, tajna, koja leži preko dohvata naše spoznaje. U spoznanju te nepoznatljivosti vidi Spencer duboku vjersku istinu, koja dolazi do svijesti uvijek, kad se teologija predaleko zaplete u izraze ljudske, — a vidi u njem i put k izmiru znanosti i vjere, koji je moguć upravo tim, što je najdublja i najopćenija i najmoćnija činjenica, naime sila, koja očituje svemir, — nepoznatljiva.⁵

To su glavne konture Spencerova agnostičkoga monizma, u relativnoj pojavnosti dualističkoga, s jakim akcentom na objektu tako, da često zanosi na materijalizam, a u redu duševnih nauka pojačava biološke i fiziološke motive.

Osnovi biologije i psihologije.

Razloživši osnovne principe primjenjuje Spencer misao o razvoju na pojave života i duha. Trebalo bi doduše, da je provede najprije u anorganskom carstvu, na kom je području nastala, ali on to namjerice izostavlja, jer mu se čini važnije primijeniti je na organske pojave. U tu je svrhu sabrao golemu gradju, obilje primjera sa svih mogućih područja života i znanja, da pokaže, kako se misao o razvoju svuda potvrđuje. To ga nuka, da razvoj traži i ondje, gdje ga još nije našao. Ideja evolucije postaje općena metoda istraživanja.

Na tom putu ga ne možemo slijediti do pojedinosti, a i nije potrebno, jer da se vidi važnost njegove nauke, dovoljno je, ako se izlože glavne misli njegove.

One nas vode najprije u biologiju. Kako je po općenim osnovima bivstvo svijeta sila, tako je i svaka stvar ograničeni sustav silâ. Po čem se onda razlikuje sustav silâ, što čini živo biće, od sustava, što čini mrtvu stvar? Ako se na primjer tko nalazi u pogibelji, pa bježi, onda je u tom važno ovo:

izvana su nastale neke prilike, koje bi bile kadre u biću (t. j. u sustavu sila) proizvesti promjene, poremetiti ga ili razoriti. Na te promjene odgovara biće promjenom u sebi, iz koje nastaju gibanja, što nekako odgovaraju onim izvanjskim prilikama. Kako se pak ove neprestano mijenjaju, pa treba neprestano njima odgovarati, to je život neprekidno prilagodjivanje unutrašnjih odnošaja izvanjskima. Što je ovo prilagodjivanje potpunije; to je život viši i trajniji. Savršenije će se biće lakše snaći u zapletenim uvjetima života, lakše će odbiti od sebe propast, osobito u naglim, slučajnim promjenama. Tijek razvoja pokazuje, da se život uzdizao od malih skupova prilično nevezanih sila do velikih sastavljenih sustava sila, i dok prvi teško odolijevaju razornom utjecaju izvanjskih promjena, te je i neznatni povod često dovoljan, da se onaj nevezani skup rasprši, zapleteni organizam uspješno reagira na sve utjecaje i neprestano uspostavlja ravnovjesje. A biva to po tom, što je „razdiobom fiziologijskoga rada“ postigao samostalnost pojedinih funkcija, a istodobno je diferenciranjem organa nastao između njih čvrsti vez, te se svi međusobno drže i podupiru. Uzrok razvoju su odnošaji pojedinca k izvanjskome svijetu. Ti ga odnošaji sile, da svoje držanje i djelovanje prilagodi svedjer novim prilikama. Iz promjene funkcija nastaje — dakako postepeno, budući da se općeni uvjeti života (geološki, klimatski i dr.) neopazice mijenjaju, — promjena u strukturi. Prilagodjenjem stečene nove funkcije i osobitosti u strukturi prenose se baštinom. Ima i obrnuti proces prilagodjenja, t. j. bića se vraćaju k svojoj prvotnoj strukturi, ako se opet u prvotne prilike stave; i to biva dakako pomalo. Sve to, pa onda ograničenost adaptivne sposobnosti čini, da su organski tipovi relativno postojani. Općeni uzrok razvoja životnih oblika izrazuje se zakonom mnogostrukih učina, koji kaže: jedan uzrok stvara više no jedan učin, sila u raznim prilikama djeluje razno, a tako se ista vrsta u raznim prilikama raznoliko mijenja i prilagođuje prilikama.

Još prije Darwina zastupao je Spencer misao, da sva bića čine niz postupno razvitih oblika, (teorija descendencije) i da se njihovo postanje može protumačiti iz mehaničkih uzroka. Darwinu priznaje, da je utvrdio ovisnost razvoja o odnošajima

organizama s njihovim prilikama, ali ne drži, da su u prirodnoj selekciji sadržani svi uzroci nastanku vrsta, pa proširuje njegovo shvaćanje razvoja Lamarckovim principom neposredne adaptacije. Preostajanju najspособnijih za život pripisuje samo važnost za napredovanje razvoja.

Osvrnemo li se još jednom na početak, nametnut će nam se pitanje, je li sa svim tim protumačen život? Na početku biologije stoji definicija o životu, koja nipošto nije u skladu s mehaničkom teorijom razvoja: tamo se naime život određuje kao djelatnost, kao čin, dakle dinamički. Je li ta djelatnost nešto pored organske tvari? Ako nije, kako ćemo je protumačiti iz poznatih nama djelatnosti? Dade li se izraziti u fizikalno-kemijskim izrazima? Spencer i tu završuje odricanjem, držeći bivstvo života nespoznatljivim.⁶

Od biologije vodi put ravno u psihologiju. Prilagodjenje unutrašnjih uvjeta izvanjskima biva sve savršenije s razvojem organizma, pri čem napose dolazi u obzir živčani sustav. On je posrednik duševnoga života, i tako nije drugo nego subjektivna strana unutrašnje adaptacije, ili pratilac živčanih promjena. Potvrda za tu misao leži u iskustvu, koje joj se nigdje ne protivi; direktna dokaza nema za nju. Sad Spencer primjenjuje misao o razvoju na duševne pojave, pokazujući, kako svijest nastaje iz nejasnih, nerazlučenih stanja, iz neodređenih jednolikosti do jasne, određene i mnogoliko razvite duševnosti ljudske. Uporedo s tim prelazi duševni život od isprekidanih stanja duševnih na nižim stupnjevima u postojani neprekinuti niz doživljaja. Ovaj se od fiziološkoga niza razlikuje tim, što ide samo u jednom pravcu, to jest stanja dolaze samo jedna za drugima, dok životnih procesa ima u isto vrijeme više uporedo i izmjenično su ovisni međjusobno. Općeni zakon onoga niza jest, da mu postojane sveze budu proporcionalne postojanim svezama uzročnika, u povodu kojih su nastale — ili drugim riječima, subjektivne sveze treba da su slike sveza objektivnih. To je dakako posve u duhu realizma, te daje Spenceru prilike, da se i u psihologiji još jednom vrati na pitanje o objektivnome bitku, a rješava ga ovako: ima objektivni bitak neovisan o subjektivnom; to potvrđuje već mišljenje, jer mu je opreka

između subjekta i objekta podlogom. Kadgod umovanje ide za tim, da bilo subjektivni dio uzdigne nad objektivni (idealizam), bilo obrnuto (materijalizam), tad posredno svjedoči za realizam.

Spencer ipak ne će, da njegov realizam bude onaj posve obični realizam, nego takav, koji će biti po srijedi između onoga i između idealizma. Od prvoga prima uvjerenje o neovisnome bitku objekta, a drugome priznaje, da je spoznaja onoga bitka relativna. Primjer sa kockom i zavnutim zrcalom pokazuje, u čem se sastoji taj posredni, pročišćeni relativizam. Samo kocka i površina zrcala imaju trajni bitak, dočim se slike mijenjaju prema odnošaju kocke i zrcala. Tako se i izraz o b j e k t i v n o g a b i t k a odnosi samo na objekt i subjekt, u koliko prvi djeluje na drugi, ali ne na u č i n njihova djelovanja, koji poznat pod imenom zamjećaja ima nepostojani bitak.

Još u jednom pravcu želi ova psihologija posredovati ; radi se naime o e m p i r i z m u i a p r i o r i z m u. Da će ona početak svijesti i spoznavanja vući od objekta, posve je razumljivo. Svijest joj nije drugo nego razvoj prilagodjenja na izvanjske utiske. No već u životu pojedinca nastat će izvjesni unutrašnji odnošaji kao odgovor na izvanjske, koji su se često ponovili. Jesu li oni postojani, ustalit će se njima odgovarajući unutrašnje sveze i prijeći u krv, t. j. urezat će se u mozak i postati o r g a n i z i r a n o i s k u s t v o. U njem će biti s vre-
menom sakupljena i pohranjena iskustva mnogih pokoljenja, koja će prelazeći baštinom do nas biti za nas ustaljeni oblici mišljenja, kojima se ne možemo oteti. Ovi čine apriorni element naše spoznaje ; u razvoju vrste postali su dakako a p o s t e r i o r i.⁶

Što Spencer osim toga u psihologiji raspravlja, samo je primjena razvojnoga principa na svijest uz pomoć asocijacije teorije. Ne bi bilo prigovora, da se viši duševni život tumači kao diferencirani oblik jednostavnih organskih djelatnosti, da se traže postupni prijelazi od osjećanja do umnoga mišljenja, od refleksnih kretnja do svijesne volje, ali se ne može previdjeti, da se u toj psihologiji mnogo toga rješava odviše jednostrano, ne možda zato, što bi bio način najzgodnije odabran, nego zato, što su zahtjevi Spencerovi vrlo čedni.

On nije prijatelj odviše sitnoga razlučivanja, zadovoljava se običnim pojmovima, i ne smeta ga, ako je u njima gdješto nejasno i neodređeno, bez čvrstih medja. To ga je dakako provelo preko mnogih poteškoća, ali taj uspjeh bio je na užtrb naučnoj strogosti. Već se u „Osnovnim principima“ opaža nedostatak kritičkoga duha, nedostatak logičke stege i neko zaziranje od tananih odredjenja: ali bez toga nema jedinstva ni sustavnosti. I njegovi dokazi o realizmu ponavljaju jednu pogibeljnu igru s pojmovima. Eto, svijest mu je najprije samo subjektivni odraz živahnih procesa, samo kao unutanje svijetlo događaja. Najednom doznajemo, da ta svijest ima, ne zna se otkud, svoj posebni princip, jednako nepoznat kao što je tvarni, i da svijesni život nastaje suradnjom („kooperacijom“) jednoga i drugoga! I pokušaj, da izmiri apriorizam i empirizam, ostaje samo pokušaj. Problem apriornih oblika je njim riješen u najboljem slučaju za pojedinca, ali je ostao problemom za vrstu, jer se može pitati na pr. kako je došlo čovječanstvo do toga, da stalnu sukcesiju shvati kao uzročnost? Pita li se pak tako, onda stojimo pred Humeovim upitnikom, kojega ni Spencer ne može riješiti drugačije, nego da su se izvjesni odnošaji uobičajili, živčanim svezama ustalili i na nas baštinom prenijeli. Svi ti nedostaci dakako ne mogu omaliti historijsku vrijednost Spencerova djela, koju čini bogata gradja, mnogi novi pogledi i plodni poticaji, što ih je podao svim naukama, koje se bave životom, i duševnim pojavama, a takav je uopće bio utjecaj Spencerov: rijetki su, koji bi pristali uz njegov sustav, ali ih je malo, koji ne bi prihvaćali bilo koju nauku njegovu.

Osnovi sociologije i etike.

Prema biološkom organizmu zamišlja se i društvo kao organizam višega reda, te sociologija radi o zakonima organskoga života, i to napose s obzirom na rasteenje, sastav, djelatnost i tvorevine ljudskih društava. Osnovni faktori društvenoga života jesu klimatske prilike, osebjnost zemlje sa njezinim raslinama (flora) i životinjama (fauna), ili jednom riječi milieu, i onda tjelesne i duševne sposobnosti pojedinaca.

Utjecaj prvih izvanjskih faktora vidi se očito na pr. u tom, što je društveni život moguć samo unutar izvjesnih granica toplote i studeni, ali i gdje je tako moguć, različan je prema tome, jesu li prilike postojane i nepostojane, je li tlo ravno ili brdovito, plodno i pusto ili kršovito, jednolično ili raznolično. Stanovnici gorskih krajeva teže će se primjerice vezati u čvrste skupove; i napredak društveni bit će sporiji, gdje je zemlja sva ravna ili sva brdovita, nego gdje su geološke i geografske prilike raznolike. To isto vrijedi i s obzirom na rasline i životinje. Gdje je priroda bogata i bujna, i čovjek se nauči razno upotrebljavati njezine darove, te nastaju razne vještine i umijeća, a s njima se razvija i inteligencija. Nedostatak korisnoga bilje zaprekom je napretku. Isto je i s nedostatkom korisnih životinja, jer ovaj sili na lovački život, dok obilje vodi k pastirskom životu, i onda k uredjenom gospodarstvu. Obrnuto je opet za razvoj civilizacije nepovoljan kraj, gdje je mnogo štetnih životinja.

Određenje spomenutih drugih faktora društvenoga života vodi k predodžbi o primitivnom čovjeku, od kojega se počinje razvoj civilizacije t. j. postupno prilagodjenje ljudi na prirodnu i društvenu okolinu. Predodžba o tom pračovjeku mora se zamisliti prema danas poznatim plemenima niske kulture. Sudeći tako vjerojatno je pračovjek bio nešto manji od srednjega civilizovanoga čovjeka. Njegovo je oružje bilo nepodesno, i borba kud i kamo teža. Konstitucija njegova tijela bila je opora, pa je bio sposobniji podnositi štetne utjecaje i nije ih toliko čutio kao civilizovani. Ali poprečno je primao manje živčane energije od civilizovanoga čovjeka, čemu je kriva neuredna i nepripravljena brana. U ča s u bio je kadar razviti veću silu nego današnji čovjek, samo je nije mogao dugo podržavati. Dozrijevaao je rano, a to znači, da mu je priroda brzo istrošila gipkost i ustalila se. Slaba plastičnost i brza ukočenost prirode u dorašla čovjeka kriva je, što nije napredovao. Duševni život njegov sastojao se pretežito od osjeta i s njima spojenih čuvstava, koja bi provaljivala ponajviše naglo, namećući se gotovo despotičkom snagom. S tim je u svezi, da je primitivni čovjek bezbrižno živio u sadašnjosti, a slabo se brinuo za budućnost. Jednako je malo mario okolinu, i bio prilčno

neovisan, a u djelovanju egoističan. U borbi za opstanak upoznao je, koliko mu koristi društvo, pa se podvrgao njegovu redu i mnijenju i prema tome udesio svoj život obazirući se i na druge. Ovi altruistički obziri ne idu preko plemenskoga udruženja, a u samom su udruženju nametnuti samo nuždom ili strahom pred vlasti i sličnim motivima. Opažanje mu je vrlo oštro i spretan je u svakom poslu, koji se vrši na osnovi opažanja, ali mišljenju mu nedostaju općeni pogledi. Njegova svijest vrvi od mnoštva pojedinačnih opažanja, ali sve je bez sustava i bez reda. Slučajno ima istu vrijednost kao i ono, što se redovito zbiva; istina se ne luči od priče, spoznavanje od maštanja, zazbiljnost od sanja, a posljedak je svega toga, da svakojaka maštanja i praznovjerja, gatanja i čarobije ispunjavaju konture prirodnoga nazora o svijetu i životu. Promjenljive pojave u prirodi upućuju ga na misao, da se u njima neka sila sad očituje, sad skriva; djelovanje vjetra nameće mu misao o nevidljivom postojanju, i po tom misao o dvojakom bitku. To mu potvrđuju opažanja okamenjenih biljka i životinja, nadalje opažanja o sjeni kao pratiocu, koji sad jest uz predmet, sad nije, što povećava vjerovanje u nevidljiv bitak; zatim opažanja jeka kao glasa neke nevidljive sile i opažanja o životu i smrti, napokon i sanje. Tako nastaju predodžbe o drugome „ja”, o drugome svijetu i životu iza ovoga; vjerske predodžbe o moći i utjecaju natprirodnih bića na život i udes čovjeka. U svezi s tim nastaju žrtve i molitve, čaranja i gatanja, podižu se hramovi i uredjuju svečanosti, — a sve je to nastalo iz poštivanja predja. Vjera u bogove nije drugo nego idealizovanje ljudi.

Iz svega pak ovoga slijedi, da djelovanje primitivna čovjeka određuju čuvstva, kojima promatra ljude oko sebe, i čuvstva, kojima promatra preminule. Strah od živih je korijen političkoj kontroli, strah od mrtvih korijen je vjerskoj kontroli. Razvoj jedne i druge kontrole ili razvoj političkih organizacija i crkvenih uredbâ i svega, što je s njim u svezi, onda razvoj pojava, koje pomažu razvoj društveni, ili samo imadu u njem potporu, kao što su jezik, znanost, čudorednost i umjetnost, i

napokon međusobna ovisnost tvorevina i funkcija, to je predmet sociologije.

S individualnim organizmom ima društveni to zajedničko, da raste. Baština i prilagodjenje osnovni su zakoni i njegova, života. Rastanjem dobiva raznolike česti (diferenciranje), a s tim nastaju i raznolike funkcije (fiziologijska razdioba rada); ove su opet kao kod pojedinačnoga organizma u takovu odnošaju, da se međusobno pomažu. Međusobno pomaganje stvara međusobnu ovisnost, a otud nastaje potreba izvjesne discipline dijelova ili organa, jer bi bez nje rad u sastavljenom sklopu zapinjao. Što se ovako svaki dio ograničuje na svoju zadaću, gubi doduše sposobnost, da se prilagodi i drugim djelovanjima, ali zato tim bolje ispunjava svoju ograničenu službu, po čem raste skupna djelatnost. Izvjesni organi čine zajedno sustave, koji nastaju u socijalnom organizmu istim redom kao u individualnom; to je sustav hranidbeni (u državi industrija), razdiobni (u državi komunikacije), i upravljajući (u državi upravno i vojničko uređenje). Prema tim sličnostima stoje velike razlike, kojih ne valja previdjeti. Najglavnije su ove: individualni organizam je konkretna cjelina, česti su njegove međusobno vezane realnim vezom, te uslijed toga neposredno na sebi čute dobrobit ili zlo cjeline, pa joj se i posve podređuju. Društvo je naprotiv rastavljena (diskretna) cjelina, njegove česti su međusobno manje ili više neovisne, vezane samo zajedničkim jezikom, pismom i dr. Poradi nedostatka neposredne sveze nejednako se dijeli dobrobit i zlo cjeline na pojedince, pa i ne čute svi jednako potrebu onako čvrsta i potpuna podređenja, kao što to čute dijelovi biološkoga organizma. Ni svijest socijalnoga skupa (agregata) nije koncentrirana u jednoj česti, nego je razdijeljena na sve njih. Pojedinačnik nikad ne gubi svoju zasebnu svijest, društvo pak nema zajedničkoga senzorijska (osjećala) ni zajedničke svijesti. Ako je sve to tako, onda ove razlike između individualnoga i socijalnoga organizma idu za tim, da u individualnom životu česti služe cijelosti, a u društvenom životu cijelost služi razvoju česti. Nema razloga pretpostavljati dobrobit cjeline dobru pojedinaca, jer nijesu građani poradi države, nego država poradi građana. Visina civilizacije mjeri se

prema tome, koliko je učinjeno za slobodu i samostalnost pojedinca. Po vremenu biva vojnički oblik države prije industrijalnoga, organizacija sile prije organizacije na osnovi slobodne suradnje. Sasvim je u dulu ekonomskoga liberalizma i individualizma, što Spencer govori o ograničenju državne vlasti, što iznosi protiv socijalizma i čemu se optimistički nada, da će naime prilagodjenje pojedinca na životne uvjete samo sobom dovesti do toga, te će se privatni zahtjevi složiti s javnima, i dovesti k postanju države, koja će služiti dobru pojedinaca, k ostvarenju uredbâ i društvenih odnošaja, u kojima će biti moguća jednakost, sloboda i samostalnost pojedinaca.⁷

Ovdje fali jedan dio: razvoj jezika, znanosti, čudoredja i umjetnosti, o čem je Spencer doduše raspravljao u raznim esejima, ali nije više dospio, da to sustavno obradi, jer mu je, kako sam veli, bilo mnogo stalo do završetka djela, što ga čine činjenice etike. Zašto mu je bilo toliko do toga? Zato, jer istraživanje biološko, psihološko i sociološko smatra uopće samo predradnjama za valjanu teoriju pravoga života. Prema izloženim mislima moći ćemo tu teoriju u glavnim crtama označiti kao etički evolucionizam na biološkoj i sociološkoj podlozi. Djelovanje se od ostalih radnja razlikuje tim, što je već po bivstvu svojem upravljeno na izvjesnu svrhu. Napredak u razvoju djelovanja može se sastojati samo u tom, da se što bolje prilagodi svrhama, a tim se opet produžuje sam život i povisuje njegov sadržaj. Dobro djelovanje je dakle isto, što razvitije djelovanje, a to znači: dobro je djelovanje, koje unapredjuje samo održanje. U potpunom smislu dobro je djelovanje, po kojem nije život pojedinca i njegovih potomaka potpun samo tim, što ne sprečava potpuni život drugih, nego što istodobno unapredjuje život drugih. Dobro djelovanje postaje dakle najboljim, ako istodobno postizava potpunost života u pojedinome „ja“, u potomstvu i u drugim ljudima. Od nerazvitoga razlikuje se razvitije djelovanje većom saveznošću sastava kretanja i većom odredjenošću. Čudoredno djelovanje je odredjenije od svakoga drugoga; savjestan čovjek točno obavlja svoj posao. U biološkom smislu je čudoredno djelovanje viši stupanj prilagodjenja uvjetima bitka, te je s obzirom na pretpo-

stavljani ideal ljudstva ispunjenje svake djelatnosti ćudor dna dužnost. Već od prirode je tako udešeno, da je s djelovanjima životu korisnim spojeno i nagnuće k njima. Što životu koristi i što pobudjuje ugodu, samo su dvije strane jedne te iste pojave. Otud slijedi, da je nemoguće stvoriti ćudoredne predodžbe, uz koje ne bi bila svijest u ugodi. Ugoda je plima za valove života, neugoda osjeka za njih. Potpuno prilagodjenje ćovječanstva društvenom stanju dovest će i do priznanja istine, da je potpuno dobro djelovanje tek onda, ako nesamo u buduće donosi ugodu, nego i ako je neposredno ugodno. Poradi boljega uzdržavanja života bio je ćovjek prinuđen elementarne pobude staviti kod kontrolu kasnije razvitih ćuvstava. Sam ga život upućuje na to, da mnogu sadašnju ugodu ostavi poradi udaljene, ali velike neugode. Glavni motivi toga ogranićenja su najprije strah od kazne i prijekor ljudi, mjesto kojih s daljnjim razvojem dolaze ćisto ćudoredni motivi, izgradjujući se iz državnih, vjerskih i socijalnih motiva.

Osnovna žica Spencerovih nazora o ćudorednom životu je individualistićki liberalizam, postupnim prilagodjenjem upravljeno na općenu dobrobit, pun optimistićkoga pouzdanja u mogućnost bolje sreće ljudskog roda. I ovdje se moramo ogranićiti na to, da istaknemo, kako Spencer i u etici traži srednji put izmedju oprećnih struja. Tako drži primjerice, da je altruizam jednako prvotan kao i egoizam. Egoistićno udovoljenje je na sve strane ovisno o altruistićnom djelovanju, vlastita sreća moguća pravo tek po unapredjenju sreće drugih, a sreća drugih nemoguća je bez unapredjenja vlastite blagote. Napredak ćudoredja dovest će k harmoniji individualnih težnja i općenitih potreba. Spencer želi posredovati izmedju intuicionizma i empirizma, i to tako, da savjest drži organiziranim iskustvom. Ona je dakle poput osnovnih oblika mišljenja nastala u razvoju vrste aposteriornim naćinom, ali za pojedinca ima apriorni karakter. S tim spaja Spencer misao, da će potpuno prilagodjenje uz društveno stanje izbrisati iz ćudoredne svijesti elemenat dužnosti, koji je zasad u njoj znak, da faktićeno držanje nije još doseglo idealnu potpunost. Kad to bude, ćudoredno će se djelovanje prometnuti u prirodno. Dok to nije, dotle će i etika, puštajući s vida faktore,

koji tome smetaju ili to sprečavaju, postavljati idealni zakonik, i njime formulirati držanje potpuno prilagodjena čovjeka u potpuno prilagodjenome društvu. Ostvarenje toga čovjeka bit će časna zadaća budućnosti.

Herbert Spencer je iznio palnu nad filozofima svojega naroda i slava je njegova prešla preko granica Engleske, utjecaj njegov zadržao duboko u savremeni duševni život. Ne će dođuše svi stupovi njegova sustava ostati čvrsti, ali i ako kritika arhitektoničku svezu njegovu gdje gdje rasklima, uvijek će ostati neoborene mnoge duhovite misli njegove, kojima je oplodio savremeni duh. Po tom utjecaju dostojno će stajati uz velikane drugih naroda kao jedan od najvećih mislilaca XIX. vijeka.

Najznatniji mu je učenik u Engleskoj G. H. Lewes, koji se povodi donekle i za Comteom, a od srodnih mislilaca ističu se više T. H. Huxley, od kojega potječe ime agnosticizma, i John Tyndall. Francis Galton primjenjuje njegovu nauku o razvoju antropologiji, te dolazi do zaključka, da bi se upravljanjem selekcije dao rod ljudski popraviti fizički i psihički. Nešto slično ideji nadčovjeka, koja je tako važna u Nietzscheovoj nauci, nastaje već u njega. Kao evolucionista ističe se u estetici Grant Allen, u etici Leslie Stefen, S. Alexander, u sociologiji Benj. Kidd. Inače se za utjecaj kao i za Comteov može reći, da je silno rasprostranjen, ali veći po pojedinim mislima nego kao sustav.

KNJIGA ŠESTA:
NOVIJI SUSTAVI.

Uvod.

Mučan je posao prikazati, u kako tako preglednoj slici nepregledno mnoštvo mislilaca XIX. stoljeća poslije velikih sustava i pod njihovim utjecajem. Tome je razlog, što su od početka prošloga stoljeća do danas postale kulturne prilike silno zamršene, te svaki, pojedinac i narod, stoji danas više nego igda nesamo pod raznim utjecajima najbliže okoline, nego i s najdaljih strana. Parostroji, kako reče znameniti zoolog Vogt još god. 1842., toware nesamo robu nego i ideje, i prenose ih s kraja na kraj. Jedva se u jednom narodu što i našlo ili iznijelo, već se to raznosi širom svijeta i doznaje sa neznatnim zakašnjenjem na krajnjim stanicama kulturnoga svijeta : tako je živ saobraćaj izmedju svih mu dijelova. Ova živost čini, da ritam kulturnoga života nije mnogo slabiji na krajevima nego u velikim mu središtima. Ona čini i to, da su se udaljenosti središta umanjile, a područja njihova utjecaja znatno raširila. Dok su naime prije dopirala ponajviše samo do narodnih ili državnih medja, te je svaki narod živio svojim posebnim životom i svojom kulturom, pod utjecajem novih prometnih sredstava, napretka trgovine i industrije, izmijenio se toliko način života, te već gotovo prijeto pogibao, da će se izbrisati osebnosti pojedinih naroda. Toliko se naime zbližiše kulturna središta, te poticaji i utjecaji idu ovamo i onamo na sve strane i miješaju se, a tim miješanjem nastaje jedna manje više izjednačena kultura. Uzme li se sad na um još i to, da je sam život postao bogatiji sadržajem, jer je cijela atmosfera njegova zasićena raznolikim poticajima i idejama, da je nadalje taj bogatiji život donio sa sobom obilje novih problema, da je rješavanje tih problema razno izašlo, već prema različnoj kombinaciji svih onih elemenata, što čine duh XIX. stoljeća, onda se ne će nitko čuditi, što je u tim zamršenim

prilikama i razvoj filozofije bio tako zapleten, te je vrlo teško unijeti u nj izvjesnu sustavnost. Prije je bilo moguće pratiti niz razvoja od nauke do nauke, pa i ako se splela s novim nitima i iz raznih krajeva, još je uvijek bilo pregledno čitavo tkivo. No tko će sad razmrstiti mnogostruko zavezane niti sustava? U bezbrojnim kombinacijama čine one kaleidoskopsku raznolikost, a tko će u nju unijeti red? Ta svi sustavi naliče jedan drugome u koječem, ali se opet u koječem drugom razilaze. Nepregledno je mnoštvo tih sličnosti i razlika, te njihovih kombinacija, i šarolikost sustava tako velika, da je svako redanje i sistematizovanje spojeno s nesavladivim poteškoćama. Prve od tih nastaju već tim, što jedna razdioba ne može biti jednako pravedna prema svim razlikama pojedinih nauka, te ih sad ne istakne dosta, sad ih mora pače pregledati, da uzmogne složiti sustave prema postavljenome osnovu. Tu je opet neprilika, što za osnov uzete karakteristike ne vrijede jednako za svaki sustav, koji se njom označuje, pa nije isključena mogućnost, da bi se i po istom osnovu mogli sustavi i nešto drukčije poredati, te bi razmještaj njihov možda zgodnije prikazao izvjesne odnošaje njihove. Ali ne valja zaboraviti, da bi svaka ovakova promjena bila u svezi s gubitkom nekih drugih prednosti, a upravo je nemoguće točno odrediti bilansu dobitaka i gubitaka. To vrijedi i za slučaj, da se uzme drugi kakav razdiobni osnov, po kojem će jedni sustavi biti bolje karakterizovani, ali će zato drugi slabije proći. Koji će zahtjevi onda biti mjerodavni? Očito samo oni, koji se kreću u granicama mogućnosti ili koji su udešeni prema izvjesnoj svrsi. Naš pokušaj, da svrstamo filozofijske sisteme prema izvjesnim gledištima, želi u prvome redu da posluži preglednosti.

Držeći se toga prikazat ćemo nauke po ovim skupinama: materijalizam, uz koji će se spomenuti neke novije prirodno-znanstvene teorije, energetika, i onda naturalizam; idealistički sistemi; kritički i pozitivistički mislioci; a završit ćemo s kratkim prikazom glavnih nastojanja u pojedinim naukama.

Materijalizam.

Neovitalizam. — Energetika. — Naturalizam.

Filozofija XIX. vijeka stoji u znaku prirodnih nauka. Spekulativna snaga čovječanstva kao da se istrošila u velikim idealističkim sustavima, te klonuvši ostavila nazor o svijetu svježemu, zanosnome i uspjesima ohrabrenome duhu empiričkome. Uveo ga je u duševni život početkom stoljeća u Njemačkoj A. v. H u m b o l d t, u Francuskoj A r a g o, budeći smisao za prirodoznanstveni rad i istraživanje. Postignuti uspjesi opravdaše njihove težnje; dosta je, da se spomenu imena A m p è r e, F a r a d a y, L i e b i g, Y o u n g, da se razumije zanosni poklik, što je zaorio kulturnim svijetom i najvešćivao pobjedu prirodnih nauka, a s njom preobraženje nazora o svijetu i životu. Osobito su dvije misli bile zamašne i od utjecaja za filozofijsko mišljenje: R. M a y e r a z a k o n o p o s t o j a n o s t i e n e r g i j e i D a r w i n o v a t e o r i j a e v o l u c i j e.

Zakon o postojanosti energije kaže, da množina energije u jednom zatvorenome sustavu ostaje uvijek jednaka. Pojedine se energije mogu izmijeniti i prometnuti u druge, ali cijeli sustav niti što dobiva niti gubi. I priroda se mora držati ovakovim zatvorenim sustavom. To tražimo već zato, što bez te pretpostavke ne bismo mogli pravo razumjeti red u prirodi ni mogućnost spoznavanja; jer ako bi zbroj njezinih energija bio promjenljiv, opažalo bi se to i na pojedinim pojavama, te njezino djelovanje ne bi bilo više jednoliko, a čim nije jednoliko, izgubili smo svaku sposobnost predviđati buduće događaje po uzoru predjašnjih. Čini se dakle, da je to životni zahtjev prirodoznanstvene spoznaje, da zbroj energija prirode bude postojan (konstantan). Otud se izvodilo dalje, da mora i lanac prirodnih uzroka biti neraskinut. Kad bi naime ma gdje bio rastrgan, morala bi se

bar dopustiti mogućnost, da se na kraju jedan dio energija gubi, jer ne proizvodi nikakova učina, a opet na početku mogu nove energije zahvatiti, te cijeli red prirodnoga zbivanja poremetiti. No uzme li se, da je sve to tako, onda se pita, što je s energijama, koje su utrošene, da nastane osjet? Osjet je svijesno stanje i pripada području duhovnih energija. Uzme li se dakle, da podražaj prelazi u osjet, ne znači li to direktni gubitak energija u fizičkome redu? A kad voljom zahvatimo u izvanjski svijet, nijesmo li mu priveli nove energije? Može li se uzeti, da se onaj gubitak ovim dobitkom izravna? Lako je razumljivo, da se onda iz Mayerova zakona izvodilo, da se lanac fizičkih energija mora tako zavezati, te iz njega ne mogu energije izlaziti u t. zv. duhovni ili nematerijalni svijet, ali ne mogu i ulaziti iz njega u fizički svijet. Nematerijalni faktori uopće nemaju mjesta u fizičkome svijetu. Može li se onda reći, da stvarne pojave uzrokuju duševne ili da duševne prelaze u tvarna gibanja? Nije li tim cijeli taj duševni svijet izagnan iz reda zbiljskih uzroka? Ne postaje li puka sjena? To je dalje upućivalo na promjenu u shvaćanju odnošaja duše i tijela. Tvar se uzela kao jedini supstrat zbivanja, duševne pojave počele su se držati samo refleksima stvarnih procesa. Išlo se pače tako daleko, da se reklo: duševne pojave su nuzgredni produkt fizičkoga zbivanja, a u suštini svojoj su isto što procesi stvarni. Ovim materijalističkim mislima kao da je govorila u prilog i teorija evolucije.

Pod tom se teorijom razumijeva prirodoznanstvena nauka o postanju živih bića. Kant je, kao što je poznato, tumačeći razvoj svijeta stao kod travčice, na granici organskoga carstva, ali je vidio, da već u njegovu nazoru o razvoju svijeta leži politicaj, da se princip razvoja provede i preko one granice, premda je sam držao takav pokušaj neprovedivim. Za nj su bića odnosno pojedine vrsti još uvijek nešto postojano, ali je ipak predviđao mogućnost, da se shvate kao pojave, dakle u bivanju i postajanju. I Linné je još držao, da ima toliko vrsta, koliko ih je stvorilo neizmjereno biće. Poslije njega dozrijeva misao, da mnogolikost današnjih životinjskih oblika potječe od vrlo malenoga broja osnovnih oblika, ali se stručnjaci razilaze u broju i predmnijevanome načinu postanja viših oblika od nižih, napose u pitanju, je li razvoj išao postepeno (teorija

descendencije), ili katastrofalno kao po Cuvieru, ili u većim skokovima kao po de Vriesu (teorija mutacije). Još se razilaze stručnjaci i u pitanju, koji zakoni određuju razvoj vrsta. Na sva ta je pitanja odgovorio J. B. Lamarck (1744—1829.) svojom „Philosophie zoologique” (1809.), da se razvoj zbiva postepeno, da ovisi o izvanjskim uzrocima (klima, hrana) ili o unutrašnjim potrebama, u povodu kojih su bića prinuđena upotrebljavati organe, te ih tako izoštriti i usavršiti. Osobit utjecaj pripisuje se prilagodjenju (adaptaciji) na prilike i baštini stečenih svojstava. Po Charlesu Darwinu (1809—1882.) je „prirodna selekcija” jedini odlučni faktor razvoja. I Darwin drži organski svijet neprekinutim lancem postepenih oblika. S vremenom su pojedine karike toga lanca ispale, te je ovako rastrgani lanac slika današnjih ustaljenih oblika. Čovjek je posljednja karika toga lanca, što Darwin uvijek s nekom rezervom ističe, kao da ne bi rado iz nauke o descendenciji izvesti radikalne konsekvencije, kako su to učinili njegovi nastavljači. Tako je još poslije svojega putovanja oko svijeta, na kojem je sabrao gradju za svoju nauku, vjerovao u objavu, a ni kasnije, kad su ga saletjele sumnje, i kad je nakon velikoga kolebanja ostavio svoju vjeru, nije imao ništa zajedničko s bučnim ateizmom svojih sljedbenika, kako svjedoči izjava njegova iz godine 1879.: Ni u vrijeme najvećih kolebanja nijesam bio nikada ateista u smislu, da bih poricao bitak boga. Ja mislim ponajviše, i sve češće, što postajem stariji, ali ne uvijek, da bi oznaka agnostika bila zgodna za moje duševno raspoloženje. — Važniji dio Darwinove nauke čini misao, da je „borba za opstanak” općeni povod razvoju bića. Na pitanje, zašto se bića moraju boriti, odgovara s Malthusom (Essay on Population 1798.), da broj bića raste brže nego množina životnih sredstava, i tako nije za sve prostrto na velikom stolu prirode, pa se sve jagmi oko njega, da uhvati mjesta. U toj jagmi propada slabo, nesposobno, kržljivo. Priroda vrši sud nad pojedincima i vrstama, i sudi im po sposobnostima. Samo što taj sud izdrži, određeno je za život, a drugo propada. Tako preostaje, što je i bez utjecaja svrhe svrhovito; samim djelovanjem prirodnih uzroka izlučuje se iz velikoga broja mogućnosti ograničeni broj najzgodnijih

oblika i prenosi se baštinom. To je Darwinova nauka o prirodnoj selekciji.

Kad smo kod Darwina, ne će biti zгорега, ако коју кажемо и о етичким нazorima njegovim. Sam on doduše kaže, da nije baš mnogo sistematski razmišljao o odnošaju vjere i nauke, ni o odnošaju morala i društvenoga života, ali je ipak u glasovitom djelu „Postanak čovjeka” razvio neke nazore o ćudoredju. Po tim nazorima razvile su se ćudoredne sposobnosti iz socijalnih nagona, što se već kod životinja nalaze. Ovi su opet nastali iz instinktivnoga osjećaja, da društveni život pruža prednosti u borbi za život pred pojedinačnim životom. Mnoge životinje žive stoga u društvu, brane se zajednički, pokazuju međusobnu ljubav i požrtvovnost te simpatiju ; imadu pače svojstva, koja bi se kod čovjeka zvala ćudorednima, na pr. vjernost u pasa. Da se to i kod životinja ne može reći, ima svoj razlog u tome, što ćudorednost osim želje za zajedničkim životom i simpatije pretpostavlja još i savjest, t. j. sposobnost porediti prošla i sadašnja djela, te ih odobriti ili odsuditi. I ova razlika, kojom se čovjek udaljuje od životinje, samo je u stupnju, jer se mora dopustiti, da bi i svaka druga životinja s jakim socijalnim nagonom, da se razvila, kao što se razvio čovjek, bila vjerojatno došla do savjesti. Čovjeka su do nje doveli povoljni uvjeti razvoja, napose nastanak govora i onda javnoga mnijenja, te razvoj umnih sposobnosti. Moralno ćuvstvo nastalo je selekcijom iz socijalnih nagona, pa se s tom selekcijom onda razvija preko granica plemenskih, te sa visinom kulture napreduje i po opsegu i po unutrašnjoj vrijednosti svojoj.

Sve te misli nijesu tako strašne, kako bi se moralo držati prema izjavama onih, koji drže Darwinovu nauku pogibeljnom za ćudorednost. No taj se prigovor i ne tiče toliko Darwinovih misli, koliko tobožnjih konsekvencija iz njegove teorije, napose iz principa prirodnoga obira. Tako se prinjerice iz njega izvodio bezobzirni do skrajnosti egoistični moral. Reklo se naime, da se njim odobrava pravo jačega, nadalje da čovjek nije zvan, da svojim humanim nastojanjima sprečava ili zaustavlja prirodnu odsudu slabih i nemoćnih, i da napokon sve to izlazi u bezobzirnu borbu za život, u kojoj kao da i nema mjesta za morai. Pri tom se ne pazi dosta, da princip selekcije može djelovati i u smjeru ćudoredna izbora, jer tko kaže, da je samo fizički jaki za borbu najsposobniji ili da razvitije kulturne prilike ne će dati prednost umnijemu i ćudoredno sposobnijemu ? Ne da se poreći, da su neki doista povukli one skrajne konsekvencije iz Darwinizma, ali valja istaknuti, da većina ozbiljnih naučnjaka drži one posljedke krivima, te misli, da pravo shvaćena nauka selekcije govori za ublaženje borbe za život, da radi u prilog izravanju društvenih razlika, koje su krive, da mnoga kulturna sila u nepovoljnim prilikama propada, da jednom riječi darwinistička ili biološka etika upravo unapređuje humano nastojanje te socijalnu i ćudorednu odgovornost pojedinca prema

zajednici. Zato je Darwin postavio kao cilj čudoredja općeno dobro, ali je istakao i to, da se ono ne sastoji u što većem uživanju, nego u što većoj sposobnosti za život, dakle i za kulturni život. Kako o svem tom sude sami pristaše Darwinov i, najzgodnije se vidi kod G. J ä g e r a u djelu „Die darw. Theorie und ihre Stellung zur Moral und Religion”. Stanovište Darwiniste k socijalnom pitanju precizira se ovako : on se bori za učvršćenje bračnoga veza i obitelji kao korijena društvenoga života ; on se bori za društvo, a protiv egoizma . . . Pitate li ga dakle za njegov sud o odnošaju čovjeka prema čovjeku, njegov odgovor glasi : „Najviši zakon je ljubav bližnjega.“ Darwinističko stajalište zauzima u svojoj etici napose B. C a r n e r i.

Teorija evolucije ne stavlja samo čovjeka pod općene biološke zakone, nego izvodi čitavi organski svijet iz anorganskoga, te tako približuje duševnost i tvarnost. Po njoj svijet nastaje u svezi s izvjesnom organizacijom, pa se pita : otkud bi ta svijest ušla u tvar ili se s njom vezala, da nije ili od iskona u njoj zajedno sa životom (hilozoizam) ili da nije kasniji produkt tvari? Uzme li se još na um, da je baš Darwinova teorija selekcije izagnala iz organskoga svijeta i posljednji ostatak t e l e o l o g i j e, te otvorila put posve mehaničkom tumačenju života, naimc samo iz fizikalnih i kemijskih zakona, pa pomisli li se, da su se tim i životne pojave podredile mehaničkome nazoru, onda je razumljivo, što se prirodoznanstvena težnja za novim nazorom o svijetu očitovala ponajprije u obliku materijalizma. Za nj je govorila jednostavnost, potvrdjivali su ga uspjesi prirodnih nauka, a živo oduševljenje prevelo je mišljenje preko mnogih poteškoća : odvažnost je nadomjestila kritički oprez.

Materijalistička prepirka.

Ta je težnja izbila početkom pedesetih godina, te izazvala t. zv. m a t e r i j a l i s t i č k u p r e p i r k u (Materialismustreit). Povod joj je dalo jedno predavanje znamenitoga fiziologa R. W a g n e r a, u kojem je on ustao protiv materijalističkih tvrdnja C. V o g t a o duši i besmrtnosti. Vogt je na Wagnerove prigovore odgovorio u spisu : „Der Köhlerglaube und Wissenschaft” gdje dolazi i ona poznata tvrdnja, da misli stoje u odnošaju prema moždanima, kao žuč prema jetrima ili mokrača prema bubrezima. Taj je spor izazvao veliku raspru, u kojoj se na materijalističkoj strani istakoe J. M o l e s c h o t t,

Ludvig B ü c h n e r, kojega je djelo „Kraft und Stoff“ doživjelo više od dvadeset izdanja, te se u širokim krugovima smatralo evandjeljem materijalizma.

Büchner je princip nerazdruživosti sile i tvari proveo u tom djelu doista dosljedno, ali shvaćanje duševnosti nije mu stalno ni dosta izrazito. Tako primjerice označuje duševnost sad gibanjem, sad produktom gibanja. Ne će, da je baš tvar, ali je ipak drži tvarnom, jer je tvor moždanskog djelovanja. Drugi put opet veli, da su sami moždani duša, i da poradi toga sa smrću tijela i duša propada. O slobodi volje dakako ne će ni da čuje, jer da se tome protivi princip postojanosti energije, koji traži, da sve bude strogom zakonitosti određeno. Bog mu je isto što priroda. Što Büchner odstupa od strogoga materijalizma, koji poznaje samo jedan princip, tvar, te naginje k Spinozinim mislima, u kojima se osnovni monizam nastoji složiti s dvojstvom atributa (tvar i duh), to najbolje pokazuje neodrživost materijalističke nauke. Sadržajno i onako nije donijela ništa novo, što ne bi već bilo poznato iz starijih materijalističkih spisa. Historijsku važnost materijalizma uopće istakao je F. A. L a n g e u svojoj „P o v i j e s t i m a t e r i j a l i z m a“, a to se mora priznati i ovome pravcu, da je mnogo učinio za raširenje prirodoznanstvenoga smisla. Mora se priznati i to, da je on s materijalističkim mislima umio spojiti idealističko zanimanje za čovječnost i napredak, te tim opovrgao konkvenciju, koja po Wagneru pristaje u onu teoriju, da bi naime iz materijalnosti duše slijedilo, da je jelo i piće najviša funkcija ljudskoga bića, po gotovo ako se ozbiljno uzme obljubljen izjava materijalista : Der Mensch ist, was isst.

Ernst Häckel.

Ovome smjeru stoje blizu H. C z o l b e, koji je utjecao na Ueberwega, I. C. F i s c h e r, W. S t r e c k e r, E. L ö w e n t h a l, F. W o l l n y, a ima i cijeli red pozitivista, koji kao E. D ü h r i n g naginju materijalizmu. Pod imenim monizma zastupa ga danas E r n s t H ä c k e l (rođj. 1834., sada profesor u Jeni).

Za Häckelove je mišljenje karakteristično stajalište prema D u b o i s - R e y m o n d u. Ovaj je naime u djelu „Die sieben Welt-r ä t s e l“ označio nerješivima pitanja o bivstvu tvari i sile, o postanju gibanja, nastanku jednostavnoga osjeta i o slobodi volje. Häckel ne poznaje nikakovih neriješenih ili pače nerješivih zagonetkâ, ali se i vidi, da su njegova rješenja sve prije nego odgonetke velikih zagonetkâ svijeta. S njima će se moći zadovoljiti samo ljudi ispod prosječne filozofijske obrazovanosti. Osim dogmatičkoga pouzdanja,

kojim govori o monizmu kao ključu svih zagonetkâ, makar da inače oštro udara protiv dogmatizma, ništa ne pokazuje u njega nedostatak prave filozofijske obrazovanosti, koliko njegovo predmnijevano podudaranje s Kantom i Spinozom. On naime ne vidi jaz, što ga od njih dijeli, nego hvatajući se za pojedinu riječ ili izjavu zamjernom upravo bezbrižnošću i mirnoćom konstatira, da nijesu mogli drugo misliti, nego što misli on, Häckel. Dosljednost takodjer nije najjača njegova strana; tako primjerice veli, da su tvar i sila predodžbe u nama, ali malo zatim operira s njima posve nesmetano kao s objektivnim realnostima, ili veli, da se monizam može posve sporazumjeti s Kantovom naukom o transcendentnoj idealnosti prostora, ali u drugom djelu „Die Lebenswunder“ je na to zaboravio pa veli, da prostor i vrijeme nijesu samo nužni oblici zrenja nego i realni odnošaji, što postoje posve neovisno o našoj spoznaji. Kantov problem apriornih oblika rješava dakako nauka o razvoju posve jednostavno: što nam se danas čini kao prirodjena sposobnost, kao dano a priori, to je prvotno dugim nizom moždanih prilagodjenja naših djedova i kraljeznjaka stečeno a posteriori bezbrojnim opjetnim opažanjima i iskustvima. Uopće je po Häckelu najveća pogrješka idealizma, da nas drži sposobnima za apriornu spoznaju, jer nas drži bićima s netvornom i besmrtnom dušom. Razbiti ovu zabludu, dakle raspršiti sve dualističke, spiritualističke i teističke nazore, to je glavni cilj njegovih raspravljanja, koja tako pored izgradnje monističkoga sustavu imadu i jaku polemičku žicu.

Sukus Häckelovih kozmoloških i teoloških nazora podaju ova dva odlomka iz njegovih „Zagonetkâ svijeta“ : Sve filozofijske pravce možemo, sudeći ih s današnjega stanovišta prirodnih nauka, svrstati u dva reda, ovamo dualistički i razdvojeni, onamo monistički ili jedinstveni nazor. Obično je prvi spojen s teleološkim i idealističkim dogmama, a drugi s mehanističkim i realističkim pojmovima. Dualizam u najširem smislu rastavlja svemir u dvije posve različne supstancije, tvarni svijet i netvarnoga boga prema njemu, kao njegova stvoritelja, uzdržavatelja i upravljača. Monizam takodjer uzet u najširem smislu spoznaje u svemiru samo jednu supstanciju, koja je istodobno „bog i priroda“ : tvar i duh ili materija i energija su u njoj nerazdruživo vezane. Izvansvjetski bog dualizma vodi nužno k teizmu, naprotiv monistički bog u svijetu vodi k pan-teizmu. Naš čisti monizam nije istovetan ni s teoretskim materijalizmom, koji poriče duh i svijet rastavlja u zbroj mrtvih atoma, ni s teoretskim spiritualizmom (nedavno nazvanim po Ostwaldu energetikom), koji poriče tvar, te promatra svijet kao

pros torno poredani skup energija ili netvarnih sila. Nego mi smo s Götheom čvrsto uvjereni, da „tvar ne može nikada bez duha, ni duh bez tvari ni postojati ni djelovati“. Mi se držimo čvrsto čistoga i jasnoga monizma Spinozina : tvar ili neizmjereno protegnuta supstancija, i duh ili energija (l) kao osjećajuća i misaona supstancija, dva su osnovna atributa ili osnovna svojstva sveobuhvatnoga božanskoga bića svjetskoga, sveopće supstancije. — Prijedjemo li preko svih neispravnosti, koje sadrži ovo nekoliko rečenica, napose preko toga, da se Spinozin monizam tako modelira, kako bi pristao na Häckelov kraj, i preko toga, da se energetika naprosto zove spiritualizmom, kao što se duh naprosto poistovetuje sa energijom, onda nam se dalje prikazuje život svjetske supstancije kao nepromjenljivo održanje tvari i sile ili energije. Na hилоzoizam i mitsko poetične predodžbe zanosi, što se govori o tvari : veli se, da ona ispunjava cijeli prostor, ali teži, da se zgusne, pa nastaju gušći skupovi mase, koji se zovu atomi (ili po Vogtu piknatomi, jer su nastali zgušćivanjem); svaki atom ima sposobnost osjećanja i težnja makar najnižega stupnja, (ova se sposobnost u djelu „Die Lebenswunder“ pod imenom „p s i h o m a“ navodi pored atributa tvari i energije), napokon ti atomi čute ugodu pri zgušćivanju i neugodu pri napetosti u tvari. Duševni se život odigrava na materijalnoj podlozi, koja se kod nižih životinja zove p s i h o p l a z m a, kod viših n e u r o p l a z m a, obadvoje nekakovi supstrati vrlo sumnjive proveniencije. Mjesto pojma s u p s t a n c i j a l n e duše stavlja se k o l e k t i v n i pojam psihičkih funkcija-plazme, ali se onda opet govori o nekakovoj staničnoj duši, pa o duši staničnih spojeva i tkanina (Zellvereinsseele, Gewebeseele) i napokon o živčanoj duši, što nije drugo nego u prirodoslovne izraze provedena supstancijalna duša, koju Häckel zabacuje. Čitava njegova psihologija odlikuje se upravo besprimjernom konfuzijom psihologijskih pojmova, kojoj i ne bi bilo toliko zamjere, da se ne izdaje za gotovu nauku. Tko je samo malo upućen u naučnu psihologiju, vidjet će, da ona s Häcklovim nazorima nema ništa zajedničko. Bitak duše drži Häckel bajkom, dok se naučna filozofija zadovoljuje s time, da ga kao metafizički problem izluči iz područja našega s p o z n a v a n j a. Slobode volje po Häckelu dakako nema,

kao što uopće nema u svijetu svršnih uzroka nego samo tvornih (*Werkursachen*): u tom se sastoji monizam kozmosa, da u njem vlada samo mehanizam. Svršni oblici nastaju mehanički u borbi za opstanak, selekcijom i vježbom. Posebne životne sile nema. Život je fizikalno-kemijski proces, a nastao je, kad se voda na tvrdoj kori zemaljskoj zgusnula iz pratvari, sama od sebe. Čovjek je posljednji član u nizu živih bića, te potječe prema teoriji „pitekoida“ od majmunskih pradjedova. Općeni je zakon razvoja, koji vrijedi i za duševni život, t. zv. *biogenetski zakon*, a kaže, da individualni razvoj prolazi stupnjevima razvoja vrsti ili da je ontogeneza (razvoj pojedinca) kratko i brzo ponavljanje filogeneze (razvoja vrsti). Besmrtnost duše (atanizam) spada u područje priče; sa smrću prestaju nesamo fiziološke funkcije, nego i funkcije „duše“. U religijskom pogledu je monizam ateističan, ako se pod bogom misli biće izvan svijeta i nad njim. „Bezbožni“ nazor monistički podiže hram uma, u kojem se mjesto vjerskim istrošenim idealima čovjek klanja trojstvu istine, dobrote i ljepote.

Godine 1906. osnovao je Häckel „Njemački monistički savez“ sa svrhom unapredjivati jedinstveni nazor o svijetu i životu, na prirodoznanstvenoj osnovi. Taj savez izdaje i časopis, pod imenom „Der Monismus“. Predsjednikom Saveza je danas W. Ostwald. Članovi mu se u shvaćanju monističkoga nazora znatno razilaze. Najveća opreka postoji između vjernih pristaša Häckelovih, koji kao W. Bölsche i H. Schmidt najoštrije ustaju protiv kršćanstva, i između drugih pristaša monističkoga nazora, koji kao A. Kalthoff i B. Wille nastoje kršćanski nazor preobraziti u monističkom pravcu. Valja istaknuti, da mnogi savremeni mislioci, kao na pr. G. Ratzenhoffer, F. Paulsen, A. Drews, Fr. Jodl i dr., priznaju opravdanost monističke težnje, ili težnje za jednim principom, ali taj princip ne mora biti takav, kako ga zamišlja Häckel. Stoga mnogi, koji monizam drže pravom filozofijskom teorijom našega doba nesamo što se ne poistovetuju s Häckelom, nego ga i oštro pobijaju. Od protivnika monizma Häckelova kroja, a onda i monizma uopće, spomenuti je profesora botanike u Kielu J. Reinkes, koji je oštro kri-

tici podvrgao rad Häckelov i rad „Monističkog saveza“. Fizi-
kalne nazore Häckelove oštro odsudjuje petrogradski pro-
fesor O. D. C h o w l s o n, veleći : što Häckel tvrdi dotičući se
fizikalnih pitanja, sve je krivo, osniva se na nerazumijevanju
ili pokazuje nevjerovatno neznanje u najjednostavnijim pita-
njima. Prirodnoznanstvene nazore Häckelove podvrgava kritici
E. D e n n e r t, vjersko-filozofijske L o o f s, V. B r a n d e r, J.
E n g e r t i dr. Kao filozofu sude mu vrlo nepovoljno E. A d i -
c k e s, Fr. P a u l s e n, J. B a u m a n n, R. H ö n i g s w a l d.
Jednodušni zaključak iz svih tih kritika dobro je označio jedan
pisac (M. Steiner) riječima: Häckelovo znamenovanje za pri-
rodne nauke je isto tako uzvišeno nad svaku sumnju kao nje-
gova filozofijska nesposobnost. U širokim krugovima polučio
je on doduše veliki uspjeh, ali prema tome uspjehu stoji u čud-
nome kontrastu sud stručnjaka. Osvrćući se na njegove „Za-
gonetke svijeta“ veli O. K ü l p e: „Ova knjiga ima isti pečat
prirodnoznanstvene preuzetnosti, isto neprijateljsko držanje
prema tradicionalnoj i vladajućoj filozofijskoj struji, odaje i
nedopustivu ignoranciju u predmetu povijesti filozofije, reli-
gije i crkve, i jednaki nedostatak dobre volje prosudjivati
ove stvari bez predsuda i pravedno kao i Büchnerovo djelo
„Kraft und Stoff“. Ono svjedoči o istoj nejasnoći mišljenja,
koje ne umije razlikovati monizam i materijalizam, i o istoj
nesposobnosti vidjeti prave probleme i ići im za tragom. Može
se razumjeti, što Paulsen kaže, da je to djelo čitao s pečalnim
stidom radi općene obrazovanosti i filozofijske obrazovanosti
u njemačkom narodu. Da je ovakova knjiga moguća, da se piše,
štampa, kupuje, čita, da joj se ljudi dive i da vjeruju u nju u
narodu, koji ima jednoga Kanta, Göthea, Schopenhauera, to
da je bolno. Ali dakako svaki narod i svako doba ima literaturu,
kakovu zaslužuje. Tješimo se time, da je to neuko mnoštvo,
koje danas slijepim entuzijazmom poštiva Häckela, dok se jučer
podavalo kultu Nietzscheovu, a prekjučer je prisizalo na Scho-
penhauera. Sud ovoga mnoštva ne vrijedi mnogo, i njegovo je
povlađivanje svagda bilo sumnjivo i nepovoljno za filozofa,
kojega je okružilo.“

Häckelovu monizmu stoji blizu A. F o r e l, profesor psi-
hiatrije u Münchenu.

Neovitalizam.

Kako Häckel nije riješio glavne zagonetke, nego ih samo manje ili više vješto prekrrio, te tim zaveo površna ili neuka motrioca, tako nije imao pravo svoja rješenja podati u ime prirodnih nauka. To najbolje pokazuje problem života. Životne su se pojave najdulje otimale zagrijaju mehanističke teorije i dugo se držalo, da je za tumačenje njihovo potrebna jedna posebna, svrhovita životna sila (*vis vitalis*). Snapretkom prirodnih nauka uzmakao je ovaj vitalizam pred mehanističkom teorijom, koja uči, da je život produkt fizikalno-kemijskih djelovanja. Zastupali su tu misao Joh. Müller, Dubois Reymond, Helmholtz, Virchow, Ludwig, Lotze i dr. Uto se razmahala i Darwinova mehanička teorija o razvoju živih bića i složila se s onom u jedan jaki pravac, koji je imao sve uvjete, da zavlada u biologiji. U tom pravcu zastupaše misli Darwinove osobito G. J. Romanes, inače zaslužan i za komparativnu psihologiju, Aug. Weismann, Wilh. Roux, G. Jäger, poznat po svojoj teoriji mirisa, kojima da se javlja i spoznaje duša. Drugi pristaše teorije razvoja kao da su više pazili na opomenu Kantovu u „Kritici rasudne moći”, gdje se kaže : ako se i pokušaju izvesti pojedini oblici iz jednoga izvora postupnim razvojem, konačno će se morati u onaj izvor staviti izvjesna svrhovitost, jer se inače ne će razumjeti svrhovite tvorevine životinjskoga i bilinskoga carstva. To ne znači ni više ni manje, nego da mehanička teorija ide u najboljem slučaju do početka života, ali sam početak života ne može protumačiti. To je uvjerenje bilo nesamo u starijoj teleološkoj nauci evolucionoj, što je zastupaše Lamarck, V. Baer, Nägeli, već su to protiv Darwinove teorije isticali kritičari njezini od Lyella i Wignanda do A. Fleischnanna i G. Wolffa („Die Teleologie ist die einzige Begründung der Abstammungslehre”), a na to se ponajviše i rado pozivaju danas zastupnici neovitalizma. Što je taj neovitalizam, zgodno označuje O. Bütschli ovako: U starijem i u novijem vitalizmu izriče se jednako osnovno uvjerenje, da se živa bića i životni događaji ne dadu ili bar ne dadu potpuno razumjeti, ako se ne prizna, da samo u svijetu organizama po-

stoji zakonitost bivanja, koje u neživoj prirodi nema, da postoji posebni princip ili posebna sila. Začetnik neovitalizma je G. Bunge, koji vidi zagonetku života u aktivitetu i drži, da se ona ne da riješiti mehanički. Drugi su znatniji predstavnici toga pravca H. Driesch, O. Kohnstamm, A. Pauly, R. H. Francé, J. Reinke, G. Wolff, Fr. Strecker, P. N. Cossmann, v. Rindfleisch i dr. Od starijega se vitalizma ovaj luči tim, što se otresao mističkoga pojma životne sile, a karakterizuje ga psihobiološko tumačenje životnih pojava, za koje Drieschu služi pojam entelehije, a Reinkeu pojam „dominanta”. Odnosaj tih dominanta prema fizičkim energijama označuje se ovim primjerom : radni stroj nije samo sustav mehaničkih energija, što dolaze od tvari, od koje se sastoji, i od gorivoga ugljena ili druge sile, što ga pokreće, nego pripada k njemu i svrha, što ju je u nj stavio sastavljač i koja onim mehaničkim silama podaje pravac. Dominante dakle ne vrše mehaničku radnju, ali joj pokazuju put, a dijele se u radne i oblikovne dominante. Po njima se, kako je uzimao već Lambert, organizmi razvijaju iznutra prema vani, a budući da se svrhovito djelovanje može zvati inteligentnim, veli Reinke, to su dominante svrhovito djelujuće, nesvjesne inteligentne sile. Srodno je ovome i mišljenje E. v. Hartmanna. Sasvim je razumljivo, ako neovitaliste velikim dijelom zastupaju manje ili više izraziti hilozoizam, kao na pr. Francé i Pauly. Reinke je protivnik monizma i zastupa odrješiti dualizam.

Ne će biti zgorega, ako se ovdje spomene i R. Semon, koji drži, da je pamćenje (mneme) općeno svojstvo organizama.

Energetika : W. Ostwald.

Svoje vrsti protivnik mehanizma i materijalizma je Wilhelm Ostwald, (rodjen 1853., od god. 1887. profesor fizikalne kemije u Leipzigu, sada umirovljen ; živi u Grossbottenu kraj Leipziga).

On polazi od nekih spoznajno-teoretskih pretpostavkâ, koje pokazuju utjecaj pozitivizma i evolucionizma. Izmedju izvanjskoga i unutrašnjega svijeta postoji neprekidni uski vez.

Duševni se život razvija pod neprestanim utjecajem stvari ; a ta ovisnost vodi k sve potpunijem međusobnom prilagodjenju. Pomislimo li dakle neprekinuti razvoj, onda on vo i konacno k rješenju svih zagonetkâ svijeta. Pogriješka je starije filozofije bila, što je dižala, da je ono prilagodjenje već provedeno. Ostwald je zaboravio dodati, da je monizam učinio istu pogriješku, kad ne vidi, da rješenje zagonetkâ nije drugo nego ideal nauke. Drugu je pogriješku učinila filozofija o prirodi tim, što je izvodila iskustvo iz mišljenja, dok treba da se mišljenje ravna po iskustvu. Pod iskustvom razumije se najprije sve, što se doživljuje. No već opažanje samoga sebe pokazuje, da doživljaji nijesu ograničeni samo na točku, na kojoj se baš nalazimo, pa čovjek umije zreti i u prošlost i, što je još važnije, u budućnost. Ova sposobnost omogućuje nam svrhovito djelovati, te tim zaštititi život. Sposobnost predviđati bližu ili dalju budućnost, kaže se suglasno s Comteom, najvažnija je pogodnost, što ju podaje iskustvo. Svaki-danšnje i znanstveno iskustvo opskrbljuje nas mnogim sudovima, koje držimo valjanima, ali svak čas doživljujemo, da oni ne dostaju za nova iskustva, pa se ili moraju promijeniti ili se moraju načiniti novi pojmovi, koji će bolje odgovarati našim doživljajima. Posve je u duhu pragmatizma, o kojem će biti kasnije govora, kad se kaže, da je naš nazor o svijetu pitanje shodnosti i jednostavnosti, i da ga oblikujemo tako, da možemo u što kraćem i preglednijem obliku prikazati zbiljske doživljaje. Ova shodnost čini njegovu istinitost. U duhu evolucionizma veli se, da su se prema našoj organizaciji i prema tečaju naših iskustava ustalili u našem mišljenju izvjesni oblici i načini spoznavanja ; oni su dakle aposteriornim načinom nastali u razvoju vrste. N j i h o v a p o v i j e s t j e z a n a s a p r i o r n a n u Ź d a. Ipak se dopušta mogućnost, da je razvoj ljudskoga roda mogao pod drugim prilikama poći drugim putem. Onda bi i način mišljenja bio drukčiji. Danas se primjerice raspravlja o toplini kao gibanju, no da se čovjek prije bavio istraživanjem topline ili da je po svojem ustrojstvu sposobniji za shvaćanje toplote nego za shvaćanje prostornih promjena, lako bi osjetio želju, da piše knjigu pod naslovom : gibanje promatrano kao neka vrst topline.

Mehanički nazor je hipotetička slika ili model zbiljskih događaja, kojega se vrijednost sastoji u tom, da su mu uzroci uzeti iz područja nama najpoznatijega. No nije moguće izbjeći tome, da između slike i nekih događaja nastane nesklad, jer slika može samo izvjesne strane pojave prikazati, kako doista jesu, dok drugih ili ne prikazuje uopće, ili ih, a to je još gore, zamjenjuje oznakama, koje pripadaju slici, ali ne pripadaju pojavi. Posljedak tih razmatranja jest, da nauka, hoće li svoju zadaću ispuniti, kako treba, smije za svoje prikazivanje pojava upotrijebiti samo doista nadjene i dokazane elemente njihove, da se u tu svrhu ne smije više služiti zornim hipotezama ili fizikalnim slikama.

Takova fizikalna slika je i mehanička atomistika. Po njoj je općeni supstrat svega *t v a r*; ova se sastoji od čestica, kojih *g i b a n j e m* nastaju sve promjene u svijetu. Misao o mehaničkom sastavu svijeta, da se sve sastavlja od gibanja, drži Ostwald zabludom, jer ona ne kazuje, kakove stvari jesu u svojem „bivstvu“, nego kako bi bile, da nam uspije sve odnošaje prikazati u mehaničkoj slici. Traženje mehaničkih hipoteza za nemehaničke pojave podsjeća živo na težnju, da se neplemenite kovine pretvore u zlato, te će pozniya pokoljenja na mehaničare gledati s jednakim sažaljenjem, s kojim mi danas gledamo na alkemičare. Što se pak tiče drugoga dijela one teorije, naime *t v a r i*, valja imati na umu, da se iz naših raznolikih doživljaja ponajprije izlučuje pojam stvari. Pod tim razumijevamo svaki doživljaj, koji se daje od drugih lučiti. Medjutim je već odavna nastala misao o nekakovoj odličnijoj stvari kao osnovu raznolikih pojavnih oblika. Klasični oblik podao je ovaj misli Aristotel uzevši, da u svakoj stvari ima nešto nepromjenljivo, što je nazvao supstancijom, — i nešto promjenljivo, što je nazvao akcidentom. Pojam supstancije prošao je u filozofiji i u prirodnim naukama svakojake faze. Put razvoja daje se ukratko označiti tako, da se sve više od onoga, što se prvotno pripisivalo supstanciji stvari, stavilo među akcidente, dok se napokon s Kantom postiglo stanje „stvari o sebi“, koja nije imala više nikakvih svojstava. Supstancija prirodnih nauka XIX. stoljeća ima posebno ime: tvar. Ona je tako reći preostatak isparivanja, u kojem su mnoge supstancije XVIII. stoljeća,

osobito toplotna, električna i magnetska tvar i još neke druge izgubile supstancijalni karakter, i bile prinuđene kao sile provoditi više duhovni bitak. Što se sada razumijeva pod tvari, ne da se nedvoumno odrediti. Stariji pojam tvari htio je obuhvatiti sve fizičko. Zahtjevom određena ograničenja i opipljivosti, koji su se sve više spajali s pojmom tvari, nastalo je ograničenje na stvari, koje imaju masu i težinu. Tim su isključene bile mnoge važne pojave na pr. svijetlosti i elektricitete, pa se kušalo ispuniti ovu grdnu prazninu tako, da se uzme nekakova netvarna tvar. I doista se gdje gdje može vidjeti odjelito obrađivanje fizike tvari od fizike etera. No očito se radi samo o nekom izlazu iz neprilike. Svi naime pokusi, da se svojstva etera prema analogiji poznatih stvari oblikuju u zakonu, dovela su do nerješivih porječnosti. Misao o bitku toga etera vuče se u znanosti — ne možda zato, što bi pružala dovoljan prikaz činjenica, nego zato, jer se ne zna ništa bolje staviti mjesto nje.

Kušamo li — veli Ostwald — odrediti sliku svijeta bez predsuda i držeći se iskustva, morat ćemo pojam supstancije tako oblikovati, da doista pod sobom obuhvati sve zbiljsko. Učini li se to, onda dolazi na prvo mjesto pojam energije. Svaki drugi pojam da se primijeniti samo na ograničeno područje prirodnih pojava, jedino energija nalazi se u svim prirodnim pojavama, ili drugim riječima, sve se one dadu svrstati pod pojam energije. Energija je najopćenitija supstancija, nazočna u prostoru i vremenu, nazočna u svim pojavama i određuje ih. Svaki se događaj da se iscrpljivo prikazati, ako se navede, s kojim su se energijama dogodile promjene. Uopće što o izvanjskome svijetu znamo, možemo prikazati u obliku izjava o nazočnim energijama. Izraz tvar i ne postoji za nas kao prvotni pojam, nego samo kao sekundarna pojava po tom, što neke vrsti energija postoje trajno zajedno. Općenito ćemo odrediti energiju kao radnju ili kao sve, što iz radnje nastaje ili se da pretvoriti u radnju. Svuda su energije ili radnje, kojih nam djelovanje javlja, kako je izvanjski svijet uređen i koja ima svojstva, a cjelokupna nam se priroda ukazuje kao prostorno i vremensko razmještenje promjenljivih energija. Prednost je energetičkoga prikazivanja u tom, da ne sadrži nikakove hi-

potetičke misli i da se o pojavama ništa ne tvrdi, što se ne bi dalo okusom i mjerenjem ispitati i dokazati. Sve promjene mogu se prikazati kao promjene energije površine, oblika obujma, udaljenosti, gibanja, topline i slično. Onda nestaje potreba, da se uzme tradicionalni neki nosilac energija, i istodobno iščezava „tvar“ pred energijom. Posljedak energetičkoga promatranja je razrješenje tvari u uređeni sustav izvjesnih energija.

Prikažu li se fizikalne pojave kao ovakovi sustavi energija, onda nije još iscrpljena važnost pojma energije. On naime služi i shvaćanju života i duševnoga svijeta. Oznaka živih bića je strujanje energije. Što se životni procesi označuju kao promjena tvari, nije dobro određeno, jer je promjena tvari samo posljedak strujanja energije. U anorganskom se svijetu zbivaju promjene, kako ih stvarima nameće ustrojstvo i okolina, a nije moguće opaziti, da bi s tim promjenama bila spojena tendencija za održanjem izvjesnoga stanja. Organska bića odlikuju se baš tim, što imaju sposobnost, da održe neko stanje, i ako se utjecaji okoline mijenjaju. Tu sposobnost održanja valja držati najvažnijim svojstvom živih bića. Osim toga imaju organizmi sposobnost, da si pribave zalihi energija, što ih trebaju za održanje svojega postojanoga (stacionarnoga) stanja. Inače rade ponajviše s kemičkom energijom, te su ovisni o zakonima njezinim. Pod pojam samoodržanja ne spadaju samo pojave primanja hrane, nego i svi događaji, koji se vrše poradi pribavljanja i spremanja zalihe i poradi osiguravanja protiv utjecaja prirode i neprijatelja. U tom smislu spadaju i naučna istraživanja, pa i filozofijska razmišljanja o prirodi k samoodržanju ljudskoga roda.

Medju problemima života jedan od najvažnijih je podražljivost živih bića, t. j. sposobnost reagirati na izvanjske utjecaje. Pitanje, zašto nemamo za sve vrste energija posebne organe, jednako se dađe riješiti kao i pitanje, zašto nema u svakoj kući mikroskopa: jer nije bilo od njega potrebe. Organi se razvijaju samo za one energije, na koje reagirati je organizmu osobito važno. Kod nižih organizama je osjetni aparat ponajviše u svezi s uredbama, što reagiraju na odnosne podražaje, kod viših je provedena rastava tako, da su između aparata za primanje i onih za reagiranje stavljene provodne niti. Utje

cajem podražaja na živac prelazi u njima obavljena radnja u nekakovu drugu energiju, koja se zove živčana. Pod pamćenjem razumijevaju se sva svojstva žive supstancije, po kojima događaji ostavljaju u njima tragove, koji nasporuju njihovo povraćanje. U najopćenijim oblicima stvara ovo svojstvo prilagodjenje i baštinu, na najvišem stupnju svijesno pamćenje. Što se duševnom energijom zove, podudara se ponajprije s pojmom živčane energije. Pratimo li dakle udes živčane energije u tijelu, možemo razlikovati tri događaja. Ponajprije može pristupom izvanjskih energija k osjetnim aparatima nastati živčana energija, koja se promeće u živčanu energiju utiska. Ovaj se događaj dalje očituje u dva načina ; ili naime izaziva djelovanje, pod čim se razumijeva postanak energije upravljene na izvanjštinu, ili pak prelazi u posebnu vrst događaja, koji su spojeni sa sviješću. Anatomske i fiziološke vezani su ovi događaji na funkciju velikoga mozga, a imaju svojstvo, da mogu i sami izazivati jedni druge ; onda se zovu misli, u prvom pak slučaju zovu se osjeti. Unapredjenje struje energije osjeća se kao ugoda, poremetnja kao neugoda. Razvoj živčanoga energijskoga procesa ne mora se vršiti svagda svijesno, te može biti i nesvijesnih osjeta, djelovanja, pače i misli. Pod nesvijesnim mislima razumijeva se nesvijesno pretvaranje jedne živčane energije u drugu. Osebnost svijesnoga mišljenja pokazuje se u sjećanju i poredjenju svijesnoga djelovanja u volji. Instinktivnim su djelovanjima osnov baštinjena i uvježbana iskustva prijašnjih generacija. Prijelaz od instinktivnih djelovanja k svijesnim uvjetuje napredak u samoodržanju živih bića. O slobodi volje valja suditi tako, da zakonitost njezina zbivanja ne kazuje ništa protiv slobode, budući da zakoni uopće ne zapovijedaju, što se ima dogoditi, nego izvješćuju tek, što se događja, a pravi smisao slobode volje nije to, da nema faktora, koji na volju utječu, nego to, da nema utjecaja volje, koji nije prošao duhom čnoga, na koga se utječe.

Uz pripomoć evolucionističkih misli razvija onda Ostwald nazore o znanosti i umjetnosti, čudoredju, pravu, gospodarstvu, državnom i političkom životu, obuhvaćajući sav rad čovjekov oko njih pod imenom kulturnoga rada. Ovaj se rad određuje kao

nastojanje, da se što manje energije uzalud potroši, ili drugim riječima, da se množina surovih energija poveća i iskoriscivanje njihovo u korisne svrhe unaprijedi. Znanost je u tom smislu prevladavanje mnoštva pojava stvaranjem primjerenih pojmova. Na znanosti stoji u prvom i posljednjem redu sva kultura. Ona je istodobno najviši cvijet kao i najdublji korijen kulture. Kultura se unapređuje velikim ljudima. Srednji pojedinac, kojega nestanak ne ostavlja u svijetu znatne praznine, nema isto pravo na život, kao veliki kulturni pioniri. U svezi s tim traži Ostwald reformu uzgoja, zabacujući osobito klasički studij, koji drži zaprekom, da se čovjek ne može dosta svršeno razviti za današnji svijet i za unapređenje današnje kulture. Sve znanje treba da se orijentira na znanju o prirodi, smjer razvoja karaktera treba da je sloboda mišljenja i savjesti. Vrijedno je istaknuti i to, da je Ostwald jedan od pobornika za svjetski jezik, jer drži, da će u njem jednoč biti svakomu pristupačna velika djela svega čovječanstva.

Vrlo je teško izreći jedinstven sud o Ostwaldovu mišljenju. Tko je osjećao u sebi nezadovoljstvo s preuzetnosti materijalizma, taj će njegova razlaganja pratiti s očitim zadovoljstvom, i ako se ne će s njim u svem složiti, a slijedit će ih sa simpatijom baš zato, što potječu od uvažena prirodoznanca, te su kadra izbrisati neugodni dojam, što ga je proizvela „prirodoznanstvena“ filozofija Häckelova. Ostwald stoji na čelu jednoga modernoga pravca u filozofiji o prirodi. Po vlastitom priznanju zahvaljuje on to E. M a c h u ; no A d l e r je pokazao, da on stoji odviše pod dojmom prirodoznanstvenoga realizma, a da bi se mogao snaći u krugu Machovih misli. Tako se dešava, da se upotrebljavajući Machove misli nije znao poslužiti njima pravo, te ih ponajviše mijenja, i dodaje im primisli, koje ga vode posve blizu nazoru o prirodi, što ga pobija. Tako na osnovi principa energije sastavlja cjelovit nazor o svijetu, te primjenjujući ga i na duševni život dobiva monizam, koji se gotovo ničim ne razlikuje od materijalizma. Pored svega isticanja relativnosti vjeruje, da energetičko shvaćanje leži u pravcu, gdje se rješavaju sve zagonetke svijeta, i ako o tom ne govori obijesno kao Häckel. On bi htio, da bude pragmatista, i da istinitost naučnih misli mjeri prema radnoj

vrijednosti, odnosno prema tome, koliko unapredjuju život, ali ne može se sustegnuti, da im ne poda realistični smisao. Zato se i ne može odreći metafizičkih pretpostavkâ. Njegova energija i po realističnom karakteru i po supstancijalnosti posve zamjenjuje tvar, te se pravo ne vidi, čemu je bila sva ona analiza pojma tvari, kad je nakon nje filozofijski duh ostao isti. Energija se samo imenom razlikuje od tvarne supstancije, te energetika pokazuje u shvaćanju psihičkih pojava iste nedostatke kao i materijalizam. Kao što je ovaj naprosto poistovetovao duh i silu, tako ona poistovetuje fizičku energiju sa živčanom i konstruira prijelaz k duševnoj. No očito je, da je tu Ostwaldu pomogla riječ, a nepriliku njegovu pokazuje najbolje to, što i ne zna, kud će i kako s tom duševnom energijom. Je li ona posebna vrst ili je, kako valja prema nekim mjestima suditi, isto što živčana energija, ili je njezin produkt ili je dodatak k njoj, sve se to pravo ne razabire. Ima i drugih prigovora Ostwaldovu mišljenju, no i ovo je dosta, da se vidi, kako ni energetika ne ispunjava nade, što ih je imao Ostwald. Hoće li ona kao radna hipoteza biti zgodnija od atomistike, to je stvar prirodnih nauka, ali se ne može poreći, da se osnovna misao njezina već danas pokazala plodnom nesamo u naukama o prirodi, nego i u naukama o duhu. Središnji organ za širenje energetičkoga shvaćanja jesu od Ostwalda osnovani „*Annalen der Naturphilosophie*“.

Naturalizam.

D. Strauss. — L. Feuerbach. — M. Stirner. — Fr. Nietzsche.

Vidjeli smo, kako se filozofija u najvećem zaletu vinula do visine duha, kako je ondje tražila pravu otadžbinu čovjekovu, onamo upravila njegovo teženje i željkovanje, i odonud postavila njegovu životu teške zahtjeve. Slika života, kako je stvara kategorički imperativ ili Fichteov princip: Ispuni svagda svoje odredjenje, ili Herbartov sustav idealnih odnošaja volje, ta slika života traži, da se napnu sve sile i da se čovjek podvrgne mučnome radu, kako bi se željenim idealima vinuo. No i ta borba duha za idealna dobra s vremenom jenjava, pa se bilo od zasićenosti, bilo od umora čovjek zaželi mirna, sretna i

vedra života, po prilici kako ga sprovodi bezbrižni pastir pod blagim nebom vedre prirode, a u opreci s prenapetim, razdraženim, pod teretom kulturnoga života pognutim i svakojako vezanim čovjekom kulturnim. Naturalizam je idila filozofije, te dolazi svagda kao reakcija na jednu idealističnu kulturu, koja je bilo u kojem pogledu precijenila duh prema prirodi, i podala mu preveliku moć, pravo i dostojanstvo. Stoga je sadržaj te reakcije različit, već prema tome, što joj je povodom, i može se ticati čudorednoga života i uzgoja, umjetnosti, religije, povijesti i uopće svega, gdje treba odrediti odnošaj fizičkih i psihičkih, prirodnih i duhovnih faktora. Sasvim je prirodno, da naturalizam, stojeći pod utjecajem prirodoznanstvenoga mišljenja, više naginje k realnome, fizičnome, te ide kadgod pače do materijalističkih konsekvencija. I u tom je dakako razlika između pojedinih mu smjerova, te se može reći, da im je zajednički samo princip prirode, ali ga razno shvaćaju, nejednako mu određuju oblast i moć, i nejednakom ga dosljednošću ili oštrinom provode. Od zastupnika naturalističkoga mišljenja ističu se D. Strauss, L. Feuerbach, M. Stirner, a osobito Fridrik Nietzsche.

David Strauss (1808.—1874.).

Već je bilo spomenuto, da je desnica Hegelove škole pristala uz teizam, dok je ljevica nauku njegovu tumačila u pan-teističkom smislu, što ju je dovelo na stazu naturalističkoga monizma.

To je učinio David Strauss (1808.—1874.). Njegova je kritika kršćanskoga nazora o svijetu i životu (u djelima „Das Leben Jesu“ i „Die christliche Glaubenslehre“) u jednim krugovima izazvala silno negodovanje, a u drugim je opet dala poticaja za historijsko-kritičko i psihologijsko obradivanje vjersko-filozofijskih problema. Sam Strauss oslanja se na porječnosti, što ih u evadjeljima nalazi, pa ovima onda poriče historijski karakter, proglašuje ih pričama i zabacuje vjerovanje u objavu, ostavljajući je onima, koji nijesu zreli za razumsko shvaćanje svijeta. Po njegovu se sudu razumsko shvaćanje ne da spojiti s dualizmom i supranaturalizmom kršćanskim. Duh

i tvar nijesu odjelite sile, bog nije rastavljen od svijeta, nego njegov osnov i život, koji se u ograničenoj pojedinosti prirodnoj očituje. U umnim bićima očituje se um svijeta. Ovo očitovanje zbiva se oduvijek, i dok još nije bilo ljudi, u drugim umnim bićima. Ideja boga-čovjeka samo je izraz ovoga združenja neizmjernoga uma s ograničenom prirodom ljudskom. Bog, koji je postao čovjekom, to je samo čovječanstvo. Kao osnov prirode bog je jedinstvo svega mnoštva, neiscrpljivo vrelo svih sila, svega postanja i razvoja. Svijet doduše nije stvoren od nekoga uma, ali se razvija p r e m a umnosti tako, da se razvojem njegovim sve više ostvaruje umnost i s njom dobrotu. Umnost se dakle uzdiže iz dubina besvijesne prirode, imajući to određjenje, da prevlada prirodu, iz koje je izišla. I čovjek je ovakovo čedo prirode, koje treba da se uzdigne nad majku svoju, jer kad se jednom razvio do umnoga bića, ne smije zaboraviti, da nije samo prirodno biće, nego i čovjek. Unapredjenje čovječnosti najvažnija je njegova dužnost. Uvidjajući pak, da je ta čovječnost odviše apstraktni ideal, Strauss preporuča živo sudjelovanje u kulturnom nastojanju ljudstva, napose pak u svojem narodu. Mjesto božanskoga poštivanja postavlja poštivanje velikih ličnosti i njegovanje umjetnosti.

Ludwig Feuerbach (1804.—1872.).

Još je radikalniji naturalizam u Ludwiga Feuerbacha (1804.—1872.). I on je izišao iz Hegelove škole, te neko vrijeme bio i na stanovištu idealističkoga panteizma, ali se rano odbio od njega i pristao uz naturalizam, koji se može označiti kao antropologizam, i koji je po isticanju individualizma pretečom naturalizmu Stirnerovu, Nietzscheovu i dr. Ovaj svoj razvoj označio je sam Feuerbach ovako: bog je bio moja prva misao, um moja druga, a čovjek moja treća i posljednja misao. U spisima svojim, napose u glavnom djelu „Das Wesen des Christentums“, podaje naturalističku povijest razvoja vjerskih nazora. Po toj su povijesti postali vjerski nazori iz potrebe ljudske, da čovjek vidi želje svoje ostvarene ili bar mogućnost njihova ostvarenja. Što je čovjek na svojemu biću našao ograničeno, nepotpuno, to mu je mašta predočila

i prikazala savršeno u slici bića, koje je izvan njega, i kojemu se klanja, nadajući se od njega ispunjenju svojih želja. Ideja boga je dakle samo idealizirano i objektivirano bivstvo čovjeka, pa je treba samo raščiniti psihologijski, da se vidi, kako nije ispravno mislio Hegel držeći, da bog dolazi k sebi u čovjeku, nego valja držati, da čovjek u bogu nalazi — sebe. Sve vjerske predodžbe dadu se reducirati na ljudske želje za srećom, savršenstvom, besmrtnošću. Sva teologija je zapravo antropologija, t. j. nauka o čovjeku, a religija je svijest čovjekova o neizmjerne bivstvu njegovu. Iz te psihologijske analize tumači se onda iracionalni karakter vjerskih misli. Vjera je san ljudskoga duha. Ali Feuerbach ne misli, da je i taj san čovjeku možda potreban, već ga naprosto proglašuje beskorisnom iluzijom i traži, da je se svaki, tko ju je jednom upoznao, nastoji riješiti. On ide pače i dalje, pa vidi u filozofijskoj spekulaciji ostatak vjerskoga shvaćanja slično, kao što je kod Comtea metafizički stadij prijelaz iz teološkoga u pozitivni. I filozofija naime pripisuje općenome, tipičnome veću vrijednost, pače i zabiljnost od pojedinačnoga, te se tako kao i vjera podaje iluzijama. Feuerbach ograničuje predmet filozofije na osjetno, jer samo osjetno je zabiljno. I zabiljni čovjek mu je samo osjetni čovjek. I „ja“ je osjetno biće. Duh i tijelo su samo dvije strane jednoga te istoga bića. Kasnije je Feuerbach i tu misao skrenuo na materijalizam, što ga dovoljno karakterizuje poznata izjava njegova, da čovjek jest (ist), što jede (isst). Ostali nazori njegovi kreću se u pozitivističkom smjeru, te oštro naglašuju iskustvo.

Spoznavanje se izvodi iz osjećanja. Mišljenju treba gradnja, što mu je podaju osjećala. Idealizam griješi, kad hoće iz misli izvesti predmete. No da što bude predmetom, treba da je izvan glave; spoznavanje je dakle objektivno osnovano. S druge mu strane podaje objektivnost to, da nastaje uzajamnim radom ljudstva. Prvi korak k istini je podudaranje s drugim čovjekom; potpunom istinom taj korak postaje, kad nije samo izraz individualne svijesti, nego ujedno izraz svijesti vrste, ili drugim riječima, kad odgovara bivstvu vrste. Istina je, što pojedinac misli kao predstavnik čovječanstva. Ovakovo se mišljenje razvija samo u za-

jednici. Znanost, a isto tako i druge kulturne tvorevine, pretpostavljaju dakle društvo. U tom smislu vrijedi onda Feuerbachova riječ : da čovjek jest, zahvaljuje prirodi; da jest čovjekom, čovjeku.

Feuerbach je utjecao na D. Straussa, na svoga brata Fridrika, na L. Moleschotta, K. Marxa, L. Knappa, nadalje na K. Beyera, K. Grūna, K. N. Starckea, W. Bolina, F. Jodla i druge. Oštar protivnik bio mu je u svoje vrijeme G. F. Daumer. Naturalističko je mišljenje i u B. Vettera, J. Duboca, Sternea, E. Löwenthala („Cogitantentum”), pa i u smjeru, koji je poznat pod imenom historijskoga ili ekonomskog a materijalizma.

Osnivač je toga smjera Karl Marx (1818.—1883.) Osnovna je misao njegova, da su gospodarski faktori nesamo glavni nego upravo jedini faktori društvenoga razvoja. Svako doba ima svoju posebnu gospodarsku strukturu, svoj način produkcije ; tomu načinu odgovaraju onda izvjesne političke i pravne uredbe, znanstveni, čudoredni, vjerski, umjetnički nazori. Promijeni li se način produkcije, mijenja se i način uzdržavanja života, a s njim i prilike društvene i nazori. Sav dakle poredak društveni ovisi o ekonomskim prilikama. One čine osnov (Unterbau), na kojem se grade sve „ideološke” tvorevine. No kako su ove samo refleksi izvjesnoga gospodarskoga stanja, sjene gospodarskih prilika, a sjene ne mogu ništa stvoriti, tako i sav taj ideološki nakit (Überbau) može u razvoj povijesti utjecati samo koliko je odraz gospodarske strukture. Ovaj nazor o historijskoj svemoći gospodarskih sila, a nemoći sila idealnih izražuje onda ovako : ne određuje svijest (ideje) bitak (gospodarstvo), nego obrnuto svijest je posve ovisna o bitku.

Tim se dakako svaka teleološka djelatnost čovjekova dokida ; njemu ne preostaje drugo, nego da se uživi u prilike, koje nadje, i da se prepusti razvoju prilika. Kad bude ekonomski osnov došao u opreku s ideološkim tvorevinama, dovest će on sam do promjene društvenih prilika i nazora. Na ovaj razvoj čovjek ne može utjecati, samo požurivati ga može, ako se svijesno stavi u službu historijskih faktora. Ne da se poreći, da je zasluga Marxova, što je istakao važnost gospodarskih faktora i za duševnu produkciju, ali ou je to učinio načinom, koji nikako ne zadovoljava. Da je gospodarstvo uvjet duševnome razvoju, to je već od Aristotela poznata stvar, koja ima svoju potpunu paralelu u empirističkoj tvrdnji, da poticaj svemu duševnome životu dolazi od osjećanja. Što se pak drže gospodarski faktori jedinim uzročnicima povjesnoga razvoja, to odgovara materijalističnome svodjeuju duševnosti na materijalne faktore i pada pod jednaku kritiku. Prijatelj i suradnik Marxov, Fr. Engels, očito je precijenio njegovu teoriju, kad je isporodjuje s teorijom Darwinovom. Posebnu važnost dobila

je ona tim, što je postala službenom teorijom u socijalnoj demokraciji, gdje je i danas neki ortodoksno zastupaju, dok drugi nijesu neskloni izvjesnim modifikacijama njezinim u idealističnome pravcu.

Historijski potekao je „marxizam” iz Hegelove nauke, a razvio se pod utjecajem Feuerbachova pozitivizma i francuskoga socijalizma, napose pod utjecajem Saint-Simonovim. Poznatiji su mu zastupnici uz Fr. Engelsa, K. Kautsky, F. Bebel, F. Mehring, Lafargue, zatim A. Labriola, Loria, Orano, Plechanov i dr. Umjerenije mišljenje zastupa E. Bernstein, M. Adler, L. Woltmann, koji nastoje približiti marxizam nauci Kantovoj. U smjeru aktivističkoga evolucionizma umjerava ga R. Goldscheid.

Ovdje treba spomenuti Abr. Eleuteropulosa, koji pri-mjenjuje materijalističko shvaćanje povijesti na razvoj filozofije.

Max Stirner.

Do skrajnosti individualističan je naturalizam u Maksa Stirnera (1806—1856.). Poznato je njegovo djelo: *Der Einzige und sein Eigentum*. U njem zabacuje i Feuerbachovo obožavanje čovječanstva, jer se i ono tiče još uvijek jedne apstrakcije, čovjeka kao vrste. Stirner odlučno provodi misao, da je samo osjetno realno. Onda iščezava za nj sve općeno i objektivno, sve idejno i idealno, i preostaje samo individualno, konkretno „ja”. Jedino ja sam — veli — živi stvor. I sad uzimam svijet kao ono, što je on meni, uzimam ga kao svoj, kao svoje vlasništvo. Ja sve odnosim na sebe. Ništa nema vrijednosti po sebi, svemu tražim vrijednost u sebi. Što se od čovjeka tražilo, da se posveti idealu istine, dobrote, ljepote, da radi za čovječanstvo, za boga, za pravdu, — sve to su isprazne riječi. Sve je egoizam. Egoističan je požrtvovni čovjek, jer mu njegovo djelovanje podaje zadovoljstvo; egoističan je, tko za općenitost radi, jer u tom nazrijeva svoju svrhu; egoističan je istraživač istine, jer je traži, da udovolji svojoj potrebi; a što ovakova djela mogu biti i od opće koristi, to ne mijenja njihov egoistički karakter. Iz toga slijedi: mene se ne tiče ni božansko ni ljudsko, ni istina ni dobrotu, ni pravda ni sloboda i kako se već zovu svi ti ideali ljudski. Meni nije ništa preče od mene. Pišem li ja, pita on na jednome mjestu, sve ovo iz ljubavi k čovjeku? Ne, ja pišem, jer hoću da svojim mislima pribavim bitak u svijetu, pa i kad bih vidio, da će vam ove

misli oteti mir i pokoj, kad bih vidio, da iz ove sjetve misli niču najkrvaviji ratovi i propast mnogih generacija : ja bih ipak posijao. Učinite s njima, što vam drago i što možete ; to je vaša stvar, i mene se ne tiče. Egoistu nije ništa tako visoko, da bi mu se klanjao, ništa tako sveto, da bi mu žrtvovao. On ne čini ništa boga radi ili ljudi radi, nego sve samo sebe radi. „Moj saobraćaj sa svijetom sastoji se u tom, da ga uživam, za svoj užitak potrošim.“ Saobraćaj je uživanje svijeta i spada k vlastitome užitku. Otud se izvodi, da je egoista ovlašten na sve, na što se sam ovlasti. „Ja odlučujem, da je u meni što pravo ; izvan mene nema prava.“ Što me se tiče, da li je, što činim, kršćansko, humano, liberalno ili ovome protivno. Radi se samo o tom, da li je od koristi za ono, što ja hoću ; samo ako sam sebi udovoljio, a vi to zovite, kako hoćete : meni je svejedno. Egoistu je i istina — kreatura. On veli : mile su mi sve istine, koje su meni podređene, ali ne poznam istine, koja bi bila nada mnogom i po kojoj bih se ja morao ravnati. To vrijedi i za čudoredne propise, državu, dobrobit čovječanstva. Egoista ne služi ni bogu ni čovjeku, ni ikakovoj ideji, ni zajednici, nego samo sebi. On nema nikakove zadaće, nikakova odredjenja, kao ni biljka ili životinja što nema nikakova poziva. Da sve to vodi k anarkiji, vidio je Stirner dobro, kad veli: Osnujem li dakle sve na sebi, na promjenljivome, nestalnome „ja“, onda mogu reći, da sam svoju stvar postavio na ništa. Tim je ujedno podao kritiku svojega mišljenja.

Fridrik Nietzsche.

Sve se ove misli sastaju u Fridrika Nietzschea (1844.—1900.). Njegova nauka pokazuje utjecaje najraznijih sustava, te se križaju u njoj misli Straussove, Feuerbachove, Stirnerove s mislima grčkih filozofa, osobito Heraklita i sofista, s mislima Hobbesovim, Spinozinim, Spencerovim, Darwinovim; tu se sastaju nazori pozitivistički, empiristički, evolucionistički sa skeptičnima; trijezne misli s poetičkim smišljajima, doživljaj s opažanjima, i podaju jednu vrlo bujnu i šarenu sliku. To je dalo mnogima povoda, da njegovu nauku ne drže sustavnom. Vele naime, da je ona izliv raspoloženja, pa se s njima mijenja

i prelijeva. Protiv toga ističu drugi, da se u svoj nepostojanosti nazora ipak vide neke zajedničke crte od početka do kraja, kao što je primjerice problem kulture, koji čini jednu, možda i najvažniju, os Nietzscheove nauke. I opet neki ističu neobični, pretežito aforistički način njegova pisanja, koji odgovara njegovu subjektivnome, afektivnom, impulzivnom mišljenju. Misli su njegove, vele, toliko vezane s ličnošću, da se od nje i ne dađu odijeliti, a ličnost se može voljeti ili mrziti, ali se ne može pobijati. Utjecaj njezin nije logički, nego čuvstven, pa se i ne može mjeriti logičkim, nego samo umjetničkim mjerilom. Za to ne pitamo, što sadrži njegova nauka, nego kako nas se dotiče. Užiti je hoćemo, usisati neobične misli, prisluhnuti neobičnom romonu slatka joj govora. Iz nje nam govori nemir duše, u kojoj je prevladalo čuvstvo, strastvenost; iz nje govore prirodni glasovi, kako to svjedoči silna ljubav k prirodi, čežnja za bajnim istokom, jaki životni nagon; ovakova nauka određena je da osvaja više negoli da uvjerava. — Mora se priznati: nitko nije u novije doba premac Nietzscheu, što se tiče stilističke vještine; nitko nije umio tako fino niansirati misli i tako ih snažno izraziti kao on. Njegovo prikazivanje je bujno i slikovito, njegova filozofija je jedna poetična slika, izradjena maštom i čuvstvom, te s pravom ističe K. J o e I, da nema kraja filozofije Descartesove ili Kantove, ali ima kraj Zaratustrin; toliko je nauka njegova vezana na zornu sliku. Ovo umjetničko obilježje pribavilo joj je mnogo štovatelja, osobito u umjetničkim i književničkim krugovima, gdje je bila živa težnja za novim idejama i oblicima. Njezin često patetički, upravo proročanski ton, njezina čežnja za oslobodjenjem od svih tradicionalnih vezova podala joj je neki vjersko-reformatorski karakter, i otimala ju je strogo naučnom prosudjivanju. Uza sve to bi samo umjetničko promatranje njegove nauke bilo neopravdano. Objektivni će sudija znati, što mora odbiti na raspoloženje, što na umjetničku težnju za plastičnošću, živošću i slikovitošću, koja je često bila jača od misli, ali će znati uprijeti i na općene pretpostavke i na ciljeve njegove nauke. O ovima je nesamo moguća, nego i potrebna objektivna kritika. Takovom se dakako ne može zvati ona, koja cijelu nauku proglašuje izlivom bolesnih moždana. Nietzscheovi nazori pokazuju

doduše neobičnu razdražljivost i daju kadgod slutiti na patološki raspoloženje, a najradikalnije misli njegove padaju u doba, kad su se već javljali znaci njegove bolesti, ali se uza sve to ne mogu zvati mislima ludjaka. Uostalom pravo kaže o tom R. R i c h t e r, da mjerilo misli nije zdravlje nego logika.

Rodio se Nietzsche u Röckenu kao sin pastora. U petoj godini izgubi oca, koji je umr'o od moždanske bolesti, a bio joj je povodom nesretni pad. Kao studenta vidimo ga u Bonnu, gdje se bavi filologijom. I ne svršivši nauka već je toliko bio izišao na glas, da je bio u 24. godini pozvan za profesora klasične filologije u Basel, kamo mu je leipziško sveučilište poslalo doktorsku diplomu. Za vrijeme francusko-njemačkoga rata pomaže u lazaretima, jer kao švicarski građanin nije smio aktivno sudjelovati u vojsci. Tu se prvi put javlja očna bol, koja je, kako se vidjelo kasnije, imala svoj korijen u moždanskoj bolesti. U Baselu je ostao samo kratko vrijeme, jer ga je glavobolja i očna bol prisilila, da ostavi akademičku karijeru. Onda putuje po raznim mjestima Italije i Švicarske, tražeći lijeka i mira. Naporni rad je još više pospješio napredovanje njegove bolesti, dok ga nije god. 1888. obavila duševna tama. Njegovan od matere i od sestre Elizabete, udate Förster, živio je još do god. 1900., kad ga je smrt riješila boli i nevolje. Na ovu sudbinu Nietzscheovu i na sudbinu prije spomenutoga Stirnera, koji je umr'o u velikoj bijedi, zgodno primjećuje K r e i b i g: „Neobična tragika leži u tom, da čovjek, kojega nauka kulminira u tvrdnji, da je svijet njegovo vlasništvo, umire u oskudici, a teško bolesni Nietzsche da može provoditi svoj život samo po samilosti, koju je tako prezreo.”

U razvoju njegova mišljenja luče se tri doba. U prvo ili umjetničko doba stoji pod utjecajem Schopenhauerovim i Wagnerovim, a zanima se osobito problemom kulture i rješava ga sa estetske strane. Kultura je jedinstvo u svim očitovanjima nekoga naroda, a budući da se jedinstvo u svim očitovanjima mnogolikosti označuje kao stil, to je kultura jedinstvo stila. Gledajući onda oko sebe spočitava Nijemcima, da žive u metežu stilova. Svaki pogled na odijelo, kuću, sobu, svaki korak kroz ulice gradske, svaki pohod u skladišta trgovaca

umjetninama, usred društvenoga saobraćaja, u koncertnim zavodima, u kazalištu — svuda bi ih valjalo podsjećati na grotesknu porazbacanost stilova i oblika, koji njihovu životu podaju vašarsku šarolikost. S ovakovom kulturom ne dađu se neprijatelji svladati, najmanje pak takovi, koji kao Francuzi imaju produktivnu kulturu, koju Nijemci samo nespretno oponasaju. Nietzsche bi rado vidio kulturu, koja izvire iz narodne duše, koja je odraz narodnoga bivstva, kao što je bila antikna. Nije najneznatnije ni to, što ističe i političku važnost ovakove kulture. Današnja mu je kultura odviše razumska, njezin je ideal teoretski čovjek, oboružan najvišim spoznajnim silama, koji radi u službi znanosti. Cijeli naš život stavljen je pod vodstvo obrazovanosti i zanosi se optimizmom, koji je već Schopenhauer označio kao karakterističan za srednjega čovjeka. Dva su zla s tim u svezi. Prvo se sastoji u tome, da je život racionaliziran, t. j. u njem prevladava refleksija, promišljanje, forma nad neposrednim čuvstvom; zato mu ponajviše nedostaje usrdnost, prostodušnost, iskrenost; nedostaje mu snaga dubokoga čuvstva i uvjerenja, rijetko izvire iz duše elementarnom silom, ponajviše je samo izvanjska naprava. To je najdublji razlog daljnjem zlu, koje se sastoji u tom, da čovjekom poprijeko ide neki nesklad između srca i duha, života i nauke, unutrašnjega uvjerenja i izvanjskoga držanja. Pod okriljem te kulture čovjek je zahirio do lažne karikature. Drugo zlo nastaje tim, što je ova kultura kao nekim tvrdim oklopom stegnula unutrašnjost čovjeka, onaj nesvijesni vratak novih sila, i učinila život trijeznim, mlakim; zato se u njem ne može roditi ništa veliko, snažno, duboko proćučeno. U tom zraku može da živi samo srednji čovjek, što se zove obrazovani filistar. Uzor te kulture i praotac je Sokrat. On je bio i zatornik velike tragičke kulture grčke, jer je svojom naukom, da je krepost znanje, oslabio vrijednost dionizijskoga elementa, prepustio vodstvo života trijeznome, razumskome elementu apolinskom. Tako naime zove Nietzsche dva osnovna nagona, iz kojih izvire kultura. Prvi, dionizijski poredi se s opojenošću, a očituje se u zanosu, oduševljenju, i u želji prekoračiti sve medje i granice običnoga života, u raspu-

štenom bujanju životnih sila do ekstatičkoga veselja i orgijastičkoga podcikivanja od milja i naslade. Sliku života, koji stoji pod njegovom vladom, podaje prethomersko doba titanskih težnja, borba i boli. Sa životnim veseljem ide uporedo silna tragika. Apolinski je nagon trijezan, miran, umjeren, čituje se u ograničenim oblicima, u jasnim i odredjenim predodžbama. On unosi u život red i mjeru. Sliku života pod njim izrazuju mudre rečenice: „spoznaj sebe” i „drži mjeru”. U tragičko doba bila su ova dva nagona u najboljem razmjeru. Grčka je tragedija apolinarski prikaz dionizijskih težnja. I filozofija nosi u to doba karakter jedinstvenosti života i nake. Onda je došao Sokrat i razbio je to jedinstvo, postavljajući zahtjev, da sve mora biti svijesno, da bude dobro. Onda kultura počiva na nedionizijskoj umjetnosti, čudorednosti i nazoru o svijetu. Dionizijski elemenat je prigušen, oblik prevladao je sadržaj, srce se raskrstilo s duhom, a životom je prošao nesklad. Nietzsche čezne za kulturom, kad će se čovjek i opet čutjeti sav i cijelim bićem svojim jedan u spoznavanju i ljubavi, u zrenju i moći. Ideal te kulture bit će genij, biće ponosna pogleda, smjela htijenja, borilac, pjesnik, ujedno i filozof. Takovi će biti svagda samo pojedinci. U njima se očituje visina kulture, po njima pravedno potomstvo mjeri kulturno stanje, pa je zato stvaranje tih rijetkih, odabranih, za velika i trajna djela spremnih ljudi, svrha kulture. S tim aristokratskim individualizmom završuje se prvo doba Nietzscheova mišljenja. Ove dakako kao i druge misli ovoga doba imaju svoj korijen u Schopenhauerovoj metafizici. Tako posve odgovara opreci predodžbe i volje opreka apolinskoga i dionizijskoga nagona. U duhu je Schopenhauerovu i uzvisivanje nesvijesnoga dionizijskoga nagona, po kojem se čovjek čuti jedno s neizmjernom svjetskom voljom, a rješava se opsjene, kojom ga okružuje svijesno spoznavanje, apolinski svijet sanja. Sa Schopenhauerom ima Nietzsche i to zajedničko, da veže uz apolinski nagon optimizam srednjomjernosti, a uz dionizijski pridružuje pesimizam titanskoga djelovanja; napokon se slaže s njim i u tom, da visoko cijeni umjetnost, napose glazbu. U Schopenhauerovoj filozofiji i Wagnerovoj umjetnosti vidi osvit nove umjetničke kulture, koja će preporoditi čovječanstvo.

Medjutim se Wagner, napose u Parsifalu, priklonio kršćanstvu, držeći, da se preporod i spas ljudstva po umjetnosti sastoji u preporodu vjerskoga čuvstva; u vjeri našao je otkrivenje najdubljih istina, te konačno zašao u misticizam. Nietzsche nije tako zamišljao preporod čovječanstva. Spasenje po umjetnosti, kako ga je on zamišljao, imalo je životu podati novih sokova, nove snage, a ne voditi ga k asketskom odricanju, uništenju volje. Gledajući, kud je Wagnera zaniijela struja, okreće jadra i pripravlja se, da poda ciljevima svojim drugi pravac, pravac k životu. Wagnerovo se mišljenje obraća k božanstvu, Nietzscheovo se obraća k čovječanstvu. Otresavši se metafizičkih i vjerskih nazora predaje se posve pozitivističkoj struji. Ovo je doba samo prelazno. Najbolje ga označuje izjava: Život je sredstvo za spoznavanje. Nietzsche se sad zagrijava za slobodoumlje, priznaje se potpunim ateistom, ponavlja poznate već pozitivističke i racionalističke nazore o vjeri, zaoštrujući ih često do frivolnosti, ponavlja relativističke misli o općenim sudovima i nazorima, i pristaje uz determinizam. To mu daje prilike, da i opet baci pogled na omiljelu misao u spasenju. Što je, veli, prije pružala vjera, naimе bezgrješnost i neodgovornost, to može pružiti i znanost, ako se stavimo na deterministično stajalište. Povijest čuvstava, po kojima činimo koga odgovornim, dakle povijest moralnih čuvstava, prolazi ove faze: najprije se označuju dobrima ili zlima samo posljedice čina ljudskih za zajednicu; onda se zaboravlja na to postanje, pa se dobrotа ili zloća kao nekakovo svojstvo prenosi u sama djela, te se vrijednost djela stavlja ponajprije u pojedine motive, a onda u cijelo biće čovjeka; najposlije se upoznaje, da čovjek nije za svoje biće odgovoran, već da je ono nuždan učin mnogih sadašnjih i prošlih elemenata i utjecaja, i da prema tome čovjek uopće ni za što nije odgovoran. Otud slijedi: čovjek radi u vjijek dobro. Prirodu ne krivimo, ako nam pošalje oluju, zašto da krivimo čovjeka, koji jednako radi nuždom? Čudorednosti se pridaje posve utilitaristički karakter, ali u njezinu shvaćanju već sada probijaju misli, koje podaju glavni ton njegovu kasnijem shvaćanju života i djelovanja. Već sada se polaže važnost na to, da dobro i zlo znače isprva odlično i prosto, da su dobri kasta, zli pak gomila kao prah. Već sada se pokazuje, da mu

altruizam, samilost, nježna dobrota nijesu osobito vrijedni. Njegove simpatije se priklanjaju izvjesnom egoizmu, kojim pojedinac radi za druge, samo koliko u tom sam nalazi svoju probit, u izvjesnoj nesmiljenosti, muževnoj, kako je zove, krutosti i junačnosti. Nietzsche sniva opet o novom doba, koje će do časti privedi hrabrost. Ovo pak doba treba da utre put još većemu i da sakupi sile, koje će ono jednoč trebati — naime doba, koje će prenijeti heroizam u spoznaju i koje će ratove voditi za volju misli i njezinih posljedica. Zato treba sada mnogo pripravljajućih hrabrih ljudi, koji ne mogu iz ništa niknuti... ljudi u pogibli, ljudi strašnijih, sretnijih. „Vjerujte mi! Tajna, da se najveća plodnost i najveći užitak ubere od života, glasi: pogibeljno živjeti! Gradite vaše gradove na Vezuvu! Šaljite vaše brodove u neistražena mora! Živite u ratu sa svojim i sami sa sobom! Budite razbojnici i osvajači, dok ne možete biti vladaoci i posjednici, vi, koji spoznajete!... Napokon će spoznaja posegnuti za onim, što je ide: ona će htjeti da vlada i posjeduje, i vi s njom.”

To su predzvuci trećega doba. Nietzsche se zasitio i spoznaje. Relativizam, da su svi nazori promjenljivi, prelazi u potpuni skepticizam, pa nam se sad kaže, da ni istina nema vrijednosti po sebi. „Uzmimo, veli, da nam je do istine; ali zašto nam ne bi bilo radije do neistine, ili do neizvjesnosti, ili neznanja?” „Neistinost nekoga suda još nije prigovor samome sudu; pita se koliko unapredjuje život... ili pače uzgaja vrst, te smo uopće skloni tvrditi, da su najneistinitiji sudovi najpotrebniji.” — „Moralna je predsuda, da je istina više vrijedna nego pričin.” S tim i sličnim riječima otkazuje Nietzsche vjeru istini i proglašuje slobodu duha riječima: Ništa nije istinito, sve je dopušteno!

Nietzscheu se čini nužno, da uopće nabaci pitanje o vrijednosti svega, što ljudi drže vrijednim. Odgovor na to pitanje glasi: vrijednost ne leži ni u stvarima ni u našem stanju, nego samo u tom, da nešto postavljamo ciljem našega htijenja, u tom, da nešto hoćemo. Volja posvećuje sve. Treba samo htjeti, i što hoćemo, postaje dobro. A naše htijenje? Ima li ono kakav cilj? Krivo se držalo, da Nietzsche govori u prilog niskome utilitarizmu ili hedonizmu. Njegova imperijalistička teorija

vrijednosti kao voljnih svrha nije određena, da pogoduje prostome egoizmu, sebičnoj težnji za nasladom, nego da obožgati, unaprijedi, poljepša život, da povisi sve životne sile, da rasputavši sve moralne i „intelektualne“ vezove savjesti dade prilike, da se razbujaju moći, koje su njima bile zarobljene. Njegova je nauka doista u spoznajnom i čudorednom pogledu skeptična, ali se upravo tim uzdiže nad plitki egoizam i anarhizam Stirnerov, jer postavljajući život kao najviši cilj zamišlja taj cilj općeno. Ne kao individualni život u nasladi, užitku, raspuštenosti, nego kao stvaranje, razvijanje životnih sila, kao rad oko sve višega života. To je smisao njegovih riječi u „Zaratuštri“. „Što je u čovjeku veliko, to je, da je most, a ne svrha : što se može ljubiti u čovjeku, to je, da je prijelaz i propast. . . Ja ljubim one, koji ne znadu živjeti, nego kao oni, koji propadaju, jer su oni, koji prelaze prijeko . . . Ja ljubim onoga, koji živi, da spozna, a spozna je, da jednom može živjeti nadčovjek. I tako hoće svoju propast. Ja ljubim onoga, koji radi i iznalazi, da gradi nadčovjeku kuću, da mu pripravlja zemlju, životinje i bilje : jer tako hoće svoju propast.“ Ta idealna crta u mišljenju Nietzscheovu, po kojoj je život rad oko višega života i priprava za nj, te ujedno i negacija sadašnjega života, koji će biti višim životom prevladan, ta idealna crta ublažuje i njegov imoralizam, koji u nešto promijenjenom obliku izriče isto, što se veli u Goetheovu „Faustu“ :

Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen.

U nauci Nietzscheovoj nema andjela, da to pjevaju Faustu kao personifikaciji čovječanstva; nema neba, kamo se prenosi cilj spasenja. Njegov je nazor ateističan, njegova religija zemaljska. „Zaklinjem vas, braćo moja, ostanite vjerni zemlji i ne vjerujte onima, koji vam govore o nadzemskim nadama.“ Njegova je religija pozitivistička religija humaniteta, koja se pod utjecajem misli o evoluciji razvila kao težnja za nadčovjekom, ali sadržaj joj je ostao isti : idealna borba oko napretka ljudstva. Sredstva te borbe zaoštrila su se u njega, jer ih je stavio jedino pod biološko gledište, pa uzevši ih bilo sama za sebe ili stavljajući ih u svezu s individualnim

životom, razumljivo je, da su podala i njegovu nadčovjeku strašniji izgled, nego što ga uistinu ima.

Najviša vrijednost je dakle život i na njemu se mjere sve druge vrijednosti. S toga stajališta pothvaća Nietzsche prevredjivanje dosadanjih vrijednosti (Umwertung aller Werte). Pravac te promjene označen je shvaćanjem života: po tom je shvaćanju osnovna oznaka života rad, stvaranje, jačanje svih životnih sposobnosti, razvijanje novih sila, povišavanje samoga života, a s tim ujedno prevladavanje nazočnoga stupnja. Što može za takovo shvaćanje života biti odlučnije od moći, snage, sposobnosti? Što može za nj značiti krepost, ako ne doista krepkost, jačina. Volja za život postaje volja za moć (Wille zur Macht), te pojam moći postaje vrhovni pojam etike. Kako li se tu mora promijeniti sud o dosadašnjim etičkim vrijednostima! Odvažno lukavstvo, okrutnost, tjelesna i duševna jakost podižu se na ljestvici vrijednosti daleko nad kreposti vladajućega morala. Što više, neke od tih postaju pod ovim gledištem beskorisne, pače zle. Ljudi se ne luče po dobroti i zloći, nego po jačini i slaboci. Najveća krepost slabica jest, da ih — nestane. Krepost jakih je sve, što život unapređuje, a život je u bivstvu prisvajanje, povreda, prevladavanje slabijega, ugnjetavanje, okrutnost, nametanje svojih oblika, izrabljivanje. Razlika izmedju dobrih i zlih je razlika izmedju odličnih i prostih, gospode i roblja. „Zato, braćo moja, treba novo plemstvo, koje će na nove ploče iznova napisati riječ: plemenit. — Braćo moja, ja vas posvećujem i upućujem na novo plemstvo: vi ćete mi biti roditelji i uzgajatelji i sijači budućnosti, — ali zaista ne na plemstvo, koje biste mogli kupiti poput trgovčica i njihovim zlatom: jer malo vrijednosti ima sve, što ima cijenu. — Neka Vam u budućće ne bude na čast, otkuda dolazite, nego kuda idete! Vaša volja i vaš korak, koji ide preko vas s a m i h, — to neka vam čini čast!“ K bivstvu odlične duše pripada egoizam, naime ona nepokolebiva vjera, da su biću, „kao što smo mi“, druga bića od prirode podložena i da mu se imadu žrtvovati; nadalje bezobzirnost, okrutnost, nesmiljenost. Odličan čovjek uživa slobodu od svakoga socijalnoga pritiska, vraća se u nedužnost savjesti grabežljivaca, pa preko zločina, razbojstva, oskvrnuća, mučenja prelazi obješću i ravnodušjem,

kao da je sve to djačka šala. On se odlikuje „uzvišenom zlobom“, koja ga čini sličnim „plavokosoj zvijeri“ (blonde Bestie). Samilosti ne pozna. „Moral samilosti je znak slabih bića, koja se sama ne mogu držati u stegi, koja se bez razumna svladavanja naprosto prepuštaju samilosnom, milosrdnom nagonu svojem. Još oštrije izriče to „Zaratuštra“: „Koliko dobrote, toliko slaboće, koliko pravednosti i samilosti, toliko slaboće.“

„Rat i odvažnost učinili su više velikih djela, nego ljubav k bližnjemu. Ne vaša samilost, nego vaša hrabrost spasila je dosad nesretne.“

„Što je dobro? Hrabru biti je dobro.“

„Vi velite, da dobra stvar posvećuje rat? A ja vam kažem : dobar rat posvećuje svaku stvar.“

Za taj rat treba nesmiljenosti. „Svi stvarači su nesmiljeni. — Novu ploču vam, braćo moja, postavljam : budite nesmiljeni.“ „Otud dalje slijedi ovaj zakon nove čovjekoljubivosti : slabi i izrodi neka propanu : treba im još i pomoći k tome.“ „Jesam li, braćo moja, nesmiljen? Ali ja vam kažem : što pada, treba još i porinuti !“ Samilost i ljubav k bližnjemu zamjenjuje po novom zakoniku „ljubav k najdaljemu“.

„Svjetujem li vam ljubav k bližnjemu? Radije vam svjetujem preziranje bližnjega i ljubav k najdaljemu.“

„Viša od ljubavi k bližnjemu je ljubav k daljemu i budućemu.“

„Zato traži moja velika ljubav k najdaljemu : ne šteti bližnjega svoga. Čovjek je nešto, što treba prevladati.“

Požrtvovnost, samoprijegor, svladanje i sve tome slično ima vrijednost samo toliko, koliko se tim radi za ono, što je daleko, u budućnosti, što treba da nastane. „Zabrinuti pitaju danas, kako će se očuvati čovjek? Zaratuštra pak pita jedini i prvi : kako će se prevladati čovjek. Nadčovjek mi je na srcu, ne bližnji, ne najsiromašniji, ne najveći patnik, ne najbolji.“ A onda se pita : „Braćo moja, kod koga je najveća pogibelj za budućnost čovjeka? Nije li kod dobrih i pravednih?“ A zašto? Na to se odgovara : „Gledajte dobre i pravedne ! Koga najviše mrže?“

„Onoga, koji stvara, mrže najviše : „den, der Tafeln bricht und alte Werte, den Brecher, — den heissen sie Verbrecher.“

„Dobri naime ne mogu stvarati: oni su uvijek početak kraja: — oni pribijaju na križ onoga, koji nove ploče piše: oni žrtvuju budućnost s e b i, — oni pribijaju na križ b u d u ć n o s t ljudsku.“

Tko hoće veliku budućnost, mora htjeti nove ploče, a Nietzsche, držeći, da je s njima čovjeku otvorio nove vidike, da je raspršio maglu pesimizma i pečal griješnosti, pun nade i radosti uzdiže hvalospjev životnome veselju. „Lachende Löwen müssen kommen!“

„Što je bio dosele najveći grijeh na zemlji? Nije li bila riječ onoga, koji reče: Jao onima, koji se ovdje vesele.“

„Otkad ima ljudi, čovjek se premalo veselio: to jedino je, braćo moja, njegov smrtni grijeh.“ Njegova nauka hoće da donese spas od toga grijeha:

„Smijeh sam proglasio svetim; a vi, viši ljudi, naučite se — smijati!“

Kako dakle glasi promjena vrijednosti? Dobro je sve, što povisuje čuvstvo moći, volju k moći, moć u samome čovjeku. Što je zlo? Sve, što nastaje iz slaboće. Sve dobro je instinkt, dakle lako, nužno, slobodno. Promotrite li se razni oblici morala, koji su dosele vladali u svijetu i još vladaju, vidjet će se, da se dijele u dvije vrste: ima gospodski i ropski moral. Gospodska, odlična vrst ljudi podaje stvarima vrijednost, stvara vrijednosti. Njezin tip je spomenuti čovjek, koji stoji s onu stranu dobra i zla, t. j. čovjek, koji ne priznaje vrednote dosadašnjega morala. Ropski čovjek krivo gleda na kreposti mogućnika, u njegovu ocjenjivanju dolaze kreposti kao samilost, uslužnost, ustrpljivost, poniznost, jer su to jedina sredstva, da izdrži pritisak života. No pravo uzevši sve su to „životu pogibeljne“ kreposti. „Dobar čovjek je dekadent, njegov moral slabi životnu snagu, ne razvija životne nagone, i koliko ih razvija, daje prilike samo za razvoj srednjega čovjeka (Herdenmensch). Židovstvu i kršćanstvu pripisuje onda Nietzsche krivnju, — u tom i leži razlog njegovim žestokim napadajima na kršćanstvo, njegov moral i kult — što je ropski moral prevlast dobio nad gospodskim. Prema njihovu moralu postavlja svoje kreposti, koje zove „moralinfreie Tugend“ — onako, kao što mi govorimo o smotkama bez nikotina. Propovjed-

nike toga morala upravo zove trovateljima (Giftmischer). „Čovjeku su, veli, stavljeni mnogi okovi, da zaboravi živjeti kao životinja, i doista, on je postao blaži, duhovitiji, veseliji, razboritiji od svih životinja, sad boluje samo još od toga, da je tako dugo nosio svoje — okove, da mu je tako dugo nedostajalo zraka i slobodna kretanja; — ovi okovi to su „ponavljam svedjer, one teške zablude moralnih, vjerskih i metafizičkih predsuda. Istom kad se i ove bolesti okova riješi, postignut će biti prvi veliki cilj posvema: odjeljenje čovjeka od životinje.”

Ovaj visoki cilj nije za svakoga. Današnji prosječni čovjek ne će dakako dopustiti, da ne mora jednome biti pravo, što je pravo drugome, i da je u interesu unapredjenja života, da bude dvojaki moral, da bude razlika medju ljudima. Ništa nije Nietzscheu tako zazorno, kao misao o jednakosti svih, jer je u njoj sadržana samo mržnja proste svjetine na sve veliko, neobično, odlično, iznimno. Kao u prvo doba njegovo je shvaćanje povijesti ljudstva individualističko i aristokratsko, samo mu pod utjecajem Darwinovih misli cilj povijesti prelazi preko granica ljudstva do ideala nadčovjeka. Ovaj je ideal zamišljen bio isprva kao viša vrst, koja prema čovjeku stoji kao čovjek prema majmunu. Čovjek je po Zaratuistri konop potegnut između životinje i nadčovjeka: naš put vodi onamo gore od vrsti k višoj vrsti. Kasnije se ovo shvaćanje nešto promijenilo, ali još uvijek je ostao nadčovjek kao budući tip čovjeka, kojemu su se pojedini veliki ljudi, kao Cezar, Napoleon, znatno približili.

Vrlo je teško izreći sud o filozofiji, kakova je Nietzscheova, ali možda ni za koju filozofiju ne će u tolikoj mjeri biti istinita riječ, da je prekomjerno uzvisivanje baš tako pogriješno kao umanjujuće ponizivanje. Nitko nije imao tako bučnih hvalitelja kao Nietzsche, nitko tako žučljivih kuditelja. To se može razumjeti samo tako, što u nauci njegovoj ima mnogo, što nas se doima vrlo simpatično, a opet i mnogo, što oštrinom, neobičnošću ili kako drukčije nesamo odbija, nego pače vrijedja, boli... Pa kako je tko uhvatio koju stranu i kako je nastranosti ili neobičnosti njegove oštrije ili blaže sudic, tako je izašao konačni sud u svim ocjenama od najpovoljnije do najlošije. Pravednost traži, da priznamo, da je njegova nauka donijela mnogo novih poticaja.

Simpatično nas se doima njegova živa težnja za novom kulturom, i ako ne ćemo u svakom pogledu odobriti sustav životni, što ga podaje. Simpatično je životno veselje, što izlazi iz djela njegovih, i optimizam, koji podaje toj novoj kulturi toplinu svijetla sunčana sjaja. Simpatično je njegovo isticanje aktiviteta, a povrh svega simpatična je misao o jednoj kulturi, koja će izvirati iz unutrašnjosti, kulturi, koja će imati i srca (dionizijski elemenat), a nesamo duha (apolinski elemenat); kulturi, koja ne će biti hladno razumska i u formalizmu svojem, u etiketi bešćutna, u prenavljanju neistinita, u djelovanju bezvoljna, nego će ključati iz vrela duše, po izvoru svome originalna, a u oblicima svojim osebuja; jednom riječi bit će kultura, koja će životu iz unutrašnjosti podavati oblik takov, gdje će čovjek svemu oko sebe nastojati nametnuti pečat svoje duše, gdje će doista život biti nasilnik, koji se kulturnim oblicima nameće, a ne će biti rob ustaljenih i njemu izvana nametnutih uredaba, ustanova i oblika. Da je sve to u Nietzschea zaoštreno u najradikalnijem obliku, mogli bismo razumjeti, ako ga pomislimo kao vrtlara, koji hoće iskrivljenu biljku naše kulture da ispravi tim, što je na drugu stranu previja. Tim previjanjem došao je i on s onu stranu dobra i zla. Ali kad bude previjanja dosta, upoznat će se, da biljka kulture ne može trajno ostati na onoj strani, ako ne ćemo, da je na drugi način iskrivimo. Onda će se upoznati, da su s jedne strane nedostaci u današnjoj kulturi izazivali ovo prikazivanje u oštrim, jakim, često pretjeranim crtama, da je za liječenje njihovo trebalo jako podrmati stupovima njenim, ali će se upoznati i to, da je jaka, velika i moćna unutrašnja kultura moguća i s ovu stranu dobra i zla, pače, što više, da je moguća s a m o s ovu stranu. Što Nietzsche prigovara etičkoj kulturi, što je drži nemoćnom i slabom, tome je krivo zlo svijetlo, u koje su za nj došle etičke vrijednosti, a on je to krivo osvjetljenje shvatio kao njihovu slaboću. Ili zar je samilost doista samo plačljivo sažaljivanje? Ne radja li se iz nje aktivno suzbijanje zla i boli u svijetu? Nietzsche se vara, kad misli, da je instinktivna energija najbolje očuvana u potpunoj slobodi i vlastitoj prepuštenosti, jer se baš prepuštena samoj sebi rasipava, dok je vezanost na izvjesne oblike čini tek pravo plodnim i korisnim

kulturnim faktorom. Nietzsche se vara, držeći svaku vezanost skučavanjem, pa onda i ne može razumjeti, kako je i unutar stalnih i objektivno određenih medja moguća sloboda kretanja. Ta ove granice ne treba da su zatvor, u kojem robuje naša priroda, nego granice našega bivstva, koje kao sve zabiljno ne može biti neodređeno, neomedjeno. Nietzscheova filozofija sile je neprihvatljiva, jer joj fali jedan element, koji se ne da izbrisati iz ljudske prirode: moral. I mi tražimo snažnoga čovjeka, ali taj može biti vrijedan samo kao moralan; i mi tražimo aristokratizam, ali taj može biti samo aristokratizam dobrih u najvišem smislu; i mi ćemo tražiti selekciju i po njoj poboljšanje ljudskoga roda, ali smjer te selekcije mora ići za potiranjem zablude i zla, ako hoće da urodi kulturnim vrijednostima. Nietzscheov ideal nadčovjeka, kolikogod sadrži i neke, napose estetski, vrijedne crte, ne može zadovoljiti, jer nema prave duševne veličine. To vrijedi i za njegov individualizam, kojega je najbolju kritiku podao u svojoj nauci R. E u c k e n.

Od sljedbenika Nietzscheove nauke ističe se R. S t e i n e r, E u g e n S c h m i t t, G. N e u m a n n, M. Z e r b s t, M o n g r é, pa osobito E r n e s t H o r n e f f e r. Za Nietzscheom se povodi mnogo E. S e i l l i è r e.

Obnovljenje idealizma.

1. Njemački idealizam.

(H. Lotze. — Th. Fechner. — E. von Hartmann. — W. Wundt. — R. Eucken.)

Materijalizam i naturalizam iskoristiše rezultate prirodnih nauka sebi u prilog. I da je samo to, još kako tako, ali oni podjoše sve dotle, da su se proglasili jedinim baštinicima prirodoznanstvenoga duha, svoju sliku o svijetu i životu jedinom, koja ima odobrenje prirodnih nauka. Kako je ta preuzetnost bila neopravdana, pokazuju idealistični sustavi, koji odlučno ističu važnost prirodnih nauka za sastav slike o svijetu i životu, ali isto tako odlučno otklanjaju nekritične posljedice materijalizma i naturalizma. Zastupnici tih sustava pripadaju raznome doba i stoje pod raznim utjecajima, pa se i u nazorima razilaze znatno. Zajednička im je crta to, da podržavaju svezu sa velikim sustavima, napose s onim idealističkoga doba; njihovi su duševni vodje Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, Schopenhauer, a živi smisao za prirodne nauke čini, te svi oni stupaju manje ili više putem realnoga idealizma.

Hermann Lotze (1817.—1881.).

Lotze je od prirodoslovca postao filozof. Kao prirodoslovac stekao je zasluga za medicinu i fiziologiju, a osobito se istakao kao protivnik vitalizma. Kao filozof je pomirljiv duh, koji hoće da posreduje izmedju zahtjeva uma i potreba srca, izmedju realizma spoznaje i idealizma čuvstvovanja, teizma i panteizma, dualizma i monizma, mehanizma i teleologije, i kako se već zovu te opreke, na kojima se kao na hridima problema razbijaju sustavi filozofijski. Pomirljivost ova, a k tomu i duboka čuvstvenost, koja umovanju njegovu

uvijek nameće obzir na potrebe čudi, podaje toj cijeloj nauci nešto slavenskoga značaja, koji će možda i biti razlogom, da se ta nauka doima tako simpatično, mило, blago. Lotze se i rodio usred slavenskoga življa, u Budišinu. Sveučilišne je nauke svršio u Leipzigu, i habilitirao se ovdje. Postavši profesorom u Göttingenu ostao je ondje do potkraj života; gotovo slavenskom privrženošću priljubio se uz svoje boravište, otklanjajući i najlaskavije ponude. God. 1881. ipak se odluči poći u Berlin za profesora, ali teška srca, kao da je slutio, da ne će dugo proživjeti, kad ostavi Göttingen. I doista umre još iste godine.

Ishodište njegova umovanja je priznanje prirodoznanstvene mehaničke atomistike u punom opsegu. Ona mu je postulat mišljenja, ako ono hoće dosljedno obraditi iskustvenu gradju. Otud ne slijedi, da ona zadovoljava svim zahtjevima mišljenja, i da umna težnja za jedinstvenim nazorom o svijetu ne bi smjela prijeći i preko nje, dalje ili možda dublje, i prodrijeti u bivstvo stvari. To čini umovanje tako, da analizira ponajprije osnovne pojmove mehaničke atomistike. Tu je u prvom redu pojam *a t o m a*. Je li on doista posljednje, što postoji? Po prirodoznanstvenom shvaćanju je on prostoran, a ako je prostoran, onda ima dijelove, dakle nije posve jednostavan. Naša težnja ne staje, dok ne dodje do jednostavnih elemenata. Osim toga činit će nam se nužno, da ti elementi ne budu apsolutno samostalni, odjeliti, jer treba da stoje u uzajmici. Kako ćemo tu uzajmicu shvatiti? Valjda ne samo kao izvanjski vez ili kao prenošenje stanja; oboje se čini Lotzeu nemoguće. Otklanjajući dakle tu misao drži, da se ona uzajmica ima shvatiti kao promjena unutrašnjega stanja, i to tako, da svaki elementat u sebi doznaje, što se s drugim zbiva. Ovakav unutrašnji vez pretpostavlja opet dvoje: prvo, da su svi elementi po bivstvu jednaki, a drugo, da doista čute u sebi stanja, što znači, da čute djelovanja drugih elemenata na sebe. Pita li se sada, kako moramo pomišljati posljednja bića, da bude svemu tome udovoljeno, onda prestaje služba *a n a l i z e*, te *a n a l o g i j a* stupa u svoja prava. Ona nas upućuje, da zazbiljnosti pomišljamo poput nas, dakle kao nešto duhovno. Posljednja bića su

jednostavne, neprostrorne monade, koje imaju unutrašnja stanja. Njihov bitak sastoji se u tom, da stoje u odnošajima. Ovdje Lotze odstupa od Herbarta, za kojim se inače dosta povodi, te određuje bitak kao stajanje u odnošajima, a odstupa od njega i tim, što monade ne zamišlja kao neku krutu jezgru poput reala. Realno znači sve, što na izvjestan način ostaje u svim odnošajima, što jednako djeluje i trpi. Realna stvar je individualni zakon njezina držanja. Posljednja bića nijesu realna po nekoj realnoj jezgri, nego po tom, što su kadra svojim držanjem pobuditi prividjaj jezgre; ona nijesu supstancijalna, ali svojim jednakim, zakonitim održanjem, svojom postojanošću u svim raznim odnošajima, jednom riječi svojim održanjem čine nam se kao krute jezgre. Monade su dakle središta djelovanja, sustavi sila, koji se sami održavaju. Još je jedan uvjet, da između njih bude moguća uzajmica. One ne smiju biti posve odijeljene, ali ne smiju biti ni ostavljene samima sebi, kao da u praznome plivaju. Njihovo uzajmično djelovanje moguće je samo tako, da su kao ograničene jedinice dijelovi jedne jedine neizmjerne supstancije, koja ih sve obuhvaća. Predodžba o mnoštvu stvari i njihovoj svezi moguća je uz uvjet, da ima jedno biće, kojega su one nesamostalni dijelovi, u kojega samoodržanju je osnov njihovim neprekidnim odnošajima i ovisnostima, po čijim se zapovijedima ravnaju tako, te nastaje harmonija, koja nije prestabilirana, nego moću onoga jednoga od časa do časa stvorena.

U krilu neizmjernoga bića sve su stvari samo a k t i, m o d i f i k a c i j e apsolutnoga osnova, jedinoga, koji ima potpunu realnost i koji se s pravom zove supstancijom. Bitak stvari je dakle njihova opstojnost u apsolutnom osnovu, bitak apsolutnoga osnova pak je u neprekidnoj djelatnosti, kojom u sebi, dakle imanentnim djelovanjem, stvara promjene, a ipak se u svim tim promjenama održava kao jedno. Apsolutno prema tome izražava u stvarima uvijek svoju prirodu tako, da i jedinstvo svijeta ostaje uvijek neuzdrmano i sama priroda uvijek nepromijenjena. Relativne stvari imaju samo prividnu supstancijalnost, što vrlo podsjeća na Herbartovu misao o slučajnim

nazorima. Na to podsjećaju i daljne konsekvencije Lotzeova umovanja. Ako je naime bivstvo svijeta duhovno, onda je i tvarnost i prostornost samo pojavna, a prostornim odnošajima tvarnih predmeta u našem iskustvu odgovaraju netvarni i neprostorni odnošaji monada.

Ođovud možemo osvijetliti Lotzeovu teoriju spoznanja. Ona uzima s Herbartom, da je bitak neovisan o spoznavanju, pa i kad bi utrnula sva svijest i kad ne bi bilo nikoga, tko bi spoznao, još bi uvijek ostale stvari u medjusobnim odnošajima. Zamjećivanje njihovo je samo jedan odnošaj pored mnogih drugih. Na pitanje, kako ulaze stvari u našu spoznaju, odgovara Lotze idealistički: stvari o sebi, t. j. unutrašnju stranu njihovu, ne spoznajemo, nego samo pojave, a i njih na svoj način. Ovaj se idealizam onda ublažuje u dva smisla: ponajprije u realističkom smislu, kad se veli, da pojavnost upućuje na bitak i da ima u njem svoj odredjujući razlog, a onda u empirističnom smislu, kad se tvrdi, da je iskustvo preteča svemu spoznavanju. Ipak Lotze i kraj tih ograničenja ostaje posve na idealističkom stajalištu. Iskustvo naime podaje samo poticaje, prigodne uzroke, da duh razvije svoju prirodu, a ako je tako, onda spoznaja izvire iz duha, samo joj je u stvarima povod. Spoznaja zato i nije slika stvari, nego samo njezin simbol. Prostor i vrijeme subjektivni su oblici, kategorije su zahtjevi našega duha, kojih objektivnost se sastoji u tom, što spjeveri njihovi odgovaraju odnošajima stvari, a ne u tom, što su njihov odraz.

Kao što se djelovanje unutrašnjega duhovnoga bivstva stvari očituje u našem iskustvu pod oblikom tvarnosti i prostornosti, tako se očituje i kao neumoljiva nužda. S tim dolazimo do drugoga dijela prirodoznanstvenoga nazora, pa mu prema svemu dosele spomenutome možemo takodjer odrediti smisao, koji će zadovoljavati potrebama uma. Ove su nas vodile od atoma k duševnim monadama; ako sada zamijenimo u prirodoznanstvenoj slici mrtva ona tjelešca sa bićima, koja imadu unutrašnju stranu, očit je mehanizam samo izvanjska strana jedne u sebi duhovne djelatnosti. Uzme li se pak na um, da je u apsolutnoj supstanciji osnov svezi stvari, te se u njezinu zagrljaju sve podređuje cjelini, a svako pojedino biće u

takovoj svezi svojim zakonitim djelovanjem ispunjava izvjesnu zadaću, onda je očito mehanizam samo sredstvo za ispunjenje svrhâ. Zazbiljnost se ravna po idealu, smisao svijeta je najdublji osnov svemu, — misao, koja silno podsjeća na etički idealizam Fichteov. Zazbiljnost je tako udešena, da slijepo djelovanje silâ vodi k ostvarenju svrhâ. To opet pretpostavlja opsežni svjetski red, koji je moglo postaviti samo umno biće. Metafizika, koja kao Lotzeova ima ishodište u etici, drži nužno, da je u onome, što treba da bude, razlog onomu, što jest. Po toj su metafizici mehanički zakoni izraz božanskoga djelovanja, a kad se veli, da po općenim zakonima nastaje, što ideja ili apsolutno po svojem smislu traži, onda takova metafizika nužno traži, da joj vjerska filozofija odredi sadržaj apsolutnoga. Po nauci Lotzeovoj, koja je u tom nalik Herbartovoj, apsolutno je nesamo supstancija svijeta, osnov i izvor svega, nego je svijesno, osobno božanstvo. Pomišljanje njegova odnošaja k svijetu hoće da bude neka sredina izmedju teizma i panteizma. Sva bića su u bogu, koji ih kao njihovo jedinstvo obuhvaća, i sve se zbiva po njegovoj zapovijedi, ali ipak je i u tom zagrljaju moguća izvjesna samostalnost, a u drugu ruku opet bog neizmjerljivo nadmašuje svijet i stoji nekako nad njim. Onu relativnu samostalnost konstruira Lotze uzimajući više stupnjeva zazbiljnosti. Ne smije se, veli, reći: sve je ili realno ili nije realno, nego su bića u raznom stupnju realna, prema raznome bogatstvu i nejednakoj mnogolikosti svoje zasebnosti (Fürsichsein). Nešto je slično učio već Leibniz, da sve monade ne predočuju jednako jasno svijet, i prema tome je postavio ljestvicu bića od tvari do samosvijesnih duhova. Tako i Lotze drži, da s t v a r i nemaju nikakova zasebna bitka, one ne znadu za sebe, pa su posve uronjene u apsolutnom osnovu. Unutrašnjost monada, koje čine tvorni svijet, jest besvijesna, one se ne vide i ne spoznaju kao nešto za sebe. Ovo posljednje je prednost viših monada, koje imaju svijest. Po njoj se spoznaju kao nešto za sebe, pomišljaju sebe i nijesu samo misli ili stanja apsolutnoga osnova. Tim dobivaju bitak pored imanentnosti u bogu, postaju supstancije nižega reda od boga, ali realnosti višega reda od tvari. Odlučenje njihovo

od apsolutnoga osnova omogućuje onda i slobodu. Ostala bića podređena su mehanizmu, slijepome djelovanju prirodnih sila, jedino umno biće može svoje djelovanje upravljati i prema umnim svrhama, dakle prema unutrašnjoj strani mehanizma. U velikome svjetskom redu sve vrši izvjesnu ulogu, a umno biće izvršuje tu ulogu kao *z a d a ć u*, Proveđe li se ta misao dosljedno, morala bi makar i relativna ovisnost ovih bića biti jamstvom, da će njihovo djelovanje biti svagda u skladu sa svjetskim redom. No tome nije tako; baš umna ili umom obdarena bića nijesu svagda suradnici na nadosjetnom svjetskom redu. Otkud im ta samostalnost? Kako se mogu (ne pitamo, kako se smiju) staviti i protiv apsolutnoga osnova, kojega su akcije? Ne razbija li se mnoštvom ovih relativno samostalnih bića osnovna misao monizma? Kako je uopće moguće panteističke nazore dovesti u sklad s teističkima? Sve su to neriješena pitanja u nauci Lotzovoj, kojoj se inače ne može poreći umnost i duhovitost. Ali sigurno nitko nije sam toliko bio uvjeren o nepotpunosti, nedostatnosti i ljudskoj slaboći svojega naučanja kao sam Lotze, koji svoju metafiziku završuje čednom resignacijom: *b o g z n a d e b o l j e*.

Od ostalih misli njegovih vrijedno je istaknuti, da je zastupao mehaničko shvaćanje životnih pojava, što dakako ima sasvim drugo obličje, ako se pomisli, da po njegovoj nauci sve zbivanje izvire zapravo iz psihičnoga izvora, i da je teleologija po njoj zapravo duša mehanizma. U psihologiji je zadržao dualizam tvari i duha, jer i ako je sva realnost duševna, ima razlika između pojedinih monada po stupnju. Tijelo mu je skup monada, kojima vlada jedna svijesna monada, što se zove duša. Odnosaj njezin prema tijelu određen je teorijom spoznaje: tjelesni utjecaji su samo povod duši, da razvije svoje sposobnosti. Inače se saobraćaj njihov drži uzajmičnim, čemu ne bi bilo prigovora, ako se uvaži, da su duša i tijelo po metafizičkom bivstvu jednaki. Besmrtnost duše nije bezuvjetni posljedak njezine netvarnosti ni supstancijalnosti: u svijetu će vijekom trajati samo ono, što ima vrijednost za svjetski red.

Pod utjecajem Lotzeovim stoje G. C l a s s (1836.—1908.), H. S o m m e r, L. B u s s e (1862.—1907.), H. L a n g e n-

beck, Edm. Pfeleiderer (1842.—1902.), M. Wentscher (rodj. 1862., prof. u Bonnu). Slične nazore zastupaju J. Baumann, G. T. Ladd (rodj. 1842., prof. u Yale sveučilištu), H. Rashdall (rodj. 1858., prof. u Oxfordu). Blizu stoje Lotzeovoj nauci H. Wolff (1842.—1896.), F. Schultze (1846.—1908.) i E. F. Wyneken. Posljednji elementi zovu se kod Wolffa „bionti“, pripisuje im se teženje, ćućenje i osjećanje, atomi se drže skupovima bionta. Inače zastupa Wolff etički, teleološki monizam nalik Lotzeovu. Schultze se u koječem približuje kriticismu. S Lotzeom mu je zajednička crta, što razrješuje tvar u dinamičke atome, a udaljuje se od njega tim, što uzima posebne psihičke monade, koje zove „psihade“. Ovdje je najzgodnije spomenuti i G. Spickera, čije metafizičke i vjersko-filozofijske misli živo podsjećaju na Lotzea.

Gustav Theodor Fechner (1801.—1887.).

Fr. Paulsen. — Th. Lips.

I Fechner bijaše najprije prirodoslovac. Kao takav pokazuje osobitu sklonost k iskustvu i smisao za eksaktno istraživanje. Tome valja pripisati zasluge njegove u psihologiji i estetici. On je osnivač t. zv. psihofizike, nauke, koja istražuje zakonitost odnošaja duše i tijela. Posluživši se istraživanjima fiziologa E. H. Webera, da jačine osjeta ne rastu tako brzo kao jačine podražaja, nastojao je Fechner, da toj činjenici poda matematički izražaj. Tako je postavio osnovni psihofizički zakon, koji se po njemu i po njegovu preteči zove Weber-Fechnerov zakon, a glasi u riječima: jačine osjeta rastu proporcionalno logaritmom podražaja. Za estetiku je zaslužan, što je protiv dotadašnjega spekulativnoga utvrđivanja, te nauke, protiv estetike „odozgo,“ postavio estetiku „odozdo“, osnovanu na psihologiji i eksperimentu.

U shvaćanju tvari stoji blizu Lotzeu. Posebno je zanimljivo, da je izradivši već svoje djelo o tom (Ueber die physikalische und philosophische Atomenlehre, 1855.) doznao za nauku Rugjera Boškovića, kojega hvali kao vrlo učenjaka, te se s njegovim nazorima gotovo posve slaže.

Ostali filozofijski spisi njegovi pokazuju jaki utjecaj fantazije, poletne spekulacije i smiona analogiziranja. U njima se prema mehaničkome nazoru o svijetu, što ga on zove noćnim nazorom, postavlja danji nazor, po kojem je sav svijet oduhovljen. Duh i tvar su nerazdruživi pratioci, nesamo u čovjeka, nego i u životinja, bilja, u anorganskoj tvari. Analogija s čovjekom provodi se tako daleko, da se i nebeskim tjelesima, suncima i planetima pripisuje duševni život. Misao o sveoduhovljenju nije nova. Baš u isto vrijeme sastajemo se s njom kod nekih materijalista u obliku hилоzoizma. Duševnost je dakako tu samo pojava, koja se odigrava na realnijoj podlozi tvarnoj, samo sjena, što prati stvarne događaje. Fechner ne misli tako. Po njemu je zazbiljnost samo jedna, i u suštini svojoj duhovna. Duh je unutrašnja strana zazbiljnosti ili zazbiljnost, kako se ukazuje sama sebi, svom pogledu; tvar je zazbiljnost gledana izvana, kako se ukazuje drugome. Što se meni, koji sam duh, ukazuje kao duševno, svijesno, to se s nekoga izvanjskoga stajališta vidi kao tijelo. Duh i tvar su dakle dvije pojavne strane jedne te iste, u sebi dakako duhovne zazbiljnosti. Ova dvostranost omogućuje subjektivno i objektivno promatranje zazbiljnosti, što je osobito za psihologiju važno. Odnosaj duše i tijela shvaća se paralelistički: pojave duševne i tjelesne čine dva niza, koji teku uporedo, događaji njihovi odgovaraju jedni drugima, ali ne nastaju jedni iz drugih.

Fechnerova je nauka preoblikovanje Spinozina sustava u idealističkom pravcu, a pod utjecajem Leibnizovim i Schellingovim. Za njom se povode zastupnici modernoga panpsihizma, kao W. Pastor, Br. Wille, zatim Kurd Laswitz (1848.—1910.), koji inače stoji na stajalištu kritičkoga idealizma, i onda poznati psihiatar P. Möbius. Slične misli zastupaju i C. A. Strong, Prince Morton, Luigi Ambrosi. Pod utjecajem Fechnerovim stoji i idealistički monizam Fr. Paulsena (1846.—1908.).

Po Paulsensu se zazbiljnost javlja na dva načina: osjećajima kao tvar, a svijesti kao duh. Tvarnost i duh su dakle dvije strane zazbiljnosti, njihov je odnosaj paralelističan, ali ipak

tako, da je tvarnost izraz duhovnoga bivstva svijeta. Ovaj je paralelizam potpun, te ne postoji samo ondje, gdje nalazimo svijest, nego i ondje, gdje je, kao kod bilja i t. zv. nežive tvari, analogijom moramo suponirati. Prema tome je cijeli svijet oduhovljen. I kao što je tijelo u čovjeka izražaj duše, tako je cijeli svijet tijelo božanskoga duha. Sve ima svoju fizičku, ali i metafizičku stranu. Odnosaj boga k svijetu zamišlja se panteistički : kao što priroda obuhvaća pojedine stvari ili relativni duh pojedina svoja stanja, tako božanski duh obuhvaća pojedine relativne svijesti. Paulsen vjeruje, da u tom zagrljaju božanskome ne iščezava sva samostalnost njihova, ali pri tom nailazi na poteškoće, kao i Lotze. Posve je prirodno, što se mehanizam drži izvanjskom stranom jednoga u svojem bivstvu teleologijskoga procesa. Svijet kao duša u svojoj je suštini težnja, a težnja je opet po svojoj prirodi teleologijska, prema izvjesnome, i ako ne uvijek svijesnome cilju upravljena. Zakoni prirodni su očitovanja božanske volje. Ovaj se voluntarizam spaja s jednom teorijom aktualiteta : bitak pojedinih svijesti u božanskome duhu nije supstancijalan. Nije potrebno držati, da duševna stanja imadu nekoga nosioca ; i bez njega se može izaći, ako se uzme, da se pojedini svijesni sustav kao cjelina održava. Pojam supstancije je samo izraz za moguće događaje u izvjesnome sustavu.

Paulsen se i u etici ogledao. Osnovno stajalište njegovo je utilitastičko ili kako ga zove teleološko. Sve djelovanje ide za izvjesnom svrhom. Svrha samoga života je očitovanje životnih sila. Otklanjajući prema tome eudemonističko mišljenje, da je život užitak, određuje Paulsen kao svrhu čudoredja razvoj i usavršenje prirode ljudske do bogate, lijepe i potpune ličnosti. Ovaj perfekcionizam nije individualističan, nego je upravljen na općenu prirodu ljudsku, na jedinstveni ljudski život. Konkretni oblici ljudskoga života ne mogu ovaj ideal iscrpsti, te se imadu smatrati samo prelaznim momentima u razvoju ideala čovječnosti. I sam taj ideal stavlja se u odnosaj k sveukupnome životu svemira, po čem se etika nastavlja i završuje u religiji. Paulsen naglašuje ovu svezu, pače ovisnost etike od religije, ističući, da je duh ljudski to pristupačniji čuvstvu strahopoćitanja, koje je osnov religije, što se čistije i ljepše raz

vija. Religija i ćudorednost izviru iz istoga izvora, iz težnje ljudske za savršenstvom. Ali što je u ćudorednosti zahtjev, to je u religiji ispunjenje. Ćudoredan je ćovjek, koliko njegovo htijenje i djelovanje smjera k savršenstvu; pobožan je, koliko se njegovo ćuvstvo, njegovo vjerovanje i nada ispunjava u slici najvišega bića. Tako se praktićna filozofija završuje u transcendentnome području, kojega nepojmljivost možemo izraziti samo simbolićkim izrazima. To biva primjerice, ako oćitovanje božanstva u neizmjernoj zazbiljnosti oznaćimo kao carstvo božje. U to carstvo utjeće i njegovim se ciljevima podređuje i ćudorednost ljudska. Razvoj ćovječnosti postaje oćitovanjem božanskih ciljeva u životu, ćudoredni red izraz božanskoga bića i ostvarenje božanske volje u svijetu, a ćovjek svojim djelovanjem postaje ruka vjećne sile, što prevejava cijeli svijet. Sve to, drži Paulsen, daće se složit i s panteistićkim nazorom i religijom ćuvstva, jer i to shvaćanje dostaje, da ćovjek u sebi oćuti neposrednu nazoćnost božansku, a pored toga je prosto od mnogih prigovora, kojima je izvrgnuto pomišljanje božanstva kao osobnoga bića. Religija je neposredna jamaćnost, da zazbiljnost izlazi iz dobra i da je prirodni red u svojem osnovu sada ćudoredni poredak.

* * *

Srodan je Fechneru i Lotzeu i Th. Lipps (rodj. 1851., sada profesor u Munchenu).

Jezgru Lippsova nazora o svijetu možemo odrediti ovako: zazbiljnost je u sebi duhovna i oćituje (manifestira) se u svijetu kao priroda, a u pojedinim svijestima kao duša. Pojam aktualiteta, što ga Paulsen primjenjuje na svu duševnost, primjenjuje Lipps samo na svjetski osnov. Bitak toga osnova ne sastoji se u postojanju nego u vjećnom održanju, a njegovo bivstvo je svijest. U osebnom stanju („an sich“) je zazbiljnost svijest, te možemo onaj osnov njezin zvati duhom svijeta, njegovim „ja“. Ovo „ja“, koje sve drži i oživljuje, razvija svoju narav u nizu oćitovanja : izvanjski kao priroda, i unutrašnje kao duh. Izvanjska oćitovanja ne nastaju bez odnošaja k nekome relativnome duhu, koji u svoje izraze prevodi i u njima nastoji izraziti bivstvo svjetskoga osnova, njegovu narav i zakonitost

Što primjerice mi zovemo prirodom, to nije više neposredna zazbiljnost, nego zazbiljnost prevedena u izraze našega duha : prostor, stvar, tvornost, uzročnost, dakle preradjena prema zakonima naše svijesti. Ona nije tvor naše svijesti, jer je objektivno osnovana, ali ulazi u našu spoznajnu samo tim, što se prilagođuje našem duhu, da se zaodijeva u njegovo odijelo. Odredjenja relativnoga duha vrijede dakle samo u prenesenome smislu za neposrednu zazbiljnost ; a može se reći i to, da govor relativnoga duha samo do neke granice može izraziti zakonitost one zazbiljnosti.

Spomenuto je, da je priroda nazočna samo za relativni duh : tako se ljudskome duhu ukazuje kao sustav stvari i gibanja u prostoru. Posve je razumljivo, što prirodne nauke idu za tim, da ovaj sustav prikažu kao uzročno-posljedični niz, ali smisao prirodnoga mehanizma može nam otkriti samo svijest, koja nas upućuje, da je mehanizam samo izvanjska, i to ljudskome duhu okrenuta strana svjetskoga procesa, koji je u suštini svojoj teleologijski

Relativna svijest je očitovanje apsolutnoga „ja“, koje je kao takovo neizmerno i neodredivo, u odredjenome ograničenome obliku. Apsolutno „ja“ se dakle na mnogo mjesta i u raznim načinima može očitovati kao relativni duh i postati duša. Pod tim nazivom razumijeva Lipps nesamo unutrašnju stranu (das An-sich) moždana, ili možda samo svijest o svezi unutrašnjih stanja, nego upravo princip, koji tu svezu stvara. Odovud dalje razvija Lipps psihologiju, koja se dosta odvajala od današnjega naučnoga smjera nesamo po tom, što je u svezi s metafizičkim nazorima njegovim, nego i tim, što posve zanemaruje eksperimentalnu metodu, i oslanja se samo na samopromatranje. To je i razlog, zašto se Lipps, premda se postavlja na stanovište t. zv. psihologizma, od drugih zastupnika toga smjera razlikuje; dok naime ovi s toga stajališta sve više naglašuju iskustvo i priklanjanju se relativizmu, Lipps vidi u duševnosti originalniju sliku apsolutne zazbiljnosti negoli je podaje priroda. A to ga nuka, da polazeći od psihologije izgradi jednu idealističku metafiziku, na koju je osim Fechnera i Lotzea utjecao osobito Kant. Utjecaj Kantovih misli vidi se u etičkim nazorima Lippsovima.

Eduard von Hartmann (1842.—1906.).

Zadaćom svoje filozofije drži Hartmann: podati spekulativne rezultate na osnovi induktivne metode. Kako on to zamišlja, pokazuje osnovna misao: pomišljaj sve po analogiji naše svijesti, ali bez svijesti. Tako postaje nauka njegova filozofija besvijesti („Philosophie des Unbewussten“). U njoj se stopio Schopenhauerov voluntarizam s Hegelovim panlogizmom.

Zazbiljnost je, veli Hartmann, jedna, i ta je duh, ali nesvijesni duh. Pod nesvijesnim ne valja razumijevati niži stupanj svjestitosti ili možda opreku svijesti, nego naprosto ono nedokučivo prastanje, što se krije iza naše pojavnosti. Za zamišljanje toga stanja podalo je iskustvo dosta gradje. Sve, što je u našem životu slutnja, nagon, genijalna zamisao, sve to izvire iz dubokoga vrela nesvijesnoga djelovanja. I sva povijest bića od sjemena do ploda nije drugo nego razvoj skrovitih sila i moći iz istoga vrela. Na drugoj strani opet pojave, kao što su instinktivna djelovanja, pokazuju, da iz toga vrela ne izlaze djelovanja nasumce, slijepo, bez cilja. To upućuje na misao, da u svem zbivanju svijeta ne vlada samo neka volja, kako je uzimao Schopenhauer, nego i um, kako je tvrdio Hegel. Pogreška obojice bila je u tom, da su svaki uhvatili samo jednu stranu svjetske sile. Odnosaj ovih dviju strana (volje i uma) u nesvijesnome određuje Hartmann ovako. Mišljenje kao takovo ostaje u sebi, nema težnje ni volje, ne pozna boli ni ugođe, ni interesa. Sve je ovo samo, uz volju. Zato i ne bi mišljenje (ideja) moglo nikada naći u sebi poticaj za promjenu; ono je ravnodušno, bilo što ovako ili onako, pače i da li što jest ili nije. Mišljenje samo ne bi tako nikada prešlo iz nebitka u bitak, ili ako ćete, iz potencijalnoga bitka u aktualni, nego treba za to neki razlog, a taj može biti samo — nesvijesna volja. Sva neizmjernost mogućnosti, što se krije u onom svijetu u njegovu prastanju, mirno počiva u krilu božanskome, dok je još volja i ideja u nerazdruživom jedinstvu, ali kad se jednom volja trgne i prijedje iz neizmjerne mogućnosti u bezbroj ograničenih pojava oblika, onda se započinje proces svjetskoga stvaranja, koji se završuje, kad se volja i opet vrati u stanje mira.

Taj veliki proces evolucije (apsolutnoga) Osnova zamišlja Hartmann u glavnom po Hegelu. Volja, veli on, po bivstvu svojem sadrži u sebi dvije predodžbe: onu o sadašnjem stanju kao ishodište i onu o budućem stanju ili cilju; prva se shvaća kao predodžba realnosti, što postoji, druga kao predodžba idealne realnosti, što treba da nastane. Volja je težnja za stvaranjem ove realnosti, ili kako se može još reći: volja je prenos idealnosti u realnost. U nesvjesnom osnovu zadržani su dakako već od iskona svi mogući oblici realnosti, u ideji, pa samo treba da se utjelove, da prijedju iz svoga idejnoga stanja u realno. Nastupa dakle jedan čas, gdje se volja rješava ideje t. j. usvjesnoga stanja te izlazi van sebe, i započinje razvitak. Ona zalazi u pojavnost, prolazi stupnjem prirodnoga bitka, uzdiže se na stupanj organskoga života i postizava vrhunac u umnosti čovjekovoj. Na tom putu opet joj se sve više pridružila ideja, pa onda iznovice čezne za prvotnim stanjem, kad je zajedno s idejom počivala u nesvjesnom snu blaženosti: tu prelazi proces razvoja u težnju za spasenjem.

Apsolutni osnov, nesvjesna volja, dakle poput Hegelove ideje najprije se utjelovljuje u stvari. Iz svoga prabitka prelazi u pojavnost, i to tako, da se očituje najprije u malim voljnim jedinicama, *d i n a m i d a m a*. Iz težnja tih dinamida nastaje sve, što se zove atomna sila, a tim, što se zaokružuju područja djelovanja, nastaje po njima prostornost i tvarnost kao objektivna pojava. Prostor i tvar su osjetne pojave sustava silâ, a ove su opet čini (akti) nesvjesne volje. Pošto se ovako pravolja ostvarila u anorganskome svijetu, uspije joj nakon mnogih neuspjelih pokušaja iz stvari izvabiti iskru života; sad ona djeluje kao životni princip, te služeći se fizikalno-kemijskom zakonitosti radi očito svrhovito. Hartmannovo je mišljenje o životnim pojavama vitalističko, ali on suglasno sa svojim metafizičkim pretpostavama nastoji teleološku stranu vitalizma spojiti s mehanizmom. To postizava tako, da mehaničke faktore označuje kao orudje, kojim upravlja nesvjesna volja, samo pak zbivanje svijeta označuje kao u sebi određeno svrhom. Mehanizam je dakle podređen teleologiji ili zapravo mehanizam je drugo lice teleologije. Taj kozmogonički mo-

nizam primijenjen teoriji života vodi ga onda do izjave, da je selekcija samo pomoćno sredstvo, kojim se put utire ostvarenju svrhovitih oblika, a borba za opstanak da nije drugo nego rabotnik u službi ideje.

Napokon se apsolutni osnov osvještuje. I sad je još nesvijestan izvor svijesnih pojava: duševne radnje nastaju nesvijesno, samo učini njihovi izbijaju na površinu svijesti, ali započeto odjeljenje ideje od volje došlo je do svojega kraja. Um stoji prema volji kao zasebna sila, ali ujedno je volja, koja je prvim odjeljenjem od uma postajala a l o g i č n a, kao u fizičkim pojavama, opet zadobila l o g i č n o s t. Odsad će si postavljati umne ciljeve, i upoznavši zloću svijeta obratiti se opet praisvoru svega.

Dosele bio je Hartmannu vodja Hegel, odsada ga vodi Schopenhauer. S njim zajedno nazrijeva u svjetskom procesu odmetnuće od isprvičnoga jedinstva; s njim zajedno tvrdi, da neugoda i bol nadmašuje ugodu (pesimizam); s njim napokon uči i povratak iz svijesna stanja u nesvijesni praisvor. Od njega se udaljuje tim, što uza sve to uči, da je ovaj pojavni svijet ipak najbolji, kakav je mogao biti, i tim, što se s eudemonističkim pesimizmom spaja evolucionistički optimizam. On naime ne zapada u kvijetizam kao Schopenhauer, nego priznajući, da je bolnost nerazdruživi pratilac volje, traži uništenje volje, ali tako, da je — zasiti. Ljudstvo će prestati težiti, kad se nauži je kulture, kad se zasiti svega njezina blaga. I kao što je nekoč čovjek tražio sreću u zemaljskom životu, a onda u životu onkraj svijeta, tako je treći stupanj iluzorne težnje za srećom kulturni, živi kulturni rad. Tim se pospješuje momenat spasenja i primiče kraj boli, što je trpi bog od časa prvoga početka svijeta. U kršćanskoj nauci bog spasava čovjeka, po Hartmannu čovjek je suradnik na spasenju božanskome. U tom se sastoji i čudorednost čovjekova: ne u tom, da uživa, da traži sreću, nego u tom, da rađeći oko napretka kulture skрати put spasenja božjega.

Hartmannov sustav čini nam se kao odjek minulih vremena u današnje doba: cijeli način i duh njegova raspravljanja čini nam se tuđ, ne gledeći, da samo jasnome stilu i sjajnome prikazivanju valja pripisati, ako je uopće moguće provući se kroz njegove nazore, i previdjeti pri tom mnoge slabocē i mnogu

vrlo prozirnu igru riječima. Sa cijelim svojim sustavom stoji on nekako po strani, i samo u pojedinim se pitanjima savremene filozofije uvažuju njegove radnje. Od pristaša njegove nauke je najvidjeniji Artur Drews (rođj. 1865., prof. u politehničkoj školi u Karlsruhe), a povode se za njim i L. Ziegler, M. Schneidewin, W. v. Schnehen, G. I. P. J. Bollan, R. Köber (prof. u Tokiu). Slične nazore zastupa i M. Venetianer.

Wilhelm Wundt.

Wundt je danas najveći njemački filozof. Rodio se u Neckerau 1832. Bavio se isprva prirodnim naukama, te se i habilitirao za fiziologiju u sveučilištu u Heidelbergu, gdje je bio neko vrijeme asistentom glasovitome učenjaku H. Helmholtzu. God. 1864. postade profesorom u istom sveučilištu, dok nije nakon kratkoga službovanja u Zürichu prešao u Leipzig. Od toga vremena započinje njegov pravi rad oko filozofije. On se doduše već kao djak zanimao i za tu nauku, ali glavni rad njegov ticao se najprije fiziologije, za tim psihologije, i napokon filozofije, te s pravom ističe J. Volkelt, da se Wundt samo polako i krsmajući vinuo iz carstva pojedinosti i činjenica do visine principâ. Najveće su zasluge njegove za psihologiju. Tu je on nastavljaajući rad Weberov i Fechnerov postao ocem moderne, eksperimentalne škole. Većina danas uvaženih psihologa izišla je iz zavoda, što ga je on 1879. osnovao za eksperimentalno istraživanje duševnih činjenica. Danas ima takovih zavoda po cijelome svijetu, i u njima se svima nastavlja i dotjeruje ono, što je imao na umu Wundt, kad je s malom četom prijatelja i pristaša pravio prve, čedne pokuse.

Kao filozof povodi se Wundt u nazorima svojim za velikim prvacima novovjeke filozofije: tu se vidi utjecaj Spinozin, Leibnizov, Kantov, Fichteov, Schellingov, Schopenhauerov, Fechnerov, Spencerov, a najpače Hegelov. Krivo bi držao, tko bi mislio, da je nauka njegova šareni zbor misli s raznih strana. Ona je doista eklektična, ali u najboljem smislu ove riječi, i to zato, jer spajanje raznih smjerova i nauka nastaje organički, i baš zato nigdje ne čini dojam, da bi posredovanje

između raznih sustava bilo prisiljeno ili umjetno. Svuda se ukazuje kao umjetničko djelo, gdje su unutrašnjom sintetičkom snagom prevladane opreke i dubokoumnom koncepcijom ujedinjeni razni dojmovi i poticaji u jednoj slici, koja se odlikuje nesamo skladnošću nego i prirodnom jednostavnošću.

Filozofija se po Wundtu mora osloniti na iskustvo ; zato mora ostati u svezi s posebnim naukama. Po redu ide ona dakle poslije posebnih nauka. Protiv pozitivističkoga zametanja svake metafizike ističe Wundt, ako bi i uspjelo istjerati metafiziku iz filozofije, da bi se onda uvriježila u posebnim naukama. Metafizička težnja, što se u njihovim hipotezama jasno očituje, treba da se negdje sniri, pa je zato potrebno, da se posebne nauke u filozofiji nastave i dovrše. Problemi, koji u njima nastaju, treba da se još jednom, i to pred jednim višim forumom rasprave ; taj se forum razlikuje od instancija posebnih nauka samo ciljem. Predmet je filozofiji isti, koji i posebnim naukama, i sredstva su ista, ali cilj ih luči : filozofija je općena nauka, koja spoznaje posebnih nauka ujedinjaše u neporječni sustav, te metode po naukama upotrebljavane svodi na principe. A svaka nauka ima pretpostavaka, koje se moraju na jednome mjestu kritički pretresti i u jedinstvo svesti, i zato baš preostaje filozofiji dvojaka zadaća : da raspravi pitanje o spoznaji uopće (logika i teorija spoznaje) i da postavi općene principe svega (metafizika, filozofija o prirodi i o duhu). Wundt ne će filozofiju kao spekulativni sustav, ali je hoće kao jedinstveni nazor o svijetu. Onda još hoće, da u tom nazoru odredi i sliku života, da mu poda sadržaj i cilj. Prema tome je filozofija općeni nazor o svijetu i životu, koji ima da udovolji jednako zahtjevima uma kao i potrebama srca. Filozofija je slika znanstvenoga stanja, ali u njoj se odrazuju i sve druge kulturne težnje (čudo-redne, vjerske, socijalno-političke, umjetničke). Ona je u najužoj svezi nesamo s posebnim naukama, nego i s težnjama i potrebama svoga doba, dakle u svezi s naukom i sa životom, gradi se na njima i iz njih, ali u drugu ruku i djeluje natrag na njih.

Otud slijedi, da je za filozofiju od potrebe, da stoji u što življem medjusobnom saobraćaju s posebnim naukama, a jednako će i živa sveza sa životom biti za obadvije strane korisna.

Wundtove prve zasluge tiču se psihologije. Potrebno je stoga da se osvrnemo na njegove nazore o toj nauci, i to nesamo poradi njih samih, nego i poradi toga, što nas uvode u njegov filozofijski sustav. Psihologija je po Wundtu nauka o unutrašnjem iskustvu. Iskustvo je doduše samo jedno, pa kad se govori o unutrašnjem i izvanjskom iskustvu, onda to valja uzeti tako, da su o iskustvu moguća dva gledišta : jedno, kad ga promatramo kao sadržaj svijesti, kao neposredni doživljaj, drugo, kad apstrahirajući od subjekta isto ovo iskustvo držimo slikom, ili bar znakom nekih pojava. Prema tome se ne smije govoriti o dva područja iskustva, nego o dva načina : psihologija radi o iskustvenim sadržajima u odnošaju k subjektu, a isti taj sadržaj u odnošaju k objektu postaje predmetom prirodnih nauka. Sva raspravljanja o odnošaju fizičkih i psihičkih pojava polaze s krive točke, i jer to nijesu dva svijeta, koji se na nekoj granici dodiruju, nijesu to ni dvije strane jednoga svijeta, nego samo dva načina motrenja. Iskustvo gledano s gledišta subjekta je skup predmeta. Svako gledište traži svoje principe. Psihologija nema razloga, da svoje pojave izvodi iz nekog nadosjetnoga bića, nego će raditi s pojmovima, koji joj se iz samih činjenica nametnu. Jednako nema razloga izvoditi ih iz tvarnoga principa. Ona uopće ne izlazi iz svojega područja, pa Wundt zabacuje nesamo materijalizam, nego i dualizam, koji postavlja uzajmično djelovanje izmedju duše i tijela. Za tumačenje odnošaja duše i tijela služi se teorijom psihofizičkoga paralelizma, i to u smislu, da neki dijelovi u fizičkom razmatranju odgovaraju izvjesnim dijelovima u psihičkom opažanju. Wundt dakle ne će, da se paralelizam ovaj shvati kao metafizički, kao teorija o dvije strane jednoga osnova, nego jedino kao empirična radna teorija. Psihologiji je stalo, da što bolje upozna, kojim dijelovima subjektivnoga gledišta odgovaraju koji dijelovi objektivnoga gledišta. Je li taj paralelizam potpun ? Wundt drži, da nije: samo neki dijelovi iskustva mogu se tumačiti sa psihologijskoga i sa prirodoznanstvenoga gledišta ; drugi neki, napose osebnost psihičkih spojeva i sintetična tvornost svijesti nemaju korelata na fizikalnom gledištu. Težnja naša za tumačenjem pojava ide i preko toga do potpunoga paralelizma, pa bismo htjeli, da ga svuda ustanovimo.

vimo; isto tako, nemogući u jednom redu naći dovoljno razjašnjenje pojava, rado upotrebljavamo korespondentne faktore drugoga reda. Psihologija je doista često ponukana, da zahvati u fiziologijski red, ali kao što se prirodne nauke s pravom ogradjuju, da se uplitanjem psihologijskih faktora muti prirodoznanstveno shvaćanje, tako je upotrebljavanje fiziologijskoga reda u psihologiji samo pomoćno sredstvo i od nužde i za vrijeme, dok uspije zapletenost neku razlučiti u faktore psihičkoga reda. Wundt ide pače tako daleko, te ni osjet ne izvodi iz podražaja, nego iz nekih elementarnih psihičkih procesa, koji se odigravaju ispod praga svijesti i stoje u svezi s cijelim redom psihičkoga zbivanja.

Izvor našega znanja o duševnom zbivanju je promatranje samoga sebe. Crpemo li to znanje o duševnim pojavama jedino iz samopromatranja, onda smo uvijek prepušteni slučajnom tijeku stvari, ne možemo promatrati, kad hoćemo, ni što hoćemo, nego što nam baš i kad nam pruži svijest, a ne možemo promatrati ni kako hoćemo, nego u sastavu i društvu, u kojem se dese pojave. K tomu dolaze i druge neprilike: ne znamo, je li opažena pojava doista općena, pa i ako jest, ne znamo je odrediti točnim mjerama, nego i u najboljem slučaju tek opisati je ili karakterizirati. Svim tim nedostacima ima da doskoči eksperimenat. On ima da nam pruži sredstva, kako ćemo izazvati izvjesna stanja, po volji ih mijenjati i u raznim prilikama istraživati, pa sva ova opažanja svesti na neke stalne, po mogućnosti brojčane izraze. Svrha eksperimenta nije dakle ukloniti samopromatranje, nego ga učiniti znanstvenim. Samopromatranje ostaje kao i dosele jedini izvor duševnih pojava.

Wundt zabacuje smjer u psihologiji, koji duševne pojave izvodi iz osjeta i predodžbâ (intelektualistična psihologija), i to poglavito zato, što se u njem ne mari dosta, da u psihičkom životu nema postojanih objekata, nego uvijek samo zbivanje. Duševni se život ne smije shvaćati kao skup predmeta, nego kao proces; stoga je opravdana samo voluntaristička psihologija, koja psihičnost tumači po tipu voljnih događaja. Ako duševni život nema ništa stvarno, onda se ne može održati ni supstancijalni pojam duše, već se mora

zamijeniti aktualnim. Duša nije ništa pored svojih stanja nego njihovo jedinstvo: skupno ime za svu psihičku djelatnost. Postoji doduše težnja, da se toj djelatnosti podmetne nosilac, kako smo to navikli činiti u izvanjskom iskustvu, gdje objektivno gledajući odnosimo pojave na predmete: ali duša nije ovakova supstancijalna podloga svojih pojava, nego jedinstvo, koje se uvijek stvara, slično kao što i organizam nastaje neprestanim spajanjem svojih stanja i u tom se sastoji. No Wundt se ne zadovoljava samo s tim, da psihičnost prikaže kao vječito zbivanje, nego hoće i prirodu da obuhvati pod isti pojam djelatnosti. Obično se priroda shvaća kao skup predmeta i pojava izvan nas. Nastojeći ih svesti na posljednje elemente dolazimo do pojma atoma. S njim smo već prekoračili iskustvo, a ipak ne zadovoljismo zahtjeve uma. Podjemo li dalje, doći ćemo konačno i tu do mišljenja, da se bitak ne sastoji u mirnom postojanju nego u djelatnosti, ne u mirovanju nego u vječnom radu i razvoju. To nas upućuje na misao, da se posljednja bića svijeta uopće imaju shvatiti po uzoru volje. Apsolutne jedinice bit će čiste volje. Sav se dakle svijet razrješuje u mnoštvo voljnih jedinica. I tvarna priroda je proces, u kojem se objektivira njihova djelatnost, ili: priroda je u bivstvu svome volja, djelovanje, stvaranje, i ta se volja objektivira u stvarima. Ne sastoji se priroda od supstancija, nego od djelatnosti, koje stvaraju supstancije.

Ako je to sve tako, onda dolazi odnošaj duha i tvari u novo svijetlo. Priroda se poistovetuje s duhom, a ona dva pogleda postaju dvije strane jedne zazbiljnosti. Duševnost postaje izvanjska ljuska, pod kojom se odigravaju duševni procesi slični onima, što ih u sebi doživljujemo; uzročnost postaje izvanjska strana svrhovitosti. Pod vidom neizmjernosti ukazuje se svjetska djelatnost kao božanska volja, koja se u razvoju svijeta razvija. Cilj razvoja je samostalnost duha. Priroda je onda pripravnost stupanj duha. Svijest je kasni i vrlo razviti produkt: ona je čvor u tijeku prirode, gdje svijet dolazi do svijesti o sebi. Svako biće je skup od neizmjereno mnogo voljnih jedinica. Ove se ujediniuju u tvari bez svijesti, u biljkama

bez centralne svijesti, u životinjama sa centralnom svijesti, ali bez samosvijesti. Samo čovjek dolazi do samosvijesti.

Misao, da su pojedinačna bića zapravo zajednice nižih po stupnju jedinica voljnih postaje važna za Wundtovo shvaćanje duha ljudskoga. Kao što je naime pojedinačna volja prema dolje jedan sastavljeni razvojni produkt, tako je prema gore dio jedne općene volje. Nad pojedinošću uzdiže se općenost, koja je upravo tako zabiljna kao i ona prva; pojedinačni duh je dio općenoga duha, te zajedno s njim stvara t. zv. socijalne tvorevine, jezik, pravo, običaj, državu. Zakoni socijalnoga života su samo posebni oblici psihičkih principa, pa se zato sociologija Wundtova zove psihologija naroda. I ćudorednost je tvor općene volje. Posljednji joj je cilj ujedinjenje svih pojedinačnih volja u jednu općenu zajednicu, u kojoj će biti moguć što bujniji razvoj duhovnih sila ljudskih. Wundt odrješito otklanja eudemonizam. Sreća može biti samo nuzgredni učin, ali ne svrha ćudorednoga djelovanja. To isto vrijedi i za etiku, koja postavlja kao cilj unapredjenje društva i humano nastojanje oko opće dobrobiti. Wundtov cilj je zamišljen kao usavršenje ljudstva, kao stvaranje kulturnih vrijednosti poradi njih samih, a ne tek poradi sposobnosti, kojima usrećuju čovjeka. No kao što mnoštvo pojedinačnih volja nije moguće bez pomisli o nekom zajedničkom osnovu, koji ih u sebi drži, tako se i za stvaranje ćudorednih ciljeva, budući da je ovisno o prolaznim pojedinima i zajednicama ljudskim, traži neki oston, gdje će biti zajamčena postojanost ćudorednih vrijednosti. Ontologija je tražila, da bude jedan osnov svega a etika onda određuje, kakav mu je sadržaj. Onda se nešto malo i mijenja sud o njegovu odnošaju k svijetu : dok je naime prije bio svijet samo razvoj prirodnoga božanstva, dakle sav u bogu i bog sav u njem, sad se čini nužno, da se ideja svjetskoga osnova zamisli nad prirodu i duh, kao najviša volja, po kojoj postaje shvatljiva misao o neprolaznoj vrijednosti ćudorednih dobara. Prema tako zamišljenoj ideji božanstva dobiva i pojedinac izvjesnu samostalnost i vlastiti djelokrug, te se smatra suradnikom u velikom procesu svijeta. Kao sadržaj božanske ideje nalazi se onda savršenost i neizmjenjnost : to potiče na rad oko ostvarenja ćudorednih ciljeva i njihova ujedinjenja u velikoj

čudorednoj ličnosti. I misao besmrtnosti dobiva onda svoju vrijednost, ne doduše u smislu individualne besmrtnosti, nego u smislu, da svaka duhovna sila održava svoju neprolaznu vrijednost u — razvoju duha. Wundtov je sustav u metafizičkom pogledu idealistički monizam voluntarističkoga oblika.

I Wundtovoј će se nauci naći prigovora, ali svi prigovori ne mogu osporiti vrijednost sustava, o kojem je valjda najzgodnije kazao R. Eisler: kod Wundta u neku ruku nije individuum, koji filozofira, nego je znanost sama, koja medijem jednoga oštroumnoga, temeljitoga i nada sve trijeznoga, mislioca reflektira o sebi. Zato i nije čudo, što Wundt ima velik broj pristaša, nesamo u psihologiji, što je njegova domena, nego u filozofijskom mišljenju uopće. Najvažniji su Th. Achelis, P. Barth, G. Störring, E. König, F. Krüger, C. Wenzig, profesor u Vratislavi, R. Richter; iz njegove su škole izišli, te se manje ili više povode za njim E. Meumann, profesor u Lepzigu, F. Kiesow, W. Wirth, K. Marbe, G. F. Lipps, G. Villa, L. Credaro, Gius. Mantovani i mnogi drugi.

Rudolf Eucken.

Svi dosele spomenuti predstavnici novijega idealizma u Njemačkoj podsjećaju svojim mišljenjem na po jednoga filozofa velikoga doba poslije Kanta; tako Lotze na Herbarta, Fechner na Schellinga, Hartmann na Schopenhauera, Wundt na Hegela; i Fichte je našao umnika, koji jezgru njegovih misli dalje izvodi. Taj umnik je Rudolf Eucken (rodj. 1846., profesor u Jeni): simpatična pojava kao čovjek, kao mislilac pun čudoredne ozbiljnosti, vrijedan, da obnovi etički idealizam Fichteov. Kao pisac je nešto tvrd; sastav njegovih rečenica je umjetan, te dosta podsjeća na Lotzeov način, ali ima u njemu duše, ima neka ljupkost, neka usrdnost baš kao kod Lotzea, samo je zavita u nešto oporu ljusku. Tko se kroz nju probije, da se udubi u njegovo razlaganje, upoznat će u njem snažan duh, koji je u čvrsto zakaričenu cjelinu povezao svoje misli, strogo ih odmjerio i živo prikazao; upoznat će u njem duboka, čuvstvena mislioca, čovjeka velikih idealnih težnja,

borioca za novu kulturu, za novoga čovjeka. U tom doista ima izvjesnu srodnost s Nietzscheom, ali je pogled njegov puno dublji, njegovo shvaćanje prosto od romantične maglovitosti, koja Nietzschea vodi preko čovjeka k nadčovjeku. Eucken zalazi u dubinu čovjeka, i traži njegovo bivstvo. Njegovu načinu i ne dolikuje blistavi stil, da osvoji čovjeka, jer on ga snagom duha i jačinom uvjerenja hoće da predobije za svoje velike, ali i teške ciljeve; on ne pjeva hvalospjev životu ako užitku, niti hoće da se čovjek u bitku svome udomi, nego propovijeda život kao neumorni rad, kao osvajanje uvijek veće visine, dakle život kao — ideal.

Današnja kultura raskida život, mjesto da mu postavi zajedničke ciljeve radu. To dolazi otud, što je svako područje života ljudskoga od religije, čudorednosti, znanosti i umjetnosti do politike i ekonomskoga života stvorilo izvjestan krug misli, ideja vodilja, nazora o tome, što je čovjeku vrijedno i što uopće podaje životu ljudskome smisao. Svakomu području odgovara posebni životni sustav (s i n t a g m a), ali je nevolja, da se svi sustavi ne slažu u jednu životnu sliku. Onda nastaje između njih borba za vlast, jer svaki hoće da ovlada životom i da sebi podredi ciljeve i nastojanja svih ostalih životnih sustava. Tako nastaje jedna hijerarhična kultura. No i u njoj se mijenjaju vlade, pa su s vremenom nastale životne slike intelektualizma, naturalizma, esteticizma, individualizma, socijalizma. U cijeloj toj mijeni život je bio raskidan, bez zajedničkoga središta, bez općenoga cilja, koji bi mogao obuhvatiti sve težnje i nastojanje ljudsko, i to tako, da pri tom nijedna strana bogate prirode njegove ne zahiri. Pa i ako se možda desilo, da su se svi ostali ciljevi podvrgli jednome i priznali mu prvenstvo i prevlast, onda je to moglo biti na neko vrijeme. Nova iskustva ne pristaju uvijek u stari životni sustav: ovaj naime ostaje, a život napreduje, i svagda dolazi čas, kad nekome doba bude njegov životni sustav preuzak. Onda nastaju borbe; novi zahtjevi se pomaljavaju, ali stare uredbe su žilave i ne popuštaju na prvu navalu, pače se još više utvrđuju. U samoj borbi često se još ističu i posebni ili stranački interesi, a pod tim trvenjem još više strada život. No kako ćemo izići iz kaosa ciljeva i težnja, kako prevladati jednostranosti, kako uopće u mijeni

životnih prilika omjeriti vrijednost ciljevima, da po svem dobijemo sliku, u kojoj će život ljudski imati smisao i vrijednost? Dvije osnovne misli Euckenove filozofije otkrivaju nam se ovdje: život ima smisla samo kao stvaranje zazbiljnosti; kao vječiti rad (aktivizam), a to opet pretpostavlja, da smo ga uvrstili u jedan viši red, iz kojega se naš rad upravlja.

Ovaj svoj nazor o životu razvija Eucken najprije kritikom raznih životnih sustava. Od svih njih najveći je utjecaj imala religija. U njoj je sav život koncentriran u jednoj zadaći, u odnošaju k apsolutno savršenome duhu; sve ostalo djelovanje ima vrijednost samo po odnošaju k ovoj zadaći. Mnogo vijekova vladao je taj životni red najširim krugovima ljudstva, povezivao pojedince i narode, pružao nebrojenima poticaja i mira. Pa ipak postoji neka protivština protiv toga reda, napose protiv njegove svevlasti. Kršćanski životni red nastao je potkraj starine, u doba, kad je čovjek izgubio vjeru u sebe i u svoje sile, pa nije našao visokih ciljeva u ovome svijetu. Samo zaokret prema novome svijetu mogao ga je očuvati od pustoši i uništenja duha. I on je svom dušom posegao za tim svijetom. Ali ta težnja mogla je potrajati samo tako dugo, dok čovječanstvo nije opet steklo pouzdanje u sebe i dok ga nije opet privukao ovaj bliži svijet. Promjena životnoga čuvstva, kako se zbilja za doba renesanse, bila je vjerskome redu neprijatna. Odonda se uzdrmala vlast njegova. Najprije su se obarali pojedini mu zahtjevi, a onda se rušio cijeli njegov sustav, dok se napokon sva religija proglasila tvorom mašte, carstvom iluzije, sjena i sanja. Bilo je doduše i glasova, koji su oštro ustajali protiv ovakove negacije vjerskoga života, ali je on ipak izgubio moć nad današnjim čovjekom.

Drugi je životni red stvorila znanost i umjetnost. One učinise glavnom svrhom života duhovno stvaranje, i bilo se nadati, da će po njima nastati pravi duhovni život, energično uzdizanje nad osjetnost, a podređenje pod umne svrhe. Vrijednost toga života mjerila se takodjer na jednom višem redu, na carstvu uma, ideje, po čem ga Eucken zove komičkim idealizmom. No i taj je red s vremenom izbljedio, a od svega duhovnoga života preostala je samo izvanjska obrazovanost, razumska kultura, iz koje ne niče veliko stva-

ranje i koje bi ispunilo život. Djelovanje se kretalo prečesto samo na površini, mjestimice je vodilo do neiskrenosti, a ponajvećma ga je poticala više pomisao na okolinu ili želja za ugledom u društvu nego uvjerenje. Takav ovaj red onda nije mogao podati unutrašnju vrijednost čovjeku. I čovjek se dakle obratio od idejnoga života k zazbilnosti, tražeći u njoj vrijednost i smisao. Vedrim pouzdanjem dao se na rad, a cilj rada bilo je ili uredjenje čovjekova odnošaja k prirodi ili k drugim ljudima. Tako je nastao životni red u t u r a l i s t i č k i i s o c i j a l i s t i č k i. Prvi učinio je osjetnu prirodu domenom čovjeku i htio je, da se čovjek u njoj posve smiri. Bez sumnje je u tom redu bilo mnogo životna veselja i snažnih poticaja za razvoj sila, pa ipak ni on nije mogao čovjeka zadovoljiti. Unjem je nestalo samostalnosti duhovnoga stvaranja. Duhovnost se podredila prirodi, a to nije moglo zauvijek zadovoljiti, jer su se uvijek javljali ciljevi, koji su čovjeka vodili preko prirode i razvijale se sile, kakovih ne razvijaju prirodna bića. Između čovjeka i prirode ostao je jaz. Svaki pokušaj ograničiti ljudstvo na prirodu nužno je vodio k tome, da su granice života postale preuske i zadovoljenje ljudskih težnja nepotpuno. Pa i ako je gdje-kada čovjek i u tom redu našao mira, nije to dugo potrajalo ; dublji neki smisao nije mogao u njem naći. Vrijednost naturalističkoga sustava može biti samo u tom, što naglašuje uski dodir čovjeka s prirodom, ali ne može ispuniti čitav sadržaj života. —

Do jednakih posljedaka vodi i razmatranje s o c i j a l i s t i č k o g a r e d a. On nalazi smisao života u radu oko napretka društva. U tom doista ima izobila priljke za rad i razvoj pravih ljudskih sila, ali čim je utvrđeno, da je pojedinac dužan da radi za onaj cilj, koji tek posredno utječe na njegovo blagostanje ? Zašto ne bi odmah radio sam za sebe ? I povijest pokazuje, što je društvo jače obujmilo pojedinca, da je to jača bila u njega želja, da se otme onome zagrljaju. Uz jaku socijalističnu kulturu uvijek se javljaju jake individualističke tendencije. Gdje dakle leži jezgra života ? U njegovanju zajedničke dobrobiti ili u jačanju i razvijanju pojedinca ? Dopustimo na čas ono prvo : zar je sretan život i pun užitka sve, za čim čovjek može težiti ? Može li sam rad oko ljudske sreće čovjeka do kraja

zadovoljiti, te ne bi ništa želio povrh toga ? Te sumnje kao da govore u prilog individualističkoj kulturi. Najjače je ovaj tip života razvit ondje, gdje se pojedinac uzdiže do potpuna suvereniteta, gdje se rješava svih veza, gdje se časovito raspoloženje, čista subjektivnost, postavlja glavnim životnim faktorom, i gdje onda ovaj životni način prelazi u jednu umjetničku kulturu, koja se oštro opire svakoj predaji i svakoj društvenoj vezanosti, te napose s vjerskim i čudorednim sustavom dolazi u spor. Ne da se doduše prigovoriti samoj težnji toga reda, da postavi slobodne putove razvoju individualiteta, ali šteta je, da način, što ga on iznosi, ne vodi do toga. Ili zar je svaka osebjnost čovjekova već njegov individualitet ? Kako li se u običnom stanju miješa visoko i nisko, plemenito i prosto ? Zar i ovaj kaos kao da je vrijedan razvoja ? Ako nije, onda individualizam vodi nužno preko granica subjektivnosti. Individualitet je jedinstvo, koje se mora u borbi provesti, a takovo što ne može nastati iz površnih, promjenljivih raspoloženja. Pravi individualitet nije prirodni dar nego problem i predmet mučna rada. Individualistička težnja za oslobodjenjem i neovisnošću ne postizava se dakle na putu, što ga subjektivizam preporučuje. Gdje ćemo onda naći zadovoljenje života ? U jednome novom redu.

Ishodište toga reda je misao, da život ljudski ne protječe sav unutar prirode. Ako je čovjek doista biće, koje ima dijela u duhovnome životu, onda će očito za taj život vrijediti, što za duh uopće vrijedi, naimé da se umije uzdignuti nad pojedinačnost časa i s jednoga jedinstva obuhvatiti svu mnogolikost. Primjer takove samostalnosti prema prirodi, koja nas okružuje, pokazuje nam već naše mišljenje. Znanje naše, uzevši ga samo kao otisak izvanjskih događaja, sadrži u sebi više nego podaje priroda, koja pokazuje samo sasobicu (Nebeneinander) i zasobicu (Nacheinander). K znanju spada, da držimo pred očima pojedine točke i da ih povežemo u lanac, ali kako bismo to mogli, ako ne bismo bili kadri izići iz same zasobice i s neke više točke je pregledati ? Da možemo od predjašnjega zaviriti u buduće, od kasnijega svratiti pogled na prijašnje, da možemo mnogolikost spojiti, mora da je u nas nekakvo jedinstvo, kakova prirodni mehanizam ne pruža.

Mišljenje naše ne prima dakle samo neki nalaz, nego ga oblikuje, a tim se uzdiže nad samu zbiljnost (Tatsächlichkeit) prirode, uzdiže se sinoptički nad bitak prostorne i vremenske točke, rješava se osamljenosti i rastresenja, i traži cjelinu. Kad bi ovako naš duhovni rad bio sav prema vanjštini upravljen, kad bi se sav istrošio u stvarima i kad bi sve nastojanje naše bilo poradi sreće ili uspjeha, još uvijek čovjek ne bi bio samo priroda. Slično pokazuje i čuvstvovanje, kako se čovjek umije uzdignuti nad neposrednu prirodu, koja ga okružuje, kako umije prijeći preko osjetnoga užitka, pače i protiv njega do višega plemenitijega čuvstvovanja, kako umije prevladati egoizam i subjektivnost, a i u htijenju se rješava prisilja prirodnoga nagona i stječe izvjesnu samostalnost prema utjecajima izvana. Potpunu samostalnost dobiva čovjek tek onda, kad se uopće od spoljašnjosti odvrati i kad se prikloni unutrašnjosti ; to pak biva, kad mu duševni život po sebi postane svrhom, a ne tek sredstvom, da se snadje u prilikama i da život učini udobnim i ugodnim. Svi dosadašnji sustavi ostavili su čovjeka u granicama prirode : čovjek je doduše bio umno i duhovno biće, ali duh je njegov služio ponajprije osiguranju života, a onda poljepšanju; bio je dakle uvijek u službi samoodržanja, uvijek zabavljen nečim izvan sebe, uvijek imajući nešto da izvrši, da se u prirodnoj zbiljnosti snadje. Novi red životni ne će da bude samo nastavak prirode, nego dohvat novoga stajališta, pače upravo obrat života. U tom redu bavi se duh sam sobom, nastoji iz sebe razviti sliku života, koja će odgovarati njegovu bivstvu. Razvojem svojim stvara iz sebe vrijednosti i prevodi ih u zazbiljnost, ili drugim riječima, stvara zazbiljnost iz sebe. To je posve u smislu etičkoga idealizma, da se zazbiljnost stvara prema ideji ; i novi životni red po Euckenu je ovakovo stvaranje zazbiljnosti. No očito je, da to stvaranje ne će svagda jednako uspjeti ; niti će svakome čovjeku, niti će svakome narodu ili doba uspjeti, da u njoj jednako potpuno ostvari bivstvo duha. Ako je tako, onda se mijenja naše dosadašnje shvaćanje zazbiljnosti. S toga naime gledišta zazbiljnost nije fakat, nego problem, ideal ; ona ne leži na početku, nego na kraju puta, ona je različna u pojedinaca, naroda i doba, od kojih svako prema svojemu osebujnome radu ima i svoju posebnu zazbiljnost.

Zazbiljnost je u tom redu i d e j a, što se ima ostvariti, ali zamišljanje te ideje pokazuje razne stupnjeve potpunosti, po čem zazbiljnost postaje bivanje, postajanje ili opet s druge strane gledajući — zadaća. I život je zadaća. Ova se zadaća rješava postupnim razvojem duhovnoga bivstva.

Zahtjev, da se djelovanjem što više ostvari u zazbiljnosti bivstvo duha, traži svagda ideal, kojemu se čovjek pomalo primiče; traži, da čovjek nešto vidi „nad sobom“, što „u njemu“ djeluje. Život ne stoji pred njim kao gotova činjenica, nego kao rad, kao težnja za sve višim: *der Mensch ist ein Wesen, das über sich selbst hinauswächst, etwas, über das wir einerseits hinaus- und zu dem wir andererseits hinaufstreben müssen.* Što je naime na njemu samo ljudsko, to treba da se prevlada, a što je u njemu duhovnoga bivstva, to treba da se razvije do potpunosti. Ovakav razvoj nije isto, što puko razvijanje sila. Sustav sila i gibanja ne podaje još djelovanju duše; bujica nas zahvaća i nosi sa sobom, ali mi ne možemo u njoj uhvatiti sigurna stajališta. Samo obrat života k unutrašnjosti može nam donijeti i dobitak, može zazbiljnosti udahnuti duha, djelovanju našem podati dušu.

Zahtjev, da se u zazbiljnosti izrazi bivstvo duha, vodi dalje do posljotka, da našu djelatnost ne osjećamo samo subjektivno, nego kao pregnuće, u kojem sve više dolazi do izražaja duhovni sadržaj uopće. Stvaranje naše postaje stvaranje po nama nečega nad nama, stvaranje iz cjeline duhovnoga života, koju našim djelovanjem dohvaćamo i prenosimo u djelo. Otud dolazi onda i našem životu vrijednost, iz onoga općenoga duhovnoga života, koji nastojimo životom našim dohvatiti. Ljubav primjerice, koja tu nastaje, razlikuje se od prirodne ljubavi bitno, pa ima svoje izvjesno opravdanje misao Augustinova, da i u odnošaju čovjeka prema čovjeku nije ovaj, nego bog prvi predmet ljubavi, a po njem tek čovjek. Mi nismo, veli se, po našoj posebnoj prirodi duhovne točke mjestâ duhovnoga života, koja istom kasnije stupaju u odnošaj k vasionosti, nego mi postajemo to tek iz života vasiono. U njoj, a ne tek prema njoj, dobivamo svoju duhovnost. U tom je opravdana misao mistike, da neizmjerni život mora biti neposredno nazočan u pojedinoj točki, i da samo iz neizmjernosti

može započeti novi život, koji ne će biti tek privjesak našega prirodnoga života, nego jezgra našega bivstva. U tom odnošaju ne izgiba pojedinac, kako to biva po panteističkim sustavima, nego baš naprotiv vasioni život ga pridiže k sebi, oplemenjuje ga i posvećuje, naimе kao životna moć u njemu. Samo s nekoliko riječi osvrnut ćemo se na odnošaj čovjeka k čovjeku i k prirodi u tom redu. Po njem nosi pojedinac u sebi snagu, koja ga podiže; on ne radi zbog ljudi, kao što uopće ne radi zbog dobitka na sreći ili blagostanju, nego jer ga sam rad veseli, jer mu je njegov sadržaj mіo i drag, a vlastiti napredak na srcu. Pojedinačni čin njegov postaje životno djelo njegovo, duhovni ciljevi vode ga u svem, a to čini, da život njegov i on sam postaje članom jedne zajednice, duhovnoga svijeta, koji ga vodi i podiže. Po toj svezi s ciljevima duhovnoga života nastaje između pojedinaca zajednica unutrašnje vrsti, a u toj zajednici opet je prilike, da svaki što potpunije izrazi u s v o j e m u životu bivstvo d u h o v n o g a svijeta, da tako bude individualitet upravo stup, na kojem se duševni život sve više uspinje. A odnošaj prema vidljivome svijetu odredjen je tim, što i rad oko razvijanja bivstva duhovnoga može biti potpuno izvršen samo tako, ako zahvatimo djelovanjem u prirodu i ako njime u nju unesemo dušu.

Ako je sve to tako, onda se život naš ne odigrava ni na jednoj gotovoj pozornici, nego mu moramo najprije stvoriti podlogu i neprekidno se boriti, da nam ne izmakne. Mi nijesmo gotovi, ali baš to nas upućuje, da u nama važne zadaće i jače sile djeluju. Mi ne pripadamo s početka carstvu uma, koje bismo mogli prometnuti u zrenje i užitak, nego moramo istom prodrijeti do toga svijeta. Mjesto pravoga života treba uvijek iznova osvojiti, a treba ga i neprekidnim radom zadržati. Po tom dobiva cijeli ovaj životni sustav ime a k t i v i z m a. Na prvi pogled je očit njegov e t i č k i karakter. I prirodni nagon je doduše vrela djelatnosti, ali poticaji mu dolaze uvijek izvana. Etičko djelovanje, a to je karakteristično i za aktivizam, ne pozna ovakovih izvana postavljenih zahtjeva, ne pozna podređenja pod tuđji, hladni red, nego je djelovanje, gdje čovjek u svojem htijenju obuhvata duhovni svijet. Primjer takova djelovanja pokazuje vršenje dužnosti. Ideja dužnosti

nastaje tako, da jedan umni zakon primamo u svoje htijenje, ne da se po njem ravnamo, nego da iz njega djelujemo. Aktivizam traži baš ovakovo djelovanje, koje izvire iz unutrašnjosti; on nije samo spremnost živjeti po zapovijedima, korektno se vladati, nego potiče, da neumorno unapredjujemo svijet, da nasporujemo dobro i istinu, da neumorno prodiremo sve više u carstvo uma i ljubavi. Aktivizam je u biti svojoj i duboko religijski. O tom raspravlja Eucken u djelu: „Der Wahrheitsgehalt der Religion“. K bivstvu religije spada, da prema neposrednome svijetu postavlja drukčiji način bitka, drugi viši red stvari, i da taj red u nama djeluje, da nam dovodi nove ciljeve i sile, da svoj život uzdignemo.

To je baš značajno za aktivizam, da nalazi vrijednost života u intenzivnom osvajanju višega svijeta i u neumornom prodiranju u duhovno carstvo. Nazočnost toga carstva je nužna pretpostavka aktivizma, koji tako od života — ne od bitka — polazeći dolazi do jedne metafizike, do jednoga svijeta nad nama, koji djeluje u nama i koji se ostvaruje po nama. Naše djelovanje postaje božanska služba, jer je zapravo suradnja pri razvoju duhovnoga sveživota (All-leben); mi osjećamo u sebi moć neizmjernosti, što nas pokreće, i stvaramo život, koji iz nas izlazeći seže preko nas. U takovu sustavu postaje vjera važan kulturni faktor, i preporod duha očekuje se od preporoda i učvršćenja vjere. Dosadašnja kritika vjerskih sustava, nedostaci pojedinih crkva i sljedbâ mogu nas ponukati, da tražimo novi oblik religije, ali nas ne smiju zavesti na plitko slobodoumlje, koje ne vidi, da je pravi život moguć samo onda, ako ga osnujemo u jednom duhovnom sveživotu. Priznajući kršćanstvu veliku vrijednost zamišlja si Eucken kao religiju budućnosti novo kršćanstvo, reformirano u duhu aktivizma.

Euckenovu nauku zastupa osobito živo švedski filozof Vitalis Norstöm; pod utjecajem njezinim stoje O. Braun, J. Goldstein, M. Scheler, F. Fuchs, O. Siebert, a srodne nazore razvija M. Dressler.

2. Idealizam u Francuskoj.

Alfred Fouillée. (1838.—1912.).

Misao o razvoju, koja je u Spencera bila glavna os pozitivističkoga sustava, postala je u Francuskoj podlogom jednoj idealističkoj metafizici. Prvi zastupnik toga pravca i ujedno glavni pobornik evolucionizma u Francuskoj bio je Durand du Gros (1826.—1900.), ali do veće važnosti došao je taj pravac tek po Alfredu Fouilléeu.

Fouillée bio je neko vrijeme profesorom u Bordeauxu, a kasnije u Parizu; umro je nedavno u Mentoni. Nauka se njegova može označiti kao idealistički evolucionizam. Historijski je važno, da se Fouillée najprije bavio Platonom, pa je kasnije osjećao potrebu, da nauku njegovu o idejama spoji s naukom o razvoju u jednoj filozofiji idejnih sila (*idées-forces*). Osnovni karakter Fouilléeova mišljenja je po tom pomirljivost, kao i Cousinov; a ipak se ova dvojica znatno razlikuju načinom, kako izravnavaju opreke. Cousin naime, da izmiri oprečne nazore, odbija oštrice njihove, Fouillée pak posrednim karikama umanjnje razdaljenost njihovu. Onome se čini, da ih mora umjeriti, ublažiti, svesti na srednju neku mjeru, ovaj pak drži, da ih mora zblížiti, utrti put od jednoga kraja k drugome. Sredstvo za to mu je princip razvoja, a osnovna pretpostava, da su ideje duša gibanja, pravi faktori svega zbivanja.

Fouillée se tuži na mehanički evolucionizam, što u razvoju vidi samo djelovanje mehaničkih faktora, a duševne posve zanemaruje. Čuvstva misli, težnje ovome su ponajviše samo nuzgredni rezultati, pojave povrh radnih sila u tijeku događaja (*phenomènes surajoutés*), ili drugim riječima stanja svijesti i ideje su mu naprosto refleksi, odrazi realnih procesa. Prema tome bi svijest bila samo znanje o gibanju, ali ne bi bila suradnik u svjetskom zbivanju. To se mišljenje ne sviđa Fouilléeu, te protiv dualističkoga rastavljanja „materijalnoga automata” od „duševne strane” kao oka, što promatra onaj automat, postavlja svoj monistički ili točnije psihomonistički nazor, da u svem djeluju unutrašnje sile. Zovu se idejne sile. Izraz ideje ne smije se uzeti samo sa njegove intelektualne strane, nego se mora

zamišljati tako, da pod sobom obuhvati i čuvstvo i volju. Onda taj izraz ne znači samo misao (refleksnu ideju) o sili, koja u pojavama djeluje i u našoj se svijesti očituje, nego znači samu unutrašnjost sile, njezinu dušu; znači, da sila djeluje po tom, što već od početka nosi u sebi s m j e r svoga razvoja i s l i k u svoje budućnosti. Već u početku razvoja sadržan je konačni oblik idejno, a razvoj je ostvarenje idejnoga nacрта. Tako zavirkujemo u radionicu prirode i upoznajemo, kako ona postizava, da se u pojavama očituje i razvija, upoznajemo silu s njezine izvanjske strane, kako se javlja, a k tome i s njezine unutrašnje strane, kako djeluje. Ovaj se monizam još zaostružuje u voluntarističkom pravcu: duša sile reducira se na teženje, te sve gibanje postaje spoljašnost jednoga voljnoga procesa, koji sačinjava unutrašnjost i ujedno suštinu zaobilnosti.

Podlogom je tome nazoru voluntaristička psihologija, da se svi psihički procesi dadu svesti na teženje. Jedna apstraktna ideja ne bi nikada mogla ništa proizvesti, ali ideja, koja je živa misao, koja je čuvstvo i volja, ta ima i izvjesnu energiju. Ideje su sile, jer su voljni smjerovi. Tako nalazimo u našoj svijesti ključ, da razumijemo d j e l o v a n j e prirodnih sila, ako ih naime shvatimo kao idejne sile. To je odlučno za naše shvaćanje svijeta. Mi smo navikli, da polazeći od čovjeka niže u carstvo prirode tumačimo promjene i gibanja po uzoru naše svijesti, dok ne dodjemo do neke granice — ponajviše već na početku bilinskoga svijeta, — gdje sustajemo. Tu onda povlačimo crtu između svijeta, koji osjeća i teži, i svijeta, koji je bez toga. Ne ćemo li, da rastavljamo prirodu u dva odjeljena područja, hoćemo li monistički nazor o svijetu, — dualizam je i onako samo provizorno i neodrživo stajalište, — onda ne preostaje drugo, nego da i zbivanje fizičkoga svijeta shvatimo kao jedan teženju srodni, makar i rudimentarniji proces, i da već prvoj stvari pripišemo sjeme osjećanja i teženja. Daljna posljedica toga mišljenja jest, da se i razvoj mora svesti na psihičke, a ne na same mehaničke faktore, kao što je to učinio Spencer. Osnovna je pogrješka mehaničke teorije u tom, što postavlja kao temeljni zakon bivanja nešto, što je samo posljedak izvjesnih temeljnih zakona. Cvijet ne postoji zato, što ima iz-

vjesni broj čaškinih listića, nego ima taj broj listića, što su produktivni elementi poprimili ovaj oblik i pravilni crtež. Spencer drži posljedak principom, rezultat križanja mnogih zakona osnovnim zakonom, slično, kao kad bi tko držao, da su crteži tkanine bez niti, ladjice i tkalca stvorili tkaninu. Mehanički zakoni, kojih skupni rezultat je razvoj, sami su već posljedak, a nijesu pravi p r a z a k o n i prirode, oni su već komplikovani i izvanjski rezultati osnovnih zakona. Mehанизam je samo izraz vlastite djelatnosti stvari, posljedak njihovih unutrašnjih svojstava i međusobnih odnošaja. Ukratko, m e h a n i z a m n i j e u z r o k, n e g o u č i n, n i j e d e m i u r g, n e g o o b l i k n a s t a l o g a s v i j e t a. Mehanička evolucija pretpostavlja unutrašnju evoluciju, a ova pretpostavlja još prvotniji zakon. Po našem mišljenju, veli Fouillée, razvijaju se bića, jer po bivstvu svojem djeluju i trpe na izvjestan način, jer imadu izvjesne elementarne težnje i osjećaje. Realni proces, povodom kojega tijelo pada, sasvim je različan od onoga, što zovemo prirodniim zakonom. Priroda ne pozna toga zakona, jer je to samo misaoni oblik i simbol. Metafizički uzevši može tijelo pasti samo zbog izvjesne aktivnosti ili pasivnosti, zbog izvjesnih unutrašnjih energija. Te si energije ili nikako ne možemo predočiti, pa ni mehanički, ili pak ih moramo predočiti analogno s našim djelovanjem i osjećanjem. Treba dakle paziti, da razvoj nije nikakav zakon, koji ide prije pojava, koji ih poput kakova kodeksa upravlja, nego je razvoj oblik ili znak nekoga procesa teženja, koji čini unutanji bitak našega „ja“, a vjerojatno i unutrašnji bitak stvari uopće. Svijet se daje jedinstveno shvatiti kao produkt djelatnosti psihičkih faktora, jer to su jedine s i l e. Mehanička i ne pozna sile, nego samo gibanja i matematičke odnošaje njihova reda.

Za evolucionizam idejnih sila nijesu mehanički proces i težnja dvije različite zazbiljnosti, koje su jedna prema drugoj ravnodušne; nijesu ni dvije strane, od kojih bi jedna, naime psihička, bila epifenomen ili refleks fenomena, nego je jedna te ista zazbiljnost, koja se razvija i koja se razlikuje samo načinom shvaćanja. Osnovni zakon te dvojake spoznaje jest, da subjekt, kako je organiziran, ne može nikada svoje vlastito bivstvo i svoje vlastite radnje shvatiti istodobno kao dijelove

izvanjskoga iskustva i kao razvoj unutrašnjega života. Voljni proces je neposredni prikaz one iste djelatnosti, koja bi se izvanjskome posmatraču pojavila kao moždanski proces. Sa stanovišta prerealnosti može se s pravom reći, da nužda mehaničkoga zakona ima istu objektivnu zazbiljnost, koju ima nužda, što je sadržana u odnošaju sredstva k svrsi. Ovaj se odnošaj ne može doduše upotrijebiti za znanstveno tumačenje prirodnoga mehanizma, ali na području svijesnoga teženja ili htijenja ima ova immanentna svrhovitost svoje mjesto, koje je baš tako osigurano kao mehaničkoj nuždi u carstvu prirode. Stalno je, da ja odmičem ruku od vatre, jer mi vatra uzrokuje bol i jer ne ću da trpim. Nikakvo mehaničko tumačenje ne može oslabiti istinitost, pače veću istinitost ove svrhovitosti. S metafizičkoga gledišta mora dakle i immanentna svrhovitost imati svoju objektivnu realnost, i to u prajedinstvu, koje usprkos razlikosti naših iskustava predstavlja zajedničkoga nosioca stvarnih i psihičkih pojava. U početku već nije bilo sve samo mehaničko, pače ni bitak izvan nas, jer je u prirodi nastalo biće, naime mi, koje osjeća, hoće, misli, traži ugodu i ugiba se neugodi, i koje drži volju k dobru, k sreći isto tako razumnom kao mehanički spoj jednoga gibanja s drugim.

Ako je tome tako, onda filozof ne smije poput fiziologa držati čovjeka strojem, koji bi mogao isto tako funkcionirati sa sviješću kao bez nje. Za njega nije odnošaj fizičnosti i psihičnosti površan, nego usrdan. U velikome svjetskom kućanstvu nije ništa epifenomenalno. Sjena, što prati korake putnike, jednako je bitni dio kozmosa kao i putnik, a svijest njegova je isto takav sastavni dio. Zašto da se dakle omaljuje svijest, ideja, čuvstvo, volja, ti tobožnji refleksi? Zakoni reflektiranoga svijetla jednako su objektivni i bitni kao zakoni direktanoga, zakoni inteligencije kao i zakoni automatizma. Evolucionizam idejnih sila uklanja se jednako „brutalnome“ mehanizmu, što ga hoće izvesti iz čisto mehaničkih događaja (materijalistička fikcija), kao i njegovoj opreci (idealističkoj fikciji), koja bi rado razložiti svijet u niz misli, čuvstva i hotnja. Posljednja je u toliko logičnija, što izvanjski svijet postoji za nas samo kao red predodžbâ po njemu izazvanih. Pogrešno je dakle polaziti od potpunoga mehanizma. Opravdanije će se meha-

nički proces shvatiti kao umanjena i rastresena prvotna osjetljivost, kao sve više mehanizirana organizacija djelovanja nekoga mutnoga teženja. Ne učini li se to, već se za ishodište uzmu samo nežive male „mrtvačke glavice“, zvane atomi, onda se može samo jednim salto mortale doći do života i do svijesti.

Važni su posljedci ovoga mišljenja i na etičkom području. Evolucionizam, koji priznaje ideje i čuvstva kao razvojne faktore, unosi u determinizam elemenat reakcije protiv njega: naime utjecaj ideja. Uistinu odgovara ideja nesamo onome, što je bilo, a nije više, nego i onome, što nije, ali će biti. No volja postoji u determinaciji djelovanja idejom nečega, što će po nama postati, što će po našoj svijesnoj djelatnosti, po ideji i želji biti. Ideja djelatnosti postaje nuždan elemenat svega htijenja. Krivo stoga zaključuje „lijeni um“, kad umuje, koja korist od ideje o onome, što se zbiva ili će postati, kad je unaprijed određeno, što će postati? Ideja, odgovaramo mi, modificirat će psihički ono, što se zbiva, a ideji odgovarajuće moždanske kretnje utjecat će na nj fizički. A budući da ne poznajemo budućnost, to će naša ideja o onome, što može biti po nama, a osobito ideja o onome, što treba da bude, biti sama jedan faktor budućnosti.

S tim dođazi pitanje o slobodi volje u novo svijetlo. Dva su glavna rješenja toga pitanja u filozofiji poznata: indeterminizam i determinizam. Prvi tvrdi slobodu volje, ali budući da po njegovoj psihologiji ideje nemaju moći, da djeluju, bio je prisiljen uzeti jednu zasebnu silu, koja dolazi u pomoć mišljenju i čučenju. To je t. zv. *liberum arbitrium*. Determinizmu su motivi sami jednako nemoćni, samo se ovdje djelovanje pripisuje moždanskome automatu: moždani upravljaju i vladaju, a mišljenje je samo kraljevski povjesničar. U obadva smjera mogao bi se motiv usporediti s manometrom, koji mjeri tlak pare, ali ga ne može modificirati niti može na nj reagirati. Dogmatički spiritualiste pripisuju sve slobodnoj volji, dogmatički materijaliste sve stvari; na obadvije strane ostaju ideje kontemplativne, bez djelovanja. Razlika je samo u tom, što u mehanizmu poteže iza zastora niti ljudske marijone jednog stvarno „ja“, a kod slobodne volje jedno duhovno, u oba slučaja je ideja samo pozorišno svijetlo. Mi, veli Fouillée, pri-

znajemo djelatnost onoga, što je za „ja“ nesvjesno, i motive pa nagonске poticaje, što su se u moždanima sakupili, ali mi vjerujemo i u reakciju svjesnoga, koja kod umnih bića kao i u najozbiljnijim časovima čudorednoga života znade sve ostalo nadvladati. Ako je misao manometar, onda je ona takav manometar, koji umije tlak stroja modificirati i predodžbom o upravljanju sam ga upravljati. Misao se ne ograničuje na konstatiranje jedne o njoj neovisne situacije, nego i sama postaje faktor u konstituiranju njezinu. Medju mislima ima ipak jedna, koja je još bitniji, ali inače više zanemareni faktor: misao o mogućoj volji.

Djelovanje je nemoguće, ako se ne smatramo djelomičnim faktorima budućnosti. Ne možemo djelovati, ako se ne predodžujemo dijelom budućnosti, koja za svoj bitak potrebuje naše djelovanje kao dio konačnoga rezultata, koji ne bi nastao bez našega djelatnoga pojma i volje. Budućnost nam se dakle ne ukazuje determiniranom, ako sami sudjelujemo u njezinu determiniranju, ako nijesmo samo gledaoci i ne očekujemo njezin nastanak samo kao izlaz sunca. Budućnost nam se čini to manje determinirana, što manje znamo, kakova će biti; tako baš zbog našega neznanja nastaje za naš duh indeterminacija budućnosti. Ideja relativne ove indeterminacije spojena s idejom o našem mogućem sudjelovanju u univerzalnoj determinaciji stvara u nama ono, što zovemo idejom slobode. Drugim riječima: budući da ne znamo buduću cjelinu, to radimo kao sudjelujući faktor, i to prvo, po izvjesnoj ideji, koju stvaramo o tom, što ona cjelina može i treba da bude, i drugo, po ideji o našoj moći nad nama samima i nad svemirom, ukratko po mjeri našega ličnoga sudjelovanja u svjetskome radu. Otud nastaje ideal o onome, što treba da bude, i o našoj moći, da ga realizuje. Djelovati po ovim idejama znači ostvarivati ih u mjeri njihove ostvarivosti. Ideja znači točku, gdje se determinizam u našoj svijesti sam ruši. Protiv Kantova rješenja ovoga problema navodi Fouillée zgodno: Tužna je utjeha zarobljeniku, kad si mora reći: „U zatvoru meni poznatome vezan sam okovima, ali u meni nepoznatome svijetu krećem se slobodno.“ Kant je naime de-

terminizam pridijelio području pojavnosti, a indeterminizam oblasti nedosežnoga svijeta inteligibilnoga. Ali i sam Kant je upoznao, da svijet slobode mora imati nekaki utjecaj na prirodni svijet, no kako je pojmove prirode i slobode rastavio dubokim jazom, nije mu moguće pokazati, kako bi taj utjecaj nastao. Za filozofiju idejnih sila rješava se to pitanje najjednostavnije, jer ona pokazuje, kako determinizam sam ima tendenciju, da ostvari slobodu, ili ako ćete, realno uzeta sloboda ima tendenciju, da se podredi determinizmu. Samo prividno je rješenje, koje determinizam i slobodu doznačuje raznim područjima. Treba ih ostaviti u svijetu uzročne relacije, ali ih valja zbližiti. Po filozofiji idejnih sila ima pored mehaničkih relacija mjesta i za psihički kauzalitet, a ovaj je opet spojen s izvjesnim utjecajem umne volje na smjer razvoja. U prvom času zbiva se taj utjecaj prema ideji lične neovisnosti, ideji našega „ja“, koja doista podaje djelovanju neku neovisnost, neki značaj „moga“ djelovanja. U drugom času vrši se djelovanje po ideji hotomične ovisnosti onoga „ja“ o svemiru, t. j. po bezinteresnosti, po kojoj se „ja“ postavlja neovisan, da se stavi pod ovisnost prema općenome dobru. Čudoredno djelovanje ostvaruje za čovjeka ideju slobode u najvećoj mjeri.

Valja priznati, da je ovo najduhovitije rješenje problema slobode, što ga je posljednje vrijeme iznijelo. Fouillée je njime spojio naturalizam i idealizam, i kako sam veli, uklonio je fatalistične posljedice determinizma. Fatalizam bi se mogao zvati neke vrsti moralnim curare. Curare je naime otrov, koji oduzima snagu djelovanja, ali ne oduzima sposobnost osjećanja i htijenja; on je svijest o nemoći. U fatalizmu ne preostaje čovjeku drugo nego kao Indijancu pogodjenu strjelicom: leći i umrijeti. Naprotiv determinizam idejnih sila ne lišava nas upotrebe naše volje, pače nam pokazuje u promatranju stvari sredstva za utjecanje na njih. Mjesto otrova daje nam lijek, pače zdravu hranu, koja nas krijepi i potiče.

Teorija idejnih sila vodi još k nekim važnim posljecima. Mehanistički evolucionizam pozna zapravo samo determinaciju izvana: za nj je sve zbivanje određeno zakonima, koji gotovo kao sile stoje nad njim i tjeraju ga izvjesnim pravcem, a ono se ropski pokorava. Za nj je i djelovanje ovaki rob zakona.

No evolucionizam idejnih sila ne drži zakone ovakovim moćima, nego samo izrazima unutrašnjega aktiviteta, te stoga po njem nastaje iz djelovanja zakon, a ne iz zakona djelovanje. U zakonu se samo formulira način djelovanja, a ako je tako, onda se u zakonu zapravo ograničuje jedna djelatnost s obzirom na druge, t. j. kaže se u njem, kako se ona u raznim odnošajima vlada. A je li broj tih odnošaja iscrpljen? Ako nije, onda izvanjski determinizam ne izražuje svu djelatnost, te moramo držati, da uzročna sila umije i više, negoli je izraženo u našim zakonima. To podaje postojećim oblicima determinizma provizorni karakter. Postojeći svijet je samo djelomično i nepostojano očitovanje kauzaliteta. Filozofija idejnih sila čini tako determinizam gipkijim i razumljivijim, pače modificira ga na jedan moguć, a sa stanovišta duha možda i neizmjerni napredak. Čisto mehanički evolucionizam uključuje djelovanje u uske i čvrste granice ili pače niječe samo djelovanje, te tim otima nadu u pravi napredak. Teorija idejnih sila je filozofija nade, a ne „filozofija očajanja“.

Pita se samo, ima li duhovni život kakovih postavljenih granica. U određenoj vrsti, kao što je sada čovjek, bez sumnje, jer nijedna se ne može fizički razvijati u neizmjernost. Otud ne slijedi, da je duhovni razvitak svijeta ograničen, te ne bi mogao u drugim oblicima i vrstima postojati i dalje. Ova mogućnost postaje nuždom, ako se utvrdi, da se potpuno uništenje svega duševnoga života u svijetu ne da pomisliti, i da je po tom duhovni razvoj svijeta beskrajn. Svijet pak bez duha nije moguće pomišljati već zato, što se uopće dađe pomišljati samo prema našoj duševnosti. Dok ima dakle živili bića, dotle će ona svijet oduhovljavati, ma u kojem obliku, a uz to bi jedan psihički mrtvi svijet — budući da je psihičnost jezgra svega — bio i fizički mrtav, bio bi samo apstrakcija, pa prema tome i opet jedna — pomisao. Prinuždeni smo dakle svim bićima pripisati neko manje ili više našem htijenju analogno teženje, te je pravo rekao Guyau, da nema bića, koje bi posve bilo lišeno svakoga „ja“, čim je htio reći, da nema bića, koje nije u izvjesnom stupnju samostalno i za se, pa i ako nema baš svijesti, ima manje ili više živo čuvstvo djelatnosti. Biće, koje ne bi bilo

nimalo za se, bilo bi bez svake unutrašnjosti, postojalo bi samo za druge, a to znači : ne bi uopće postojalo. Takova je materija materijalista, koja ima bitak samo u imenu. Ako dakle nije moguće iz svijeta ukloniti duševnost, možemo li joj postaviti granice ? Smijemo li naše stanje učiniti mjerilom svega, što je uopće moguće u drugom, budućem stanju duhovnom ? Onda bismo radili slično kao pretpotopna životinja, koja bi — pretpostavivši, da je mogla umovati o svijetu, — držala, da je u tadanjim životnim oblicima iscrpljen broj mogućnosti. Ovako dakle ne možemo odrediti granice psihičkoga razvoja : otkako se pojavio um u svijetu, nije doduše poremetio ravnovjesje na tezulji prirode, ali je unutar mehaničkoga reda njezina stvorio čudorednost, koja je ipak nešto više nego mehanička izmjena gibanja gibanjem. Ako kršćanski svijet i nema na zemlji v e ć e g a utjecaja nego poganski, ipak ima u duhovnome svijetu v i š u vrijednost. Priroda se mehanički ponavlja trajno, ali duševno se neprestano razvija. Ako je sve to tako, onda duhovnome usavršivanju nema nigdje kraja, pa kad se iscrpe u jednome, nastavit će se u drugim oblicima. Duhovni svemir je beskrajno plodan.

To su osnovne misli Fouilléove, kako ih je u nacrtu izložio u svojem glavnom djelu „L'evolutionisme des idées-forces”, a razvio ih je od česti u nekim prijašnjim djelima (La liberté et le déterminisme), a od česti u kasnijima, gdje ih je primijenio napose psihologiji, etici i sociologiji. Od današnjih mislilaca utjecao je dosta na J. M. Guyaua (1854.—1888.).

Guyau zove osnovnu pokretnu silu životom, te iz nje-gove težnje na razvojem izvodi čudorednost, umjetnost i religiju. Život kao osnov nazoru o svijetu nalazimo doduše i kod Nietzschea, ali je tamo život prikazan samo s jedne mu strane kao prisvajanje, izrabljivanje, nasilje. Poradi toga izašao je Nietzscheov nazor onako egoističan i individualističan, da po svojem idealu nadčovjeka nije ostvariv u granicama ljudskoga društva. U njemu leži i neki rastvorni elemenat, koji čini, te odbacuje nesamo svaki obzir na druge, nego i sve obzire na pravo i dužnost, pa se postavši posve iracionalan stavlja s onu stranu dobra i zla. Guyau vrlo umnim načinom nastoji izmiriti

opreke egoizma i altruizma, individualizma i socijalizma, što Nietzsche nije učinio, jer je samo jedan oprečni član svuda porekao. Guyau naime ističe, da život nije samo silnik, koji prisvaja, nego i pomoćnik, koji daje. Život je život za sebe, ali je i život za drugę. Nagon životni, istina, hoće da primi, što mu treba, ali on od viška svojega daje, a Guyau optimistički vjeruje, da ovo altruistično i socijalno-teleološko darivanje od viška sve više raste s razvojem života i usavršenjem. Iz toga dakle životnoga nagona nikla je etika kao nuždan oblik života, i umjetnost i religija kao oblici, koji život poljepšavaju i posvećuju. Etika je nauka o tom, kako se dađe cilj života najbolje postići, a i o tom, kako će se život razviti i obogatiti.

Pouzdajući se u teleološki karakter nagona vjeruje Guyau, da u samoj životnoj snazi leži i njezin zakon. To mu dostaje, da zamisli etiku „bez obveze i bez sankcije“, etiku, koja ne postavlja prema djelovanju svijesni zakon dužnosti, nego ga prepušta vodstvu životnoga nagona, držeći, da će on u prilikama nesvijesnom sigurnosti pogoditi, što mu je najpovoljnije i što će svijesno mišljenje kasnije kao dužnost spoznati. Takova ćudorednost je bez zakona, ako se pod tim misle regulativni principi, koji izvana uredjuju djelovanje; ona je i „autonomna“, jer nosi svoj zakon u sebi. Autonomija ova ne znači bezvladje ni samovolju, jer se mora uzeti, da se životni nagon postupnim prilagodjenjem sve više razvija u smjeru općena života. Ona izvire iz čuvstva, ali se razvija prema umnosti; ona je u počecima svojim individualistična, ali u razvitku postaje socijalno „sinergična“, te konačno utječe u univerzalni život. I umjetnost ima služiti cilju solidarnoga jedinstva sa univerzalnim životom. Analogno svojoj etici zamišlja onda Guayu i čisto ličnu religiju, bez vjerskih nauka i obreda, namjenjujući joj zadaću, da ujedini sve ljudske težnje na području spoznavanja, htijenja i čuvstvovanja (nauke, etike i umjetnosti) u smjeru prema univerzalnome životu. Napose valja istaknuti osebnost estetike Guyauove, koja se sastoji u tom, što osobito naglašuje svezu umjetnosti s ostalim očitovanjima života.

Henri Bergson.

Bergson se rodio u Parizu 1859., te je sada profesor u Collège de France. On je danas najznatniji metafizičar francuski, te spada po metafizičkoj nauci svojoj u red idealista, premda se ne mogu previdjeti ni snažne crte, koje ga dovode u svezu s neokritičkom školom. Pročuo se osobito kao protivnik racionalizma i kao osnivač intuicionističke filozofije.

Pod racionalizmom ne razumijeva on samo pravac, koji hoće neovisno o osjećanju i iskustvu da razvije sliku svijeta, nego uopće nazor, da je intelekt jedini kadar riješiti zagonetke svijeta. Racionalizam, bio on čist ili umjeren koncesijama iskustvu, svagda ide za tim, da zbivanje svijeta svede na općene oblike.

To je već u naravi mišljenja, da ono iskustva sabire i ustaj ljuje u pojmovima, te tako mnogolikost događanja shematički prikaže. Racionalizam je dakle načinom rješavanja upućen na to, da stvara apstrakcije, sheme, tipove, u kojima iščezava gipkost realnoga zbivanja i individualnost djelovanja. On sasvim prirodno svodi sadržaje na forme, i kvalitativnu mnogolikost prirodnoga nastajanja na geometrijski red. Znanje stvarajući apstrakcije ne zadovoljava se naime sve dotle, dok svu kvalitativnu raznolikost ne izrazi kvantitativnim izrazima, pa se razumije, zašto je racionalizam prigrio matematičku metodu i zašto mu je mehanički nazor postao tako važan. Tko bi za to mehanički poredak držao bivstvom svijeta, varao bi se kao i onaj, koji bi, da podsjetim na jedan poznati argument, motreći Cezara, gdje pliva preko Rubikona, držao, da zna, što on hoće. Mehanička slika svijeta pokazuje nam samo površinu zbivanja i može u svojim oblicima obuhvatiti više, nego sami oblici kažu. Vrijednost njegovih oblika za svagdašnji život može biti velika: možda su zgodni, da se snadjemo u svijetu, da prevladamo mnogolikost iskustva, no onda im očito pripada samo vrijednost sredstva, ali dušu svijeta nam ne otkrivaju. Pravi bitak sakriven je pod mehaničkom slikom. Taj bitak je život, stvaranje, koje se u njegovoj individualnoj osebjnosti ne da stisnuti u pojmovne formule, shematizirati, nego samo intuicijom

shvatiti i u svojoj dubini svojoj razgledati. Put i način intuitivne filozofije dakle posve je oprečan putu i načinu racionalizma. Ovaj je izvodio bivanje iz bitka, pa mu je prirodnije bilo, da svijet napuči bezbrojem sitnih jedinica, atoma, i da njihovim gibanjima izrazi svijet. Prirodnom ekspanzijom došao je do toga, te je mehaničkome tumačenju podredio i organske pojave. Intuitivna filozofija naprotiv izvodi bitak iz bivanja, mrtvo iz života, a ne život iz mrtve tvari. Intuitivnoj je filozofiji život osnovna pojava, te je razumljivo, ako je metafizičko obličje njezino panvitalizam: svijet je po vanjštini gibanje, mehanički sustav, po unutrašnjosti je život, i to stvaranje, težnja, a svaka je težnja zaradi nekoga cilja. Po tom je intuitivna filozofija srodna teleološkome shvaćanju, ali se od njega razlikuje tim, što je po njoj taj cilj materinje krilo težnje, i što je prividno najčudnije: ona ga nosi već u svojem porodu, a ipak će ga tek životom da ostvari. Što nastaje, nastaje iz ideje. Stvaranje je u zazbiljnosti. Sam nastanak ideje ne da se ničim odrediti. Svijet u razvoju uvijek razvija nove strane, ali se nikako ne da odrediti ni najbliži momenti toga razvoja. Bitak je po svome postanju i po oseljivosti svojega konkretnoga bivstva indeterminiran, on je jedan čisti sic volo, jedno postavljanje (Setzung), čin izbora, samoodluke, samoodredjenja.

Ovdje ulazi intuitivna filozofija u već poznatu spiritualističku metafiziku. Svijet kao stvaranje može nastati samo iz svijesti. Nju ne valja intelektualistički shvaćati samo kao znanje o radnji duha, nego valja na prvo mjesto porinuti značenje same radnje. Učini li se to, onda znači svijest težnju ili izbor. S ovakovom svijesti nužno se spaja sloboda: stvaranje kao takovo je slobodno, početak bitka je samoradnja, aktivitet. Prijelazom u zazbiljnost nastaje ograničenje, nastaju zapreke. Ideja, što je biće reprezentuje ili u sebi nosi, treba da se u realnoj determinaciji provede. Tu se onda iskušava snaga bića i tu je drugo područje za očitovanje slobode: treba svojemu bivstvu pribaviti izražaja. Tu postaje sloboda djelom, koje ne uspijeva svima jednako; postaje tekovina, koja se može steći, ali i stečena mora se uvijek iznova radom uzdržavati, a ne može se kao mirni

posjed imati. Kako je pak život plodan i nosi uvijek nove momente, tako i sloboda postaje idealom, zadatkom, da se što više razvije osebnost i očituje najdublje bivstvo.

Bergsonovo se mišljenje s tim znatno približuje Euckenovu aktivizmu, a još više podsjeća na duh Fichteove nauke mišlju, koja postaje u metafizici Bergsonovoj vrlo odlučna: da se svjetski proces ne odigrava bez zapreka. Kao što kod Fichtea „ja“ stvara iz sebe ono „ne-ja“, da ima što prevladati i preko njega se dovinuti samobitku svojem, tako se ovdje prikazuje zamah (elan) životni u borbi s jednim principom smrti. To je i posve prirodno. Filozofija, koja čini rad svojim centralnim pojmom, mora tome radu postaviti i objekt, što ga treba radom svladati: u jednom svijetu bez zapreka i bez otpora ne bismo imali, što da radimo. U tom se sastoji unutrašnja, duboka teleologija — materije u svijetu. Svjetski proces kao život je strujanje, što ide u dva smjera: u jednome stvara uvijek nove osebnostne momente, u drugome, negativnom, naginje k stabilitetu, kao da hoće da postane jednoličan, da se skruti u čvrstim oblicima, u zakonitosti. Razlika između ove dvije struje ista je, kao između prostorna poredanja i vremenskoga saveza. Pomislimo sebe, kad živo djelujemo, kako se cijelo naše biće koncentrira u onome jednome času, kako se prošlost i budućnost sastaju u sadašnjosti i čine s njom jednu cjelinu, naše cijelo „ja“ koncentrira se u jednoj vremenskoj točki. Zato je vrijeme (ne predodžba o vremenu, koja je obično određena prostornim elementima) oblik stvaranja, te ga Bergson zove *temps-inventeur*. Sasvim drukčije biva s nama, kad se umorni predajemo tijekom događaja. Onda se naše „ja“ rastrese u stotinama misli i uspomena i doživljaja, koji su međusobno samo u izvanjskom savezu, u dodiru, slično kao točke u prostoru.

Prostor je oblik smrti, tvari. Tvar je stabiliziranje životne sile, oslabljenje životnoga zamaha. Ipak je i to oslabljenje u svjetskom kućanstvu važno; bez njega ne bi bilo ni životnoga razvoja. Tvar ima u svijetu svoju misiju, a ta je, da bude duhu objekat i zadaća, koju ima da prevlada. Ovo prevladavanje ne uspijeva svagda ni

jednako, a često se dogodi, te duh podlegne svojoj zadaći i ukoči se u tvari, koju je stvorio, da se po njoj dovine slobodi. Mnogo je muke stajalo, dok se život u tvari organizovao. Da to poluči, morao se isprva učiniti malenim i nevidljivim, i neopazice slijediti fizikalne i kemijske sile na njihovu putu, poput skretnica, što idu neko vrijeme smjerom pruge, s koje žele zakrenuti. U toj borbi stvari najdalje je dopr'o čovjek, jer mu je uspjealo prevladati je i trajno se osloboditi od nje. Na visini njegova razvoja postaje tijelo orudjem duha, pomoću kojega zahvaća u tkaninu materijalne nužde. Moždani nijesu, kako uči materijalizam, izvor svijesti, nego samo njezin motorički aparat. Prema tome valja da se prosudjuju i misli o odnošaju duše i tijela, napose teorija paralelizma. Misao, da svakome procesu odgovara izvjesni fiziološki proces, jest neprihvatljiva, i to već zato, što se tim priroda zapravo podvostručuje, čemu nema nikakova razloga, ni dokaza. I kad ne bi to bilo, ostaje protiv onoga mišljenja činjenica, da isti mehanički procesi stoje u službi mnogih psihičkih. To je i razumljivo: nije za svaki posao potrebno drugo orudje, i s jednim se daje služiti raznim svrhama. Zanimljivu stranu Bergsonova mišljenja čini napose još dualizam osjećanja i pamćenja, što ga stavlja na mjesto dualizma tvari i duha.

Pristaše Bergsonovi su G. D w e l s h a u e r s, profesor u Brüsselu, i E. L u b a c, E. L u q u e t. Srodan mu je Albert B a z a i l l a s, profesor u Parizu.

Kriticizam i pozitivizam.

1. Novokantovci i srodni im mislioci.

(H. v. Helmholtz. — A. Lange. — Hermann Cohen. — P. Natorp. — Joh. Volkelt. — W. Windelband. — H. Rickert).

Kantova nauka nije u prvo vrijeme stvorila školu, u kojoj bi se vjerno čuvala i ustalile zasade učiteljeve. Zato i nije imala učenika nego samo nastavljača. Nastavljač dakako manje ili više slobodno mijenja nauku, pa se ona već prema osebnosti njegovoj, gotovo bih rekao, poput priče razvija i udaljuje od izvora. Takova je bila sudbina Kantove nauke od Fichtea do Schopenhauera. Pored njih imao je Kant skromnih štovatelja, kao što su bili E. Reinhold, sin onoga, koji je mladu nauku Kantovu uveo u široke vrste, pa K. A. v. Reichlin-Meldeggi i J. B. Meyer. No bilo se uopće bojati, da će u nastajanju novih sustava nestati kritički duh, ta najvažnija tekovina Kantove filozofije. Što se to nije dogodilo, zasluga je pojedinih učenjaka, koji su svedjer pozivali na povratak ka Kantu (K. Fortlage, E. Zeller, K. Fischer); zasluga je O. Liebmana, koji je (u djelu: Kant und die Epigonen, 1865.) taj poziv raširio kao nekaki ceterum censeo njemačke filozofije; zasluga je A. Langea, H. v. Helmholtza, K. Rokitanskoga, A. Classena i drugih, koji su obnovili nauku Kantovu. Onda do danas radi se u tom pravcu: pristaša toga smjera ima dosta, a zajednička im je misao kritičke filozofije, ali se u shvaćanju njezinu razilaze. Najviše ih se okupilo oko t. zv. novokantovske škole.

Hermann von Helmholtz (1821.—1895.) smatra se pored Julesa i Mayera osnivačem zakona o postojanosti sile, a istakao se radovima na području fiziolozijske optike i akustike. Toga se područja tiču i glavne teorije njegove: prva o nastanku osjeta boja, u kojoj se povodi za Youngom (protivna joj je teorija Heringova), i druga o nastanku slušnih osjeta, t. zv.

teorija resonance (protivna joj je novija teorija Ewaldova) póred teorije o specifičnoj energiji osjeta, koju je prihvatio po Mülleru. Osjetna fiziologija Helmholtzova prelazi u teoriju spoznaje, koja odaje utjecaj Kantov. Glavne misli ove teorije jesu: Koliko nam kvaliteti osjeta nose glas o osebujnosti utiska, što ih je izazvao, mogu se držati znakom njegovim, ali nijesu slika njegova. Od slike naime tražimo, da bude slična predmetu, dok znak ne mora imati nikakove sličnosti s onim, česa je znak. Njihov se odnošaj ograničuje na to, da isti objekt izazove isti znak. Kvaliteti naših osjeta ovise o našoj organizaciji, pa nam ne kazuju, kakovi su predmeti, ali nam zamjenjuju predmetna svojstva, i to upravo zato, što nam kazuju zakon zbivanja. Spoznati možemo dakle samo zakoniti red u carstvu zazbiljnosti, prikazan u obliku znakovnoga sustava naših osjetnih utisaka. Ovo se idealističko mišljenje ublažuje izjavom: samo odnošaji vremena, prostora, jednakosti, i iz njih izvedeni odnošaji broja, veličine, zakonitosti, ukratko ono, što je matematičko, zajednički su izvanjskome i unutrašnjemu svijetu. U tom se može težiti za potpunim podudaranjem slika sa stvarima. Daljna posljedica toga jest, da se prostor i vrijeme osniva empirički, da se aksiomi geometrije i mehanike izvode iz iskustva, a ne pripisuje im se transcendentalno porijetlo. Za nastanak prostornoga zora imadu osobitu važnost mišični osjeti. Dopustivši i to ne smijemo previdjeti, da veći ili manji napor mišića, te prema tome veća ili manja voljna radnja ne može protumačiti nastanak prostornoga zrenja, jer se naprosto ne vidi, zašto bi intenzivne razlike osjeta prešle u prostorno redanje. Helmholtz ne vidi, da je ovo pitanje zapravo isto, kao što je pitanje, zašto predmetna osebujnost (fizikalna svojstva) stvar osjetne kvalitete. Izmedju titraja i zvuka ne da se naći unutranja sveza, a tako ni izmedju intenzitete i prostornosti. Dosljednije bi bilo, kad bi Helmholtz tvrdio, da su i prostor i vrijeme „znakovi“ ovisni o našoj organizaciji, kojima ne pripada manja realna vrijednost, nego osjetnim kvalitetima. No Helmholtz hoće pod svaku cijenu, da izadje iz idealizma, u kojem ga drži Kant. Tako on s najdubljim uvjerenjem tvrdi, da sustav skrajnjega idealizma, koji bi život smatrao snom, može biti nevjerovjatan, te i ne će zadovoljavati čovjeka, pa će ga on zaba-

citi, ali se dađe dosljedno provesti. To je doduše krivo, ali prema toj dosljednosti ističe Helmholtz ove prednosti realistične hipoteze : ona je potvrđena iskustvom, jednostavna je i plodna kao podloga za djelovanje. Pače zakonitost naših osjeta mogli bismo i u idealističkoj hipotezi samo tako izraziti, da kažemo : događaji u svijesti teku, k a o d a postoji zbiljski svijet stvari, što uzima realistična hipoteza. Preko ovoga kao da ne možemo prijeći, pa ni realistička misao nije više nego upotrebiva hipoteza. Helmholtz ipak nalazi čarobni most, koji ga prevodi u željeni svijet stvari: to je kauzalitet. Princip kauzaliteta prati naše zamjećivanje od njegova poroda, uvjeravajući nas najprije, da ti zamjećaji nijesu puki prividjaj, nego da su znaci; a u riječi znak leži već realistički elemenat. Inače je princip kauzaliteta sam aprioran : iskustvo ga ne može dokazati, već na prvome koračaju mora ga pretpostavljati, pouzdajući se, da će ga i druga iskustva potvrditi. Princip kauzaliteta izriče dakle uvjerenje, da u zbivanju vlada red i da je prema tome spoznaja o svijetu moguća.

Prvi produkt misaonoga shvatanja svijeta je zakonitost. Koliko pomišljamo zakon kao nešto, što sili naše zamjećivanje i tijekom događaja, priznajemo mu dakle neku snagu poput naše volje i zovemo je silom (Kraft). Koliko ta sila djeluje, zove se zazbiljnost (das Wirkliche, izvedeno od wirken); koliko zazbiljno ostaje u promjeni i događanju jednako, zove se supstancija. Zazbiljnost se sastoji samo u djelovanju. Tvar i sila su apstrakcije, jedna traži drugu. Množina sile u svijetu je konstantna, osnovni oblik njezin je gibanje, te je prema tome opravdana težnja prirodnih nauka za mehaničkom slikom o svijetu. Ipak Helmholtz ne drži mehanizam, makar da je neraskidljiv, toliko krutim i ukočenim, da se ne bi dao staviti u službu ćudorednih svrha. Tako realistični nazor njegov zakreće opet put idealizma, iz kojega je izišao : Helmholtz ni kao prirodoslovac ne može zatajiti Kanta.

Najznatniji zastupnik novokantovske škole u prošlom vijeku bio je Fr. A l b e r t L a n g e (1828.—1875.), pisac glasovite „Povijesti materijalizma“. To je više kritika nego povijest. U njoj se u glavnom prihvaća Kantova nauka, samo se misao o subjektivnosti spoznaje izvodi iz ljudske organizacije.

Osebjuna uredjenost naših osjećala čini, da ne spoznajemo stvari, kako jesu, nego kako nam se čine zbog našega ustrojstva. Otud slijedi, da je spoznaja naš tvor, da se ravna po našim zakonima, da stvar o sebi ulazi u nju samo kao pojava, a ne po objektivnim svojstvima svojim. Spoznavanje se ograničuje na iskustvo; svaka teorija, koja prekoračuje iskustvo, odsudjuje se sama. Materijalizma ima dvije vrste. Prvi je prirodnoznanstvena teorija; on pretpostavlja, istina, tvarne elemente, ali ne zaboravlja, da je već misao o tvari uvjetovana našom organizacijom, i da prema tome ona pretpostavka vrijedi samo unutar naše svijesti. Drugi materijalizam je onaj, koji se izdaje za nazor o svijetu, te drži, da je otkrio bivstvo svijeta; ovaj je sa stajališta Kantove nauke nemoguć. Materijalizam je dakle moguć samo kao metoda prirodnih nauka. Osim spoznavanja, koje je određeno općenom organizacijom ljudskom, ima u čovjeka izvjesna „graditeljska težnja“, da spoznaju ujedini i zaokruži. Toj težnji udovoljuje spekulacija; no budući da spekulativni rad nije određen ljudskom organizacijom, nego ovisi o kombinatornoj („pjesničkoj“) snazi pojedinčevoj, nema n a u č n e vrijednosti. Zato ipak nije b e z vrijednosti; ima je kao u Kanta za čudoredni život. Kad bismo naime stajali samo na iskustvu, ne bi nam bilo moguće uzdignuti se nad tjeck događajaja ni u njem postavljati ciljeve težnju. Ideje nas prenose u novi svijet, gdje prilike odgovaraju našim idealnim zahtjevima, i potiču nas, da radimo oko ostvarenja vrijednosti sadržanih u njima.

Lange je ovaj idealizam primijenio na rješenje socijalnoga pitanja, a i sam je uz vođju njemačkih socijalista, F. A. B e b e l a, aktivno sudjelovao u radničkom pokretu.

Uz njega će biti najzgodnije spomenuti L. S t e i n a i J u l. S c h u l t z a, koji spajaju kriticizam s biologijskim i evolucionističkim mislima.

Novokantovci u užem smislu zovu se danas pristaše t. zv. marburške škole, kojoj je vođja H. C o h e n. Uz tu školu pristaju P. N a t o r p, onda R. S t a m m l e r, W. K i n k e l, E. K ü h n e m a n n, E. C a s s i r e r, E. K ö n i g, D. N e u m a r k, B. K e r n, L. G o l d s c h m i d t i drugi.

Hermann Cohen (rodjen 1842., sada profesor u Marburgu u Hessenu) podaje novokantovskoj struji drugi pravac, nego je to učinio Lange. Čini se naime, da nije zgodno, ako se Kantova nauka prilagodjuje evolucionizmu, te se oblici spoznaje izvode iz određene organizacije, jer se tim ujedno dovode makar kako u svezu s iskustvom, koje je dalo poticaja, da je izvjesna organizacija nastala. Cohen im stoga ne će da traži izvor u određenoj svijesti, nego u bivstvu svijesti. Konkretna izgradnja duše nije posljednji izvor kategorija, jer ona je nastavši pod utjecajem iskustva slučajna, te ne bi mogla podati kategorijama potrebnu općenost i nužnost. Ovu im može podati konkretna svijest samo, koliko je pojavni oblik svijesti uopće, i koliko su njezini oblici reprezentanti bivstva svijesti, što u njima djeluje. Sa samom prirodom svijesti, i bez obzira na iskustvene modifikacije, dana je izvjesna djelatnost; ovu zovemo čistom svijesti. Uvjeti, pod kojima je dakle svijest uopće moguća, podaju konkretnim svijestima već unaprijed neki način, neka odredjenja. Sva ova odredjenja možemo smatrati zahtjevima, koji leže u samoj naravi mišljenja, htijenja i čuvstvovanja, i kojima se dani sadržaj mora podrediti. Ne dakle u konkretnom obliku mišljenja, već u bivstvu mišljenja, a isto tako ne u konkretnoj volji, već u biti volje dani su neki uvjeti, koji čine apriorni elemenat. To je racionalizam, koji čini apriorne oblike načinima, u kojima radi svijest uopće, te nije nezgodno ime za ovaj pravac, ako se označi kao metodički idealizam. A priori je metoda, kojom prema bivstvu svijesti ostvarenome u našoj svijesti idemo ususret stvarima. Taj a priori nijeni prirodjen, niti postoji prije iskustva, nego je osnovni oblik, u kojem se svijest, čim se sukobi s iskustvom, nužno razvija.

Kategorije su tvorevine, koje nastaju samo u empiričkoj svijesti, ali ne iz iskustva, nego iz bivstva svijesti, koja može samo tako primiti sadržaje, da ih na izvjestan način obradi. Kategorije su s toga gledišta ciljevi, što ih svijest u povodu svojega bivstva postavlja prema svojim sadržajima. Svaka od njih može se držati jednom hipotezom, što je postavljamo sadržajima, pa ako se oni toj hipotezi ne mogu podrediti, onda su neshvatljivi, ostaju problem.

Prvi zahtjev, što ga tako postavljamo, jest, da ništa ne bude bez neke ideje. Misao je osnov bitka — slično kao u Hegela. Daljnim se metodičkim zahtjevima određuje bitak kao supstancija, realitet, zazbiljnost, i to supstancijom zove se bitak, koliko zadovoljava zahtjevu unutrašnjega postojanja; zazbiljnim se drži bitak, ako zadovoljava zahtjevu djelovanja (Wirklichkeit, od wirken kao kod Helmholtza); zadovoljava li još pored toga zahtjevu, da je sam za sebe i ničemu drugome podređen, zove se realnost. Na jednaki se način određuje prostor kao kategorija odnošaja koeksistencije, a vrijeme kao kategorija anticipiranoga niza. Ako se naime od jedne prostorne točke, sadašnjosti, anticipira napredovanje gibanja, onda nastaje predodžba o budućnosti, a njoj se pridružuje predodžba o prošlosti; u predodžbi o budućnosti leži dakle najznačajniji dio predodžbe o vremenu, te se iz nje radja odnosno po njoj određuje i prošlost. Sve kategorije zajedno čine sustav, u kojem se razvija jedinstvo spoznajuće svijesti.

Sve to živo podsjeća na Hegelovu nauku, te opet s te strane nije zlo označeno kao „logika idealizma“. Već je Hegel rekao bio, da je misao duša bitka; on je otud prešao k nauci o evoluciji ideje, Cohen pak prelazi k nauci o zakonima ideje. Ova zakonitost podaje mišljenju jedinstvo; iz nje izviru načini misaonoga rada, kategorije, koje su tako prema sadržajima pretpostavke svijesti; a s obzirom na samu svijest imanentni, u njezinoj prirodi osnovani ciljevi, što ih provodi.

„Logika čistoga uma“ dosta se udaljuje od Kantove nauke; to više se uz nju prislanja „etika čiste volje“, kojoj se onda kao treći dio sustava filozofije pridružuje „estetika čistoga ukusa“.

Najznatniji sljedbenik Cohenov je Paul Natorp (profesor u Marburgu); težište njegova rada je socijalna pedagogika.

U Kantovoj nauci nalazi osnov filozofiji budućnosti i F. Paulsen, koji osobito cijeni etiku Kantovu, u čem mu je srodan i F. Rauh. Kantovu etiku drži najboljim osnovom socijalističkoj nauci K. Vorländer, a F. Staudinger očekuje uspješno rješenje socijalnoga problema u spoju Kantove nauke s Marxizmom, u čem se s njim slažu i neki socijaliste, t. zv. revizioniste, kao L. Bernstein, L. Wolt-

mann, Jean Jaurès. Umjereni kantizam zastupa E. Adickes.

Za obnovljenje Kantove nauke zaslužni O. Liebmann prihvaća glavne zásade njezine, ali drži mogućom kritičku metafiziku. Slično i F. Ehrhardt, J. Volkelt, O. Külpe, A. Messer, Fr. Schultze.

Misao kritičke filozofije uopće zastupaju K. Laszwitz, W. Jerusalem, A. Stadler, M. Kronenberg, E. Lask, M. Apel, B. Bauch, E. Lucka, S. Lublinski, P. Menzer, A. Rau, i na sasvim osebujan način W. Windelband i H. Rickert.

Wilhelm Windelband (rođ. 1848., sada profesor u Heidelbergu) napisao je vrlo vrijedno djelo o povijesti novije filozofije, a u ostalim radovima posvećuje osobitu pažnju problemima vrijednosti.

Windelband uopće shvaća filozofiju kao nauku o vrijednostima. Ona pita, ima li nauka, t. j. ima li mišljenje, koje može općeno i nužno vrijediti kao istinito; ima li moral, t. j. ima li htijenje, koje može općeno i nužno vrijediti kao dobro; ima li čućenje, koje može općeno i nužno vrijediti kao lijepo ili ima li estetika. Mogućnost takove filozofije osniva se na razlici sudeńja i presudjivanja.

U tom leži i razlika između metode filozofije, koja je kritička, prema psihologijskoj i genetičkoj metodi. Psihologija određuje, zato doista mislimo, čutimo i hoćemo, a filozofija pita, kakovo treba da je mišljenje, da se uzmogne prosuditi, ocijeniti kao istinito; kakovo treba da je htijenje, da se uzmogne ocijeniti kao dobro i kakovo treba da je čućenje, da se uzmogne prosuditi kao lijepo. Filozofija dakle određuje idealne norme, po kojima se prosudjuje vrijednost onoga, što se prirodnom nuždom zbiva. Psihologija joj može u tom poslu ići samo toliko na ruku, da pokaže, kako su ovi priznavani oblici prosudjivanja nastali u prirodno nužnome razvoju duševnoga života. O tom naima nema sumnje, da su norme takovi oblici u prirodno nužnome tijeku duševnih stanja, koji se pretpostavljajući svrhu cijene kao općeno vrijedni. Norme su izbor (selekcija) između više slučajeva mogućih po prirodnome zakonu. Na taj izbor nuka nas unutrašnja potreba. Svako je

prosudjivanje reakcija bića, koje hoće i čuvstvuje, na izvjesni sadržaj svijesti, ali i onaj sadržaj i reakcija na nj nužni su produkti cjelokupnoga gibanja životnoga. Da dakle norme moraju vrijediti, to se nameće svijesti neposrednom očevidnosti. Pretpostavljajući svrhu u njima sadržanu dolazimo do toga, da prirodni razvitak u izvjesnom pravcu oblikujemo. Nastanak norma može se samo teleologijski protumačiti, samo iz svrhe izvesti. Samo ako mišljenje ima svrhu, da bude istinito, htijenje, da bude dobro, a čućenje, da bude lijepo, i to u općenom i nužnom smislu, samo onda mogu nastati norme. Norme su sredstva za izvjesnu svrhu. Čim dakle nastane predodžba o svrsi, vodi ona k stvaranju „normalnih“ oblika, a ujedno nastaje neka vrst psihologijske nužde, da ih se držimo. Tako postaju norme određujući faktori u psihičkom životu.

Tri su najopćenije vrijednosti, tri posljednje svrhe, iz kojih nastaju norme : istina, ljepota i dobrota. To čini tri dijela filozofije : logiku, etiku i estetiku. Logičke su norme primjerice skup svih načela postavljenih poradi istine, etičke poradi dobrote, a estetske poradi ljepote. I u njima leži neka nužda, ali to nije nužda moranja, nego nužda trebanja. Prirodni tijek događaja ne zadovoljava svagda toj nuždi, ali baš zato se iz prirodnoga tijela i ne može odrediti, što treba da vrijedi. U tom leži opravdanost kritičke metode.

Skup svih norma čini normalnu svijest ; njezino se bivstvo sastoji u tom, što smo uvjereni, da treba da bude zazbiljna bez obzira na to, je li u prirodnom razvoju iskustvene svijesti zazbiljna ili nije. Filozofija je nauka o toj normalnoj svijesti ili drugim riječima, nauka o općenim i nužnim vrijednostima. Logičke, etičke i estetske norme ne podudaraju se sa zbiljskim tijekom duševnih stanja, ali su oblici, koji su mogući u zbiljskome tijeku pored drugih nevrijednih kao vrijedni, i zato normirani.

Sve te misli dobivaju kod Windelbanda sada i voluntaristički osnov, koliko se naime i spoznavanje svodi na neki nagon za istinom. Mišljenju se pripisuje lični karakter, a spoznavanje se smatra aktivnom sintezom iskustvenoga materijala. Volja za istinom očituje se kao rad s izvjesnim sredstvima, kategorijama. Tako su Windelbandu kao i Cohenu kategorije

nesamo metode svijesti, nego su i apriorne. Aprioran je i zahtjev dužnosti; sadržaj dužnosti određuje se društvenim razvojem. Inače je etika Windelbandova srodna Kantovoj, te kao i ova traži svoj nastavak i završetak u vjerskim predodžbama.

Posebnu vrijednost dobivaju ove misli tim, što se na njima gradi jedna filozofija povijesti, koja se znatno udaljuje od naturalističkoga shvaćanja, kako je u pozitivističkom pravcu uvriježeno. Prirodne nauke, veli Windelband, kao i povijest istražuju događanje, ali su njihova gledišta različna. Ta razlika nastaje po razlici, što postoji između prirodnoga zbivanja i historijskoga. U prirodnom zbivanju nalazimo događaje, koji se ponavljaju i koji stoga imaju za nas važnost u prvome redu po svojem općenom karakteru, a ne po svojoj individualnoj, konkretnoj osebnosti. Zato prirodne nauke i stvaraju općene sheme događaja, njihovi zakoni izrazuju ono, što je u događanju općeno, i što se pored svih modifikacija svagda ponavlja. Prirodne nauke dakle traže apstraktno, općeno, naprotiv pak historijski događaj je samo jednom, i onda je zanimljiv po individualnom, konkretnom obliku svojem. Pita li se sada, koji će takovi individualni jedincati sadržaji biti predmet povijesti, tada Windelband kaže sa svojim pristašom H. Rickertom, da o tom odlučuje vrijednost. Nijesu svi događaji vrijedni, da se zabilježe, i ne čine svi povijest. Kao što čovjek od svih doživljaja pamti samo one, koji su mu bilo kako vrijedni, i o njima pripovijeda, tako i povijest bira između događaja one, koji stoje u nekom odnošaju k određenjima vrijednosti. Po tom gledištu vrijednosti postaje povijest nauka o kulturi, razumijevajući pod kulturom umni rad, koji određuje vrijednosti.

Kao takova nauka o kulturi moguća je povijest samo onda, ako ima općenih vrijednosti, koje će biti osnov izboru i sintezi činjenica. No filozofijska nauka o vrijednostima je u užem smislu etika, pa se stoga može reći, da je ona za historijske nauke ono, što je teorija spoznaje za prirodne nauke. Etika je teorija spoznaje povjesnih nauka.

S tim se nazorima slaže H. Rickert (rođ. 1863., profesor u Freiburgu) i razvija ih dalje. Za njim se povodi J. Cohn, B. Christiansen, S. Hessen.

2. Francuski neokriticizam.

(Ch. Renouvier. — J. Lachelier. — F. Boutroux.)

Ni s onu stranu Rajne nije Kant bio nepoznat, te je već od Cousinovih vremena neopazice, ali ustrajno utjecao na filozofijsko mišljenje u Francuskoj. I upravo nekako u produženome nastavku Cousinove škole preko Ravaissona obnavljaju se misli njegove osebnim načinom u neokriticizmu.

Charles Renouvier.

Najvažniji zastupnik mu je Charles Renouvier (1818.—1903.). Polazeći od Kanta izlučuje Renouvier iz njegove nauke sve realistične elemente, te dolazi k čistome fenomenalizmu. „Stvar o sebi” uopće ne postoji. Sve je sadržaj svijesti, predodžba, dakle pojava, a stvari su samo nizovi pojava ili sustavi odnošaja. Odnosaži su jedini predmet spoznaje. Misao o apsolutnome ili beskrajnome je neprovediva. Raspravljanja o tom čine najzanimljiviji dio Renouvierova umovanja. On naime polazi od poznate razdiobe beskrajnoga u aktuelno i potencijalno, pa dokazuje, da je aktuelna beskrajnost nemoguća. Sve zazbiljno pada pod zakon broja, t. j. ima svoju odredjenost i svoje granice. Kao završena cjelina mora se izraziti ograničenim brojem. Neizmjernost i zazbiljnost su dakle dva pojma, koji se poriču. Neizmjernost leži samo u području mogućnosti. Govorimo li dakle o neizmjernosti, onda to može značiti samo skup svega, što je u zazbiljnosti moguće, a čim prijedjemo u samu zazbiljnost, ograničuje se ona neizmjerena mogućnost na konkretnu ograničenu realnost. Neizmjernost je izraz mogućnosti, zakon mogućnosti, što ih realnost ostvaruje, i ako ih nikada ne iscrpe, ali nije sama nešto, što postaje realno. Prema tome se rješavaju Kantove antinomije tako: zazbiljni prostor nužno je ograničen, zazbiljno vrijeme ima početak, a postanje svijeta mora se izvoditi od nekoga početnoga uzroka. Kako Renouvieru nije nepoćudna misao, da i božanstvo kao zbiljsko biće nije beskrajno, nema ništa protiv toga, ako se uzme možda i više početnih uzroka, koji su podređeni jednome vrhovnome, dakle nešto kao politeizam,

⁴ Dr. Albert Bazala: Povijest filozofije. III.

koji se samo po hierarhičkom sustavu svojemu ukazuje kao jedinstven.

Nema li neizmjerne zazbiljnosti, onda se treba otresti i misli o neprekinutom redu, o beskonačnome nizu pojava; jer ako se zazbiljnost sastoji od ograničenih poedinaka, onda ona nije sva ispunjena, ili drugim riječima, zazbiljnost je isprekidana (diskontinuirana). Ne ispunjava li uzročni vez svijet posvema, onda prestaje i nužnost. Ako je svaka pojava ograničenje neizmjerne mogućnosti, ili izrezak iz neizmjernosti, onda uzročnost znači samo skup uvjeta, pod kojima ona može iz mogućnosti prijeći u zazbiljnost. Zakon određuje zazbiljnost, ali ne isključuje druge mogućnosti. Tako je pri nastanku svake pojave otvoreno polje za ostvarenje mnogih mogućnosti, od kojih samo neke postaju činom po zakonu zazbiljnoga bitka. To je dosta, da u svijetu bude moguća sloboda, a o tom se Renouvieru i radi. On se zadovoljava s tim, da je našao formulu, po kojoj će se zazbiljnost ravnati po zakonu uzročnosti, ali početak zazbiljnosti, nastanak novih nizova mu je jedan čin volje, izbora, slobode. U tom se Renouvier udaljuje od Kanta, što ne stavlja slobodu u svijet „noumēna“, nego u pojavnost, i ako samo na početak, a budući da niz pojava nije neprekidan, te svuda ima mjesta za nastanak novoga niza, to vidimo slobodu i usred naše pojavnosti na djelu. Ova misao dobiva potkrepu po drugoj, da učin, kakav se zbilo, nije sav zadržan u uzroku. Uzrok znači samo mogućnost učina ili njegove granice, ali ne znači još njegov potpun oblik. Budućnost se ne krije sva u prošlosti, te ostaje neodređena, dok ne prijedje u zazbiljnost, a i na prijelazu nije njezina zbiljska slika jedina moguća. Konačnu potvrdu misli o slobodi podaje uvjerenje o slobodi: ovo uvjerenje ne bi moglo nastati, da je sve nuždom zakaričeno. Svijest o slobodi je već sama čin slobode, čin vlastita odredjenja. Da taj čin možemo provesti, potrebno je, da već jesmo slobodni. Kad bi sve bilo nužno, a i moje misli bi nužno nastajale, kako bih uopće došao na misao, da sam slobodan? I u mišljenju nalazi Renouvier mnogo, što je vlastito odredjenje, što ne nastaje nužno nego izborom, samoodlukom. Tako ulazi s njim u

francusku filozofiju voluntaristička teorija spoznavanja : znanost postaje tvor ljudske stvaralačke sposobnosti.

Odovud se otvaraju putovi u Renouvierovu metafiziku, koja mnogo podsjeća na Leibnizovu. Osnovni odnošaj je odnošaj stvari prema nama. Sve je dakle dato kao predmet svijesti, a kako nama, tako i drugim bićima, koja sva po tom postaju zrcala svijeta kao ono Leibnizove monade. Svijet se sastoji od jedinica, koje na razni način i nejednako savršeno predočuju svemir. S te je strane Renouvierova metafizika obnovljeni spiritualizam, koji s Leibnizovim ima i to zajedničko, što drži sposobnost djelovanja osnovnim obilježjem njihovim, a razlikuje se od njega tim, što je Leibniz mislio, da mora pretpostaviti jedno biće, koje će biti supstrat toga djelovanja, dočim se Renouvier zadovoljava sa zamisli jednoga sustava sila. Supstancijalni prividjaj je produkt djelovanja, a isto tako se neprekidno stvara i obnavlja djelovanjem tih sila sklad. Prestabilirana harmonija ne leži u nekom predudešenju, ali se nadaže kao rezultat međusobnoga djelovanja svijesnih jedinica, što čine svijet. Razvoj svijeta treba — pretpostavivši, da se one jedinice razvijaju iz sebe, jer uopće sav razvoj ide iznutra prema vani — pomišljati kao nastojanje ili težnju za samoodržanjem, i to u sličnom smislu, kao u Leibniza što se monade bore, da budu što samostalnije, da što manje trpe od drugih monada. Tako se i Renouvieru čini svijet kao veliko bojište. Iz pomišljenoga carstva neizmernih mogućnosti ulazi u zazbiljnost samo izvjesna kombinacija, odredjeni sustav, i taj se sada bori, da se održi. Što je unutrašnjost toga sustava savršenija, to i način borbe i težnja za održanjem postaje drukčija. Samo svijesna se bića u održanju i razvoju ravnaju prema svrhama. Jedan oblik svršnoga djelovanja je i čudoredno djelovanje. Tu naime ideja o onome, što je dobro, postaje odlučni motiv ostvarenju dobra, ili drugim riječima; „bolje“ postaje u umnome biću zakon, nužda, da se prema njemu ravna. U tom smislu prihvaća Renouvier kategorički imperativ. Dužnost, čista dužnost ostaje uvijek; sadržaj se njezin mijenja i određuje prilikama. Na taj način posreduje Renouvier između formalistične etike Kantove i sadržajne etike evolucionističke. Odovud se onda vraća opet

ka Kantu, te s moralnoga polja podiže neke postulate. Postulat slobode spomenut je već; i besmrtnost je potrebna, dakle i i vjerojatna misao. Samu nju ne zamišlja Renouvier kao produženje individualnoga života u beskrajnost, već drži, da se određeni i jednom zabiljni psihički sustav razvija dalje u drugim organizacijama; to je dakle neka vrst seljenja duše (metempsihoze). U izvjesnom smislu prihvaća Renouvier i postulat o bitku boga, ali i tu odbacuje sve ono, po čem bi bog bio transcendentno biće, izvan svijeta i nad njime, te ga zamišlja kao osnov svih sila i njihova djelovanja, te zakona svijeta: harmonija svijeta nastaje u njegovoj sveobuhvatnoj svijesti. Odovud dalje gube se misli Renouvierove u mističkim odjecima, dobro poznatim još od novoplatonizma u sustavima ove vrsti.

Najznamenitiji pristaša Renouvierov je F. P i l l o n.

Jules Lachelier.

Drugi je predstavnik neokriticizma, a ujedno i osnivač neospiritualizma, J u l e s L a c h e l i e r (rođ. 1832.). Bio je više godina profesorom u Ecole normale supérieure, te je nastavničkim radom i književnim djelima svojim mnogo utjecao na filozofijsko mišljenje u Francuskoj. I on je kao Renouvier izašao iz kruga Kantova utjecaja, pa je razumljivo, da ga pokreću isti problemi, a i da su rješenja njihova vrlo srodna.

Princip uzročnosti mu je postulat mišljenja. Mišljenje je naime moguće samo tako, da se u tečaju događaja odredi sljednje s prednjim. Ovo se shvaćanje mora svuda provesti, te je tim oblast mehanizma i kauzalnoga tumačenja protegnuta na čitavo polje ljudskoga znanja. I doista samo na polje, to jest, na njegovu površinu. Mehanizam doduše vrijedi općeno, ali njegovo tumačenje ostaje pri spoljašnosti svjetskoga zbivanja. Da se ovo razumije u cijeloj mu bitnosti, treba pretpostaviti jedan unutrašnji princip, kojega oblik je izvanjski red i jedinstvo stvari, ili treba izvanjsku stvar zamijeniti s jednim unutrašnjim nagonom, mehanizmu podmetnuti svršni princip. Sklad svijeta ne bi mogao nastati, da bivstvo svijeta ne sačinjava jedan organski princip. Ovaj je dakle, a ne hladni mehanizam, najdublji zakon svemu, što postoji. Po mehaničkom shvaćanju sastavlja

se cijeli sustav svemirski iz bezbroja gibanja. No nije li pravac tih gibanja udešen prema cilju, da se iz njih proizvede sklad? Može li se držati, da je sklad slučajno djelo za se međusobno nikakvim unutrašnjim vezom nevezanih gibanja? Ako se to ne može držati, onda se nužno nameće misao, da je u prirodi i d e j a c j e l i n e prije pojedinih dijelova, to jest, da ona već u dijelovima suradjuje i sudjeluje. Pojedini tipovi događaja i bića mogući su samo tako, da jedan unutrašnji princip drži zajedno i nadzire mnogolikost, što ih sačinjava. To nas vodi na misao, da je svijet i kao cjelina i u pojedinim dijelovima svršni produkt. Ideja svrhe pretpostavlja svijest, pa tako dolazimo konačno do mišljenja, da je svaka pojava razvijanje neke unutrašnje sile, ali ne kao u mehanizmu slijepe sile, nego sile, koja ide k nekome cilju. Ne smije se pri tom misliti na svijesne ciljeve svijesnih bića, a ne smije se držati ni to, da ti ciljevi pred pojedinim silama lebde kao objekti, za kojima će poći i na kojih postignuće je njihovo djelovanje upravljeno, nego se mora misliti, da poput težnje ide za nečim, da je dakle neki cilj pokreće, ali taj cilj nije pred njom, nego u njoj i djeluje iz nje. Ovakovo teženje je i zbivanje svijeta, i u tom smislu se može reći, da je svjetsko postajanje unutrašnje djelovanje, svrhoviti rad, koji sve više postaje svijestan; u tom se smislu može reći, da je v o l j a p r i n c i p s v e g a b i t k a i da u svjetskom procesu ideja dolazi do samosvijesti. Metafizička slika svijeta nastaje onda tako, da se od Leibniza uzme pojam monade, a pojam svršnosti, što ga je Kant premjestio iz pojavnosti u inteligibilni svijet, da se usadi u pojavnost kao njegova duša. „N o u m e n o n” postaje unutrašnji princip fenomena, a svijet harmonički sustav od mnoštva manje ili više jasnih i razvitih svijesti.

S Renouvierom se Lachelier slaže u mišljenju o v r i j e d n o s t i z a k o n a . Sasvim je to razumljivo. Za obojicu je naime svijet produkt svesvjetske tvoračke snage, težnje. No pomislimo, kako nastaje težnja: ako ne pomutimo naše shvaćanje, prenoseći savršenije ljudsko teženje u samu prirodu, pa se držimo samo onoga, što je za težnju najznačajnije, morat ćemo je držati jednim činom samoodredjenja, samoodlike. Treba samo pomisliti, da ona cilj svoj ne vidi pred sobom niti

ga nalazi izvan sebe, nego ga stvara iz sebe : on niče iz same tvoračke snage, dakle je nastanak težnje čin aktiviteta, slobode. K bivstvu volje pripada, da sebe hoće, da je svoj vlastiti uzrok, da se osjeća i da jest slobodna. Postanje u svijetu izvire u posljednjem redu iz slobode : početak svijeta kao cjeline i početak svijeta u pojedinim mu saveznm odlomcima i nizovima nastaje samoodredjenjem. Prema svemu je dakle bitak ovisan o slobodnome izboru; nastup njegov u zazbiljnost nije nuždom izazvan, samo u načinu bivstvovanja postaje strogo odmjeren i odredjen. Na osnovi tih misli tvrdi Lachelier, da vez prirodnoga zbivanja nije tako zakaričen, te pored djelovanja zakona ne bi bilo mjesta za stvaralačku snagu ili slobodu. Učenik njegov E. BOUTROUX prihvaća ovu misao, veleći, da je bitak u svojoj eksistenciji i po zakonu svojem „kontingentan“ (slučajan), što mu znači, da se ne da iz nužde izvesti, za što nešto jest i za što je nekakovo, samo u očitovanju svojega bivstva povodi se za nuždom.

Svjetski proces moramo dakle pomišljati kao samoniklo izviranje težnja iz općene prirodne snage. U svakoj težnji krije se izvjesna ideja, kojom se stvara, producira bivstvo neke pojave. Otud slijedi važna misao, kojom se Lachelier približuje Humeu : oblici svijeta kao takovi su faktični, samo u svojem razvoju i očitovanju vezani su na nuždu.

Ova je misao dalje važna za prosudjivanje čudorednog života. Ponajprije slijedi iz nje, da je naše biće naš tvor; i za nj naime vrijedi zasada, da je bitak pozicija (Setzung). Život je produkt samoodluke, i mi smo ono, čim se učinimo. To podaje našem životu nesamo karakter slobode i odgovornosti, nego i karakter aktiviteta ; ujedno ga čini posve individualnim oblikom, koji u zazbiljnosti traži svoje ostvarenje. U drugu ruku dolazi sav život pod etičko gledište tim, što i za nj vrijedi misao, da je bitak odredjen idejom. Ono, što treba da bude, u metafizičkom je redu preteča onome, što jest, a tim dobiva naš život karakter težnja za idealom, koje se teženje prema nesvjesnome realizovanju ideje u tvarnome svijetu i u nižim bićima očituje kao svjesno ostvarenje ciljeva pod ob-

likom dužnosti. Napokon ima ta misao i svoju važnost za shvaćanje spoznaje. Po njoj je prvi akt spoznaje takodjer voljni čin; kategorije nijesu načinjene po stvarima ni posudjene od njih; nego su stvorene: osebnost našega mišljenja baš je tako „kontingentna“, kao i osebnost našega bića. U obliku voluntarističke teorije spoznaje javlja se evo ovdje Kantova misao u primatu praktičkoga uma.

Učenici Lachelierovi jesu L. Liard (rodj. 1846.) i već pomenuti E. Boutroux (rodj. 1845.), obojica profesori u Sorboni; u krugu njegovih nazora, a pod utjecajem njegovim i Boutrouxovim kreće se i pomenuti već Henri Bergson.

3. Kritički idealizam u Engleskoj.

Od početka novoga doba, još tamo od Lockea, vladala je u Engleskoj empirička struja, gotovo bi se moglo reći, neograničeno. Pojedini pokušaji, da se filozofijsko mišljenje englesko odvrati od te struje, nijesu uspjeli, pa i ako su na razvoj njegov utjecali, bilo je to ponajviše u prilog empirizmu, koji se tim sve bolje utvrđivao i svestranije razvijao. Tako nije uspio ni pokušaj škotske škole, da englesko mišljenje navrati na put kritičizma, možda i zato, što je previše isticala njegovu racionalističku stranu. Kritičizam je mogao ući u Albionovo carstvo samo po svojim empirističkim crtama i priljubiti se mišljenju, koje je, čini se, prilično duboko uvriježeno u naravi engleskoga naroda. Kad je empirizam u Spencera zadio sustavni oblik, onda je i nezadovoljstvo sa čistim empirizmom dobilo konkretni objekt, o koji se moglo upirati, pa je kritička težnja mogla lakše uhvatiti mjesto, negoli je to bilo moguće prije. James Martineau (1805.—1900.), uz kojega se priključuje B. Upton, W. B. Carpenter i drugi, zakrenuše već put kritičizma, a poznati etičar H. Sidgwick utire mu staze, kad nastoji izmiriti utilitarizam s Kantovim intuicionizmom. Jakom i u filozofijskome mišljenju odlučnom strujom postao je on po Th. Greenu i F. H. Bradleyu.

Th. Green.

Th. Green (1836.—1882.) polazi od spoznajno-kritičkoga ishodišta, kakovo je Kantovo, te se dovija metafizici u duhu Hegelova apsolutnog idealizma. Poznato je, da je Kant pitanje o objektivnosti našega spoznavanja riješio tako, da je prema empiričkoj svijesti postavio „transcendentalnu“, razumijevajući pod tim svijest kao takovu, bez obzira na konkretni joj oblik, bez obzira na organizaciju i druge empiričke uvjete. Osnovno svojstvo te svijesti naprosto ili čiste svijesti je sinteza : po tom svojstvu svijesnoga života uopće postaje individualnoj svijesti moguće, da raznolike doživljaje ujedini u jednome sustavu, koji svojom unutarnjom konstrukcijom, vezom i skladnošću dijelova čini doživljavanje spoznavanjem. Što više : ta transcendentalna svijest postaje onda vrlo jedinstvu svega iskustva, koje je porazdijeljeno na razne empiričke svijesti, a jedinstvo sve zazbiljnosti, koja je u prostoru i vremenu razasuta, sastaje se u njoj kao svojemu žarištu. Ove misli postaju za Greena odlučne. Postavivši s Kantom pitanje, po čem postaju doživljaji subjektovi objektivnom spoznajom ili iskustvom, dolazi do zaključka, da sve spoznavanje pretpostavlja apsolutnu svijest, koja se i individualnim svijestima očituje. Koliko se onda individualni oblik primiče apsolutnome, toliko ima objektivnosti i odnošaja k zazbiljnosti. Što naime znači zazbiljnost ? Najprije svakako iskustvo, a onda takovo iskustvo, kojega su pojedini dijelovi povezani u jednom nepromjenljivom sustavu. Kad velimo, da nam se nešto pričinilo, onda hoćemo tim da kažemo, da postoji, dakle je zazbiljno, ali da su ipak protiv našega očekivanja odnošaji u jednom skupu iskustava promijenjeni. I prividaj dakle postoji (u osjećanju), mi smo ga iskusili, te je prema tome bio dio zbiljskoga bitka. Otud slijedi, da sâm pojam bitka ne dostaje za određjenje za zazbiljnosti. To vrijedi i za pojave, koje se drže zazbiljnostima nižega reda prema nekome supstratu ili podlozi, koja ih drži: akcident nije manje zazbiljan od supstancije. Uklonimo li iz shvaćanja onaj realistički elemenat, dobivamo valjano određjenje pojma zazbiljnosti kao odnošenje relativnoga isku-

stvenoga sustava na jedan apsolutni: zazbiljnost je mjerenje našega znanja na apsolutnome.

Odozad dalje zakreću misli Greenove u metafiziku, kojoj je, vidi se na prvi pogled, kumovao Hegel. Ove naime misli pretpostavljaju najprije jednu apsolutnu svijest, koja prolazi cijelim svijetom i nazočnošću svojom u svijetu proizvodi jedinstvo i sklad, po kojem sve postaje zazbiljnim, i bez kojega ne bi ništa bilo. Nazočnost ovu pomišlja Green kao evoluciju i manifestaciju apsolutne svijesti: duh svijeta očituje se u prirodi i u čovjeku, uopće se determinira u pojavnjost pojedinačnosti, i razvija se u povijesti. Sva prirodna bića su nosioci apsolutne svijesti, svako na svoj način. U svakome se ostvaruje apsolutni duh, ali nejednako savršeno. Pomisao, da je i čovjek jedno očitovanje apsolutnoga duha, daje onda njegovu životu čudoredni sadržaj. Čovjek treba da nastoji, kako će što potpunije izraziti u sebi božansku svijest, razumije se, mišljenjem i djelovanjem. Zlo i nastaje tim, što individualna svijest sebe postavlja za općenu, pače neizmjernu, mjesto da bude izražaj njezin. Pravi je čudoredni život borba za što potpunijim izražajem najdublje bivstva u nama, što u nama djeluje, drži nas, oživljava i pokreće. Misao o mogućem razvijanju čini naš život dobrim i vodi ga k savršenstvu. Daleki cilj toga savršenstva je stanje božanske nazočnosti u čovjeku, kad bude čovjek životom svojim ostvarivao božanski um i ciljeve.

F. H. Bradley.

I F. H. Bradley (rodjen 1846., profesor u Oxfordu) polazi od Kanta i primiče se Hegelu. Od Greena se razlikuje poglavito tim, što već u kritici spoznaje propušta neke skeptičke misli i što u metafizičkome nazoru vodi k izvjesnoj, ne prejakoj, opoziciji protiv racionalizma. U glavnom djelu „Appearance and reality” rješava on, što je bilo i Greenu problem: razliku između pojave i zazbiljnosti. Pri tom dolazi do zaključka, da sinteza iskustava, misaono njihovo spajanje i obradjivanje ne iscrpljuje nikad

zazbiljnosti. Sve su naše misli pozajmljene iz uskoga kruga naše ograničenosti, te ne mogu u sebi obujmiti cijelu zazbiljnost. Zazbiljnost je u sebi zaokružena, cjelovita, neporječni sustav; naše misli o njoj samo su općene slike, u kojima nije svaka strana zazbiljnosti potpuno izražena toliko, a da bi se mogle posve prilagoditi individualnosti konkretne zazbiljnosti. Ograničenost njihova čini, da uvijek sadrže neku ma i najmanju porječnost ili nesklad. Zato se mišljenje odnosi prema bitku samo kao pojava prema zazbiljnosti: svi naši pojmovi, kao tvar, uzrok, odnošaj, samo su „f e n o m e n a l n e k o n s t r u k c i j e” i imaju vrijednost simbola. Oni su zgodni za rad („working ideas”) i služe životu, ali ne dosežu apsolutnu zazbiljnost. Istina i zazbiljnost se ne pokrivaju. Zazbiljnost je jedinstveni sustav odnošaja, jedinstveno iskustvo, a tome se idealu spoznaja u raznim stupnjevima primiče. Svaka je spoznaja prilika apsolutnoga sustava, nijedna nije potpuna prilika njegova.

Na osnovi ovih misli o spoznaji uvodi nas Bradley u svoju metafiziku. Pojavnost kao djelonični prikaz jedinstvenoga iskustva ne može ležati izvan zazbiljnosti, ali da je uopće dio zazbiljnosti, dolazi otud, što u njoj sudjeluje sintetičko jedinstvo svega. Bez toga sudjelovanja ona bi se raspršila, rastepla bi se u mnoštvo pojedinačnih momenata. Apsolutno jedinstvo je dakle životni elemenat u pojavnosti, ono joj podaje bitak, stvara je i drži. Prema tome nužno držimo, da se sve pojavno mnoštvo u apsolutnome sustavu ujedinjuje, da se ondje izmiruju i izglađuju sve opreke, koje s pojavnošću nastaju, jednom riječi, da je apsolutno duša svijeta. Otud se dalje izvodi, da je apsolutno imanentni elemenat u prirodi i duhu, da vlada nad svim pojavnim oblicima kao svojim momentima, ili drugim riječima, apsolutna sveukupnost razvija se u svjetskom procesu i u mišljenju.

Mišljenje ljudsko je nepotpuna reprodukcija božanskog mišljenja. Potpunije nego u diskurzivnim misaonim oblicima očituje se apsolutno u intuitivnom shvaćanju čuvstvom. To vodi k priznanju religije, ali se ni njezine predodžbe ne drže savršenima i adekvatnim izrazima apsolutnoga. Posve je razumljivo, da nauka, kojoj je svijet očitovanje bo-

žanskoga duha, neke vrsti teofanija, sve ograničeno obuhvaća u jednom po biti svojoj vjerskom odnošaju, da pojedinost stavlja u božansku službu, te drži, da ta pojedinost nesamo po bitku nego i po cijelom djelovanju svojem upućuje na neograničenost. Neograničeno postaje napose u čovjeku aktivni elemenat njegova života: ljudski život i rad dobiva svoju snagu i vrijednost po božanskome osnovu i svoj cilj u njemu. Čudorednost je kao i u Greena težnja za što potpunijim ostvarenjem apsolutnoga duha i smirenje u jedinstvu njegovu i harmoničnosti.

Osim spomenute dvojice ističu se još kao zastupnici kritičkoga idealizma E. Caird, Shadworth H. Hodgson, B. Bosanquet, R. Adamson.

* * *

Prijelaz od kriticisma k pozitivizmu čini t. zv. imanentna filozofija ili filozofija svijesti, što je zastupaju W. Schuppe, R. v. Schubert-Soldern, Joh. Remhke i pored njih M. R. Kaufmann, M. Keibel, Ilariu Socoliu F. J. Schmidt, E. Bullaty i dr. Osnovna misao imanentne filozofije jest: budući da je sve dato kao sadržaj svijesti, to i nema objekta izvan svijesti i kao što mišljenje traži bitak, tako bitak svagda traži jednu svijest, koja ga pomišlja. Provede li se ta misao dosljedno, onda sve postaje sadržajem moje svijesti. To stajalište zove se solipsizam, jer zapravo postojim samo ja sam (solus ipse), a sve drugo, pa i druge svijesti, postoje za mene samo kao sadržaji u mojoj svijesti. Tu je konsekvenciju povukao samo Schubert-Soldern; Schuppe joj izmiče tim, što čini individualne svijesti ostvarenjima svijesti uopće, dakle realnim vrstama njezinim, dok joj Remhke izmiče tako, da postavlja jednu općenu božansku svijest, koja sav bitak obuhvata, i drži, te dolazi do objektivnoga idealizma, koji se nalazi na oprečnoj strani od Schubert-Soldernova solipsizma.

Ovdje treba da se spomene A. v. Leclair, onda K. Heim, pa Aars K. Birch-Reichenwald („projekci-ona filozofija”), kojih mišljenje ima mnogo dodirnih točaka s imanentnom filozofijom.

4. Pozitivistički mislioci.

(R. Avenarius — E. Dühring — E. Mach — W. Dilthey — E. Laas — A. Riehl — H. Höffding — R. Ardigò. Pozitivističko-kriminalna škola — W. James.)

U isto vrijeme, kad se u Francuskoj i Engleskoj pod utjecajem Kantovim razvija idealistička metafizika, opaža se u Njemačkoj težnja, da se Kantova nauka modificira u empirističkom smjeru, i da se spriječi svako očijukanje s metafizikom spiritualističkoga ili materijalističkoga oblika. Između pojedinih predstavnika ovoga pravca postoje inače znatne razlike. Ove se razlike toliko zaoštruju, da se i sam pozitivistički pravac raspada u dvije struje, koje možemo karakterizirati prema tome, naginju li k idealizmu ili k materijalizmu, — najbolji dokaz, kako se metafizička težnja ne da posve, prevladati, pa i ako je načelno suzbijemo, ona ipak u nekom obliku nadje puta u naše mišljenje, makar i prikriveno. Ipak valja tipičnim za pozitivizam držati smjer, koji naginje k materijalizmu. U radikalnome, ali nekritičkom smislu pozitivistična je ili bar hoće da je pozitivistična nauka H ä c k e l o v a, manje više materijalistična je i D ü h r i n g o v a „filozofija zazbiljnosti“, a ni A v e n a r i u s ne može zatajiti, da je skloniji tvarnome nego duhovnome principu. Kod svih tih mislilaca vidimo, da postavljaju težište u nauke o prirodi, da nauke o duhu bilo kako podređuju onima, i da vole, biološkome i fiziološkome promatranju. U svezi je s tim i to, da se pozitivizam rado kreće u blizini senzualizma, kao primjerice u L a a s a i R i e h l a. Za suvrst morat ćemo onda držati idealistički pozitivizam, kako ga nalazimo u M a c h a ili D i l t h e y a.

Pozitivizam ima u Njemačkoj brojnih zastupnika svake ruke; osim spomenutih ističu se više F. J o d l, G. v. G i ž y c k i i F. T ö n n i e s.

I u drugim se narodima pozitivizam dosta razmahao. Tako ga zastupa danski filozof H. H ö f f d i n g, po kojem filozofija sjevernih naroda pocinje utjecati u svjetsku filozofiju.

I talijanska filozofija nakon dugoga muka postaje suradnicom u svjetskoj filozofiji, i to po svojem glasovitom pozitivisti R. A r d i g ò u, pa onda po kriminalističkoj školi C.

Lombrosa. Napokon se i onkraj oceana razvila filozofija, koja tek sad snažnijim glasom progovara svijetu i nalazi općeniju pažnju. Njezin je govornik W. James.

Red je, da pojedine nauke najglavnijih mislilaca napose ogledamo.

R. Avenarius (1843.—1896.).

(Empiriokriticizam.)

Svaki pozitivista ističe važnost iskustva za naše spoznavanje, a je li posve određeno i nesumnjivo utvrđeno, što se ima razumijevati pod iskustvom? Ne bi li trebalo prije svega o tom biti na čistu, te poput Kanta, koji je, držeći spoznaju djelom uma, postavio kritiku uma, postaviti kritiku iskustva? Ne bi li, prije nego ćemo od iskustvenoga materijala graditi sliku svijeta, trebalo najprije taj materijal i pročistiti, riješiti ga svih metafizičkih natruha, pa onda početi gradnju sa čistim iskustvom? Tu si zadaću postavlja empiriokriticizam, kojemu je začetnik Richard Avenarius.

Osnovna misao zajednička je empiriokriticizmu i filozofiji svijesti, a često se čuje i u pozitivista, koji naginju idealističkom pravcu, naime, da bitak i mišljenje nijesu neovisni članovi u svijetu, da je objekt dan samo u korelaciji sa subjektom, pa stvari ne postoje bez odnošaja ni izvan odnošaja k svijesti. No baš u tom vidi Avenarius prvu pogibelj, da se slika svijeta odmah s početka pomuti, što pojedini mislioci ovaj neraskidljivi vez raskidaju, pa ili polaze od svijesti, onda su otvoreni putovi u idealizam, ili polaze od stvari, onda je materijalizam posljednja stanica. On ne će da polazi ni od jednoga ni od drugoga, nego naprosto od onoga, što je dato. U njem nije iskustvo pocijepano u duh i tvar, fizičko i psihičko, nego se podaje jedno nerazdijeljeno iskustvo, jedna jedinstvena zazbiljnost. U ovo jednostavno iskustvo unijeli (introjicirali) su ljudi kojekakve misli, kojima su pomutili sliku svijeta: od tih introjekcija valja dakle iskustvo očistiti, hoćemo li i opet da dodjemo do prirodne slike svijeta.

Ova se gradi samo od izjava (Aussage) bez razlike, po-
tječu li one od mene ili od drugih individua. Izjave moje
i drugih individua ovisne su o okolini, to jest, što znam bilo
ja ili drugi o toj okolini po osjećanju. Iskustvo je dakle samo
ono, što ima vrijednost izjave o okolini, ili kako Avenarius na svoj
osobiti način izriče ovako: iskustvo je ono, što predstavlja
jednu osjetnu vrijednost (E-Wert). Prva je stoga pretpo-
stavka empiriokriticizma, da svaki pojedinac prvotno supo-
nira okolinu i druge individue s raznim izjavama i izjave
ovisne o okolini. U svakom iskustvu imamo dakle dva člana,
okolinu i „ja”. Odnosaj, u kojem ta dva člana stoje jedan
uvijek prema drugome, zove se principijelna empiriokritička
koordinacija. Ono, što se označuje kao „ja”, jest relativno po-
stojani član, i zove se centralni član; „okolina” se zove suprotni
član. Centralni član reprezentira se kao jedan živčani sustav
(u Avenariusu označen kao C-sistem), koji ima težnju, da se
održi, ali ga razne smetnje neprekidno uznemiruju u potpu-
nom smislu te riječi, jer mu priječe mirovati. Što više se u
tom uznemirivanju udaljuje od stanja mira, to nastaje veća
vitalna razlika, i to je veća potreba, da se ta razlika izravna.
Promjene centralnoga člana (C-sistema) imaju se dakle shva-
titi biološki kao izravnavanje nastalih vitalnih razlika. Ove
opet nastaju ili po utjecajima okoline (podražajne vrijednosti
ili R-Werte) ili izmjenom tvari (Stoffwechsel, zato S-Werte).
Red promjena, koji po njima nastaje i u kojima se centralni
član bori za održanje protiv umanjenja životne vrijednosti
(Erhaltungswert) čini neovisni vitalni red. Osim njega poka-
zuje analiza centralnoga člana (ili C-sistema) još i ovisni red;
ovaj sačinjava sve ono, što se inače zove sadržajem svijesti,
dakle spoznajni sadržaji kao elementi i čuvstvena strana nji-
hova kao karakteri. Svaki elemenat i karakter pripada jednako
centralnome članu kao i suprotku njegovu. Kad stoga govo-
rimo o osjetnim kvalitetima ili o čuvstvenom utjecaju „pred-
meta” na nas, onda oni kvaliteti nijesu ni „u nama” ni u stva-
rima, ili ona čuvstva ne nastaju samo „u nama” „po stvarima”
nego su kvalitet i čuvstvo jedan dio iskustva, što smo ga iz sveze
njegove s ostalim dijelovima izvadili. Crvenilo nije ni svojstvo
u meni ni boja na predmetu, nego je jedna dana činjenica,

koja dolazi u stalnom društvu. Ovo nam je potrebno poznavati poradi samoga uzdržavanja života, te je prema tome glavna zadaća nauke, da nam prikaže pojedine nizove i skupine iskustva, kako bismo se lakše orijentirali u njegovoj mnogolikosti. Ako je tako, onda ne će biti stalo toliko do individualnih pojedinosti ili do varijacija individualnoga iskustva, nego do tipičnih oblika, danih u izjavama ovisnim o okolini i o centralnom članu. Da sav taj spoznati materijal bude lako i brzo upotrebljiv, da se možemo njime dobro i zgodno poslužiti, treba da je poredan e k o n o m i č k i, t. j. treba da je što jednostavnije, štedljivije izražen, kako bi se mogao što lakše pohraniti i u slučaju potrebe što zgodnije upotrijebiti. Ovako je Avenarius već u djelu: *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses* (1876.) među prvima istakao važnost ekonomičkoga principa nesamo za život nego i za spoznavanje. Spoznavanje je ekonomički poredano iskustvo.

Izjave o okolini (E-Werte) ovisne su neposredno o centralnom članu, a posredno o okolini. Tako su izjave o stvarima moguće uz uvjet, da imademo izvjesno živčano ustrojstvo; primjerice spoznavanje boja traži izvjesnu uredjenost oka, a tako i sve drugo. No ako bi se tim činilo, da Avenarius pogoduje izvjesnom spoznajnom idealizmu poput Langeova, koji idealitet spoznaje izvodi iz psihofizičke organizacije, onda je to varka: jer u Avenariusu je doduše izjava neposredno ovisna o centralnom članu, a o okolini samo posredno, ali zato je centralni član opet ovisan o okolini, te zapravo ova postaje najodlučniji faktor u izjavama. Uopće je mišljenje Avenariusovo, premda se skriva za neobične izraze, po duhu svojem sklono spoznajnom objektivizmu, realistično, pače materijalistično. Treba samo pomisliti, da mu je sav niz svijesnih stanja ovisni red, što živo sjeća na materijalističku misao o svijesti kao sjeni realnih procesa. Usprkos isticanju, da su fizičnost i psihičnost empiriokritički dva koordinirana člana, koji zajedno sačinjavaju iskustvo, Avenarius se ne može dosta suzdržati, da drugi član ne podredi prvome. Tim je zazbiljnost pomaknuo prema prvome, pa bi se njegova spoznajna teorija mogla provoditi do materijalističkih konsekvencija, koje i onako proviruju ispod empiriokritičkoga

jedinstva. I u njegovoj nauci donekle vrijedi izjava, da postoji samo svijet za nas, a ne svijet neovisno o nama, ali to još ne znači, da je u nama. Ovaj „u nama“ je najkobnija „introjekcija“, po kojoj se najprije cijepa svijet u fizički i psihički, stvar i svijest, objekt izvan nas i predodžbu o njem u nama. Iz te introjekcije radja se onda sva metafizika i iskrivljuje se prirodna slika svijeta, mjesto da se usavršuje. Ta introjekcija nastaje evo ovako : ako se u principijelnoj koordinaciji nadje kao centralni član jedan drugi čovjek, a ne ja, introjicira se onome članu duša, a onda se zaključuje, da i ja imam dušu. Dalje se izvodi onda, da osjećanje nije tek doživljaj, u kojemu nema ni traga o kakovu „izvana“ ili u „meni“, ili naprosto jedna iskustvena činjenica, koja nastaje u neraskinutome jedinstvu obaju članova prirodne koordinacije, nego se promeće u osjećanje u meni. Centralni se član odvaja od svoga suprotka i oba se stavljaju jedan prema drugomu kao dva samostalna faktora, kao da je svaki od njih sam po sebi ono, što je u koordinaciji jedan po drugomu i jedan s drugim. Centralni član postaje onda subjekt, a okolina njegov objekt, a svakomu se pridaje poseban bitak. Onda nastaju izjave o centralnom članu bez okoline ili o okolini bez centralnoga člana, izjave o duhu neovisnu o svijetu i svijetu neovisnu o nekome „ja“. Tako se govori o predmetima za sebe, i cijeli svijet se napučio bezbrojem ukočenih supstancija. K ovima onda duh pristupa, da ih primi u sebe, ali kako mu je onim razvrgnućem svijet stvari postao tuđ, tako mu je sada pun zagonetaka, postao mu je čudom. No ne će nam biti teško stvoriti jedinstveni pojam o svijetu, ako se opet vratimo k prirodnome jedinstvu iskustva. Iz njega su raznim introjekcijama i subjektivnim varijacijama nastale razne slike svijeta, pa te introjekcije i varijacije treba da uklonimo, a s njima će pasti i sve one prividne zagonetke, kojima smo se kao paučinom spleli. Onda će nam se tek ukazati prirodni svjetski pojam. Samo u ovome na čistom iskustvu osnovanom pojmu riješit će se i zagonetke svijeta.

Za Avenariusom se povode Fr. Carstanjem, J. Petzold, R. Willy, pa R. Wahle i H. Gomperz.

E. Dühring.

Po sklonosti k spoznajnome objektivizmu, realizmu i materijalizmu srodan mu je, i ako je neovisan o njem, E. Dühring (rodj. 1833.).

Dühring je protivnik kriticizma, premda je i ovaj u biti pozitivističan, ali s obzirom na bitak agnostičan. On drži, da je pogriješka idealistične filozofije, da rastavlja spoznaju od bitka, te se zapliće u subjektivne konstrukcije. Po filozofiji zazbiljnosti je bitak identičan s mišljenjem, budući da mišljenje odražuje bitak, a opet zakoni mišljenja nijesu drugo nego zakoni bitka. Prostor i vrijeme, pa kategorije uma nijesu samo subjektivni produkti, nego su u zazbiljnosti osnovani, što više, oni se nalaze u zazbiljnosti, iz koje ih je duh preuzeo. Mišljenje je prema tome odraz bitka, pa ništa ne smeta, da kopiranje prirode po duhu ne bude potpuno, t. j. da spoznaja bude objektivna, realna i dovršena. Što se dalje u toj filozofiji zazbiljnosti uči, u glavnome je ponavljanje prirodoznanstvenoga nazora.

Stvar je osnov zbivanju, po sastavu je atomistička, zbivanje u njoj mehaničko, duševni procesi odigravaju se na fiziologijskoj podlozi, bitak duše je iluzija. Od ostalih misli Dühringovih osobite je pažnje vrijedna nauka, da filozofija nije samo spoznavanje nego i nazor o životu. Pa kao što on spoznavanje rukovodi na bitku, tako i u svojem nazoru o životu mnogo uvažava realne, napose ekonomske faktore. Etika, koja tu nastaje, razlikuje se od sličnih utvrdjivanja tim, što ne polazi od egoizma, nego izvodi čudoredni život iz altruističkih u prirodi osnovanih nagona, koje treba razviti i usavršiti. Opravdanje altruističnoga i, što je s tim u svezi, socijalnoteleološkoga djelovanja utvrdjuje se posve eudemonistički: čovjek postaje bolji, jer tim biva sretniji. Stoga se etika Dühringova završuje s optimističkim pouzdanjem u mogućnost sreće, ali kao što je filozofija kao sustav znanja bitak duše zabcila, tako etika na svojem završetku zabcuje cijeli svijet vjerovanja. Ona ne će, da etiku na kraju njezinu veže uz vjeru, već završuje s ateizmom.

Ernst Mach.

(Filozofija osjeta)

E. Mach, (rođj. 1838., profesor fizike u Pragu, kasnije profesor filozofije u Beču, do god. 1902.) istakao se nesamo kao fizičar nego i kao filozof. Rad njegov na području filozofije kreće se poglavito oko spoznajnih i metodoloških problema, te je znatno utjecao nesamo na filozofijsko mišljenje, nego je svojom kritikom uobičajenoga prirodoznanstvenoga nazora pokrenuo i u prirodnim naukama cijeli niz pitanja i pobudio živi spoznajno-teoretski interes u njima.

Kao mislilac ima Mach mnogo zajedničko s Berkeleyem, Humeom, Millom, Avenariusom, pa i s Kantom. Predaleko bi nas vodilo, kad bismo htjeli prikazati dodirne točke njegova mišljenja sa pomenutim i drugim misliocima. Jednako ćemo se morati ograničiti i na najmarkantnije nazore njegove, i ostaviti čitaocu, da ih poredi s nazorima drugih mislilaca, da vidi, kako je Machovo mišljenje pored sve srodnosti s njima samostalno, što mu u povijesti filozofije podaje zasebno mjesto.

Mach polazi od običnoga nazora i opaža, da se u njemu stavlja u opreku zazbiljnost i prividjaj. Olovku, koju držimo u zraku, držimo ravnom, a zaronjenu u vodu vidimo je prelomljenu, pa velimo, da je u zbilji ravna, ali nam se u vodi samo čini prelomljena. Što nas ovlaštuje, da jednu činjenicu prema drugoj proglasimo zbiljom, a drugu snizimo do pričina? U oba slučaja imademo zapravo samo razno uvjetovane sastave elemenata. Uronjena olovka je samo za vid (optički) slomljena, za opip (haptički) je ravna; slika u zrcalu je samo vidljiva, dok joj u drugim prilikama odgovara i predmet, koji možemo opipati. Očekujući u raznim prilikama iste sveze mi ćemo se i drugda prevariti, a to je glavni povod, da jedne činjenice iskustva, koje su nam običnije ili koje su za naš život važnije, prema drugima neobičnijim držimo više vrijednima od drugih. Samo praktični razlozi i biološki interesi čine dakle razliku između zazbiljnosti i pričina. To vrijedi i za pitanje, postoji li svijet ili ga sanjamo. I najpustiji san je činjenica baš tako kao svaka druga, i da su naši sni pravilniji, savezniji, stabilniji, bili bi za nas i praktično vredniji, te i ne bismo došli u kušnju, da ih kao

manju zazbiljnost ili pače nezazbiljnost zapostavimo drugim činjenicama. Prema tome imadu stvari više lica (profila), koja su općeno uzevši sva jednako vrijedna, samo biološka svrha unosi razliku medju njih. Ova svrha odlučuje i o zazbiljnosti, a odlučuje u posljednjem redu i o našem nazoru o svijetu. Biološki najvrednije spoznaje ujedinjuju se u jedan sustav misli, koji ima pravo, da se zove najvjerojatniji. To vrijedi i za nazor obična čovjeka, t. zv. naivni realizam. Ovaj je nazor bez hotomična utjecaja nastao u nizu godina, on je prirodna tvorevina i priroda ga održava. Sve, što je filozofija stvorila, dopustivši biološku vrijednost svakome stupnju, pače svakoj zabludi, prema onome je samo efemerna umjetna tvorevina.

To shvaćanje ne prijeći Macha, da ustvrdi, da prirodnim načinom nastali sustav misli, kako ga podaje naivni realizam, ne mora biti ni potpun ni jedini. Sva spoznaja izvire iz životnih potreba, te nije drugo nego posebni slučaj općenoga prilagodjenja prilikama svoje okoline, ali to prilagodjenje može za izvjestan stupanj dostajati, a za drugi ne, isto tako može za izvjesne svrhe biti podesno, a za druge ne. Čovjek je oduvijek bio okružen prilikama, koje su na nj djelovale čas povoljno, čas nepovoljno, sad su ga iznenadile, sad ih je kao znane susretao. On si je o njima stvorio izvjesne sudove i pojmove, a ti su bili to bolji, što mu je više uspjelo prilagoditi se činjenicama. No priroda se neprekidno razvija, te nove pojave dolaze čovjeku pred oči. Ne će li, da ga zateku nepripravna, mora nastojati, da u tijeku događaja održi ravnovjesje, mora se dakle iznova prilagodjivati. I način prilagodjivanja postaje s vremenom drukčiji. Prvo prilagodjenje bilo je „instinktivno“, i bilo je pripravljeno razvojem vrsti. Znanost nastavlja hotomično i svijesno, što se u običnom životu zbililo nehotično i nesvijesno, i što još i danas tako biva. Rezultat prilagodjenja u svakom su slučaju izvjesne misli, kojima prilikujemo (nachahmen) događaje. Ni instinktivno prilagodjenje nije nepogrješivo, pa je moguće, da nas kasnije događaji iznenade, t. j. da nas uvjere, da je tijekom prirode drukčiji, negoli smo ga mi u našim mislima složili. Gdjevoja nova pojava dat će se doduše, kad je razložimo, svrstati u koju otprije poznatu skupinu, ali se može dogoditi, da nam to i ne uspije; onda stojimo pred problemom. Nastaje potreba za novim pri-

lagodjenjem, u kojemu će biti mjesta i novoj nama neobičnoj pojavi. Kad se ovo provede, onda su problemi riješeni, ali medjuto već su drugi nastali, i tako teče proces prilagodjivanja neprestano. Znanstveno mišljenje završujući biološki red ima osim praktičnih razloga za iznovično prilagodjenje još i jedan, koji se s razvojem kulture udaljio od praktičnih potreba, pa se ne vidi provenijencija njegova iz njih: to je intelektualno nezadovoljstvo. Znanost se naime ne zadovoljava samo tim, da misaonim sustavom prikaže glavne crte pojava, nego želi, da se i te crte medjusobno slažu, da se ne križaju. Na tom stupnju prelazi prilagodjenje misli na činjenice u prilagodjenje misli uz misli. Konačna je biološka zadaća, — kojoj će i znanost svagda morati udovoljiti, koliko se god diferenciranjem kulturnoga rada udaljila od neposredne sveze s njom, — podati potpuno razvitome pojedincu ljudskome što potpuniju orijentaciju u svijetu.

Moglo bi se činiti, da prilagodjenje misli činjenicama traži na jednoj strani svijet sa svojim pojavama, a na drugoj strani duh spreman, da se prilagodi njemu, da dakle traži jedan objektivni metafizički dualizam.

Tome prividno govori u prilog i to, što se cijelo naše iskustvo kreće oko dva središnja pojma: našega „ja“ i stvarnoga svijeta. Mach drži, da je ovaj sustav za izvjesne svrhe vrijedan, za koje bi jedan idealistički sustav misli bio neupotrebljiv, ali to je ujedno sve, što govori za nj. Omedjenje našega „ja“ nastaje instinktivno, prenosi se baštinom, i učvršćuje se, budući da se ukazalo zgodnim za intelekt u službi volje. Istu praktičnu vrijednost imaju skupovi iskustava, što ih obuhvaćamo pod „stvarima“. Ovako stoji, kad se radi o praktičnim potrebama, no radi li se o spoznavanju samo, pri čem je intelektualno zadovoljstvo važnije od praktične potrebe, onda je instinktivno vrstanje našega iskustva, makar bilo kako podesno za prilike običnog života, nedostatno, na zapreku, neodrživo. Usprkos jačim instinktivnim predodžbama teži čovjek za monističkim shvaćanjem. Da to opravda, nastoji pokazati, kako je došlo do instinktivnoga sustava misli, za koji se cijeli svijet sastoji od bića i stvari. Stavimo li se pred ulaz naše svijesti, da vidimo, kako se prikazuje slika svijeta u vremenskom nizu, vidjet ćemo, da iskustva u njoj nastaju posve slučajno. Tu se miješaju slike

bez reda i unutrašnjega saveza. U vremenskoj dimenziji sačinjava iskustvo pobrkanu šarenu mnogolikost. Najpreča je životna potreba, da u toj mnogolikosti i promjeni pojava nađemo kakovu takovu čvrstu točku, s koje ćemo moći ono mnoštvo pregledati. Kad je uhvatimo, onda ćemo nastojati, da u onom razasutom mnoštvu pod jednom misli obujmimo događaje, koji su slični, ali su se u razno doba i u raznoj okolini našli u našoj svijesti. Tako stvaramo skupove iskustva, pa desi li se koji novi slučaj, ne stojimo prema njemu posve zapanjeni, nego ga prema poznatim mu čestim ili stranama uvrštujemo u jednu od naših skupina. Spoznajno je važna ova značajna osobitost onih skupova, da smo njima mnoštvo i promjenljivost pojavnu uhvatili u nekim relativno postojanim oblicima, ili drugim riječima: mi smo raznoliki i promjenljivi sustav pojava projicirali i jedan stabilni sistem. No što se dalje dogodilo, to je postalo za naše mišljenje o svijetu, gotovo bih rekao, kobno, jer nam je ova projicirana slika posve zamijenila z a z b i l j n o s t. Oni stabilni skupovi, što ih je čovjek svojim mišljenjem stvorio, postali su mu prava zazbiljnost, a bogata mnogolikost prirode postala je pojavom prema njoj. Tako nastadoše prve supstancije, a prema njima se izlučiše razna svojstva. I opip je mnogo govorio u prilog tome shvaćanju. Konačno se desilo, da je onaj mišljenjem superponirani sustav bio pojavama suponiran, i čovjek se trudio, da iza stvari nadje nepromjenljivu jezgru, što ju je sam iza njih stavio. Ne da se poreći, da je za praktične potrebe ovakovo prilikovanje iskustva zgodno, ali se zaboravilo, da su sve to slike, simboli iskustva. Izvrnuvši red počeo je čovjek držati, da stvari imadu izvjesna svojstva i da po njima u nama stvaraju osjete, dok je zapravo čovjek od svojih osjećanjem stečenih iskustava stvorio stvari. Realistične predodžbe su zapravo samo simboli za izvjesne skupove osjeta, za stabilne vezove iskustvenih elemenata. Ne stvaraju dakle stvari osjete, nego se od osjeta prave stvari. Svijet se sastoji od osjeta. Zazbiljnost ne pozna supstancija, nego samo sustave elemenata, izvjesnom zakonitošću povezane. S te je strane Machovo mišljenje fenomenalistično i empirijski idealistično, ali je i realistično, u koliko osjetni sadržaj drži potpunom i pravom realnosti, a ne tek

možda fenomenalnom projekcijom neke metafizičke zazbiljnosti u empiričkom svijetu. Machovo je mišljenje i aktualistično, jer mu priroda nije bitak nego vječni proces, kojega se bitak sastoji samo u njegovoj zakonitosti. Zakoni su jedine supstancije. Ni „ja“ ni stvari nijesu ništa primarno, primarni su samo osjeti. No da ne bi tko u tom nazrijevaao kakovu metafizičku teoriju, treba naglasiti, da Mach pod osjetima ne razumijeva ni stanja svijesti, jer bi ga to vodilo k spiritualizmu, ni posljedice izvanskoga podraživanja, jer bi ga to vodilo u posljednjem redu k materijalističkoj slici svijeta. Za nj osjet ne nastaje po stvarima u svijesti, nego on u sebi nosi i svijest i stvar, to jest, iz osjeta se stvara već prema svezi, u kojoj ih uzimamo ili pojam duha ili pojam stvari. Duh i stvar nijesu ništa za sebe. To ne smeta, da se prema potrebi postavimo na jedno ili drugo stajalište. Radi li se dakako o spoznaji svijeta, onda imamo samo funkcionalni odnošaj duha i stvari i osjete kao elemente toga odnošaja. U svakom je osjetu i duh i stvar, te se prema potrebi gledišta dađe iz njega izlučiti jedno i drugo. Izvan onoga funkcionalnoga odnošaja jesu duh i stvar samo riječi, simboli, kojima prikazujemo izvjesne skupove osjeta. Naše „ja“ je primjerice relativno postojani skup uspomena, raspoloženja, čuvstava, misli i hotnja; i u njemu se mnogo mijenja, a samo neki osnov ostaje, jer kad bi se sveze naglo izmijenile, ja bih se danas sasvim drugim držao, nego što sam bio jučer. Ali smrt, koje se toliko bojimo, stiže nas svaki čas: čovjek neprestano umire jednim dijelom, a ni ostali dio njegova „ja“ nije nerazorivo. To nije nesreća, jer se i ne radi o tome „ja“, nego o njegovu sadržaju; a tu ima individualnih crta, za kojima ne treba ni on ni tko drugi žaliti. Što je pak vrijedno, to će se očuvati u drugim svezama, kad ne bude od našega „ja“ više ni elementat na elementu.

Jedine supstancije su dakle zakoni. No Mach ne će, da se s pojmom zakona veže ikakova misao o prisilju. Zakoni ne stoje kao kakova viša volja nad stvarima, nego su samo izraz njihova držanja. Mi ih vadimo iz pojava i njima obuhvaćamo mnogolikost prirode, koja baš zato nije čudesna, jer u svezama svojim pokazuje izvjestan red i zakonitost. Prava je svrha zakonima, da ograniče naše očekivanje. Pomislimo čovjeka,

koji maštom radi : on smije zamisliti, da će svijet najednom krenuti drugim smjerom, da će se red događaja izvrnuti ili promijeniti ; on smije očekivati, što bismo rekli, grom iz vedra neba. Ali spoznavanje ograničuje neizmjernu mogućnost, pa je to potpunije, što je njezino ograničenje točnije. Zakoni nam **kazuju**, što u takovu slučaju možemo, pače što moramo očekivati. Ova nužda nije u prirodi, jer priroda se naprosto zbiva, te je samo faktična, a nužda je u nama, u našem mišljenju ili za naše mišljenje, dakle logička nužda.

Ako je sve to tako, onda je čovjeku najpotrebnije, da dobro opaža pojave, da im upozna razne sveze i promjene, koje po tim raznim svezama nastaju. Nauka će svoju zadaću ispuniti, ako pojave opiše. Pod tim se ne misli puko opisivanje, nego rad, kojim se na osnovi pomnijivoga promatranja ustanovljuju odnošaji pojava, ili drugim riječima, rad, koji zgodno sastavljenim misaonim simbolima prikazuje činjenice. Takav se naučni rad razlikuje od tumačenja, koje je trebalo razne hipoteze i pomoćne pojmove, da po mogućnosti ujednostavi sliku svijeta. Sve se to vidi na mehaničkom nazoru prirodoznanstvenom. Da je njegov realistični elemenat, atom, za Macha neprihvatljiv, očito je ; atomi nijesu zazbiljnosti, nego mišljevine (Gedankendinge), a i o njihovoj radnoj vrijednosti, t. j. uporabivosti za nauku može se raspravljati. No osim toga upotrebljava mehanička teorija i druge pojmove, koji traže svoju kritiku, u prvom redu pojam sile i uzroka.

Obično se drži, da znanost mora pojave prikazati kao učine izvjesnih sila. O postanju te potrebe može se suditi svakojako. Machu se čini, da su pri tom sudjelovale mnogo voljne kretnje, ali drži, da su one samo jedan dio pojava, koje su nam poznate i pri ruci, da njima tumačimo druge manje poznate i neobične. Tako nam je razumljivo dizanje vode u teglici, ako ga shvatimo, da nastaje tlakom, a na isti način su mehaničke pojave uopće došle do toga, da se njima prikažu i druge kao na pr. kemijske i optičke. No ni starina ni uspjesi mehaničkoga tumačenja ne smiju nas odvratiti od spoznaje, da njim često unosimo u pojave, čega u našem iskustvu nema, da nadalje tim ponizujemo naše iskustvo do pričina i da iza njega postavljamo jednu višu zazbiljnost. Cijeli pojavni svijet postaje

u mehaničkom nazoru empirička projekcija jedne metafizičke zazbiljnosti, izvodi se iz nekih sila, kojih hvatište često leži onkraj iskustva. U tom vidi Mach tragove animizma, koji je jednako iza pojava pomišljao nekakva duhovna bića, a očito nije svrha prirodnih nauka pogodovati ovakovu mišljenju. I u pojmu uzroka vidi Mach tragove kumirstva. Kako dolazimo do toga, da pojave držimo učinima nekih uzroka? Ponavljanje jednakih slučajeva, u kojima dolazi pojava A redovito s pojavom B, nuka nas, da ih stavimo u odnošaj, koji izrazujemo kao uzrok i posljedicu. U našim hotomičnim kretnjama imademo tip za ovakovo shvaćanje promjena, ali i ako se mora dopustiti, da ono nastaje instinktivno i da je pripravljeno razvojem vrsti, ne smijemo previdjeti, da uzroci nijesu nikakove sile, da oni ne mogu ništa stvoriti, nego da su to samo ekonomički izrazi, da njima prikažemo iskustvo. Oni su možda sredstva za orijentaciju, ali ipak samo od nužde, a što se s njima spaja misao o nuždi, što se ta nužda prenosi u samu prirodu i što se tim priroda pretvara u jedan gotovo mitski sustav, to ih čini za naučno spoznavanje neupotrebljivima. U prirodi nema ni uzroka ni posljedica, već su to naše primisli, naši simboli. U prirodi nema nužde, a nema ni ponavljanja, ona je samo jednom tu. Poradi toga hoće Mach, da se iz pojma uzroka ukloni sve, što može podsjećati na djelovanje mitskih bića, pa mjesto „farmaceutskoga pojma“ uzroka uzima kao zgodnije sredstvo za shvaćanje pojava matematički pojam funkcije. Sve pojave daju se prikazati kao međusobne ovisnosti.

Učini li se to, onda se prestaje i priroda pomišljati kao jedno biće, koje iz sebe producira pojave, dočim ono samo u jezgri svojoj oštaje nepromjenljivo. Machu je priroda živi sustav u vječnom bivanju i kao cjelina jedan i uvijek postojan. U vremenu se taj sustav nikada ne ponavlja: priroda je uvijek nova. Njezina je cijelost funkcija bezbrojnih elemenata, koji neprestano ulaze u nove odnošaje, premda u tom mijenjanju ima neka zakonitost. Za prirodu u shvaćanju Machovu vrijede potpuno riječi Heraklitove: u nju nije moguće dva puta stupiti. Istina, u takovoj prirodi, koja se poput Proteja mijenja, moguće nam se snaći samo tako, da za čas uhvatimo tlo, pa da se orijentiramo u velikome toku njezinu. To nam polazi za rukom

jedino tim, što se ona mijenja naglo sva, tim, što u mijeni ima red i zakon. Ovaj red i zakon iznaći, što upravo znači istražiti i opisati način spoja elemenata, to je zadaća prirodnih nauka.

Sav taj rad ide za tim, da se što veća područja obuhvate što zgodnijim oblicima. Čovjek je kao putnik u svijetu, koji ne može nositi sa sobom mnogo orudja, nego ono malo, što nosi, mora biti zgodno, da može i najraznoličnijim potrebama služiti. Bivstvo nauka sastoji se u ekonomičkom shvaćanju i saopćivanju činjenica: u što manjem broju misli obuhvatiti što više pojava.

U težnji za tim idealom ide nauka onda još i dalje, te spaja s logičkim prednostima i estetske, po čem od dva inače jednako vrijedna načina misaonoga prilagodjenja postaje vredniji onaj, koji zadovoljava nesamo s logičke nego i s umjetničke svoje strane.

Mach ne želi prijeći u metafiziku, ali nema sumnje, da njegovi nazori bacaju trake na izvjestan nazor o svijetu, koji je u jezgri svojoj pozitivističan, ali u obliku ima mnogo srodnih crta s idealističkom metafizikom. U psihologiji naginje on senzualizmu, a prihvaća mnogo i od evolucionizma, kako pokazuje njegova biološka teorija spoznavanja. Odnos duha i tijela tumači u smislu psihofizičkoga monizma: ne čini predmet razliku između fizičkoga i psihičkoga, nego samo smjer istraživanja. Mach je svijestan i tome, da se iz njegovih misli dade konstruirati jedan etički ideal, koji je daleko od egoistične zabrinutosti za svoje „ja“ kao i od nadčovjekova precjenjivanja toga „ja“. Po njegovu se mišljenju „ja“ doduše ne da spasiti, ali kako ono i jest samo formalni princip, nije ni stalo do njega, nego do njegova sadržaja. Tim se relativnome „ja“ nameće dužnost, da gleda, kako će sadržaj općene ljudske svijesti obogatiti. Tako Machova filozofija osjeta završuje s etikom kulturnoga razvijanja.

Još jedna misao vrijedna je, da se posebice istakne, jer joj je Mach podao osobito pregnantan izražaj. Tko drži prirodu bitkom, morat će držati, da i istina postoji i da je svrha znanosti i doći do posjedovanja te istine. Tko drži prirodu bivanjem, tome je i istina neprekidna težnja za istinom, za nj se i istina razvija. Prirodoslovac, veli on, ne traži gotova nazora o svijetu, on zna, da sav njegov posao može spoznaju samo proširiti i udubiti. Za nj nema problema, kojega rješenje ne bi iziskivalo

daljne udubljenje, ali nema ni jednoga, koji bi morao držati apsolutno nerješivim. Ne može li se sada k njemu prikučiti, on će rješavati druge, a kad se opet k onome vrati, ponajviše je već izgubio od svoje zastrašne fizionomije. Problemi se ili rješavaju ili se pokazuju kao ništetni. U sklopu tih misli nema mjesta ni apsolutnoj istini ni takovoj zabludi. Naša istina je samo u napredovanju k istini, ali ne u mirnom posjedovanju istine; naša istina nije statička nego dinamička. Između zablude i istine nema strogo potegnutih granica: svako stajalište ima vrijednost za izvjesnu svrhu, prema drugim svrhama može biti nevrijedna, a i razni biološki stupnjevi bili su prema intelektualnoj visini opravdani. Tečaj ljudskoga spoznavanja pokazuje, da su mnoge istine proglašene zabludama, ali i mnoge zablude su postale istinama. Istina i zabluda prelaze jedna u drugu: niži razvojni stupanj je prema višem zabluda, ali ujedno kao priprava. Prirodnoznanstveni nazor ne postavlja zahtjeva, da bude gotov nazor o svijetu, nego se zadovoljuje sviješću, da radi na jednom budućem nazoru. A taj budući nazor, čini se, da se uvijek odmiče u daljinu i tek mu se približimo, opet nam iščezava ispred lica. Riješimo li jedne probleme, otvaraju se drugi, i čovjek opet traži i traži. Komu bi se to činilo kao Sisifov posao, toga bismo mogli možda podsjetiti na duboki smisao riječi, što proviruju iz biblijske priče o drvu spoznanja: kad se čovjek jednom zasiti ploda drva spoznanja, umrijet će.

Slične misli razvijaju W. K. Clifford, H. Kleinpeter, J. B. Stallo, K. Pearson. H. Poincaré i P. Duhem iznose nazore, koji su u mnogome srodni Machovima, napose što se tiče pojma supstancije, pomišljanja stvari i kritike mehanizma.

Ovdje se može spomenuti i „pluristički pozitivizam“ P. Lanera.

Wilhelm Dilthey (1833.—1911.).

U drugome smislu idealističan je pozitivizam W. Diltheya. I on doduše ističe, da se spoznavanje i nauka gradi od činjenica, od zazbiljnoga materijala, ali u pitanju, što je zazbiljno ili gdje je prava zazbiljnost, stavlja se na idealističko stajalište. Pozitivizam, kako je već istaknuto, voli prirodnoznanstvenome

gledištu, te poradi toga sustav nauka rado i ponajviše udara u njegove kalupe. Nauke o duhu ne prolaze onda baš najbolje, jer im se ili oduzima samostalnost ili im se potiskuje i ugnjetava osebnost. Dilthey ustaje na obranu nauka o duhu, ističe njihovu osebnost i traži im metode, da ih tako učini samostalnim. Čim se ovako postavio, kao da je već naglasio, da se duševne pojave ne smiju smatrati samo pratilicama nekih realnih procesa, ili sjenama, što ih bacaju zbiljska bića, već da ih valja držati dijelom zazbiljnosti, i to takovim, koji nam je najbliži, koji nam je neposredno dat. Izvanjski svijet imamo samo kao predodžbu u duhu. To ne znači, da je svijet samo predodžba, ali svjedoči ipak za prvenstvo i neposrednost duhovnoga iskustva. Zazbiljnost izvanjskoga svijeta nije Diltheyu problem, koji bi vodio k subjektivizmu: on vjeruje u bitak jedne o nama neovisne zazbiljnosti, koje znakovi su naši zamjećaji. Spoznaja toga bitka nije rezultat logičkih operacija, nego se nameće neposredno po čuvstvu i voljnim doživljajima. U svezi s tim proširuje Dilthey spoznajnu teoriju intelektualizma, priznajući kao spoznajne faktore nesamo um, nego i čuvstvo i volju. Ne mora se sve spoznati u misli, u zaključcima i sudovima, nego se spoznaje i doživljavanjem. Ne mora sve biti razumska analiza, koja ide na česti, nego može da bude i neposredno osvještenje (Selbstbesinnung), u kojem dolazi do svijesti cijelost kao takova. Ovo sredstvo spoznavanja postavlja Dilthey kao metodu filozofije, a ovoj namjenjuje zadaću, da bude nauka o cijelosti duha. Stoga on posvećuje sve zanimanje samo ovima, puštajući nauke o prirodi, osim koliko ih potrebuje kao poredbu, da istakne osebnost nauka o duhu i utvrdi njihove metode. Tako primjerice ističe, da priroda nema povijesti, dočim je duhovna zazbiljnost povjesno-socijalna. Nadalje ističe, da se cjelina prirode može prikazati kao uzročno-posljedični niz, dočim sveze duhovnoga života doživljaju, što više, one imaju svoj izvor u strukturi svijesti. To je vrlo važno, jer pokazuje, da duhovne sveze ne nastaju mehanički. Duh ne prima samo gradju i ne spaja je samo po dodiru ni po slučajnome sastavu, nego bira i veže po srodnosti i sličnosti, poredjuje i luči. U svem tome ima sistema, ima svrhe, pa se tako može reći: sveze unutrašnjega svijeta su svršne. U prirodi

vlada uzrok i nužda, a duhom upravljaju svrhe. Filozofija je onda osvještenje svrha, koje izvire iz posebne strukturne uredjenosti bivstva čovjekova. Ovo se bivstvo očituje u raznim oblicima, a filozofija je jedinstvo tih oblika, ona je svijest o unutrašnjim pokretnim silama kulture, a onda i o ciljevima kulturnoga razvitka i ljudskoga teženja.

Nauke o duhu imaju svoj osnov u psihologiji. Dilthey zabacuje fiziologijsku psihologiju, isto tako zabacuje asocijacionu psihologiju. U prvoj se gubi samostalnost duševnoga svijeta, u drugoj se konkretni život zamjenjuje apstrakcijama: tako se pojmovnom analizom žive sveze događanja u svijesti prikazuju kao sveze elemenata, koji stoje u uzročnoj svezi poput stvari u svijetu. Da se uzmogne ta sveza ustanoviti, treba pozirati za „nesvjesnim predodžbama” i sličnim hipotezama. U duši nema samostalnih elemenata, kao što su stvari u prirodi, zato se i ne može na nju primjenjivati „kauzalno” tumačenje. Metoda psihologije je opisno-analitička, te se mora što više držati konkretne zazbiljnosti. Dilthey ne voli apstrakcije, shematičnosti, pa zato drži, da ni povijest nema zadaću, da prikaže zakone historijskoga zbivanja, t. j. da pojednost nateže na općene formule, nego treba da prikaže pojednost u njezinoj osebnosti onako, kako se jednom dogodila i kako se ne će više ponoviti. Tim se povijesti namjenjuje izvjesna umjetnička zadaća, što nije nipošto čudno u nauci, koja se makar kako stavlja u opreku s intelektualizmom, jer takova nauka svagda ublažuje ili poljepšava hladne i kosturaste produkte uma toplinom čuvstva i udahnuje im života. A čini se, da se Dilthey bavio estetskim problemima, osobito problemom umjetničkoga stvaranja baš zato, da može to uspješnije ustati protiv svestvlasti intelektualizma, koji bi htio, kao što je prirodu uhvatio u niz apstraktnih likova, to isto učiniti s duševnim životom, ali uzalud.

Ernst Laas (1837.—1885.).

Glavno djelo Laasovo „Idealizam i pozitivizam” je historijsko kritičko pretresanje raznih oblika idealizma, njegovih osnova i posljedaka. Stanovište je njegovo pozitivističko, ali

ne pruža prema Humeu, Millu, Comteu i drugim misliocima ove ruke osobito novih pogleda. Karakteristična je za Laasovo mišljenje apologija Protagorina senzualizma i relativizma protiv naučanja Platonova, zatim otklanjanje svake težnje za bezuvjetnim i presezanjem u transcendentni svijet. U spoznavanju i htijenju čovjek ostaje u području iskustva i treba da se tu udomi. Spoznaja treba da se drži pozitivnih činjenica, i ne smije se zanositi metafizičkim iluzijama, ili kako je rekao Dühring : treba da počiva na svjedočanstvu oka i uha i na zaključcima razuma. Pojmovi imaju iskustveno porijeklo i uzaludno je tražiti im izvor u nekom idealnome svijetu. To isto vrijedi i za ideje i ideale.

Objektivni svijet imamo samo kao predodžbu, dakle kao sadržaj svijesti. Taj sadržaj nije nam dan čist, nego je ispremiješan i isprepleten mnogim slučajnostima, pa je potrebno, da se iz slučajnih sveza psihičkih izluči objektivna slika svijeta. Spoznajno-teoretsko stajalište svoje označuje Laas kao korelativizam, učeći, da objekt i subjekt spadaju zajedno : nema subjekta bez objekta, ali ni objekta bez subjekta. Sve to još ne bi dostajalo, da se utvrdi izvanjski o nama neovisni bitak, kad ne bismo opažali, da smo u našem osjećanju vezani. I oblici našega spoznavanja ne izvire iz svijesti same, nego iz saobraćaja sa svijetom, te su tako uvjetovani iskustvom. Inače se pod objektom ima razumijevati kao i kod Milla „possibilities of sensation“, mogućnost zamjećivanja, što znači : uz neke predodžbe, i ako im nije neposredni povod u zamjećaju, pridružena je svijest, da mogu biti predmetom zamjećaja. Zato vjerujemo, da objekti postoje, i ako ih ne osjećamo, i da ne nastaju tek po tom, što im obraćamo našu pažnju.

Empiričkoga su porijekla i čudoredni nazori, te je uzaludan, a i suvišan trud tražiti im plemenitiji izvor. Oni se razvijaju iz potreba i interesa. U početku se djelovanje povodi za subjektivnim nagnućem i za potrebama časa, dok čovjek ne upozna prednost djelovanja, koje računa i s budućnošću. Isto je tako djelovanje isprva egoistično, ali se prirodno razvija pravcem prema altruizmu. Na tom putu sve mu se više pridružuju objektivni elementi, ravnovjesje časa i budućnosti podaje im sve više

karakter razumnosti, a ravnovjesje pojedinca i društva sve više karakter altruizma. Posljednji je cilj što veća sreća što većega broja ljudi.

Alois Riehl.

Alois Riehl (rođen 1844., sada profesor u Berlinu) zastupa pozitivizam, koji mnogo naginje ka kriticismu. S posljednjim mu je zajedničko to, da filozofiju drži zapravo teorijom spoznaje, ali priznaje i izvjesno opravdanje metafizici, a konačno je provodi u „umijeću duhovnoga življenja“. S pozitivizmom ima zajedničko to, da ostaje na iskustvenom tlu, te ni metafizika ne može preko njega prijeći, već može samo granične pojmove njegove odrediti.

Riehl odobrava i prisvaja Kantovu misao, da je spoznaja sinteza, te iz nje razvija svoju u jezgri idealističnu nauku. Svijest se ne raspršuje u množini sadržaja, nego se u njima održaje kao „ja“. Ta činjenica je osobito važna, nesamo zato, što se ne da dalje svesti, nego i zato, jer po njoj tek postaje svijesni život iskustvo. Sve, što uopće hoće da postane iskustvo, mora stupiti u odnošaj i mora se ujediniti k svijesti. Otud dalje slijedi, da se zakonitost, što izvire iz bivstva svijesti, nameće spoznaji. Svijest o jedinstvu („ja“) osnov je spoznaji. Ne misli se pod tim pojedinačno „ja“, nego samo činjenica, da se događaji svijesti redaju oko jednoga središta, koje se u promjenama održava.

Spoznajnim oblicima priznaje Riehl izvjesne empiričke elemente, koji dostaju, da ih učine realnima i objektivno vrijednima, ali im pripisuje i neke apriorne crte, koje dolaze od zakonitosti svijesti, u kojima se očituje bivstvo njezino. Kategorije gledaju na dvije strane: prema objektu i prema subjektu; prema objektu imaju realni karakter, prema subjektu su općeni oblici svijesne sinteze. U posljednjem redu izviru sve iz svijesti o istoti, kako se očituje u onome „ja“. A otkud dolazi onda to, da im pripada objektivna vrijednost? Riehl drži, da su oblici spoznavanja kongruentni s osnovnim odnošajima zazbiljnosti. Naša slika svijeta je nesamo nužna nego i opravdana. Pita li se, otkud kongruencija, otkud sklad iz-

medju mišljenja i bitka, onda se Riehl sakriva za riječ, koja znači sve i ništa : to je nužna pretpostava. On uopće drži, da ne možemo upoznati, kako bitak nastaje, samo nam se čini vjerojatno, da postoji prije mišljenja i da je ovo vezano na nj.

Da postoji bitak izvan nas, to doznajemo samim činom spoznavanja. Prvotno naime ne postoji ni subjekt ni objekt, ali zazbiljnost se u spoznavanju razlučuje u subjekt i objekt. Descartes je našao, da mišljenje zajamčuje bitak duha. Riehl pak drži, da ono svjedoči i za bitak objekta, te mijenja glasovitu Descartesovu riječ ovako : cogito, ergo sum et est. Za opravdanje toga poziva se na svjedočanstvo osjeta, koji jasno govori za svoju vezanost, poziva se i na svjedočanstvo čuvstva i volje, koja nailazi na otpor, i najposlije na misaoni saobraćaj ljudstva, koji nas utvrđuje u misli, da objekti ne iščezavaju, kad se naša svijest odvrti od njih. U spoznaji bitka izvanjskoga svijeta ima dakle i jedan socijalni faktor.

Pošto je ovako utvrđen bitak izvanjskoga svijeta i primjenljivost naših spoznajnih oblika na iskustvenu zazbiljnost, prekoračuje Riehl granice pozitivizma, i zamišlja filozofijski nazor idealističkoga oblika. Dosele je naime utvrdio, da iskustveni svijet nije subjektivna utvara ni po bitku ni po načinu bitka. On nije prividjaj, i mi ga spoznajemo doista, kakav jest. To ne smeta, da ga ipak držimo — pojavom, naime objektivnom pojavom stvari o sebi, koja ne ulazi u našu spoznaju. Prema ovome transcendentnome bitku ima onda spoznaja samo simbolički karakter. Iskustvena zazbiljnost jest tvarna u prostoru, koji je tredimenzionalan, u vremenu, i kauzalno povezana, ali s obzirom na onaj nepoznati osnov ona je pojava, a naše znanje sustav simbola, nužnih doduše, ali ipak samo simbola. Mehaničko-atomistična slika je zgodan model, kojim prikazujemo prirodno zbivanje, atomi u tom modelu su metodička sredstva, vrijede samo za objekte iskustva, ali s obzirom na zazbiljnost o sebi nijesu više nego znakovi, i ne pripada im realna vrijednost. Sve se te misli stječu u jedan monizam, koji Riehl zove filozofijskim. Po tom monizmu pretpostavljamo, ali samo kao metodičko pomagalo, da je potpuna zazbiljnost jedna, da su tvar i duli samo dva promatrališta, dva „aspekta“ njezina. Ali svijet nije samo jedan, nego je i samo jedanput : nije naime

moguće s obadva gledišta istodobno uhvatiti sliku svijeta, nego samo zaporedno, sad kao prirodu u mehaničko-kauzalnome sustavu znakova, sad kao duh u obliku svijesnih doživljaja. No ni to nije svuda moguće : ima područje u toj zazbiljnosti, koje ne dopušta obadva aspekta. Prema tome ćemo reći, da postoji paralelizam u promatranju pojava fizičkih i psihičkih, ali on nije potpun. Tamo, gdje mu je mjesto, ukazuje se jedan te isti dio zazbiljnosti kao psihičko stanje i kao moždanski proces. Odnosaj psihologije prema fiziologiji određen je tim, što se obadva gledišta nužno rastavljaju, te svaka od tih nauka može i smije provoditi samo jedan način promatranja. Kako nauke idu za tim, da sve pojave svojega područja svežu u jedan neprekidni niz, što im do danas nije posve uspjelo, te svaka nalazi u svojem nizu po koju prazninu, dopušteno je ovaj nedostatak spoznaje privremeno (provizorno) nadoknaditi posuđenim od druge nauke sredstvom, koje treba vratiti, čim uspije iz vlastitoga niza namaknuti sredstva za razjašnjenje pojava. Fiziologija je u psihologiji, a psihologija je u fiziologiji samo privremeno dopustiva : za trajnost vrijedi zasada, da je fizički red za sebe i psihički za sebe zavezan, te nema prijelaza iz jednoga u drugi. Pojedine točke si odgovaraju međusobno, ali ne stoje u kauzalnoj svezi, nego su samo uporedo.

Takav je Riehlov „filozofijski monizam“. Od naturalističkoga monizma se razlikuje tim, što zna i ne zaboravlja, koliko vrijedi. Teorija jedne zazbiljnosti, što se u dva protivna promatrališta gleda, samo je metodičko pomagalo, da se dodje do zaokružene i po mogućnosti dosljedne slike svijeta. Ona je zahtjev, koji izvire iz metode, i ne znači više nego : ljudski će duh smatrati svoju spoznaju dovršenom, ako mu uspije prikazati fizički i psihički svijet kao dva mjestimice paralelna pojavna niza jedne zazbiljnosti.

U spoznajno-teoretskom pogledu stoji Riehlu vrlo blizu Friedrich Jodl (r. 1849., sada profesor u Beču), poznati pisac udžbenika psihologije, povijesti etike i još poznatiji propagator ideje, što je zastupa „društvo za etičku kulturu“, osnovano po američkome uzoru od W. Forstera i pozitiviste G. v. Gižyckoga.

Harald Höffding.

(Filozofija sjevernih naroda.)

Valovi novovjekoga filozofijskog pokreta udarili su i na obale malih naroda i oplodili njihovo mišljenje. U svjetskoj se povijesti ipak spominje njihovo nastojanje samo uzgredom, osim ako se koji jači val od onih obala jače odbio i vratio se u veliku struju svjetsku. To je i razlog, zašto je filozofijsko nastojanje malih naroda u svjetskom misaonom saobraćaju poznato samo po pojedincima: i dok povijest filozofije velikih naroda pod sobom obuhvata pojedina velika imena, ovdje se pod jednim velikim imenom obuhvata cijelo filozofijsko nastojanje maloga naroda. Ovakav reprezentant svojega roda u svjetskoj filozofiji je Harald Höffding, pa je pravo, ako s njegovim imenom spojimo posve kratki prikaz filozofije sjevernih naroda. Granice toga prikaza nametnute su utjecajem, što ga ta filozofija ima za općenu filozofijsku svijest, i s interesom, za koji se može takodjer reći, da u neku ruku s udaljenošću pada. Svaki se narod više zanima pojavama, koje se zbivaju u neposrednoj blizini njegovoj, ako su mu pristupačne, nego pojavama udaljenijim, kojih utjecaj dolazi do nj tek iz druge ruke i ponajviše oslabljen.

Sjeverni narodi čine jednu geografski zaokruženu, jezično srodnu, a kulturno vrlo usko svezanu skupinu. Filozofijski je rad u toj skupini ponajviše pod utjecajem velikih joj germanskih susjeda i srodnika, pa i ako pokazuje izvjesne samostalne tendencije, one ponajviše ne prelaze prirodno tlo, na kojem su nikle. Tako se prilično samostalno, ali, gotovo bismo rekli, kod kuće razvijala filozofija u Švedskoj.

Stojeći pod engleskim utjecajem i francuskim javlja se samostalnije filozofijsko mišljenje prvi put u književnom pokretu i njegovim teoretskim osnovima potkraj XVIII. stoljeća. U isto vrijeme prodire njemačka filozofija onamo: D. Boethius uvodi Kanta, Benj. Höijer, pa onda N. F. Biberg, E. G. Geier, S. Grubbe i dr. zastupaju i razvijaju spekulativnu filozofiju. Sav taj rad nalazi onda svoj sustavni izražaj u Jakova Borströma (1797.—1866.). Njegova nauka, vrst spiritualističkoga idealizma, našla je toliko od-

ziva u njegovu narodu, te se može reći, da mu je on i danas još duševni vodj. O njemu su ovisni i polaze od njega bilo izravno ili neizravno gotovo svi predstavnici filozofije u Švedskoj. Tu se ističu imena S. Ribbing, A. Nybläus, C. Y. Sahlin, E. Edfeld, C. P. Wikner, P. I. H. Leander, a od najbliže generacije Axel Hägerström, pa Vitalis Norström, profesor u Göteborgu.

I u Norveškoj je njemačka filozofija imala svojih zastupnika. Važnijega sustavnoga izražaja nije dovela osim u pobornika Hegelove filozofije M. J. Morgana, ali ni taj nije umio navratiti filozofijsko mišljenje u jednu struju, u kojoj bi što veće nastalo. I utjecaj ostalih mislilaca je ograničen i kratkotrajan. Od mlađjih zastupnika filozofije poznatiji su Anaton Aal, profesor u Kristianiji, i K. Birch-Reichenwald Aars. Inače su na današnje nazore o životu više utjecali književnici, Ibsen i Björnson.

Danski zastupnici spekulativne filozofije spomenuti su već kod Schellinga, nauku Hegelovu zastupao je J. L. Heiberg. Najsamostalnjiji mislilac je Sören Kierkegaard (1813.—1855.), koji iznosi mnoge nazore, što ih je kasnije, ali neovisno o njemu i u blistavijim izrazima propagirao Nietzsche. Najglasovitiji danski filozof je Harald Høffding (rodj. 1843.), sada profesor u Kopenhagenu.

Kierkegaard pobija racionalističku misao, da je spoznavanje najviše očitovanje čovjekovo, a s tim zabacuje i pretpostavljanje uma srcu, mišljenja životu. Mišljenje se doduše mnogo diči svojom objektivnošću. Ali koja korist od njegovih ma kako objektivnih produkta, ako ne koriste životu i ako se u njemu ne očituju, dakle ako ih subjekt ne usvoji? Čovjeku je u prvome redu do života. Objektivna istina nas se ne tiče, što više, ne postoji za nas. Naša istina mora imati odnošaj k našem životu, k личности, subjektu; sva je naša istina dakle subjektivna. Kierkegaard ide još dalje. On drži sam život najneposrednijom činjenicom, zazbiljnosti, koja se daje uništiti, ali se ne da pobiti. Tako dolazi do izraza: nije samo istina subjektivna, nego je sama subjektivnost istina. Bitak se najprije stvara, a onda se tek spoznaje i određuje, a i život je stvaranje zazbiljnosti, koja se tek naknadno spoznaje. Život

ide naprijed, spoznaja gleda natrag. Gledanje ne može biti takovo, da bi subjekt bio ikad potisnut od objekta, kako to drži racionalizam. Kierkegaardu je spoznavanje uvijek subjektivna radnja i ima subjektivno obilježje, pa dok ga racionalizam stavlja u um, Kierkegaard ga stavlja u čuvstvo. Racionalizmu je ona učin nadsubjektivnih elemenata u nama, a Kierkegaardu je ona jedan način životne reakcije, koja u čuvstvu ima svoj prvotni oblik. I kao što je spoznavanje nerazdruživo vezano sa subjektom, tako je i djelovanje. Što čovjek čini, pa i najpožrtvovnije, mora imati za nij vrijednost : to podaje djelovanju vrijednost, a ne, ima li ono za drugoga vrijednost. Život se razvija i prolazi tri glavna stupnja. Razvoj po tim stupnjevima nema se shvatiti kao niz postupnih prijelaza, nego kao skok s jednoga stupnja na drugi. Na prvom je stupnju život zabavljen maštom ; igra njezina uvijek mu novo stvara, to je stupanj estetski. Drugi je stupanj ozbiljna rada, kojim se zazbiljnost ponavlja ; ona je naime prvi put bila u ideji, kao ideal je sinula u duhu, a sad se prema toj ideji u činu ponavlja. To je etički stupanj. Na vjerskome stupnju stavlja se život u odnošaj k apsolutnome, odriče se svoje subjektivnosti, poriče samoga sebe i zalazi u jedan sebi protivni oblik : život postaje neprirodan. Ovaj prijelaz od relativnoga k apsolutnome ne zbiva se bez boli, jer znači promjenu svega života. Ali i inače život poput Hegelove ideje stoji uvijek između nekih opreka, koje mora prevladati. Tako se on primjerice koleba između časa i cjeline života, i što su opreke veće, to je i vrijednost života veća. Poredeći pojedine nazore o životu, kako se ovakove opreke u njima izravnavaju, provodi Kierkegaard oštru kritiku zvaničnoga kršćanstva, okrivljujući ga, da se odmetnulo od evandjeoskoga kršćanstva.

Kierkegaard je mnogo utjecao na filozofijsku svijest u Danskoj. Od sljedbenika mu poznatiji su R. Nielsen, H. Bröschner.

Hoffding je napisao više vrlo vrijednih djela o povijesti filozofije, etici i filozofiji vjere. U psihologiji, koja se mnogo upotrebljava kao udžbenik, obazire se na rezultate biologije, fiziologije i eksperimentalnoga istraživanja, posreduje između asociacione i apercepcione teorije, i priklanja se voluntarističkome

pravcu, držeći, da se osnovnim i za psihički život tipičnim faktorom imade smatrati volja, a ne predodžba. I sintetička radnja svijesti svodi se na voljnu težnju za djelovanjem i gibanjem, i u mišljenju se nalazi očitovanje aktiviteta duševnoga, ali se konačno ovaj faktor, budući da je uvjet svijesti, izlučuje iz reda spoznanja : volja se ne spoznaje, samo njezini svijesni učini se spoznaju. To su osjeti, predodžbe, čuvstva i duševne radnje. Odnosaj duha ima se shvatiti kao dva paralelna niza. Teorija paralelizma je samo metodičko pomagalo, kojim se služimo, da zadovoljimo naučnome zahtjevu za cjelovitošću. Nauka traži neprekidni niz, i u svojoj slici o pojavama fizičkoga svijeta ona je to donekle i postigla. Prijedjemo li k pojavama organizma, onda nam se pokazuje, da između fiziologijskoga i psihologijskoga niza postoji uska sveza. Psihički i fiziologijski događaji idu uporedo t. j. zbivaju se istodobno. U tom leži pogibelj, da se praznine bilo u kojem redu ispune materijalom iz susjednoga reda. Höffding ni protiv toga nema ništa, ako se ne zaboravi, da je to samo provizorno pomagalo. Inače treba ići za tim, da se složi fiziologijski red od fiziologijskoga materijala, a psihologijski od psihologijskoga. Ipak ima i u tom razlika. Fiziologijski red čini se Höffdingu kao zatvoreni sustav, dok je psihologijski niz sustav, koji je na mjestima prekinut, ili drugim riječima : paralelizam ni prema fiziologijskim procesima nije potpun, a nekmoli, kad bismo ga provodili sve do anorganskoga svijeta.

U teoriji spoznaje zastupa Höffding pozitivizam, na koji su utjecali engleski pozitiviste Mill i Spencer, ali nije nesklon ni kriticismu. U djelu „Misao ljudska, njezini oblici i problemi“, pošto je prikazao psihologiju misli i njezinu historiju (animizam, platonizam, pozitivizam), i pošto joj je odredio oblike (kategorije), postavlja kao glavne probleme te misli spoznavanje, bitak i vrijednosti (moral i vjera). U etici s mnogo duha zastupa socijalni eudemonizam na evolucionističkom osnovu. Izvor ćudoredja nalazi u simpatičkim čuvstvima, koja drži baš tako prvotnima kao i egoizam. Ova zajedno s razumom čine, da čovjek razvitkom prekoračuje granice subjektivnoga individualizma, te si postavlja općene, objektivne ciljeve. U tom razvoju čovjek najprije prevladava „suverenitet časa“,

t. j. uči se časovita očitovanja podređivati životnoj cjelini, ne živi samo u času, u sadašnjosti, nego pri očitovanjima života priziva u pomoć i prošlost i osvrće se na budućnost. To još ne bi vodilo k ćudorednome djelovanju. Zahtjevi, koji bi tu nastali, ne bi išli preko uvjeta individualnoga života. Zato Höffding drži, da je slika života na čisto egoističnom osnovu logički moguća, i ako je praktički neprovediva. Da dodjemo do ćudoredna djelovanja, treba da prevladamo i „suverenitet individua“. To ne bi bilo moguće, kad u prirodi našoj ne bi bilo usadjeno nešto, što nas vodi preko individualnih obzira, i nuka nas, da djelovanja ne prosudjujemo samo s gledišta interesa, nego da pazimo i na njihov odraz u okolini. To čine simpatička čuvstva, koja nas tako vode u svezu s društvom, proširuju individualni život u socijalni. Kad čovjek upozna, da je s jačanjem i razvitkom uvjeta društvenoga života dobio i njegov individualni život, onda mu se oni uvjeti nameću kao zahtjev, i a djelovanje, kako je izišlo iz simpatičkih čuvstava, prelazi u ćudoredno, objektivnim principima i socijalnim obzirima upravljano. Posljednji cilj je što veća blagota, koja se ne postizava samo pomnožanjem, nego i usavršenjem ugone, te se i ne da zamisliti bez razvitka ličnih vrijednosti. Tako ćudoredni razvoj proširuje život opsegom (socijalno-utilitaristički), ali ga ujedno i povisuje sadržinom i približuje ideji humaniteta. Taj razvitak mora imati nekakovu stalnu točku; to je vjera u opstojnost i neprolaznost ćudorednih vrijednosti. Zato Höffding suglasno s mnogim idealistima, koji su osjetili utjecaj Kantove vjerske filozofije, ističe važnost religije za duhovni život ljudski. U njoj se život ljudski, ta njegova najdublja, skrovita unutrašnjost, ujedinjuje s najopćenijim mislima. To ujedinjenje ne može se već ni izraziti nego poezijom. Religija je poezija života, na koji se sve naše mišljenje i htijenje odnosi. Ljudi dubokoga osjećanja i pogleda svagda će tu poeziju pjevati i njom se ponositi.

Od ostalih mislilaca danskih vrijedno je, da se spomene estetičar G. B r a n d e s, zatim K r i s t. K r o m a n, profesor u Kopenhagenu, pa C. L a n g e i A. L e h m a n n.

Roberto Ardigò.

(Talijanska filozofija poslije renesanse.)

I talijanska je filozofija nakon stoljetnoga zabitnog živovanja izišla opet na glas i ušla kao suradnik u svjetsku filozofiju, i to po pozitivističkim misliocima svojim. Od doba renesanse, kad se filozofija onako bila rascvala u Italiji, pa sve do nedavne prošlosti, jedva se ona i spominje, bilo što nije imala osobitih umnika, bilo što utjecaj njihov nije prešao granice svoga naroda. U širokom su svijetu doduše bila poznata pojedina imena, ali nauka njihova nije postala dijelom općega filozofijskoga pokreta, i ako je u svome narodu uvijek stajala u najživljem dodiru sa svim pitanjima života i kulturnoga gibanja. Od starijih se mislilaca ističu A. Genovesi, D. Romagnosi, M. Gioja, koji stoje pod utjecajem engleskih empirista i francuskih sensualista XVIII. stoljeća. U prvoj polovici XIX. vijeka ističe se Serbati Rosmini i Vinc. Gioberti, koji zamišljaju jednu idealističnu metafiziku po uzoru Platonove i žele njom izmiriti filozofiju s crkvenom naukom. Njihove misli razvijaju dalje Terenzio Mamiani i L. Ferri. Medjuto su valovi njemačke filozofije prešli i preko Alpa, te se opaža njezin utjecaj na tečaj filozofijskoga pokreta. Tu je P. Galluppi, koji uvodi Kantovu filozofiju onamo, pa još više A. Testa. Na čelu novokantovske struje stoji C. Caantoni (rodj. 1840., profesor u Paviji), a uz njega se živo bave Kantovom naukom F. Tocco, Giac. Barzelotti, Gius. Zucante i drugi, pače po svjedočanstvu L. Credara u Ueberweg-Heinzeovoj povijesti filozofije nema važnijega radnika na polju filozofije, koji se ne bi bio ma i najmanje bavio Kantom. Hegelovu nauku zastupa A. Vera i Bertr. Spaventa, pod utjecajem njezinim stoji i B. Croce, širokome svijetu poznat kao estetičar. Od kasnijih filozofa ima najviše učenika i sljedbenika Wundt, no ni njegov utjecaj ni svih ostalih ne može se takmiti s utjecajem pozitivizma, za koji možemo reći, da vlada u Italiji. Odlični predstavnici su mu C. Cattaneo (1801.—1869.), Gius. Ferrari, zatim P. Siciliani, Pasquale Villari, a osobito Roberto Ardigò (rodj. 1828.).

Ardigò prihvaća osnovne zásade pozitivizma, ali onda razvija svoj u jezgri monistički sustav pomoću oprečnih principa razlučenoga i nerazlučenoga. Do njih je došao zanimajući se postanjeni svemira, kad je vidio, da sva raznolikost izvire iz neke nerazlučene cijelosti. U njoj je ona često sadržana u obliku skrovitih, razvojnih mogućnosti, ali i onda, kad te mogućnosti postanu činom, ostaju one u zagrljaju cjeline. I zazbiljnost se mora pomišljati kao ovakova nerazlučenost. U tom je stanju ona nespoznatljiva, te dopire do nas samo u razlučenom obliku kao duh i tvar. No očito ovo nijesu drugo nego dvije strane jedne zazbiljnosti. Mi možemo doduše jednu od druge u misli odijeliti, ali ih ne možemo jednu od druge rastaviti. Duh i tvar su korelati, koji jedan drugoga traže. Izvan svojega međjusobnoga odnošaja to su apstrakcije, te i fiziologija i psihologija svaka za sebe radi o jednoj u pomisli (apstraktno) odijeljenoj česti zazbiljnosti.

Nerazlučenost mora nekako da obuhvata svoje razlučive mogućnosti, jedinstvo cjeline ide dakle prije česti i ne može se iz njih izvesti. Primijeni li se to na svijest, reći će se, da je jedinstvo svijesti uvjet svijesnome životu i spoznavanju kao po Riehlu, a princip nerazlučenoga i razlučenoga njoj primijenjen vodi k psihologijskome monizmu. Iz neke nerazlučene cjeline pomaljaju se pomalo osjeti, čuvstva i težnje, i sve se više dijele i slažu u komplicirane radnje. Sva ta stanja su samo razne strane svijesne sile. U zazbiljnosti ne smijemo dakle držati nijedno stanje takovim, da bi bilo samo osjet ili volja, jer je tu svagda oboje. Mi možemo paziti više na jednu ili drugu stranu, ali zazbiljnost ne pozna naših apstrakcija. Otud izvodi Ardigò za čudoredni život važne posljedke. Ponajprije ne drži ideje tako nemoćnima, kao što bi se činilo, ako bi ih čovjek držao samo refleksima pojava. Svaka misao ima i svoju voljnu stranu, spoznavanje sadrži u sebi i aktivnih elemenata, kao što htijenje u sebi sadrži idejne elemente. Na toj osnovi zbližuje se nagonski i umni život i otvara se mogućnost, da se nagonске energije podređe idejama, i da ideje postaju sastavni dio volje. Napokon se iz toga izvodi mogućnost autonomije uz pridržanje determinizma, pa mogućnost odgovornosti i opravdanje kazne.

I čudoredni život je razvoj pravcem od nerazlučenoga razlučenome. Pojedinac se izlučuje iz socijalne cjeline kao cjelina za sebe, ali ostaje ipak u njoj i ima u njoj svoj pravi život. Odlučen od te cjeline on je apstraktum. Okolina nije dodatak k njegovu životu nego izvor, iz kojega izvire; društvenost je prirodni i nužni oblik individualnoga života. Iz društvenih odnošaja izlazi čudorednost. Moć, kojom društvo obuzima pojedinca, takodjer je jedna nerazlučenost, koja se diferencira u socijalni poredak. Osnov toga poretka je pravednost.

S tim svojim mislima zauzima Ardigò stajalište prema pozitivističko-kriminalističkoj školi, kojoj je vodja C. L o m b r o s o. Ardigò naime drži kaznu reakcijom socijalne cjeline protiv pokušaja pojedinaca, da poruše socijalni red ili da druge pojedince u njihovoj existenciji i djelokrugu spriječe. Kazna je tako reakcija nerazlučenoga prema razlučenome u smislu samobrane i zaštite svojih razlučenih česti. U nešto drukčijem pravcu kreće se reforma pojma odgovornosti i kazne u spomenutoj k r i m i n a l i s t i č k o j (a n t r o p o l o š k o j) školi. Upotrebljavajući pozitivistički materijal dolazi C. L o m b r o z o (rođj. 1835., profesor u Turinu) do skrajnoga determinizma, koji poriče svaku autonomiju volje. Djelovanje je određeno nesamo fiziologijskim uvjetima, nego i socijalnim prilikama, te je nužni produkt njihov. U pojedincu suradjuje prošlost njegove obitelji, koliko se u baštini prenosi na nj, suradjuje društvo, u kojem je živio od prvoga daha, u kojem se uzgojio i uzrastao. Najmanji je faktor njegovu djelovanju njegova volja. Individualna odgovornost i krivnja prema tome je minimalna, a to traži, da se kažnjivanje stavi na druge osnove. U svakom zločinu griješi cijelo društvo, te je u prvome redu potrebno raditi oko reforme društva. Kazna ne smije biti osveta, nego sredstvo socijalne zaštite i popravka. Socijalna uvjetovanost zločina traži humano shvaćanje kazne, koje gotovo postaje samilošću, ako se uvaži i faktor baštine. U isticanju toga faktora ide Lombrozo tako daleko, da na osnovi opažanja zločinaca konstruira i t i p z l o č i n c a o d p o r o d a, pa ga mjesto u kaznionu stavlja u ludnicu. Lombrozo u tom svakako pretjeruje, nesamo što precjenjuje utjecaj baštine i okoline posve na štetu individualne odgovornosti, nego i tim, što toj

svojoj teoriji podaje preširoko polje. Što se tiče tipa zločinca, to protiv njega govore opažanja, jer ima ljudi, u kojih je i oblik glave i zubi i uši i dr., kako ih Lombrozo nalazi kod rođenoga zločinca, a nijesu zločinci. Očito dakle ne stoje ona obilježja u unutrašnjoj svezi sa zločinačkom naravi, a ne valja zaboraviti ni to, da pojedine osebnosti oblika mogu nastati i mehanički, pa i opet ne mogu služiti kao indicija za zločinačku narav.

Znamenita, ali jednako nije sretnija Lombrozova nauka o srodnosti genijaliteta s ludilom, gdje takodjer nije dokazana unutrašnja sveza. S istim pravom, kako se tvrdi, da je genijalitet uvjetovan bolesnim (patologijskim) procesima, moglo bi se reći, da su patologijski procesi uvjetovani genijalitetom. Lombrozo naginje onome prvom shvaćanju, ali Th. Ribot, G. Séailles, L. Loewenfeld, M. Nordau i dr., koji nalaze snagu genijaliteta u zdravim funkcijama, izvode pojedine abnormalne pojave iz genijaliteta.

Vidjeniji pristaše pozitivističke pravničke škole jesu N. Colajani, F. Turatti, Enrico Ferri.

Villiam James.

(Američka filozofija.)

Filozofija u zemlji neograničenih mogućnosti — jer u obzir dolazi samo sjeverna Amerika — pokazuje najjače utjecaje engleske i ponešto njemačke, a razvija se u posljednje vrijeme dosta samostalno. Od starijih mislilaca više se spominju Jonathan Edwards i Noah Porter. Moćnu struju čini u XIX. stoljeću pravac t. zv. transcendentalista, koji nauča neki idealizam. Po njem je bivstvo svijeta duhovno, svijet očitovanje božansko, živ i unutrašnjim svrhama upravlján. Tome pravcu pripada osobito Ralph Waldo Emerson (1803.—1882.). Spiritualističku metafiziku zastupa Josiah Royce (rođen 1855., profesor u Harvard-univerzitetu), empirički idealizam zastupa G. St. Fullerton, idealistički evolucionizam je nauka Johna Fiskea. U evropskome je svijetu veću pažnju svratio na sebe pokret za etičku kulturu, što ga je ondje pokrenuo profesor etike u

New-Yorku Felix Adler, a svrha mu je obuku u etici učiniti neovisnom o vjerskim i crkvenim naukama.

U raspravljanju spoznajno-teoretskih pitanja zauzima u novije vrijeme odlično mjesto i živi interes smjer, poznat pod imenom pragmatizma, kojemu nije doduše začetnik, ali najodlučniji pobornik američki filozof William James (1842.—1910.). U jezgri svojoj srodan je ekonomičkoj teoriji Avenariusovoj i Machovoj, ali jače od nje ističe voluntarističnu stranu ljudskoga spoznavanja, te odrješito istupa protiv racionalizma, po čem opet dolazi u blizinu Bergsonovu intuicionizmu. Za Jamesa je značajno posebice još i to, da on iz pragmatizma izvodi jedan vjerski idealizam, kojim se približuje Euckenu. Nema doista sumnje, da ova tri mislioca, James, Bergson, Eucken, znače u povijesti filozofije važan preokret, da utiru nove putove filozofije, a srodnost, što medju njima vlada, podaje slutnju, da su oni govornici jedne možda još pritajene, ali ipak općene težnje. To će biti i razlogom, zašto su u naučnome svijetu njihovi nazori pobudili tako živo zanimanje.

Za Jamesovo mišljenje značajan je već njegov sud o povijesti filozofije, kako ga nalazimo u glavnom djelu njegovu „Pragmatizam“ (1907.). Povijest je filozofije, veli se tu, velikim dijelom povijest sudara temperamenata ljudskih. Tim se sudarom tumače mnoge razlike u shvaćanju. Stručnjak filozof doduše nastoji u svojem umovanju svoj temperamenat potisnuti, jer temperamenat nije uobičajeno (konvencionalno) utvrđenje nazora, za koje se traže neosobni razlozi. No uistinu utječe na način njegova duha njegov temperamenat više, nego objektivne premise. Temperamenat podaje razlozima težinu i prevagu na jednu ili na drugu stranu, pristajući uz više sentimentalni ili više strogi nazor o svijetu. U javnosti se ne može čovjek pozivati na temperamenat niti može na osnovi toga tražiti priznanje. Tako ulazi u naše filozofijsko raspravljanje neka neiskrenost, najjači argumenat se obično ne izriče. Ne vrijedi to za velikane povijesti filozofije, ali zato tim više za veliki broj drugih mislilaca bez izrazita temperamenta, poradi čega i u filozofijskom mišljenju često prevlada moda nad osebnim promatranjem i shvaćanjem. Razlike temperamenata svodi James na dva tipa: racionalistički i empiristički. Prvi je po-

najviše intelektualističan, optimističan, religiozan, pristaša slobode volje, monističan i dogmatičan, drugi je obično senzualističan, materijalističan, pesimističan, ireligiozan, pristaša fatalizma, pluralističan i skeptičan. Ponajviše se dakle čovjeku pruža ili filozofija, koja je empiristična, ali ireligiozna, ili filozofija, koja je doduše religiozna, ali za naše potrebe nije dosta empirička. Pogleda li čovjek u tabor onih, koji cijene iskustvo, naći će ondje spor između vjere i znanosti na dnevnom redu, kao što primjerice kod „oporoga” Häckela ili kod Spencera, koji svijet prikazuje kao razno porazdjeljivanje gibanja i tvari, a vjeru već na početku izbacuje udvornim komplimentima. U tom smjeru ima odlučnu riječ materijalni svijet, dok je važnost čovjeka znatno umanjena. Rezultat toga je porast naturalističkoga i pozitivističkoga čučenja. Čovjek nije zakonodavac prirode, nego samo konsument. Svijet je tu, on mu se mora prilagoditi i nema nikakva drugoga posla, nego da ustanovi istinu, kakogod bila neljudska, i da joj se podvrgne. Ukratko, slika svijeta je materijalistična i porazna, te se u njoj snalaze samo „opori” ljudi. Obratimo li se k njeznome temperamentu i njegovoj slici svijeta, vidjet ćemo, da nas ona oslobadja doduše od materijalizma, ali plaća to oslobodjenje tim, što gubi svezu s konkretnim životom. Mi stojimo pred dilemom, ili da biramo empirizam spojen s razvredjenjem (Entwertung) čovjeka i poricanjem vjere, ili da biramo racionalizam, koji je doduše religiozan, ali stoji daleko od zbiljskih činjenica. Od te dileme izbavlja nas pragmatizam, jer nas ostavlja u svezi s činjenicama, a ipak nam ne oduzima religiju. Ovim uvodom sam je James najbolje označio svoju filozofiju, koja je u jednu ruku empirizam, i to radikalni empirizam, a u drugu ruku religijom prožeti idealizam.

Što je dakle taj pragmatizam? Najprije samo metoda, i to metoda, kojom se rješavaju filozofijski sporovi, koji bi inače bili beskrajni. Je li svijet jedinstvo ili mnoštvo, vlada li u njem udes ili ima i slobodna volja, je li materijalan ili duhovan? Sva ova i druga pitanja, o koja se ljudi prepiru, vuku se u beskrajnost. Pragmatizam pita, koje praktične konsekvencije, koje posljedke ima koji od onih sudova o svijetu, pa nemaju li nikakvih praktičnih posljedaka, onda je i spor oko njih su-

višan. Da jedan spor bude doista važan, moramo biti kadri pokazati kakovu takovu za naše djelovanje razliku, što nastaje prema tome, ima li pravo jedna ili druga stranka.

Riječ pragmatizam izvedena od grčke riječi, koja znači djelo, a uvedena od C. h. P e i r c e a, zemljaka Jamesova, dobila je već po njemu ovaj smisao. Već je on istakao, da su naša uvjerenja pravila za naše djelovanje, pa hoćemo li, da dobijemo pravi smisao neke misli, treba da odredimo način djelovanja, koji po njoj nastaje. Način djelovanja je za nas cijelo značenje misli, i zato pragmatizam uvijek pita, koliko koja misao utječe na naše djelovanje. James ističe, da je ovaj princip već vrlo star, da ga je poznavao Sokrat i Aristotel, da su ga upotrebljavali Locke, Berkeley, Hume i drugi; sâm Peirce ga je dva decenija prije njega izrazio, ali nije bio opažen, pa mu se James postavlja vodičem u filozofijski krug misli. Po smjeru svojem je pragmatizam empiričan u radikalnome smislu. On zabacuje rješavanje problema, koje se sastoji samo u riječima, a obraća se k zazbiljnosti, k činjenicama, k djelovanju i moći. Kao što su u magiji riječi igrale važnu ulogu, tako je i metafizika izmislila svu silu imena za rješavanje problema. Bog, tvar, um, apsolutno, energija, sve su to odgonetljaji metafizičkih problema, i tko ih ima, taj se može smiriti, — kao i čovjek, kojega su vračare u bolesti čarobnim riječima umirivale. Pragmatizam ne vjeruje u spasonosnu moć tih čarobnih riječi, nego pita za njihove praktične posljedke, pa im prema tome sudi. On ih pušta, da u iskustvu pokažu, što umiju. Onda se one ne ukazuju kao rješenja, nego kao p r o g r a m i z a n o v i r a d, kao uputa u sredstva, kojima se postojeća realnost dađe promijeniti. Pragmatizmu nijesu teorije odgonetke zagonetnih pitanja, nego orudje. Tako shvaćeni pragmatizam nije nikakav sustav misli, pa se zato lako spaja s najraznijim smjerovima : on je nominalističan, jer se drži svuda pojedinosti; utilitarističan, jer naglašuje praktično gledište; pozitivističan, jer zazire od pukih rješenja riječima, od suvišnih pitanja i metafizičkih apstrakcija. Samo s racionalizmom ne živi u prijateljstvu, jer se ovaj dobro osjeća samo u visinama apstrakcije, dok se pragmatizam razvija samo u najužoj svezi s činjenicama. S racionalizmom ne živi u prijateljstvu ni zato, što ovaj rješenje svih

pitanja života prepušta umu. Ali njegova su rješenja hladna, nemaju potrebnoga dodira s ličnim životom, nemaju snage u nama i ne mogu pravo steći autoriteta prema vani, izvan nas. Racionalizam se doduše kreće u nebeskim visinama, manevrira s logikom i uvijek se poziva na apsolutnu, objektivnu, neosobnu istinu, ali svim njegovim zasadama nedostaje život, koji dolazi po uvjerenju, koje je duboko usadjeno u srcu i volji. U vjerenje dolazi od vjerovati, i istina je, što mogu vjerovati, a tko to upozna, taj će s Jamesom težiti, da istinu dovede u što uži dodir s ličnim životom. Istina, koja je nad nama, a nije u nama, mrtva je; istina, na kojoj moja osobnost nije nikako interesirana, ne tiče me se, ne doima me se, ne djeluje u mojemu životu, ne upravlja moje djelovanje. Ona može služiti kao etiketa u neiskrenome saobraćaju, ali pod njom se razvija sasvim drukčiji život. Ovu drugu stranu pragmatizma razvija James najprije oslanjajući se na ekonomsku teoriju spoznanja. Već ova je „istinu“ lišila njezina božanskoga karaktera, i učinila je sredstvom za život, pa ju je tako iz oblasti logike privukla na područje praktično, na područje volje. S tim joj je oduzela i apsolutnu vrijednost, i ovu učinila ovisnom o praktičnoj uporabivosti. Osim u Macha, Ostwalda, Pearsona, Duhema i drugih nalazi James ovakovo shvaćanje istine osobito kod F. C. S. Schillera (rodj. 1864., sada profesora u Oxfordu) i kod Johna Deweya (rodj. 1859., profesora u New-Yorku). Osobito mu se sviđa u tom shvaćanju, što je za nj istina živa i podobna za razvoj. Za racionalizam ima samo gotova istina, kao što mu je i svijet gotov, za pragmatizam nema promjenljivih istina. One ne postoje, nego vrijede i održavaju se ili propadaju. Neka misao može imati vrijednost za izvjesno područje pojava, ali s vremenom postaje preuska, ili pak njezini oblici izgube gibivost, te se ne može više upotrijebiti za udovoljenje potrebama. Onda poput organizama nesposobnih za život izumire. I istine imaju svoju paleontologiju i rok zastarenja, i kad u taj stadij dospiju, onda imaju samo historijsku vrijednost. No James ističe i važnost ovih paleontoloških oblika za napredak spoznaje. One naime nikad ne gube svu organsku plastičnost, te uvijek utječu na razvoj i promjenu novih misli i teorija. I druga strana te teorije istine nailazi na odobravanje Jamesovo, naime ona,

po kojoj je u Schillera dobila ime „h u m a n i z m a”, a danas se zove i „lični idealizam”. Po toj se nauci u shvaćanju istine ističe gledište svrhe i vrijednosti, te istina dolazi u najuži savez sa životnim potrebama, s cijelom ličnosti. Istina se ne nalazi, nego se stvara prema potrebi. Istinite su dakle ideje, koje se u radu pokazuju zgodne (instrumentalni karakter mišljenja), ili istinito je, što je i korisno ili dobro, što nas u spoznavanju naprijed vodi. Ovakovo shvaćanje izvrgnuto je raznome neshvaćanju i žestoki su mu prigovori stavljeni, jer čini istinu jednom vrsti dobrote. No ovo nema biti definicija istine, nego samo karakteristika njezina, koja se daje izraziti i ovako : istina, koja ne služi životu ili koja bi pače bila životu štetna, ne bi mogla nikada postati dužnošću, što više, bila bi dužnost bježati od takove istine. Istinito je, što je za nas korisnije i bolje vjerovati, ili što je isto : istina je, što treba da vjerujemo. U ovom poredjenju koristi i dobrote s izrazom čudoredne svijesti „t r e b a” najbolje se vidi, da se Jamesu kod istine ne radi o subjektivnoj samovolji, da se dobrota i korist ne smije uzeti u subjektivnom smislu, niti se smiju iz takova smisla izvoditi radikalno egoističke i skeptičke konsekvencije. Ono pokazuje, da je Jamesu samo do toga, da pokaže, kako je istina duboko vezana uz čitavu ličnost, kako ne nastaje samo u oblasti logike, i kako na njezin sastav utječu sva iskustva. Jednostranost racionalizma, koju pragmatizam hoće ukloniti, leži u tom, što su za nj bila mjerodavna samo intelektualna nagnuća. Pragmatizam se kod stvaranja ideja osvrće na sva nagnuća, a kod stvaranja slike svijeta znači to onda uvažavanje činjenica etičke i religiozne svijesti ; priznao bi pače i mistična iskustva i dao im mjesta u nazoru o svijetu, kad bi imala praktičnih posljedica.

Prema tome pragmatičkom gledištu ispituje James pojedine teorije metafizičke, na kojem ga putu ne možemo do kraja slijediti. No da se vidi način rješavanja pragmatičkim načinom, navest ćemo, kako rješava problem materijalizma i teizma. Najprije se mora pitati, koja razlika nastaje za nas tim, da li svijetom upravlja tvar ili duh ? Pri tom treba razlučiti pogled u prošlost i pogled u budućnost. Što se tiče prošlosti, nema razlike, smatramo li svijet djelom tvari ili božanskim

tvorom. Kad bi naime sav sadržaj svijeta pred nama ležao gotov, a to bi značilo, promatrati ga kao prošlost, svijet kao bez budućnosti, onda pragmatista uopće ne može odlučiti o vrijednosti materijalističke i teističke teze, jer on iskušava njihovu vrijednost na djelu; u svijetu pak, koji je gotov, nemamo što da radimo, pa nam mogu i teorije o njemu biti ravnodušne. Ako je dakle svijet gotov, onda je svejedno, je li nastao po stvari ili po bogu. Drukčije je, ako svijet ima budućnost, jer onda prijevor između materijalizma i teizma postaje praktički odlučan, a mi ne možemo ravnodušni ostati prema njegovu rješenju. Jednako ne možemo to rješenje ostaviti hladnome umu, koji nema dovoljno razumijevanja za sve potrebe života, već samo pita za logičku stranu. Prizvat ćemo dakle za svjedoke i suce zastupnike etičkih i vjerskih interesa, da pravedno riješimo spor. Učinimo li to, onda se teistički nazor ukazuje kao vredniji, a to potvrđuje i materijalizam, koji se, kad dodje na kraj kraja, bori samo protiv teološkoga odredjenja božanskoga uzroka, pa od nevolje na materiju meće sve božansko, a tim potvrđuje vrijednost pojma boga za naše shvaćanje svijeta. Istinitost toga pojma ne da se tako utvrditi kao istinitost matematičkih zasada, ali njegova dokazna snaga leži u praktičnim prednostima. Svijet, u kojem bog ima posljednju riječ, može izgorjeti ili se pretvoriti u led, ali mi vjerujemo, da bog i tada još pazi na stare ideale i da će ih na drugome mjestu učiniti časnim. Gdje je dakle bog, tu je svaka tragedija samo prolazna, tamo brodolom i propast nije posljednje; gdje je on, tamo trajno ostaje idealni svjetski red. Potreba toga reda jedna je od najživljih potreba našega srca, kojemu za volju ćemo i u onoj parnici odsuditi materijalizam: sunce materijalizma zalazi u moru očaja, dok vjera u božanska bića (James naime drži i jedan politeizam mogućim) ima uvijek posla sa svijetom nade i obećanja. Mi dođuše ne možemo naći boga, nego možemo samo djela njegova upoznati, ali vjera u nj može nam biti na okrepu i užitak, i prije nego smo upoznali sva djela njegova. Ja sam mislim, veli, da treba dokaz za bitak boga tražiti ponajprije u unutrašnjim ličnim iskustvima, pa ako su nam ona podala boga, onda nam ime njegovo zajamčuje bar blagodat moralnih praznika.

Slično rješava James i problem slobode volje. Sloboda volje mora se prihvatiti, jer je to jedna plodonosna misao. Pod slobodom volje razumijeva se mogućnost, da u svijetu nastaje nešto novo, i pravo očekivanja, da budućnost ni u svojim posljednjim elementima ni u pojavama, što su na površini, nije samo ponavljanje i oponašanje prošlosti. I ako koga poznavanje prošlosti učini pesimistom, ako ga salijeću sumnje u dobru svijeta, sumnje, koje bi morale postati jamačnostima, kad bi svijet bio gotov, on neka pozdravi nauku o slobodi volje kao meliorističnu teoriju. Na osnovi je ove teorije bar moguće poboljšanje, dok nas determinizam uvjerava, da čovjek nema moći, da utječe na tečaj svijeta. Sloboda volje je tako teorija navještenja, determinizam je teorija očaja i nemoći.

Pragmatizam je filozofija, koja upravlja pogled prema budućnosti, pa je razumljivo, da ona postaje za nj mjerilo sadašnjosti. U uspjehu se mjeri istinitost misli; o onome, što treba da bude, mjeri se ono, što jest. Sav bitak se kao u Euckena promeće u rad, u stvaranje zazbiljnosti iz ideje, pa mu se kao i kod Euckena mora hvatište staviti u neki idealni svijet, koji ga privlači i drži. Životom našim protječe jaka vjerska žica: čovjek je uvijek u odnošaju k jednome svijetu nad sobom, k jednoj sili većoj od njega. To mu podaje snagu u radu, učvršćuje nadu u pobjedu dobra i obećaje spas. Vjera je dakle potrebni faktor u razvoju svijeta. Vjeronje je u uopće tako usko skopčano s djelovanjem, da ga svuda prati: svaki čin je pogled u budućnost, u idejni svijet i primanje snage i poticaja iz njega. Vjeronje je spremnost djelovanja, i svaka vjera, koja tu spremnost povisuje, svaka vjera, koja život unapredjuje, ima svoje opravdanje. Inače promatra James vjeru naprosto kao psihologijsku činjenicu, te je jedan od najodličnijih zastupnika psihologijskoga smjera u filozofiji vjere.

James se istakao i na području same psihologije, istupivši kao protivnik asociacione psihologije.

Pragmatizam zastupaju osim Jamesa već spomenuti Dewey i Schiller, za tim Jos. Royce (rođ. 1855.) i George Santayana (rođ. 1863.), oba profesori u Harvard-univerzitetu u Cambridgeu, A. Sidgwick, W. Jerusalem, Günth. Jacoby.

Posebne filozofijske nauke.

Na području filozofijskoga rada istaknuli su se pojedini mislioci samo u pojedinim naukama, te i ne stvoriše sustava. Usprkos tome se ne može reći, da rad njihov nije utjecao na oblik i sadržaj filozofijske svijesti, iz koje se radjaju sustavi. Neka i rad ovih trudbenika ne bude nespomenut. Tko dakako pozna naučni rad u pojedinim naukama i sve golemiju literaturu, koja od dana u dan raste, ne će tražiti, što najposlije nije ni svrha ovome djelu, da mu se poda iscrpljiv prikaz, već će se zadovoljiti sa skupnim pregledom smjerova i struja u pojedinim naukama uz naznaku najvažnijih predstavnika i vodja kroz labirint mnijenja i nazora.

1. Psihologija.

Starija je psihologija bila usko vezana za metafizičku spekulaciju o biću duše, te s njom stoji i pada. Kako se dakle koja nauka cijenila, tako je i njezina psihologija vrijedila u naučnom svijetu. Najvažnija i trajanjem, jcr dopire gotovo do naših dana, i utjecajem, jer joj do prije tri decenija nije bilo premca, bila je nauka Herbartova. Najznatniji su joj predstavnici M. W. Drobisch, M. Lazarus, H. Steinthal, W. Volkmann, Th. Waitz, M. Drbal, G. A. Lindner. Što je ta psihologija preživjela svoju metafiziku, valja pripisati jednostavnosti njezine statike i dinamike duha, koja omogućuje primjenu matematike, a i tomu, što nije posve odnemarila iskustvo, i ako ga je utisnula u svoj mehanizam predodžbâ; najposlije i zato, što se nije tuđila od fiziologije. Danas je općeni pravac protivan metafizici. Psihologija — veli se — ne pita za biće duše (psihologija bez duše) nego samo za pojave; kao takova bavi se pojavama unutrašnjega iskustva i stoji uporedo s fizikom kao naukom o izvanj-

skom iskustvu, a do fiziologije, te je poput njih neovisna o filozofiji, zasebna iskustvena nauka. Ovo mišljenje zastupa većina stručnjaka. Uz filozofiju je veže Th. Lipps i C. Stumpf, u svezu s fiziologijom je dovodi H. Ziehen, spoznajno-teoretska gledišta provodi u njoj Schuppe, Remhke, O. Külpe, H. Cornelius. U svezi s pitanjem o metodama nauka o duhu određuje joj zadaću W. Dilthey. Stojeći na iskustvenom osnovu traži se, da se na psihologiju primijeni metoda prirodnih nauka, napose pokus (eksperimentalna psihologija). Prvi su to učinili na području pojava zajedničkih duši i tijelu („psihofizika“) E. H. Weber i Fechner, a Wundt je učinio pokus osnovnom metodom, po kojoj samopromatranje tek postaje naučno. U tom se za njim kao prvakom povode H. Ebbinghaus († 1908.), G. E. Müller, E. Meumann, G. Störing, C. Stumpf, F. Schumann, O. Külpe, Fr. Kiesow, F. Krüger, K. Marbe, W. Wirth, Zwardemaacker. Za metodu eksperimentalne psihologije zaslužni su J. Merkel, G. F. Lipps. Eksperimentalna psihologija se brzo raširila: u Italiji rade oko nje Mosso, L. Credaro, G. Villa; u Francuskoj upozorio je na nju Th. Ribot, a uveo ju je A. Binet; drugi su joj zastupnici I. Delboeuf, V. Henri, H. Beaunis, Ed. Claparède, Th. Flournoy, Th. Foucault. Wundt je osnovao i prvi zavod za eksperimentalnu psihologiju u Leipzigu, a danas ga ima svako veće, a i mnoga manja sveučilišta u Evropi i Americi. U Francuskoj još uvijek preteže „patologijska“ metoda, kojom se služe Brown-Séguard, Ch. Féré, Bernheim, Ch. Richet, a glavni joj je predstavnik Theodule Ribot. Metafizička je psihologija u Fouilléa i Bergsona.

Velik broj pristaša ima t. zv. asociaciona psihologija, zasnovana od J. Milla, a zastupana po J. St. Millu, Bainu, Spenceru; knjoi se broji još Ebbinghaus, Külpe, Ziehen H. Münsterberg. Odličan protivnik ovome („atomističkom“) pravcu je W. James i W. Wundt. Koliko ta psihologija svodi duševne procese na predodžbe („intelektualistička psihologija“), protivna joj je psihologija, koja drži voljne procese tipičnima za duševni život. Glavni zastupnik volun-

tarističke psihologije je W. Wundt, a po srijedi stoje H. Höffding, Fr. Jodl, W. Jerusalem.

Za psihologiju je mnogo zaslužan fiziolog C. E. Hering, na području moždanske fiziologije su znameniti i za psihologiju važni radovi M. Muncka, P. Flechsig, Ramon S. Cajala. Psihologija naroda osnovana od M. Lazarusa i H. Steinthala ima odlična predstavnika u Wundtu; psihologiju društva obradjuje G. Le Bon, P. Rossi, Sc. Sighele; dječjom se psihologijom bavi uz W. Preyera B. Erdmann, K. Groos, Fr. Queyrat, Paola Lombroso, psihopatologijom R. Sommer, G. Störring, E. Kraepelin, Th. Meynert.

U shvaćanju odnošaja duše i tijela prevladava teorija paralelizma. Teoriju uzajmice brane C. Stumpf, W. James, L. Busse, M. Wentscher. Isto tako preteže teorija aktualiteta, zastupana osobito od Wundta, po kojoj je duša skupno ime za pojave svijesti, nad teorijom supstancijaliteta, kojoj je duša supstancijalni nosilac duševnih pojava.

Uz noviju psihologiju prionula je i novija pedagogija. Herbartove se nauke uz neke modifikacije drži W. Rein, eksperimenat primjenjuju na pedagogiju E. Meuman, W. L. Lay, W. Stern, u Francuskoj A. Binet.

2. Logika i teorija spoznaje.

Nakon uspješne borbe Trendelenburgove protiv metafizičke logike Hegelove i protiv formalne logike Herbartove bilo je neko vrijeme uz logiku Millovu i Bainovu i manje upotrebljavanu logiku Lotzeovu jedini udžbenik djelo Ueberwegovo. Danas su najbolja djela toga područja Wundtovo i Sigwartovo, kojih najznatniji dio čine raspravljanja o metodi. Jevonsov i Booleov pokušaj, da logiku pretvore u račun ili postupak sa znakovima („algoritam“) nastavljaju E. Schröder, C. S. Peirce, McColl, Peano; matematičkom shvaćanju logike naginje L. Couturat, profesor u Parizu, J. Delboeuf i H. B. Russel, profesor u Londonu. I Wundt se u svojem djelu osvrće na algoritam, ali ne drži raspravljanje o njem savezno s ostalim dijelovima.

Inače je danas u logici najvažnije raspravljanje o prirodi logičkih zakona, odnosno o pravu psihologije u logici. Psihologiste, kako se zovu, a spadaju k njima donekle Wundt i Sigwart i posve G. Heymanns, A. Stöhr, čine logiku manje ili više psihologijom mišljenja. Nastojanje, da se logički i spoznajni problemi riješe iz psihologije, ide historijski do Benekea, a postaje školom po Fr. Brentanu, (rođj. 1838., bivšem profesoru u Würzburgu; † 1912 u Firenci). Njegovoj školi pripada A. Marty, profesor u Pragu, koji se istakao radovima iz oblasti filozofije govora (Sprachphilosophie), zatim M. Miklosich, Fr. Hillebrandt. Iz Brentanove je škole izišao i oslanjajući se na B. Bolzana (1781.—1848.) prometnuo se protivnikom psihologizmu E. Husserl, profesor u Göttingenu. On je danas glavni zastupnik t. zv. čiste ili formalistične logike. Umjereni protivnik psihologizma je M. Palagyi. Potpunome rastavljanju logike od psihologije protivi se još W. Jerusalem, C. Stumpf. Logiku „čistoga mišljenja“ nauča H. Cohen, spoznajno-teoretska je logika u W. Schuppea, Gosw. Uphüesa.

Iz Brentanove je škole izišao i Al. Meinong v. Handschuhsheim, profesor u Gracu. Svojom teorijom predmeta (Gegenstandstheorie) on je kao Husserl prešao preko psihologizma. Pod onom teorijom razumijeva nauku o tom, što možemo znati o predmetima kao objektima, na koje se odnose naši sudovi. Predmetnost drži jednim svojstvom u sadržaju sudova, po kojemu smo prinuždeni priznati ga istinitim. Predmeti su ili stvari ili su stvarni, te je sud isti, ako mu je podlogom predmet kao objekat ili kao objektivni sadržaj. Meinongovoj školi, koja stoji blizu Husserlu, pripada M. Martinak, St. Witasek, V. Benussi i dr.

Već od Brentana ovamo živo se raspravlja nauka o sudu, te joj se i danas posvećuje velika pažnja. Eksperimentalnim načinom kušaju riješiti pitanje o prirodi suda O. Külpe, K. Marbe, G. Störing i njihovi učenici.

I pitanje o vrijednosti logičkih načela dijeli naučenjake u razne tabore: apsolutnom je drži Husserl, A. Pfänder, A. Messer; empiričkom po Millu G. Heymanns; neku skeptičnu notu ne mogu zatomiti Chr. Sigwart, W. Windelband, B. Erd-

mann; ekonomičku vrijednost im podaju kao uopće cijelom mišljenju F. Mach, H. Cornelius, i slično W. James, Dewey, Schjiller, Jerusalem pod imenom pragmatizma. Značajno je za teorije posljednje skupine, da su sve u radikalnome smislu empiristične, ali ipak pitanje o opravdanosti mišljenja prebacuju iz područja uma na područje volje u najširem smislu. Izvjesnu potporu nalazi voluntaristička teorija o istini i spoznaji nesamo u istraživanjima eksperimentalne psihologije, nego i u općenoj struji, što je protivna racionalizmu.

Na području filozofije govora ističu se uz G. Gerbera i L. Geigera već spomenuti A. Marty, zatim L. Noiré, G. v. der Gabelenz, O. Dittrich. Osobit utjecaj pripisuje govoru na sav duševni život Georg Runze; F. Mauthner i po njem G. Landauer dolaze kritikom govora do skepticizma, kako ga je u staro doba slično zastupao Gorgija.

3. Filozofija o prirodi.

Raspravljajući o spoznajnoj vrijednosti mišljenja nijesu ostala bez utjecaja na prirodonoučno shvaćanje, a razlog je tome nemalo i stanje, u kojem se prirodnoznanstveni nazor nalazio krajem XIX. stoljeća. Moglo bi se gotovo reći, da je ovaj preuzeo ulogu spekulativne filozofije, koju je htio da prevlada. Kad je naime filozofija najsklonija bila, da se prikloni relativizmu, da odstupi od dogmatičke metafizike, i kad se povukla u čednije granice kritičizma i pozitivizma, onda su prirodne nauke najviše zagrezle u dogmatskom pouzdanju u apsolutnu vrijednost mehaničko-atomističkoga nazora, koji je imao posve nadomjestiti metafiziku. Tu su onda uprla spoznajno-teoretska umovanja, te su podvrgavajući reviziji osnove mehaničkog nazora, otkrila gdje koje nedostatke na toj dvije tisuće i više godina staroj zgradi, a osobito je razvoj prirodnih nauka vodio k uvjerenju, da je ona „preuska“, da primi u sebe nove tekovine. Sve to učinilo je, da je danas u prirodnim naukama interes za filozofiju, napose za spoznajno-teoretska pitanja vrlo velik, te nema stručnjaka, koji ne bi osjećao potrebu, da se uputi u spoznajno-teoretske osnove spoznavanja prirode,

a to ide već od polovine XIX. stoljeća ovamo, otkad se materijalizam počeo ispoljavati kao svjetovni nazor. Dosta je, da se spomenu imena G. Th. Fechner, H. v. Helmholtz, zatim J. B. Stallo, E. Mach, W. Ostwald, J. Tyndall, W. C. Clifford, W. Thomson (lord Kelwin), Maxwell, H. Poincaré, koji su filozofijski i s prirodno-znanstvenoga gledišta pretresali osnove prirodnoga nazora. Rezultat je toga pretresanja bio, da su neki mislioci zabacili mehaničku atomistiku (W. Ostwald, E. Mach), osobito pak „realistične” pretenzije njezine, i stavili se na fenomenalističko stajalište (Stallo, Mach, Pearson, Duhem, Hannequin, Poincaré), usvajajući ponajviše princip ekonomije mišljenja. Naprosto radnom hipotezom, vrednijom doduše od svake druge, ali bez objektivne vrijednosti, ako se misli spoznaja u odnošaju k stvari o sebi, drže je W. Wundt, Th. Lipps, Al. Riehl. Do njih stoji H. Hertz sa svojim „neomehanističkim” nazorom, po kojem su mehanički nazori simboli stvari, pa su zato i nužne posljedice iz ovih simbola uvijek slike nužnih posljedica u stvarima. Mehaničku atomistiku pridržavaju L. Boltzmann, A. Rey, E. Becher. Od posebnih pitanja vrijedno je istaknuti raspravljanja o problemu kontinuiteta i u svezi s tim promjenu nazora o odnošaju uzročnosti i svršnosti, te slobode (Bergson, Boutroux), zatim o bivstvu prirodnih zakona (Poincaré), napokon o sastavu tvari, čime se navlastito po otkriću radioaktivnih pojava prirodna nauka osobito bavila.

Uporedo sa svim tim ide i rasprava o vrijednosti matematičke spekulacije i o vrijednosti našega prostora, odnosno o vrijednosti t. zv. „prirodne” ili Euklidove geometrije prema „metageometričkim” spekulacijama u Gaussa, Riemanna, Lobachevskoga, Bolaiia. O pitanjima ove ruke osobite su pažnje vrijedna djela H. Poincaréa i F. Enriquesa. Iz tih filozofijskih i prirodno-znanstvenih raspravljanja o prostoru, pa o vremenu, rodio se „princip relativiteta”, po kojem prostorna odredjenja nijesu neovisna o vremenu i brzini. Ovaj je princip u fiziku uveo A. Einstein, a zastupa ga danas osobito M. Planck. Relativistička je

teorija prostora i u M i n k o w s k o g a. Posebnu (monističku) teoriju postavlja M. P a l a g y i.

U naukama o organskoj prirodi najvažnije je pitanje o uzrocima promjene oblika, a već je spomenuto, da protiv mehaničkoga nazora s mnogo uspjeha i odobravanja ustaje n e o v i t a l i z a m.

4. Filozofija povijesti i sociologija.

Priroda nema povijesti, ali pojave duha nijesu samo zbivanje, nego i povjesni razvoj. Posve je prirodno dakle s raspravljanjem o osnovima i metodama nauka o duhu nastalo pitanje o osnovima i metodama povijesti, pa o faktorima i ciljevima povjesnoga razvitka. Idealistični pravac, koji se izvodi na Kanta, drži, da povjesno zbivanje ide k nekome cilju, pa priznaje faktorima u njem i idejne sile; pozitivistični pravac zabacuje teologijske poglede na razvoj događaja, uvrštuje historijski život u prirodu i primjenjuje na nj prirodnoznanstvene metode i principe. W. D i l t h e y, W. W u n d t, C h r. S i g w a r t, G. S i m m e l stavljaju povijest u red nauka o duhu, te joj prema tome određuju metode i zadaću; K. L a m p r e c h t u je ona nauka o kulturi; W. W i n d e l b a n d, H. R i c k e r t i R. E u c k e n određuju joj razliku prema prirodnim naukama, te se u glavnom podudaraju, što prema riječima Windelbandovim drže etiku „teorijom spoznaje” povjesnih nauka. Na pojmu rase osniva je H. S t. C h a m b e r l a i n, J. A. G o b i n e a u.

Kod francuskih i engleskih mislilaca je filozofija povijesti ponajviše istovetna sa sociologijom; kako je držao A. C o m t e. Ovo mišljenje zastupa i G. B a r t h. Posebnu zadaću namjenjuje sociologiji G. S i m m e l, G. T a r d e, A. F o u i l l é e, slažući se u tom, da sociologija ispituje zakone, oblike i red oblika društvenoga života. Antropologijsko-darvinistička škola (G. V. d e L a p o u g e, W. B a g e h o t) približuje sociologiju zoologiji i shvaća ljudsko društvo poput životinjskih zadržuga. Biološkoj struji je društvo organizam; ona potječe od Spencera, te broji najveći broj pristaša (P. v. L i l i e n f e l d, G u i l. d e G r e e f, A. E s p i n a s, I. N o w i k o w, R. W o r m s, O. A m m o n i dr.). Organičko-psihologijska je so-

ciologija u A. Sch äffle-a, A. V. Smalla. Organizmom ideja drži društvo A. Fouillé, organizacijom F. Paulhan, I. H. Giddings, prirodnim sustavom F. Squillace. Na oponašanju ga osniva G. Tarde, na diobi rada E. Dürkheim, na solidaritetu J. Izoulet. Naturalistička je sociologija u L. Gumpowicza; za njim se dosta povodi G. Ratzenhofer i F. Oppenheimer.

5. Etika, filozofija prava i religije.

Ni na kojem području filozofije nije tolika mnogolikost nazora i mnijenja kao u etici. Razlozi su tome nešto u naravi same nauke, koja više nego ikoja druga daje mjesta ličnim utjecajima, uvjerenjima i snovima. Kad se naime radi o zadacima i cilju ljudskoga djelovanja, onda ne uzima riječ samo naučenjak nego čitav čovjek, te nesamo um, nego čuvstvo i volja, karakter i temperamenat odlučuju često, hoće li se životni nazor ostaviti više oblikovanju po razumu ili po srcu; hoće li i koliko će biti zastupani u njem eudemonistički motivi ili svijest o dužnosti; hoće li biti više egoističan ili altruističan, individualističan ili socijalni; hoće li naginjati kvietizmu ili energizmu i aktivitetu. Formalizam Kantov, aktivizam Fichteov, altruistično-socijalni motivi Comteovi, evolucionizam i ideja napretka, radikalni individualizam Nietzscheov — pa i drugi elementi mogu u raznom spoju podati različnu sliku života. Neriješeno je danas pitanje o prirodi etičkih vrednota. Estetska etika nužno milih odnošaja po Herbartu i učenicima Allihnu, Steinthalu i drugima jedva i dolazi u obzir. Pozitivizam naglašuje historijski dokazanu promjenljivost čudorednih nazora, što je — i ako se ne izrabi u prilog skepticizmu ili etičkom libertinizmu — nekako u opreci sa zahtjevom apsolutnoga morala. Možda će rješenje biti moguće u smislu Voltaireovih riječi: *Il y a mille differences dans la interpretation de cette lois en mille circonstances, mais le fonde subsiste toujours le même et ce fond est l'idée du juste et l'injuste.* Sadržajna promjena čudorednih nazora dade se spojiti s neoborivošću i bezinteresnošću obveze. Formalizam Kantov, kako ga zastupa H. Cohen, P. Hensel, Th. Lipps, dade se složiti sa sa-

držajnom etikom, kako je zastupa Spencer, H. Höffding, Fr. Paulsen, W. Wundt. Ni opreka individualizma, osobito istaknutoga u Fr. Nietzschea, i socijalne etike, zastupane po P. Natorpu, R. Stammeru, L. Woltmannu, F. Tönniesu, nije nesavladiva, a isto tako ni zahtjev autonomije i podređenja. U shvaćanju cilja čudorednoga veća je razlika, nego opreke. E. Laas, G. v. Giżycki, Fr. Paulsen, A. Sidgwick postavljaju kao cilj unapredjenje i usavršenje ljudstva, drugima je cilj unapredjenje čudorednoga stanja (P. Carus i cijeli „etički pokret“), trećima je opet cilj kulturni napredak (E. v. Hartmann, W. Wundt). Sve ove opreke nastoji izravnati R. Eucken.

Drugi su znatniji radnici u području etike E. Adiches, G. Stange, M. Wentscher, I. Unold, E. Becher, G. Bergemann (etika kao kulturna filozofija), I. M. Guyau, Léwy-Bruhl (pozitivno induktivna etika bez norma kao Dürkheimova sociologija); W. Stern, B. Carneri (etika na darvinističko-evolucionističkoj podlozi).

Osnovom etici drži raspravljanja o vrednotama A. v. Meinong, Chr. Ehrenfels, J. Cl. Kreibig, a osim njih se bave teorijom vrijednosti W. Windelband, H. Rickert, Th. Lipps, I. Cohn, Th. Ribot, H. Münsterberg, F. Orestano, F. Krüger, R. Eisler.

Oko reforme etike s obzirom na seksualne odnošaje radi A. Forel, E. Westermarék, I. Maruse, Chr. Ehrenfels, F. W. Förster. Higijenom rase u svezi s etičkim nastojanjem bavi se A. Plötz, I. Unold.

Unapredjenje općenoga čudorednoga stanja postavlja si kao svrhu „Društvo za etičku kulturu“ (F. Adler, M. Salter, S. Coit, F. W. Förster, Fr. Jodl, G. v. Giżycki, F. Tönnies, A. Döring i drugi.).

U svezi s pitanjem o slobodi volje razvio se živi rad oko reforme kaznenoga prava. J. Kohler pridržava misao o slobodi volje i drži je osnovom kazne; drugi stojeći na determinističkom stajalištu hoće da preoblikuju pojmove krivnje, odgovornosti i kažnjivosti. U shvaćanju zločina razilazi se škola antropološka (Lombroso, H. Kurella) od sociološke (F. Liszt Colajani, Ferri). Individualnu krivnju uopće poriče F. Le

Danteo. Kriminalnom se psihologijom bavi Krafft-Ebing, H. Gross, E. Ferri, Sc. Sighelle. O psihologiji izjave i svjedočanstva rade W. Stern, R. Sommer, H. Gross, E. Bernheim, A. Binet, R. Oppenheimer. Raspravljanja o biti i vrijednosti prava stoje pod utjecajem pozitivističkih i evolucionističkih, kulturno-historijskih i kritičkih te spoznajno-teoretskih gledišta, te se ističu u njemu od filozofa H. Cohen, G. Simmel, F. Staudinger, F. Tönnies, a od pravника Jellinek, J. Kohler, Eltzbacher, R. Stammler, F. Beroltzheimer.

U filozofiji vjere povode se za Kantom A. Ritschl, I. W. M. Kaftan, R. A. Lipsius, pa A. Sabatier u Francuskoj; o Hegelu je ovisna struja, kojoj pripada E. Biedermann, O. Pfleiderer. Inače upravljaju umovanja o filozofiji vjere psihologijski, spoznajno-teoretski i etički motivi na manje ili više pozitivističkoj osnovi. Vrlo uvažen je na tom području rad H. Siebecka, a pored njega se ističu R. Eucken, G. Simmel, E. Tröltsch, H. Höffding, A. Harnack, A. Dorner, M. Blondel, Th. Steinmann, E. D. Starbuck, M. Müller (henoteizam), A. Kalthoff (moderno shvaćanje kršćanstva spojeno s idealističkim evolucionizmom), A. Drews (panteističko stajalište), E. Horneffer (moderno poganstvo), H. Schell (reformirani katolicizam ili modernizam) i drugi.

6. Estetika.

Spekulativna metoda u starijoj estetici ustupila je mjesto psihologijskoj metodi. Od starijih djela imadu još danas izvjesnu vrijednost djelo F. R. Vischera (Hegelov smjer) i R. Zimmermanna (Herbartov smjer). Metafizička je danas još estetika E. v. Hartmanna.

Otac moderne estetike je G. Th. Fechner, a glavni su joj predstavnici Th. Lipps, M. Dessoir, I. Volkelt, H. Gross, E. Meumann, pored O. Külpea i H. Witaseka najugledniji predstavnik „eksperimentalne estetike“; zatim B. Croce, Th. Ribot, P. Souriau. „Kritičku“ estetiku zastupa H. Cohen, J. Cohn, E. Kühnemann.

Genetičku i kulturno-historijsku joj metodu primjenjuje J. M. Guyau, Hirn Yrjö, E. Grosse. Socijalnu uvjetovanost umjetnosti ističe E. Reich, Hirn, Guyau, J. Ruskin, J. Volkelt, G. Tarde. O psihologiji umjetničkoga stvaranja najvažniji su radovi C. Lombroza, P. J. Möbiusa, G. Séaillesa, Th. Ribota, P. Bierrea. Umjetnički nagon izvodi Hirn po Darwinu i Spenceru iz potrebe za izražajem, iz upotrebe suvišnih energija H. Jäger; kao nagon za igrom shvaćaju ga K. Groos, K. Lange, a W. Wundt, Th. Lipps i E. Meumann nalaze mu osebnost u oblikovanju i prikazivanju. U psihologiji estetskoga užitka ističe se teorija o prenošenju u umjetnički objekt („Einfühlungstheorie), zastupana po Th. Lippsu, i uz neke modifikacije po J. Volkeltu i H. Witaseku. Druge su teorije K. Groosova o unutrašnjem prilikovanju i F. A. Langeova o svijesnom obmamljivanju.

Pitanjem estetskoga uzgoja bavi se J. Volkelt, J. Ruskin, koji u opreci s umjetničkim radikalizmom spajaju estetske vrijednosti s etičkima. Držeći umjetnost značajnim očitovanjem narodnoga bivstva ističu važnost estetskoga uzgoja za kulturni problem, napose za stvaranje narodne kulture J. Ruskin, R. Hillebrandt, W. Rein, A. Schmarsow, H. Wolgast. Za rješenje socijalnoga pitanja pripisuje mu važnost E. Otto i Ellen Key.

BILJEŠKE.

Knjiga peta: Njemačka filozofija od Kanta do smrti Hegelove.

Historijska djela za filozofiju ovoga doba spomenuta su već u drugom svesku Pov. fil. na str. 336. Od starijih pisaca, koji su se bavili ovim razdobljem, vrijedno je spomenuti ove:

H. M. Chalybäus: Histor. Entw. d. specul. Philos. von Kant bis Hegel. 1860. 5. izd.

K. Forstlage: Genetische Gesch. d. Philos. seit Kant. 1852.

F. Harms: Die Phil. seit Kant. 1876.

K. L. Michelet: Entwicklungsgesch. d. neuest. deutschen Phil. 1843.

H. Höffdinga „Udžbenik istorije novije filosofije“ izišao je u prijevodu VI. Maksimovića, Karlovci 1910., te će dobro doći onima, koji se žele u našem jeziku upoznati s filozofijom novoga doba, to više, što spomenuti udžbenik seže do savremene filozofije.

1. Immanuel Kant (1724.—1804.).

Razvoj nauke. Kant je svoje slavno djelo „Kritik der reinen Vernunft“ napisao u 57. godini života. Već to upućuje na misao, da se kritična filozofija pripravljala u dugom nizu godina. Na važnost pretkritičkoga doba prvi je upozorio K. Fischer, te tim zametnuo pitanje o postanku Kantove filozofije. Osim Fischerova djela važni su za ovo pitanje spisi:

E. Adickes: Die bewegend. Kräfte in Kants philos. Entwicklung, Kantstudien I. 1896.

H. Cohen: Die system. Begriffe in Kants vorkrit. Schriften, Marburg 1875.

B. Erdmann u uvodu „Prolegomena“ 1878., Nachträge zu Kants Kritik d. r. Vern. aus Kants Nachlass, 1881., pa Reflexionen Kants zur krit. Philos. aus handschr. Aufzeichnungen, 1882—1884.

H. Höffding: Die Kontinuität im phil. Entwicklungsgang K., Arch. f. Gesch. d. Philos. VII. 1903.

F. Paulsen: Versuch einer Entwicklungsgesch. der K. Erkenntnistheorie 1875. — I. Kant., Frommanns Klass. d. Philos. VII. 1905.

A. Riehl: Der philos. Criticismus I. 1908. 2. izd.

H. Vaihinger: *Commentar zur Kritik der rein. Vernunft* Stuttgart, 1891.—1892. Ovo je najopsežniji i najpotpuniji tumač djela Kantova, ali još nije dovršen; zamišljen je u četiri sveska, od kojih su dosele izašla tek dva.

W. Windelband: *Über verschiedene Phasen der K. Lehre vom Ding an sich*, *Vierteljahrschr. f. wiss. Phil.* 1877.

Pitanje je o utjecajima i povodima u razvoju Kantova mišljenja i o vremenu, kad se javljaju. Fischer primjerice stavlja Humeov utjecaj prije g. 1770., tako i Riehl, poslije te godine stavlja ga Paulsen. „Kritika čistoga uma“ izašla je 1771. Po Fischeru je K. prije toga prošao kroz dogmatizam — posve po Hegelovoj metodi: iz dogmatičkoga pouzdanja u klonulost skepticizma, a onda izmir u kriticismu. No Kant nije nigda bio skeptik, a isto tako se već u vrijeme, kad je bio u školi Wolffovoj, pokazuje jaka nota prirodoznanstvena, te nije bio ni u dogmatizmu nikad posve. Kritika ontologijskoga dokaza („Principiorum cogn. metaphys. nova dilucidatio“) označuje jasno pravac kasnijemu mišljenju, a g. 1762. ponavlja se ta kritika („D. einzig mögliche Beweisgr. zu einer Demonst. d. Daseins Gottes“) i pripravlja negacija metafizike, podjedno se već sada zabacuje racionalistička metoda („D. falsche Spitzfindigkeit d. vier syllog. Figuren“). Je li Kant već tada postavio bitnu razliku između osjetnosti razuma, kako misli Fischer (protivno Riehl), nije toliko znatno kao to, da mu već tada mišljenje znači razjašnjavanje, a s tim dozrijeva i misao o analitičkoj metodi. Fischer vidi u tom nastojanju Kantovo, da „njemačku filozofiju osovi u engleske noge“, no i u tom mu se s pravom protivi Riehl, makar da priznaje sličnost metode Kantove s Lockeovom. „Pokušaj, da se uvede u svjetsku mudrost pojam negativnih veličina“ zameće problem uzročnosti, ali je značajno, da mu ne poriče vrijednosti. Kant samo pita: „Wie soll ich es verstehen, dass, weil etwas ist, etwas anderes sei?“ Po tom Riehl drži, da Kant nije nikada pristao uz skepticizam Humeov, a utjecaj Humeov nesamo što ne poriče, nego ga drži za razvoj Kantova mišljenja tako važnim, da veli: Ohne Hume kein Kant (Phil. Krit. Istr. 308.). Da Kant nije bio pristaša engleskoga empirizma, drži i Paulsen, ističući, da je spoznajna teorija u ovome psihologistična, a u Kanta nije. Kant ne provodi psihologijsku nego logičku analizu, a po tom se u njega rastavlja um od osjetnosti, svemu pak je po vlastitoj izjavi svrha, da nadje pravu metodu za metafiziku, taj tamni ocean bez obala i svjetionika. Tražeći nju Kant se ogledao po kozmologiji i racionalnoj teologiji. Paulsen pače drži, da Kant u ovo doba polazi od teologije; svakako su spisi njegovi od g. 1762—1764. u svezi s tim problemima. „Sanje jednoga duhovidca objašnjene sanjama metafizike“ pokazuju, da se bavio i racionalnom psihologijom. Tu nastaje i misao o inteligibilnom svijetu, a pod utjecajem Rousseauovim, koji ovdje postavljaju Riehl i Paulsen, razvija se misao o nepoređivosti intelekta i moralnoga čuvstva;

čudorednost se odvajaju od spoznaje i dobiva zasebno područje, te konačno upotpunjuje spoznaju postulatima svojim. Sve su ove misli kritičnoga doba već naznačene u „Sanjama” (1766.) God. 1768. izdao je Kant spis : „Von dem ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume”, u kojem se još ne poriče realnost prostora, ali se već ističe neovisnost njegova o bitku i postavlja se kao osnov mogućnosti sastavu stvari, što je u mladenačkom spisu „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Körper” poricao. Kant je već sada vidio poteškoće promijenjenih nazora, no tek u kritično doba učinio je posljednji korak do idealiteta prostora. Tako se na pojedinim mislima vidi, a vrijedi to i za cijelu nauku (isp. Höfding A. f. d. g. d. Ph. str. 176), da nigdje nema naglih promjena, koje bi trebalo odbiti na izvansjenske utjecaje, nego se sav razvoj pokazuje kao nastavak ranijih nazora. Uza sve to krivo je, što Fischer misli, da se kritička filozofija ne da odijeliti od svojega razvoja, i da se poznaje samo, ako joj se poznaje postanje. Sam Kant je o tom sudio ovako : Ovom mojom radnjom (misli se Kritika č. u.) posve je uništena vrijednost mojih predjašnjih metafizičkih spisa. Da će poznavanje biti od koristi za valjano shvaćanje, to se ne da poreći, ali to vodi samo do zahtjeva Riehlova : upotrijebiti historijsko-genetički materijal u svrhu, da se važnost kritičke metode što više upozna (Philos. krit. I. str. 256.) A shvati li se nauka Kantova kao spoj racionalizma i empirizma, onda se to ne smije uzeti u smislu historijskom, kako hoće Fischer, nego se mora smatrati umnom sintezom ovih dviju prastarih opreka u velikom duhu Kantovu. Baš po tom postaje pretkritično doba zanimljivo, što možemo vidjeti dozrijevanje criticizma.

O nauci Kantovoj ima ogromna literatura u svim svjetskim jezicima ; iz toga mnoštva ističem ovdje od novijih djela :

K. Fischer : Geschichte d. Phil. IV. i V. 1897. 4. jubilej. izd.

R. Adanson : Ueber K. Philosophie. Njem. prijevod Lpzg. 1880.

C. Cantoni : Emanuele Kant, Milano 1879—1884. — Studi Kantiani. Pavia, 1902.

H. St. Chamberlain : I. Kant. 2. izd. München, 1909.

M. Kronenberg : Kants Leben u. Lehre, München, 3. izd. 1905.

Fr. Paulsen : I. Kant. U Frommannovoj zbirci 1905. 4. izd.

Th. Ruysseu : Kant. Paris. 1900. (najbolje francusko djelo o Kantu,

G. Simmel : Kant. Sechzehn Vorlesungen. 1905. 4. izd.

G. Uphues : Kant u. seine Vorgänger, Berlin, 1906.

W. Windelband : Kant u. seine Weltanschauung. 1904.

Za povijest Kantove nauke važna su ova djela :

K. Rosenkranz : Gesch. d. Kantschen Philosophie. Leipzig, 1804.

D. Nolen: Kant et la philosophie du XIX. siècle. Montpell, 1877.

H. Cohen: Kants Einfluss auf die Kultur. Marburg 1883.

W. Jerusalem: Kants Bedeutung für d. Gegenwart. 1904.

A. Falkenberg: Kant u. das Jahrhundert. 2. izd. 1907.

L. Goldschmidt: Zur Wiedererweckung von Kants Lehre. 1910.

W. Windelband: Nach hundert Jahren. Kantstudien IX. sv. 1904., i u istom svesku:

P. Natorp: Kants Bedeutung für die Pädag. der. Gegenwart.

Potpuna izdanja djela Kantovih: Rosenkranz-Schubertovo s biografijom i povijesti njegove filozofije 1838—1842. — Hartensteinovo 1839. — i od istoga kronološki poredana djela u izdanju od g. 1867—1869. — Kirchmannovo u Philos. Biblioth. nije dosta kritično; u ponovnim izdanjima nešto je bolje. — God. 1900. počela je na poticaj W. Diltheya berlinska akademija izdavati sva djela, ali ovo izdanje (koje je proračunano na 24 sveska) još nije dovršeno. Nedavno je u zajednici s H. Cohenom E. Cassirer počeo izdavati cjelokupna djela; izišao je prvi svezak (pretkritički spisi) Berlin. 1912.

Dobro izdanje posebnih djela je Kehrbachovo u Reclamovoj biblioteci.

Lijepa zbirka najvažnijih misli Kantovih je: R. Richter, Kantaussprüche. 1910. — Odlomke iz etike njegove i vjerske filozofije izdao je A. Messer 1905.

Za poznavanje nauke Kantove je najbogatije vrelo: Kantstudien, što ih izdaje „Kantgesellschaft”, a izlaze od g. 1896.

1. Za kozmologijsku nauku isp. Allgem. Geschichte u. Theorie des Himmels 1755. SW. (Sämtliche Werke) sv. I, str. 211., 215., 218., 233., 246., 253., 269., 289. i dr.) Citirano po Hartensteinovu izdanju djela kronologijskim redom, koje se i dalje citira.

2. Protiv Du Prelova mišljenja, da je Kant pristajao uz Svedenborga, očito predaleko ide M. Heineze: Kants Vorles. über Metaph. Abhandl. d. sächs. Gess. d. Wiss. 1894. i Lind Kants mystische Weltanschauung, München 1892.

3. Isp. G. Gerland: Kant, seine geogr. und anthropol. Arbeiten. Kantstud. V.

Kritik der reinen Vernunft, prvo izd. 1781., 2. izd. 1787., ponovno izdao E. Adickes, Berl. 1889., K. Vorländer Berl. 1889. s vrlo dobrim registrom, B. Erdmann, Berl. 1905. 5. izd.

Uz spomenuti komentar Vaihingerov dobro se upotrebljava i Cohenov. (Kirchmann's. Philos. Biblioth. 1907. 2 izd.) Za ovaj dio vrijedna su djela:

S. Aicher: Kants Begriff der Erkenntniss vergl. mit dem des Aristoteles, Kantstudien VI.

H. C o h e n : Kants Theorie der Erfahrung, Berl. 2. izd. 1885.
 E. L a a s : Kants Analogien der Erfahrung, Berl. 1876.
 J. V o l k e l t : Kants Erkenntnistheorie, Leipzig 1899.
 K. F i s c h e r : Über Kants Kr. d. r. V. Phil. Schr. III. Heidel-
 berg 1892.

4. SW. sv. III. str. 18. Ovim je postavljanjem pitanje o objek-
 tivnosti spoznaje odlučeno od pitanja o metafizičkoj realnosti sadr-
 žaja spoznaje i samo upravljeno na objektivnu vrijednost subjek-
 tivnih uvjeta mišljenja (SW. III. 109.). Važnost toga ovako formuli-
 rana pitanja razabire se kasnije.

5. H e g e l : Encyklop. 15.

6. SW. III. 33—52. Razlika sudova sintetičkih i analitičkih
 ovdje je uzeta samo logički, naime sinteza se uzima kao faktor, koji
 čini spoznaju, pa se pita za objektivnu vrijednost njezinu. Zato se i
 kaže : spoznaja se počinje s iskustvom, ali ne izvire iz njega. Po mjestu,
 gdje izvire i na koje se odnosi, ona je empirička, po samom pak izvoru
 je racionalna. Pravnici — veli (III. 106.) — kod sporova postavljaju
 pitanje o onom, što se dogodilo, odjelito od pitauja o pravu ; tako se
 i kod spoznaje moraju empirički podaci konstatirati, ali vrijednost
 tih podataka mora se drukčije utvrditi, a ne pozivom na samu činjenicu.
 Prigodni u z r o c i p o s t a n j a n e p o d a j u m i s l i m a j o š o p r a v d a n j e . I p i t a n j e o s i n t e t i č k i m s u d o v i m a a p r i o r i v r l o j e d o b r o p o s t a v l j e n o , j e r s e t r a ž i m o g u ć n o s t o b j e k t i v n e i n u Ź n e i s k u s t v e n e s p o z n a j e . A p r i o r i i a p o s t e r i o r i s u u K a n t a v r e d n o s n e r a z l i k e . Š t o j e a p o s t e r i o r n o , n e m o Ź e b i t i s a m o p o s e b i n u Ź n o . K a d s e d a k l e r a d i o s p o z u a j i , m o g u s a m o s i n t e t i č k i s u d o v i d o ć i u o b z i r i l i j e s k e p t i c i z a m u p r a v u . S a m o a k o s u m o g u ć i s i n t e t i č k i s u d o v i a p r i o r i , m o g u ć e j e p r e b r o d i t i n e p r i l i k u , u k o j u j e f i l o z o f i j u d o v e o H u m e v e l e ć i , d a j e z n a n o s t , t . j . n u Ź n a i o p ć e n a s p o z n a j a o i s k u s t v u , n e m o g u ć a .

O pojmu a priori kod Kanta isp. Vaihinger, Commentar I. str. 165. i. d.

7. SW. III. 58.—80. „Die Lehre von der transzendentalen Idea-
 lität des Raumes und der Zeit besagt daher zunächst gar nichts anderes,
 als dass das, was von einer bestimmten Wirklichkeit, nämlich der uns
 allein bekannten empirischen, gilt, das Gebundensein an die raumzeit-
 lichen Formen, deshalb nicht auch von jeder beliebigen anderen, an-
 genommenen oder möglichen Art von Wirklichkeit gelten muss und
 aus bestimmten Gründen nicht einmal gelten kann”. R. R e i n i n -
 g e r : Philos. d. Erkennens. Leipzig 1911. str. 319. O apriornosti dakako
 u smislu kakove prirodjenosti nije ni kod prostora ni kod kategorija
 govora, premda se čini, da neke misli na to zanose.

8. SW. III. 81. 82.

9. SW. III. 94. Empirička upotreba kategorijâ pretpostavlja, da
 predmeti osjetnoga iskustva odgovaraju formalnim uvjetima osjet-
 nosti (III. 110.), ili drugim riječima : kategorije nužno imaju i u osjet.

nom iskustvu svoju podlogu. Što bi nam primjerice koristilo, da red doživljaja vezemo po uzročnosti, kad nam iskustvo samo ne bi podavalo primjere pravilne mijene i kad ne bi potvrđivalo od nas postavljene vezove. Kantov je racionalizam dakle realističan, ali nije ontološki. Pojam transcendentalne svijesti zamišljen je u opreci sa individualnom kao općeni oblik svijesti lišen sve individuacije.

10. SW. III. 131. 133. 135. 155. 158. 165. 169. 171. 215. 219. 224. 235. 240. 241. Kako je moguće, da um propisuje zakone prirodi? To se ne smije uzeti, kao da samovoljno diktira zakone, kojima onda ne bi ništa zbiljsko odgovaralo. Kant je držao, da unutar objektivnoga pojavnoga svijeta vladaju isti zakoni kao unutar subjektivnoga mišljenja, da je dakle prirodni zakon i razumski nesamo analogan, nego u najdubljoj jezgri identičan; zove li se pak radije razum nego priroda, onda je naziv po onome, što je bolje poznato. Reininger spom. dj. str. 394.

11. O Kantovu odnošaju k metafizici isp. F. Paulsen, Kants Verhält. zur Metaphys. Kantstud. IV. 1900.

O teoriji prirode radi djelo: *Metaph. Anfangsgründe der Naturwiss.* 1786., ponovno izdao A. Höfler, Leipzig 1900.

A. Stadler: *Kants Theorie d. Materie*, Leipzig 1883. (s komentarom).

A. Drews: *Kants Naturphilos. als Grundlage des Systems*. Berlin 1894.

12. Kant je sam kriv neshvaćanju svojega fenomenalizma nepreciznim izražavanjem, a i historijski se dade ustanoviti neko kolebanje između realizma i idealizma. Inače za realizam govori nesamo III str. 197. nego i VI. str. 31., gdje je misao o transcendentnoj afekciji jasno izražena.

13. Ispor. o tom transc. dijalektiku, napose str. 253. 262. 273. 278.—281. 285. 287. 292. 332. 343. 346. 362. 374. 391. 404.—411 i dr.

O etici rade: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1775. — Kritik der praktischen Vernunft, 1788. — P. Menzer: *Entwicklungsgang der Kant. Ethik in d. J. 1760. bis 1875.* Kantstudien II. III. — F. Förster: *D. Entwicklungsg. d. K. Eth. bis z. Kr. d. pr. Vern.* Berlin 1894.

Od literature o etici navodimo ovdje:

H. Cohen: *Kants Begründung d. E.* 2. izd. 1910.

V. Delbos: *La philos. pratique de K.* Paris, 1905.

C. Gerhard: *Kants Lehre von d. Freiheit*, Heidelb. 1886.

A. Hägerström: *Kants Ethik*. Upsala 1902.

A. Hegler: *Die Psychol. in K. Ethik*. Freiburg 1891.

A. Messer: *Kant's Ethik*. Leipzig 1904.

F. Orestano: *D. Tugendbegriff bei K.* Palermo 1901.

H. Schwarz: *Rationalismus u. Rigorism, in d. Eth.* Kantstud. II.

K. Vorländer: *D. Formalism, in der K. Ethik*. Marburg 1883.

14. Kr. d. pr. Vern. SW. V. str. 18.—28., Metaph. d. Sitten SW. IV. str. 243., osim toga argumenat protiv eudemonizma u Kr. d. pr. V. §. 8., da se dade spojiti sa srećom kažnjivost, koja je vezana uz čudoredni zakon.

15. SW. V. 32. 76. 85. SW. IV. 254.—251. 258.—259. 270. 273, i dr. Krit. d. pr. Vern. V. str. 91.: „Pflicht! du erhabener grosser Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassst, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nicht drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloss ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet, und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenngleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich ingeheim ihm entgegen wirken, — welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit den Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen die unnachlassliche Bedingung desjenigen Werts ist, den sich Menschen allein geben selbst können?“ To su najljepše riječi, što su igda u pohvalu dužnosti bile izrečene.

16. Prednosti praktičkoga uma v. SW. V. str. 39. Što je dužnost, nameće se samo od sebe svakome; što je korist, to treba naučiti; imperativu dužnosti moguće je udovoljiti svagda, imperativima blagote samo, ako su prilike povoljne. Prednost praktičkoga prosudjivanja prema teoretskome vidi se u tom, što je spoznavanje nesigurno, čim se udalji od iskustva, a čudoredno prosudjivanje postaje baš onda suptilno. SW. IV. str. 252.—253.

17. SW. V. 86. 89. IV. 261. 277. 282.—283., gdje se postavlja razlika između cijene i dostojanstva.

18. Literatura o Kantovoj nauci o slobodi zabilježena je u L. Müffelmanna: Das Probl. d. Willensfr. Leipzig 1902. str. 23.

SW. IV. str. 294. 301. 311. SW. V. str. 100. isp. Relig. innerh. der Gr. d. blossen Vern. SW. VI. str. 115. i d.

Sa stanovišta pojma slobode dobro je označio filozofiju Kantovu i njegovih nastavljača Schelling (Phil. Briefe üb. Dogm. u. Krit. IX. Brief) kad veli: Sei i s t d i e h ö c h s t e F o r d e r u n g d e s K r i t i c i s m u s.

19. O filozofiji vjere radi djelo: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. 1793.

E. S ä n g e r: K. Lehre vom Glauben. Leipzig 1903.

SW. VI. str. 113. 116. 120. 129. 131. 135. 14. 155. 205. 270. i dr.

20. O ovome odsjeku isp. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtswissenschaft, prvi dio djela Die Metaph. der Sitten SW. sv. VII. O republikanskom shvaćanju Kantovu v. spis „Zum ewigen Frieden. SW. VI.

21. Za ovaj dio isp. drugi dio djela *Metaphys. d. Sitten*, SW. VII.

22. Nazore svoje o filozofiji povijesti razložio je K. u djelu: *Ideen zu einer allgem. Gesch. in weltbürger. Absicht* (1784.). Isp. i *Der Streit d. Facultäten II*, 6., *Zum ew. Frieden II*.

O odnošaju njegovu k Herderu : E. Kühnemann, *Kantstud.* IX, F. Medicus : *Kants Philosophie d. Gesch.* *Kantstud.* 1902.

O esteticu radi *Kritik der Urteilskraft*, 1790., ponovno izd. K. Vorländer, 1902.

Za samu nauku isporedi u nas F. Marković : *Razvoj i sustav općenite estetike*, Zgb. 1903. str. 158. i d., za tim :

H. Cohen : *Kants Begr. d. Aesthetik*, Berl. 1889.

V. Barch : *Essai sur l'esthétique du Kant*, Paris, 1869.

Ana Tumarkin : *D. transcend. Methode der K. Aesth.* *Kantstud.* XI.

23. SW. V. 177 i d.

24. SW. V. 208. 214. 215. 224. 231. 234. 242.

25. SW. V. 251. i d.

26. SW. V. 317. i d.

27. SW. V. 348. i d.

28. O tom radi cijeli drugi dio kritike rasudne moći, ispor. napose SW. V. str. 379. 385. 386. 388. 423. 429 i d. 438. i d., 450. i d.

29. O odnošaju Goethea i Schillera prema Kantu isp. K. Vorländer : *Kant, Schiller, Goethe*, 1907., gdje je zabilježena i najvažnija literatura. Napose vrijedi spomenuti za Goethea :

H. Siebeck : *Goethe als Denker*, Frommann, 1905. 2. izd.

H. V. Stein : *Die Aesth. d. deutsch. Klassiker*, izd. u Reclamovoj biblioteci pod naslovom *Goethe u. Schiller*.

Izbor filozofijskih misli podaje M. Heymacher : *Goethes Philosophie aus s. Werken*, 1905. — O odnošaju Goetheovu prema Kantu isp. J. Cohn : *Das kantische Elem. in Goethes Weltansch.* *Kantstud.* 1905. Goetheovo mišljenje ima inače mnogo srodnosti s nazorima Giordana Bruna i Spinoze. Isp. Walter van der Bleek : *Giordano Bruno-Goethe und das Christusproblem*, 1911.

O Schilleru isporedi :

K. Fischer : *Sch. als Philosoph*, 1891.—1892. 2. izd.

K. Berger : *Die Entw. von Schillers Aesth.* 1894.

E. Kühnemann : *Kants u. Schillers Begr. d. Aesth.* 1895.

Izbor Humboldtovih misli o obrazovanosti podaje se zgodno u zbirci : *Erzieher zu deutscher Bildung* sv. 8. W. v. Humboldt, *Universalität*, 1907. U istoj je zbirci izašlo kao 4. svezak : F. Schiller, *Aesth. Erziehung*.

O Jacobi u isp. Fr. A. Schmidt, F. H. Jacobi. 1908.

J. G. Fichte (1762.—1818.).

Cjelokupna djela izdao je u 8 svezaka 1845.—1846. (i naknadno još 3 sveska iz ostavštine) sin mu J. H. Fichte. Izbor djela izdao je Fr. Medicus, Leipzig 1908.

K. Fischer: Geschichte d. n. Phil. sv. VI.

F. Medicus: Fichte. Berlin 1905.

O razvoju njegove nauke isporedi: J. H. Löwe, Die Philos. F. nach dem Gesamtresultat ihrer Entwickl. Stuttgart 1862. — W. Kabit z: Studien zur Entwicklungsgesch. d. F. Wissenschaftslehre. Berlin 1901. — Alf. Schmid: Fichtes Philos. u. d. Probl. ihrer inneren Freiheit. 1904. Općenije je mišljenje, da je kasnija nauka njegova nastavak prvoga joj oblika. Nastavljač njegov Schelling bio je protivnoga mnijenja, a i Schopenhauer ujedljivo spominje razliku između prijašnje i kasnije nauke. Da je Fichte od početka naginjao panteizmu, ne da se poreći, ali je važnije od toga, da se po kasnijem mišljenju bitak ne podudara s djelovanjem, već se izvodi iz njega, čim je nekadanji subjektivni idealizam svakako promijenjen, i to u smjeru k objektivnome idealizmu Schellingovu.

Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre 1794. 2. izd. 1802. osnovno je djelo. Važna su za razumijevanje nauke i oba Uvoda u nauku o naukama 1797.; — Darstellung d. Wissenschaftslehre 1801. — Tatsachen des Bewusstseins 1810.

Citati se navode po izd. cjelokupnih djela.

1. O pojmu nauke o naukama isp. SW. I. str. 40, 43, 49. Nauka se određuje prema onome, što čini, naime po sistematizovanju spoznajâ: ovo traži, da se sve spoznaje podrede jednoj općenoj zasadi i iz nje izvedu. Da bude moguća nauka, treba da je ova zasada jamačna prije svih spoznaja, a sve druge da se zajamčuju po njoj. Nije moguće, da bude više od jedne ovakove zasade, te svaka nauka ima svoju. Pitali se, koju spoznajnu vrijednost imaju te zasade, onda o tom može odlučiti i opet samo nauka, koja mora takodjer imati svoju osnovnu zasadu; ova mora biti takova, da je određena oblikom i sadržajem. Ima li takova zasada, onda je moguća i znanost, nema li je, tad je skepticizam u pravn. Fichteovo pitanje dakle glasi: kako je moguća znanost? Od Kantova se pitanja ovo razlikuje tim, što ne će da odredi samo karakter znanosti, nego hoće da joj i sadržaj izvede, te tako postaje spekulativno razvijanje jedne misli. Ta misao ne smije biti samo izražaj jedne činjenice, jer bi tim implicite priznavala objekt, na koji se odnosi, prije nego ga spoznaje, već treba da izvire iz same radnje mišljenja. Izvodi iz nje treba da su djelovanja svijesti, i to nužna djelovanja. Znanost je po tom sustav ljudskoga duha, razvojna povijest djelovanja svijesti. „Wir sind nicht Gesetzgeber des menschlichen Geistes, sondern seine Historiographen, freilich nicht Zeitnngs-schreiber, sondern pragmatische Geschichtsschreiber.“ SW. I. str. 77

Idealizam tumači sva odredjenja svijesti iz djelovanja inteligencije, dogmatizam postavlja bitak prije svijesti (I. 119.). O razlici tih nazora isp. I. 425. i d. Odbijanje prigovora, da sve mišljenje smjera na objekte v. I. 493. u svezi s I. 313.: alle Realität ist im Ich, das Nicht-ich hat nur insofern Realität, inwiefern das Ich afficiert wird, ausser der Affection hat es keine. Ni djelovanje se ne da izvesti iz bitka, nego samo bitak iz djelovanja (Sittenlehre SW. IV. 54.). Obranu idealizma v. i SW. IX. 39.

2. Grundl. d. Wissenschaftslehre SW. I. 95.—96. 100.

Ishodište umovanja — veli Fichte — čini iskustveno jamačna zasada A je A. Ona vrijedi isprvice samo za „ja“, a iz njega se onda red djelovanja izvodi. Da se pod tim „ja“ ne smije razumijevati individuum, jasno je istaknuto SW. I. 501.—506. „Nicht das Individuum, sondern das Eine unmittelbare geistige Leben ist Schöpfer aller Erscheinungen“ Tats. d. Bew. SW. II. 607. Ono je kao i Kantova transcendentalna apercepcija svijest višega reda, koja kao sposobnost djeluje u individualnoj svijesti. (isp. I. 506.).

3. SW. I. 101. i d.

O etici i filozofiji prava rade djela: System d. Sittenlehre 1798. Grundlage d. Naturrechts 1796. Bestimmung des Menschen 1800.

4. Apsolutna djelatnost je jedini predikat, koji svakome „ja“ neposredno pripada. SW. IV. 9. Um nije stvar, koja jest tu i postoji, nego je djelatnost, sama čista djelatnost. SW. IV. 57. Odredjenje i bitak je isto. SW. I. 371. Priroda kao ograničenje i uvjet ćudoredna djelovanja SW. II. 618.—619. Isp. i str. 297. i dr. Pojam ćudoredja odnosi se na nešto, što treba da bude, na zadatak. SW. IV. 65. Dužnost je bivstvo onoga „ja“ XX. 25. 28. isp. i 18. „Selbstbestimmung ist = einer Verwandlung seiner selbst als eines bloss idealen Principis in cin reales.“

5. SW. IV. 202. 199. 128. Čovjek član dvaju redova SW. II. 288.

6. SW. II. 283. IV. 175. 185. 196. 216. 153.—156.

7. SW. II. 606.—608., IV. 233. 275. Ispor. IV. 254. o dužnosti svoje uvjerenje o državi i crkvi samostalno i što dalje razviti, o dopustivosti utjecaja na druge samo umnim razlozima, a ne silom, prijetnjama, zatvorom i dr. SW. IV. 278., o dužnosti imati neko zvanje, t. j. na posebni način unapredjivati umnu svrhu, pa o dužnosti birati zvanje prema sposobnostima v. SW. IV. 271. i d.; o dužnosti unapredjivati općeno ćudoredno stanje SW. IV. 311., XI. 77. 83.

8. SW. III. 39. 92. i d. Osnovno pitanje pravne filozofije III. 85. 89., prva prava III. 111., državno pravo III. 150. i d. Zanimljiva je misao III. 182. i o duhu Lockeovu, da narod ne može biti buntovnik.

Pažnju zaslužuje i misao, da je pojam individualiteta uzajmični pojam; bez djelovanja na drugoga ne može nastati, ali da ne bude djelovanje nalik prirodnoj sili, treba da je umjereno umom; s a m o u m i sloboda znakovi su individualiteta. SW. III. 45. 47.

10. SW. 123., 186., 215., 229., 231., 234.; II. 176., 177., 184., 193., 653., 654.

11. O tom radi spis Grundzüge des gegenw. Zeitalters 1806. Historijsko-filozofijske nazore u svezi s političkima i kulturnima raspravlja i Der geschloss. Handelsstaat, 1801. i Reden an die deutsche Nation, 1808.

Za romantiku isporedi:

R. H a y m : Die romantische Schule 1870. (iscrpivo, temeljito djelo). — R. H u c h : Blütezeit der Romantik, 1901. 2. izd. — Ausbreitung u. Verfall der Romantik, 1902. — K. J o e l : Nietzsche u. die Romantik, 1905. — E. K i r c h n e r : Philosophie der Romantik, 1906.

F. W. J. Schelling (1775.—1854.).

Cjelokupna djela izdao mu je sin K. F. A. Schelling u 14 svezaka, dobar izbor djela u 3 sveske izdao je O. Weiss 1907.

K. F i s c h e r : Gesch. d. neuer. Phil. VI.

E. v. H a r t m a n n : Schel. philos. System, 1897.

O razvoju nauke : W. M e t z g e r : Die Epochen d. Schel. Philos. von 1795.—1802. Heidelberg 1911. — O. B r a u n : Schellings geistige Wandlungen in den Jahren 1800.—1810. Leipzig 1910.

Kako se god sudilo o razvoju Schellingove nauke, ostaju tri glavna razdoblja, i to razdoblje transcendentalnoga idealizma, razdoblje identiteta i razdoblje teozofije. Iza spisa „Vom Ich als Princip der Philosophie“ 1795., pa „Philos. Briefe über Dogm. u. Krit.“ iste godine, koji pokazuju izraziti utjecaj Fichteov, čine prvo doba djela : Ideen zu einer Philos. der Natur, 1797. (2. izd. 1803.), Von der Weltseele 1798., Erster Entwurf eines Systems der Naturphilos. 1799. i System des transcendentalen Idealismus 1800. Potanje razglabanje nazora iznesenih u tim djelima opravdava, da se razluči više odsjeka, no u glavnim crtama oni podaju istu sliku. Drugo doba karakterizuje utjecaj Platonov (pače i po dijaloškoj formi) te utjecaj Giord. Bruna i Spinoze ; ovamo spadaju djela : Darstellung meines Systems 1801. — Bruno oder das göttliche u. natürliche Prinzip der Dinge 1803. — Vorlesungen über die Methode des akad. Studiums, 1803. (ponovno izd. O. Braun, Leipzig 1910.) S djelom Philosophie und Religion 1804. počima se doba teozofije i misticizma.

1. Osnovno pitanje Kantove filozofije, kako su mogući sintetički sudovi a priori, veli Schelling, izlazi konačno na pitanje: kako dolazi apsolutno „ja“ do toga, da izadje iz sebe i da prema sebi postavlja nekakvo „ne-ja“? (citirano po potpunom izdanju K. F. A. Schellinga, SW. I. str. 175. 294. 310.) Odgovor na to pitanje SW. II. 56. Kozmički vitalizam s biološkim evolucionizmom izražen je osobito SW. III. 32. 33. sp. II. 46. 174. O stupnjevima ove uvijek u postanju prirode isp. III. 33.

64, 68, 203. Pojedini produkti kao načini, u kojima općeni organizam zrije svijet, SW. II. 500. isp. III. 182. Vezanost prirode na izvjesni način na pojedinom stupnju SW. III. 43. Svrha razvoju prikazivanje apsolutnoga, pojedinac samo sredstvo, i manje ili više uspjeti pokušaj prikazati apsolutno SW. III. 43, 51, 27. 31.

Organizam kao princip svijeta najjasnije je istaknut SW. II. 500. logička i metafizička vrijednost pojma svršnosti razbire se iz SW. II. 54, 519. Vjerojatno je ovdje bio velik utjecaj Kantova mišljenja o odnošaju mehanizma i teleologije. Kantova mehanička nauka o razvoju svijeta postaje u Schellinga organska povijest prirode, (SW. I. 386. 68.)

2. Schelling ne može pravo cijeniti iskustvene nauke. Tako veli: „Pod pojmom iskustvene nauke ne da se ništa misliti; što je čisto iskustvo, nije znanost, i obrnuto, što je znanost, nije iskustvo”. Sa osnova svoje nauke bio je Schelling prinuđen zane-mariti starodavno i u prirodnim naukama uvriježeno uzročno tumačenje; za nj nema interesa, kako pojave jedna iz druge nastaju, nego koliko jedna drugoj služe. Njemu je priroda priprava kulture, povijest duha, što se radja. Za događaje se zanima prema vrijednosti, što je imadu za ovu svrhu, da im odredi mjesto u postupnom buđenju prirode. Iz Schellingovih se djela ne razabire pravo, ima li se evolucija prirode zamišljati u neizmjernost tako, da će nastati još nove daljne organizacije ili se ima uzeti, da se u čovječjoj svijesti duh svijeta povratio k sebi, pa će se odovud dalje samo proširivanjem sve viših organizacija svijesti potencirati. Schelling je vjerojatno volio posljednjemu shvaćanju, makar da vodi k nekoj apotezi čovječanstva. Kasnije je njegovo mišljenje izrabilo panteističke i mističke motive, koji u takovu shvaćanju leže ili su mu bar vrlo blizu. — O prirodi umovati znači stvarati prirodu (SW. III. 13.) Smisao je te rečenice, da umovanje prividni bitak, to mrtvilo, i ukočenost prirode, razrješuje u veliki jedan proces, bivanje. Isp. 283. 285. — O polarnim silama isp. II. 381. 384. 390. 252. IV. 11. — O iskustvu III. 278. 282. IV. 532.*

3. Transcendentalna filozofija pokazuje stupnjeve duha. Budući da je priroda ukočena inteligencija, to su njezini kvaliteti zapravo osjećanja: stvari su zorovi prirode, koja još nije došla do svijesti. Nije nipošto čudno, da u Schellingovoj školi ima i područje nesvjesnoga izvjesnu važnost. Svijesni se život izvodi iz i n t e l e k t u a l n o g a z o r a, to je prva djelatnost una, dok još nije diskurzivnim mišljenjem razlučio subjekt od objekta, već naprosto zrije. Kad se ono prvotno jedinstvo razbije, javlja se težnja za ujedinjenjem nastalih opreka, pa se onda u duhu Fichteovu izvodi iz nje samosvijest, a onda izvanjski svijet. Potvrdu samosvijesti nalazi u eksistenciji drugih inteligencija. Znanje se osniva na opreci subjekta i objekta. Proces spoznavanja, budući da je „ja” isprvična djelatnost, nikad ne prestaje, subjekt se nikad posve ne izmiri s objektom. Ovako izgleda u

* Bilješka 2. proteže se na tekst str. 87. alineja 1. odozdo.

velikome — pod vidom neizmjenosti, u malome nestaje s tom oprekom svijest i postaje tvar. Prema potenciji podijeljena je medju bića tvarnost i duševnost u svijetu ; postupnim se razvojem sastoji u sve većem izravnavanju oprečnih sila. Ovo izravnavanje je mir, a mir je izraz ograničenoga oblika. Zato se može reći : priroda teži za tim, da se organizira. Apsolutni um ili „ja“ kao isprvična djelatnost nikad ne prestaje stvarati, te opreka subjekta i objekta nikad posve ne iščezava. Duh prevladava tvarnu prirodu, ali je nikad posve ne prevlada : čovjek, premda je na visini evolucije, nije čisti duh. O epohama duha v. SW. III. 388. i d. — „Intelektualni zor, kao isprvično jedinstvo III. 479., podsjeća na Jacobijevu filozofiju vjerovanja. Isp. I. 216. Kant je pojam intelektualnoga zora zabacio kao neosnovan, ali vrijedno je istaknuti, da je između njegove „transcendentalne apercepcije“ i toga zora razlika samo u tom, što Kant općenu vrijednost umovanja bazira na pojmu općene svijesti, koja u empiričkoj djeluje, dok Schelling (i još prije njega Fichte) izvodi spoznavanje iz nekoga s obzirom na individualnu svijest pretpsihologijskoga stanja, kao razvijanje apsolutne, naime nepodijeljene svijesti.

O samom razvoju duha kao težnji za organizacijom isp. III. 394, 491. IV. 77. II. 520.*

4. O zadaći filozofije isp. IV. 351, 374, 391, V. 278. O odnošaju poezije k njoj SW. IV. 231.

5. O estetici Schellingovoj ima lijepa rasprava od M. Adama : Sch. Kunstphilos. Falckenbergs Abhandl. z. Phil. u. ihrer Gesch. 2. sv. Leipzig. 1907.

Da je umjetnost u Schellingovu sustavu dobila osobito mjesto, razumljivo je. Priroda, koja je kao subjekt sama produktivnost, nužno je po biti svojoj estetska, umjetnička. Organska povijest svijeta srodna je umjetnosti i po tvoračkoj snazi, koja u njima djeluje, i po svrsi, što ih vodi, naime prikazivanje apsolutnoga. Objektivni svijet je prvotna poezija, a umjetnost je najpotpuniji prikaz apsolutnoga. Ne u spoznaji, nego u umjetnosti se očituje osnov svijeta potpuno, koliko je dosele uopće moguće. Na vrhuncu kulture ne stoji spoznavanje, nego umjetničko zrenje. O tom SW. III. 349. 605. i d., napose 616. 619. 634. 628. O umjetnosti radi i „Philosophie der Kunst“ SW. V. sv.

Ne će biti zgoroga, ako ovdje iz „Predavanja o metodi akademickoga studija“ iznesemo nekoliko misli Schellingovih o filozofijskom duhu u javnom i državnom životu naroda.⁶ Jedan smjer — veli on — u znanosti držim s obzirom na državu štetnim, a⁵ drugi rovarskim. Prvi je, kad se obično znanje hoće uzdići do apsolutnoga ili do sudije apsolutnome. Neka država samo pogoduje najprije, da obični razum bude sudac idejama, onda će se ovaj skoro uzdići i nad državu, čiji na umu i u idejama osnovani ustav jednako malo shvaća kao i ideje,

* Bilješka 3. proteže se na tekst str. 88., redak 13. odozgo .

S tim popularnim razlozima, s kojima misli, da ustaje protiv filozofije, može udarati još mnogo uvjerljivije na prve oblike države. Moram razjasniti, što pod običnim razumom razumijevam. Nipošto samo surovi, naprosto neobrazovani razum, nego i razum, koji je krivom i površnom kulturom obrazovan k ispraznom i šupljem rezoniranju, i koji se u novije doba očitovao ponizivanjem svega, što počiva na idejama. Ova praznina ideja, koja se usudjuje zvati prosvjetljenjem, posve je protivna filozofiji. Na šupljim se razumskim pojmovima ne da graditi ni država ni filozofija, a narod, koji nema pristupa k idejama, čini pravo, ako bar ostatke njihove iz ruševina prije nazočnih oblika potraži. Uzdizanje običnoga razuma za suca u stvarima uma vodi nužno k ohlokraciji u carstvu znanosti i s njom prije ili poslije k općenoj pobuni svjetine. Dosadni ili licumjerni brbljavci, koji misle postaviti na mjesto vlasti ideja nekakovu slatku mješavinu tako zvanih čudorednih načela, odaju samo, kako malo znadu o čudorednosti. Nema je bez ideja, i sve čudoredno djelovanje je samo kao izraz ideja. — Drugi je smjer, u koji ovaj ulazi i koji razara sve, što je na idejama osnovano, onaj, koji ide samo za korisnim. Ako to postane jednom najviše mješlo svega, onda vrijedi i za državni ustav. No nema promjenljivije sigurnosti od ove, jer što je danas korisno, sutra je protivno. Osim toga mora ovaj nazor, ako se bilo kojim djelovanjem raširi, ugušiti sve veliko i svaku energiju u narodu . . . Ako se najveća cijena svega postavi na korist, onda mora iz toga jasnoga samoživstva državnoga nastati jednako samoživstvo u pojedinaca, te vlastita korist postaje jedini vez, koji državu čini i pojedince uza nju veže . . . Ako bi filozofija mogla koji narod učiniti velikim, bila bi to samo takova, koja je sva u idejama, koja ne mudruje o uživanju niti postavlja kao najviše pokretalo ljubav k životu, nego koja uči preziranje smrti, a ne analizira psihologijski kreposti velikih značajeva. U Njemačkoj mogla bi, budući da to ne može izvanjski vez, (misli se, što nije narod ujedinjen u jednu državu) samo jedna vladajuća religija ili filozofija prizvati stari narodni značaj, koji se u pojedinosti raspao i sve više se raspada. Sigurno je, da mali, miran narod i koji nije zvan za veliko odredjenje, ne treba ni velikih motiva, za nj je, čini se, dosta, da ima što jesti i piti i da se bavi industrijom. Pače i u većim državama nerazmjerje sredstava, što ih pruža siromašna zemlja za svrhe, sili vlade, da se sprijatelje s utilitarističkim duhom i da sve umijeće i znanosti mjere samo prema težnji za korišću. Nema sumnje, da ovakvim državama ne može filozofija ništa koristiti, pa kad knezovi počnu postajati popularni, a kraljevi se stide biti kraljevi i hoće biti samo prvi građani, može i filozofija samo početi pretvarati se u građanski moral i sa svojih visina saći u obični život. SW. V. 257. 260. Aristokratizam, što iz ovih riječi proviruje, svakako ima svoju opravdanost kao protuteža nivelirajućim tendencijama nazora, koji u praktičnosti svojoj zanemaruje idealnu stranu ljudskoga bića i ljudske kulture.

G. F. W. Hegel (1770.—1831.).

Potpuno — i danas još jedino — izdanje Hegelovih djela prirediše učenici njegovi u 19 svezaka u Berlinu 1832.—1845.

Izbor iz djela priredio je M. Schasler, Hegel, Populäre Gedanken aus seinen Werken, Berl. 2. izd. 1873. — G. LASSON: Hegel, ein Ueberblick über seine Gedankenwelt 1906.

Iscrpiv bibliografski popis djela o životu, radu i naučanju Hegelovu podaje B. Croce: Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie. Heidelberg 1909.

Od djela najvažnija su: Phänomenologie des Geistes. 1807. — Wiss. der Logik. 1812.—1816. — Encyclopädie der philos. Wiss. 1817. (2. izd. 1830). — Grundlinien der Philos. des Rechts. 1821., osim toga još predavanja o filozofiji prirode, povijesti, o estetici i religiji.

O nauci Hegelovoj isporedi ova djela :

K. Fischer: Geschichte d. neueren Philos. VIII. Heidelb. 1901.

A. Foucher de Careil: Hegel et Schop. Paris 1862., njem. prev. R. Singer, Wien 1888.

R. Haym: Hegel u. seine Zeit. Berlin, 1857.

G. Lasson: Hegel, Stuttg. 1906.

1. Misao o istovetnosti ideje i činjenice nalazi se u Philos. d. Rechts VIII. str. 17. cjelokupnoga izdanja. O pojmu kao jezgri bitka isp. Logik, VI. str. 311., o logici dogadjanja i razvoju apsolutnog osnova isp. Phänomenol. des Geistes, II. 4. 16. 17. isp. i VII. str. 32. „Die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüte, und man könnte sagen, dass jene von dieser widerlegt wird; ebenso wird durch die Frucht die Blüte für ein falsches Dasein erklärt, und ihre Wahrheit tritt an die Stelle von dieser“ (Phän. d. G. str. 4.).

Das Logische wird Natur, die Natur zum Geiste. (Encyclop. § 575). Budući da je s tim sve stavljeno pod razumnost, a ova je u svezi sa svrhovitom, pita se, kako je moguć slučaj i nesvrhovitost. O tome W. II. 17. VII. 10. 28.

2. Werke II. 54. VII. 19.

3. Werke VI. str. 39. — Za razdiobu filozofije isp. Encyclop. der phil. Wiss. 1817.

4. Isp. Logik, W. VI. str. 151. i d. Oštru kritiku sinteze porječnosti vidi u B. Crocca.

5. Odredjenje, što je priroda v. Naturphil. W. VII. 23. i d. 32. i d. Svrha prirode se W. VII. 695. određuje ovako: Im Lebendigen hat die Natur sich vollendet, und ihren Frieden geschlossen, indem sie in ein Höheres umschlägt. Der Geist ist so aus der Natur hervorgegangen. Das Ziel der Natur ist, sich selbst zu töten, und ihre Rinde des Unmittelbaren, Sinnlichen zu durchbrechen, sich als Phönix zu verbrennen, um aus dieser Aeusserlichkeit verjüngt als Geist her-

vorzureten. Die Natur ist sich ein Anderes geworden, um sich als Idee wieder zu kennen und sich mit sich versöhnen.

O razvoju duha isp. VII, drugi odio : Phil. d. Geistes, str. 33.

6. Phil. d. Geistes. str. 376. i d. O éudorednim odnošajima obitelji isp. W. II. 334.

7. Isp. Phil. d. Rechts. W. VIII. str. 430. Phil. d. Gesch. W. IX. str. 21. 44. 45. 102.

8. Nauka o apsol. dnhu po Phil. d. Geistes W. VII. 2. os. str. 440. Isp. i W. II. 517. VI. 166. IX. 39.

Najvažnija djela iz škole Hegelove : J. E. E r d m a n n : Grundriss der Gesch. der Philosophie. 1866. (Izd. sin mu Beno 1896. u 4. izd.)—Versuch einer wiss. Darstellung der neueren Philosophie. 1834.—1853. Oba su djela još i danas upotrebiva. — K. F i s c h e r a Povijest novije filozofije je najveće djelo o tom predmetu, s opsežnim biografskim i kulturno-historijskim materijalom, potankim, često već gotovo cjepidlačarskim prikazivanjem problema. I zasluge E. Z e l l e r a tiču se u prvome redu povijesti filozofije. Tu valja spomenuti klasično djelo njegovo o grčkoj filozofiji („Die Philosophie der Griechen”), pa onda Grundriss. d. Gesch. d. griech. Ph. Leipzig 1908. 9. izd. i njegovu Povijest njemačke filozofije od Leibniza. 1875. 2. izd. I oni Fischer stekli su upravo tim historijskim radovima glas u naučnom svijetu. Od ostalih radova veće važnosti su samo Fischerova raspravljanja o problemu Fausta i Hamleta, a Zellerova o vjerskoj filozofiji. Na posljednjem području poznata su i uvažena djela O. P f l e i d e r e r a : Die Religion, ihr Wesen und ihre Gesch. 1878. 2. izd., Religionsphilos. auf gesch. Grundlage. 1896. 3. izd., Religion u Religionen. 1895. — K. P r a n t l ima danas vrijednost samo po svojoj Povijesti logike (Leipzig 1858.—1870.). Negda je bio na glasu estetičar H. G. H o t h o, ali njegova djela se danas jedva i spominju ; usprkos današnjem sinjeru neprijatna spekulativna obradivanja estetskih problema V i s c h e r o v a Aesthetik o. Wissensch. d. Schönen (1846.—1857.) i predavanja izd. 1897. pod naslovom : Das Schöne und die Kunst, zadržale još izvjesnu vrijednost. A. Z e i s i n g o v a estetska istraživanja imaju historijsku vrijednost, što postavljaju zlatni rez kao osnovni estetski oblik, a još više po tom, što su potaknula Fechnera na eksperimentalno istraživanje. Vrijedna je i S c h a s l e r o v a povijest estetike (Aesthetik als Philos. d. Schön u d. Kunst. I. Krit. Gesch. der Aesthetik. Berl. 1871. — 1872.). Spomenuti je iz ovoga smjera A. L a s s o n a : System der Rechtsphilosophie. Berl. 1882. — K. K ö s t l i n a : Gesch. der Ethik, I. r. Tüb. 1887. — S c h w e g l e r o v priručnik : Gesch. d. Phil. im Umriss izašao je u Reclamovoj biblioteci, u novijim izdanjima popravljen i popunjen.

J. Fr. Herbart.

Cjelokupna djela izdao je G. Hartenstein u 12 svez., Leipzig 1850.—1852., 2. izd. Hamb. 1883., u posljednjem je svesku kronološki popis djela. 1893. izišao je još jedan naknadni svezak. — Kritičko je izdanje Kehrbachovo izlazilo najprije u Leipzigu, kasnije u Langensalzi u 15 svezaka. Najvažnija djela Herbartova su :

Lehrbuch zur Einleitung in die Phil. Königsb. 1813. — Lehrbuch zur Psychologie. Königsb. u. Leipz. 1816. (2. izd. 1834.). — Psychol. als Wiss. Königsb. 1824.—1825. — Hauptpuncte d. Metaph. Götting. 1806. i 1808. — Allgemeine Metaphysik. Königsberg 1828.—1829. — Allgem. prakt. Philos. Götting. 1808. — Hauptpuncte der Logik, Götting. 1808. — Allgem. Pädagogik, Götting. 1806. (Pedagoška je djela Herbartova izdao Willmann, 1880. 2. izd., i Bartolomäi u biblioteci pedagoških klasika, 7. izd. priredjeno po E. v. Sallwürku.

Od novijih djela o Herbartu ispredi :

O. Flügel : Herb. Leben u. Lehre. Aus Nat. und. Geisteswelt. 1907. — Fr. Frank : Herbart. Grundzüge seiner Lehre, Leipzig 1909. — W. Kinkel : Herb. Leben u. seine Philos. Giessen. 1903. — P. Natorp : Herbart, Pestalozzi u. d. heutigen Aufgaben der Erziehungslehre. 1889.

1. Isp. Sämmtl. Werke, izd. Hartensteinovo (prvo) VII. 608. l. 7. 8.

2. SW. II. 227. O logici „als Naturanlage“ isp. II. 241. Herbartovo stajalište prema Schellingovu zanemarivanju logike v. III. 318.

3. K ovome odsjeku isp. SW. III. 11. 13. 66. 384. 393. IV. 14. 21. 54. 58. 68. i aforizam na str. 593. ; isp. i II. 264. 270. 280. Metoda suvezica nemoguća je bez metode „slučajnih nazora“ IV. 58.

4. SW. IV. 71. 83. 87. 98. 101. 107. 116. i d. 212. i d.

5. Odnosaj psihologije prema metafizici određuje se SW. II. 250. Psihologijski spisi nalaze se u Hart. izd. u sv. V—VII.

6. Za estetsku nauku upozorujem na Markovićevo „Estetiku“, koja se u mnogome oslanja za Zimmermannovo djelo, ublažujući ipak formalizam nekim sadržajnim elementima, napose tim, što postavlja usku unutrašnju svezu izmedju sadržaja i oblika.

7. O odnosaju estetike k etici isp. SW. II. 71. 79. o utjecaju umjetnosti na čudorednost II. 192. K svemu isp. II. 323. 350. 44. 49. 305. Aforizmi k praktičkoj filozofiji SW. IX. sv. podaju mnogo un. nih misli o životu i djelovanju. Vrijedno je upozoriti na str. 420. 425. 427. 437. 439. 442., gdje je govor o zadaći države, dužnostima pojedinaca u njoj i za nju. Jednu pak misao o „budućnosti, koliko ovisi o volji“, vrijedno je i navesti : „Kod mnogih se narod ne mijenja ništa. Za njih nema budućnosti, osim iz vana. Oni ne dozrijevaju, ne vide ništa novo, ne kušaju ništa, jer priroda je dobrotiva, strah pred despotom je ukorijenjen, nema časti, nego samo užitak, njihova je religija ceremonija i

praznovjerje, njihov obiteljski život im ne vrijedi ništa, njihove žene su zatvorene kao roblje. Kod nas se budućnosti nadaju i boje se je. Radi se dakle, i dovodi se (Man handelt also, und führt sie herbei)“. — *Fiat applicatio!*

8. O vjerskoj filozofiji isp. SW. II. 56. IV. 611. Nedostatke u Herbartovoj nauci o religiji nastojali su ispraviti Drobisch i Flügel. (Isp. A. Schoel: Zur Krit. d. H. Relig.-phil. 1883. i Herb. Lehre von der Relig. 1884.).

Od učenika Herbartovih danas se najviše ističe *O t o n F l ü g e l*. Bio je dugo uz Allihna, a po smrti njegovoj neko vrijeme i sam, urednik časopisa „*Zeitschr. f. exacte Philosophie*“. Od g. 1894. izdaje s Reinom časopis *Zeitschr. f. Philos. u. Pädagogik*. Istakao se kao protivnik materijalizma i njegova shvaćanja o odnošaju boga k svijetu. Slično kao Drobisch drži, da se bitak boga dade s velikom uvjerljivošću utvrditi, i to na osnovi teleološkoga dokaza. Istakao se kao protivnik teorije aktualiteta (D. subst. u. d. actuelle Seelenbegriff. *Ztschr. f. Phil. u. Päd.* 1896.), ustao je i protiv materijalističkoga shvaćanja povijesti, koje poriče utjecaj ideja u povijesti (*Idealism. u. Materialism. d. Geschichte.* 1898).

Još i danas je vrijedno djelo *M. L a z a r u s a*: *Das Leben der Seele* 3. izd. 1883. Sa *S t e i n t h a l o m* zajedno izdavao je Lazarus do g. 1890. *Zeitschr. für Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft*; poslije izlazi pod naslovom *Zeitschr. f. Volkskunde*. *Steinthal* je u svoje vrijeme slovio kao stručnjak u psihologiji jezika. *N a c h l o w s k y*: *Das Gefühlsleben* (1907. 3. izd.) ima usprkos zastarjela psihološkog stajališta uvijek lijepih vrijednih stranica. To isti vrijedi i za *V o l k m a n n o v L e r b u c h der Psychol.* 4. izd. 1894.—1895.

Kao pedagog Herbartova smjera ističe se *W. R e i n* (*Pädagogik im Grundriss*, 1903. 3. izd.; *Pädagog. in system. Darstell.* 1902.; osim toga je izdao pedagošku enciklopediju, od 1904. u 2. izd.).

S t r ü m p e l l dolazi danas u obzir samo još po svojim pedagoško-psihološkim i patološkim spisima (*Psychol. Pädag. hrsg. v. Spitzner*, 2. izd. 1909. *Pädag. Pathologie.* 2. izd. 1892).

W i l l m a n n o v a *Didaktik als Bildungslehre*, 4. izd. 1909. na osobitom je glasu; poznata je i njegova „*Povijest idealizma*“, samo nešto jednostrana.

S p i r African (1837.—1890.). Glavno mu je djelo: *Denken und Wirklichkeit* (4. izd. u *Gesammelte Werke* 1908. i d.). Osnovna misao je, da iskustvo nije neporječno, t. j. ne odgovara logičkom načelu istovetnosti; ali u bivstvu svojem svaka je stvar sa sobom istovetna, dakle nas iskustvo ne upoznaje s bivstvom stvari. U daljnim posljedicama ovih misli dolazi Spir do tvrdnje, da bivstvo stvari uopće ne ulazi u pojavnost, dakle se i ne može upotrijebiti za tumačenje prirodnoga događanja, ako je pak tako i ako se (prislanjajući se uz elejsku nauku) drži, da je bitak bez promjene, bez mnoštva, posve neovisan, izvan svake relacije, onda se ne može reći, da bog djeluje u prirodi. Svijet nije tvor

apsolutnoga bitka, nego samo njegovo očitovanje, bog nije uzročnik svijeta, nego njegovo bivstvo; pojavnost je nesavršena. U čovjeka postaje ta nesavršenost osnov čudorednome teženju. Svrha čudorednosti je postignuće istovetnosti sa samim sobom, dakle prevladavanje svega individualnoga, egoističnoga, i ostvarenje višega bivstva u nama. Sve te misli pokazuju i jake utjecaje Schopenhauerove.

J. F. Fries (1773.—1843.).

O Friesu ispor. Th. Elsenhans: Fries u. Kant Giessen 1906., Fries als Erkenntnisstheoretiker Giessen, 1906.

Prijeporno pitanje između Friesa i idealističnih škola glasi: iznalazi li se a priori apriornom spoznajom ili aposteriornom? je li kritika uma metafizičko raspravljavanje ili empiričko, naime antropološko? (Falckenberg: Gesch. d. n. Phil. Leipzig. 1908. 6. izd. str. 450.).

Glavno je djelo Friesovo: Neue Kritik der Vernunft. 1807. 2. izd. 1828. Osim toga su znatna djela: Handbuch der prakt. Philos. 1818. Handb. d. psych. Anthropologie. 1820. — 1821., System d. Logik. 1837., 3. izd., Mathematische Naturphilos. 1822. i spis o filozofiji vjere, 1832.

L. Nelson je mlad mislilac; rođen je 1882. u Berlinu, sada je priv. docent u Göttingenu. Istakao se osobito djelom: Über das sogenannte Erkenntnisproblem, 1908. (isp. i predavanje držano na kongresu u Bologni: Die Unmöglichkeit der Erkenntnisstheorie, Göttingen, 1911.)

I Oskar Ewald (rođj. 1881.), priv. docent u Beču, rješava gore spomenuto prijeporno pitanje u duhu Friesove škole. Od radova njegovih vrijedi spomenuti: Kants krit. Idealismus, 1908. Erkenntnis-kritik u. Erkenntnistheorie, Wiss. Beilage d. phil. Gess. in Wien, 1910.

Fr. Ed. Beneke (1798.—1854.).

O Benekeu isp. O Gramzow: Fr. E. Beneke, 1898., F. E. Benekes Philos. 1899. — Renner: Benekes Erk.-theorie., 1902. — A. Wandschneider: Die Metaph. Benekes, Berlin, 1903.

Od djela Benekovih najvažnija su: Erkenntnislehre, Berl. 1826. — Neue Grundleg. der Metaph. Berl. 1822. — Grundlegung zur Physik der Sitten, Berl. 1822. — Lehrb. d. Psych. als Naturwiss., Berl. 1833. (Ovo je osnovno djelo). — Grundl. d. natürl. Systems d. prakt. Philos. Berl. 1837.-1840. — Erziehung u. Unterrichtslehre, Berl. 1835. — 1836.

F. E. D. Schleiermacher (1768.—1834.).

Djela njegova izdana su u tri odjeljenja: teologija, propovijedi, filozofija i razni spisi (g. 1835.—1864.).

Najvažnija su djela: Reden über Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern, prvi put 1799. 4. izd. 1831. — Grundlinien

einer Krit. der bisherigen Sittenlehre, 1803. — Entwurf e. Syst. d. Sittenlehre, izd. po smrti Schweizer, 1835. — Grundriss d. phil. Ethik, izd. 1841. A. Twisten. — Dialektik, izd. Jonas. 1839. — Der christl. Glaube, prvi put 1821. — 1822., u 2. izd. 1830. — 1831 Razni izdavači izdali su po njegovoj smrti predavanja, o estetici, psihologiji, pedagogici, i dr.

Osobitih je zasluga stekao Schleiermacher prijevodom Platonovih djela. 1804. — 1828. — Zasluge njegove za teologiju ocjenjuje R. Seeberg: Die Kirche Deutschlands im XIX. Jahrh.

O njen Mulert, Schleiermacherstudien, I. 1907. — E. Cramausel. La philosophie religieuse de F. Sch., 1909.

Artur Schopenhauer (1788.—1866.).

Cjelokupno izdanje Schopenhauerovih djela ima od Frauenstädta, 2. izd. 1877. Bolje je izdanje Griesebachovo u Reclamovoj biblioteci, s kritičkom upotrebom vrela; najnovije izdanje priredio je nedavno P. Deussen u 10 sv. s potpunom bibliografijom.

Najvažnija su djela: Uber die vierfache Wurzel des Satzes vom grunde, 1813. — Die Welt als Wille und Vorstellung, 1819. — Parerga und Paralipomena, 1851. — Die beiden Grundprobleme der Ethik, 1841.

O Schopenhaueru radi:

K. Fischer: Gesch. d. n. Philos. IX. sv. 2. izd. 1898.

Foucher de Careil: Hegel et. Sch. Paris. 1862.

F. Paulsen: Schopenh., Hamlet, Mephistopheles. 2. izd. 1920

A. Kowalewski: Schop. u. seine Weltansch. 1908.

M. Seydl: Schop. Metaphys. der Musik. Leipzig, 1895.

Th. Ruysen: Schopenhauer. Paris 1911.

Najbolja je monografija J. Volkelt, Schopenhauer, Frommanns Klass, d. Phil. X. 2. izd. 1907.

Oдношaju Schoppenhauera k Kantu isp.: R. Richter: Schop. Verh. zu Kant. Leip. 1893.- Gižycki: Kant u. Schop. Leipzig 1888.

1. Welt als W. u. V. §. 1. 2. 5.

2. W. a. W. u. V. §. 7.

3. Sp. dj. §5. Uber d. vierf. Wurz, d. Satzes v. Gr. §. 16.

4. Uber d. vierf. W. d. S. v. Gr. §. 20. isp. W. a. W. u. V. §. 4. 6.

5. Ub. d. vierf. W. 29 — 33. 21. 34. W. a. W. z. V. §. 10. 12. 14.

6. Ub. d. vierf. W. §. 36—37.

7. Isto dj. 43.

8. W. a. W. u. V. 18—21. 23. 26. i dr. O. Schopenhauerovu shvaćanju slobode: A. Wyczolkowska, Schop. Lehre von der menschl. Freiheit in ihrer Bez. zu Kant u. Schelling. Zürich, 1893. Isp. W. a. W. u. v. §. 28., 55., 56. i djelo Die beiden Grundprobleme. d. Ethik.

9. Isp. d. §. 54. 58. 66. 67. 68. Kako se Schopenhaueru krivo spočitava, što je bježao pred kolerom, jer tko uči negaciju života, da bi

morao prigrliti smrt, a ne bježati od nje, pokazuje § 69., gdje se veli, da samoubijstvo nije negacija volje, nego znak velike afirmacije. „Denn die Verneinung hat ihr Wesen nicht darin, dass man die Leiden, sondern dass man die Genüsse des Lebens verabscheut. Der Selbstmörder will das Leben und ist bloss mit den Bedingungen unzufrieden, unter denen es ihm gevorden.“

O odnošaju Schopenhauerovu k indijskoj filozofiji isp. M. Hecker: Sch. u. die indische Philos. 1897.

10. Sp. dj. 36. 38. 43. 45. i dr. Da je Schopenhauer mnogo ovisan u svojoj estetskoj nauci od Schellinga, vidljivo je; koliko je uopće ovisan o njemu, pokazuje P. Wapler u Arch. f. d. Gesch. d. Philos. 1905. sv. 18. str. 369 — 394. 507. — 536.

Glavno djelo J. B a h n s e n a je Widerspruch in Wissen und Wesen der Welt. 1880.—1881.

P. D e u s s e n (rodj. 1845., sada profesor u Kielu.) napisao je veliko stručno djelo o indijskoj filozofiji kao prvi svezak djela Gesch. d. Philos. 2. izd. Leipzig, 1906. — 1908., u drugom je svesku grčka filozofija. Leipzig, 1911. Važno je djelo još E l e m e n t e d e r M e t a p h y s. 1907. 2. izd.

W a g n e r R i k a r d (1813.—1883.), znameniti skladatelj i pjesnik, prihvaća od Schopenhauera teoriju umjetnosti, kako pokazuju djela Beethoven, 1870. Religion und Kunst 1880., pošto je već u „Ring des Niebelungen“ u poetičkom obliku iznio srodne misli. Starija djela (Kunstwerk der Zukunft, 1850. i Oper u, Drama 1851.) pokazuju utjecaj Feuerbachov. Dok je stajao uz Schopenhauera, bio je i Nietzsche uz njega, otkad se pak, napose u Parsivalu, priklonio kršćanstvu, razilaze se njihovi putevi. O Wagneru kao filozofu najbolje je djelo: R. R i c h t e r, Kunst und Philosophie bei R. W. 1906.

L. N o i r é: Die Welt als Entw. des Geistes. 1874. — Grundl. e. zeitgem. Philos. 1875. — Der monist. Gedanke. 1875. — U metafizici zastupa hilozoistični monizam sličan onome u L. Geigera.

R. S c h e l l w i e n: (1821.—1900.) Philosophie und Leben 1898. — Wille und Erkenntniss. 1899.

Francuska filozofija do pozitivizma.

O i d e o l o z i n a ima vrlo lijepo djelo: F. P i c a v e t, Les idéologues, essay sur l'histoire des idées de France depuis 1789. Paris 1891. Vrijedno je pribilježiti, da je Napoleon ideolozima zvao političke zanešenjake. Danas se ova riječ rado upotrebljava od pristaša ekonomskoga materijalizma za oznaku ljudi, koji drže ideje faktorima historijskoga zbivanja.

O ostaloj filozofiji francuskoj u 19. vijeku vrijedna su djela: T a i n e H. Les philosoph. classiques du XIX. siècle. Par. 1857.

F. Ravaisson: La philos. en France au XIX. siècle 3. izd. 1889. (njem. prev. E. König, 1889.).

P. Janet: La philos. franc. contemporaine, Paris 1879. 2. izd.

Ch. Adam: La philos. en France, Paris 1894. (o prvoj polovini 19. vijeka).

Viktor Cousin (1792.—1867.).

Osim prijevoda Platonovih djela i izdanja Abelardovih, Descartesovih i Pascalovih spisa glavno je djelo Cousinovo: Cours de l'histoire de la philosophie moderne, Paris 1841., 2. izd. 1846. Iz toga je djela izdao pojedine sveske pod posebnim naslovima; tako raspravlja o sensualističkoj, onda o škotskoj i o Kantovoj filozofiji, i nadovezujući na njih razvija svoju nauku. Najviše je samostalan i po obradivanju i sadržajem drugi svezak: Du Vrai, du Beau, du Bien (izd. već 1837. u 12. izd. 1872.), koji se može smatrati jezgrom Cousinove nauke.

O njem: P. Janet, Victor Cousin et son oeuvre, Par. 1893., 3. izd. — Ch. Secrétan: La philos. de V. C., Par. 1868. — V. Alaix: La philos. de V. Cousin, Paris 1905.

1. Cours. de l'histoire de la phil. mod. Par. 1846. I. 1. str. 238., 186.—187., 193., 135.—137., 302. i d., ispor. II. 1. str. 106., 107.

2. Sp. dj. I. 2. (Du vrai, du beau, du bien) str. 79. 94. 295. 297. 317. 347. 348. 361. O slobodi volje isporodi I. 1. str. 191.—192. I. 2. str. 409. i dr. O utjecaju ljepote na dobrotu II. 1. str. 170.

3. Za Cousinovu filozofiju povijesti isporodi I. 1. str. 383. i cijeli svezak II. 1.

Razvoj filozofije francuske sve do najnovijih dana pokazat će, kako ova podjednako razvija probleme, što su u Cousinovoj školi potaknuti: odnošaj svijesti, odnosno spoznavanja i refleksije k zabiljnosti, uzročnosti i slobode. Od njega vodi neprekinuta nit preko Ravaissona do Renouvierra i Bergsona.

Od pristaša Cousinovih najviše je poznat Paul Janet. Od djela njegovih ima historijsku važnost djelo: Le materialisme contemporain en Allemagne, 1864. Kakav je dojam to djelo pobudilo u svoje vrijeme, vidi se najbolje po tom, što je zakratko prevedeno na njemački i na engleski; danas je zastarjelo. Druga su mu važnija djela: Histoire de la morale et de politique. 1887. 3. izd. Eléments de morale. 1869.—La morale. 1874.—Les principes de métaphysique et de psychologie. 1897.

Felix Ravaisson (1813.—1900.) utjecao je više na filozofiju francusku nego bi se mislilo. Njegova su djela velikim dijelom historijska, ali je on umio uz historijsko izlaganje i uz kritiku nazora razviti svoje misli. One se kreću u smjeru voluntarističkoga idealizma, te postaju glavnom žicom moderne filozofije u Francuskoj. Osebnost

je Ravaissonova u esteticizmu, koji spaja s onim idealizmom. Svijet kao volja je po biti svojoj stvaranje, dakle je po postajanju svojem očitovanje srodno umjetnosti ; a i pojavnošću i svrhom potvrđuje on, da je ljepota bivstvo svijeta, njegova uzdržavajuća sila. U svojem izapojavnom bitku je ona naime duh, i kao duh zamišlja ideje ; ove kao i u Platona imaju karakter savršenstva i potpunosti, ali kad prelaze u stvarni život, onda se nešto njihove potpunosti gubi na realnome otporu. Priroda je dakle „refrakcija duha“, oslabljenje ideje, koja se nejednako savršeno u svijetu očituje. No i u takovu odsjevu prepoznaje se ideja, i to u skladu, simetriji, uopće u ljepoti, i što je takodjer važno, ona idejna potpunost je živi princip u svemu, slično kao neka neutišana želja, koja ne prestaje, dok se posve ne utiša. Tako i stvari nastajući iz ljepote za ljepotom i čeznu, ili razvoj svijeta je težnja k potpunosti, razvoj u smjeru k ljepoti i dobroti.

Najglavnije je djelo Ravaissonovo njegova Povijest francuske filozofije u 19. vijeku. O njem ispor. E. BOUTROUX : La philos. de F. Rav. u Revue de metaph. et de morale 1900.

CHARLES SÉCRETAN (1815.—1895.) bio je u Schellingovoj školi, što mu se i vidi na interesu, koji ima za problem slobode i vjersko-filozofijska pitanja. Glavno mu je djelo : La philosophie de la liberté 1879. 8. izd. Druga su mu još djela : La raison et le christianisme, 1863. Principes de morale, 1883. — La civilisation et la croyance, 1887. — Etudes sociales, 1889. O njem F. PILLON, La philos. de Ch. Sécretan, 1898.

ETIENNE VACHEROT (1809.—1897.) je historijski zaslužan tim, što je potakao pitanje o beskonačnome, koje se u novijoj filozofiji (Renouvier, Boutroux, Bergson) tako živo raspravlja u svezi sa spiritualističkim nazorima i raspravljanjima o slobodi volje. O njem isp. L. OLLÉ-LAPRUNE : Et. Vacherot, Paris 1898.

Pozitivizam. August Comte (1798.— 1857.).

Kad se naz pozitivizam spominje ime Comteovo, ne valja smetnuti s uma, da mu se tim podaje autorstvo izvjesne ideje o pozitivnoj nauci, što ima da zahvali sretnome slučaju, kao i Demokrit što je postao autorom atomistike. Comteov Leukip zove se Saint-Simon; od njega potječe misao, Comteova je izvedba. U drugu ruku ne smije se zaboraviti, da ne mora svaki pozitivizam biti baš Comteova oblika. Stoji li to, onda imamo već stariji oblik pozitivizma kod Humea, imamo pozitivističkih elemenata u Kanta, imamo — istina pod utjecajem Comteovim — pa ipak različan od njegova pozitivizam u Milla i Spencera. Comteova nauka je učinila mnogo za raširenje pozitivističke tendencije, ali je nije u istoj mjeri odredila sadržajno : Comte se čini kao borilac za jednu ideju, koju mnogi od njega primaju, ali je na svoj način provode.

Osnovno djelo Comteovo je : Cours de philosophie positive u 6 svezaka, prvi put 1830.—1842. 5, izdanje 1893.—1894. Osim toga

su važni spisi: *Système de politique positive*, 1851.—1854. *Cathechisme positiviste*, 1852. 3. izd. 1980.

Od njegova glavnoga djela prevedena su na njemački samo. 1907. tri sveske sociologije.

O njem: L. Lévy-Bruhl, *La philos. de A. C.*, Paris 1900. njem. preveo H. Molenaar, 1902.

Herman Gruber, *A. C., der Begründer des Posit.*, Freib. 1889. — *Der Posit. vom Tode A. C.*, Freiburg. 1891.

Od starijih djela važno je Millovo (A. C. i pozitivizam, 1877. njemački 1874.) i Littréovo (A. C., 1863. u 3. izd. 1877.)

¹ *Cours de philos. posit.* (cit. po izd. Littréovu od god. 1869. I. str. 5. 8—10.

² I. 15. 51—52.

³ O apstr. i konkr. naukama i njihovu redu isp. I. 75. i d.

⁴ O ideji života isp. II. 201. 209., o samopromatranju u psihologiji isp. III. 538., gdje se najbolje opaža, kako je pozitivizam Comteov sav naklonjen objektivnome stajalištu, precjenjivanju fiziologije i prekomjernome isticanju prirodnih nauka, te nauke o duhu i ne postaju samostalne.

⁵ Sociologija Comteova zaprema najveći dio djela, u svem tri knjige. Svoje nazore o filozofiji povijesti prikazao je u 6. sv. str. 409—434. Onjegovoj sociologiji ispor. P. Barth, *Die philos. d. Gesch. als Sociologie*, I. 1897.

H. Taine (1828—1893). Težište Tainova rada stoji u filozofiji umjetnosti; najpoznatije djelo njegovo *Philosophie de l'art*, 1865. u 10. izd. 1905., prevedeno je i na hrvatski u „Vijencu“ 1895.

O njem ispor. Giac. Barzelotti, H. T., 1895., u francuskom 1900., J. Zeitler: *Die Kunstphilos. A. T.* 1901. — G. Mendelson-Bartholdi — H. T., *sein Leben in Briefen* 1911.

Engleska filozofija do evolucionizma.

Za englesku filozofiju 19. vijeka znatna su djela:

H. Höffding, *Einleitung in die engl. Phil.* 1889.

J. M. Guyau, *La morale anglaise contemporaine*, 1902. 6. izd.

L. Liard, *Les logiciens angl. contemp.* 1878., u njem. prijev. 2. izd. 1883.

Th. Ribot, *La psychologie angl. contemporaine*, 1907. 3. izd.

Škotska škola.

W. Hamilton (1788—1856.) djelovao je više kao nastavnik u sveučilištu u Edinburgu, nego kao spisatelj. Od svojih rasprava je tek neke sam izdao (*Discussions on philosophy and Literature*, 1852, i one, što ih je dodao uz izdanje djela T. Reida, 1856.)

Njegove *Lectures on Metaphysics and Logic* izdali su mu učenici Mansel i Veitch. Nauku je njegovu podvrgao kritici J. St. Mill u djelu: *Examination of Sir W. Hamiltons Philos.* 1865., njemački prev. H. Willmanns, Halle, 1908.

U logici je poznata njegova neuspjela reforma pomoću tako zvane kvalifikacije predikata, kojom je mislio logički sud približiti matematičkoj jednadžbi. O tom vidi Ljubomir Nedić: *Die Lehre von der Quantif. d. Präd. in d. neueren engl. Logik.* Wundt Phil. Stud. III. Hamiltonova misao o kvantifikaciji predikata osnov je logičkom algoritmu, koji se nada, da će upotrebom zgodnih znakovna moći izvoditi logičke operacije poput matematičkih.

Empirizam.

James Mill (1773—1836). Glavno djelo „Analiza pojava ljudskoga razuma“ izdao mu je 1869. po drugi put sin, dodavši opaske svoje, A. Baina, A. Findletona i M. Grotea. Od ostalih djela vrijedna je spomena „Povijest britske Indije“, pa „Načela političke ekonomije“, u kojima se pokazao kao vrstan historik i ekonom; u spisu *Fragment on Mackintosh* pobija etičke nazore njegove, a napisao je i niz političkih rasprava, a i sudjelovao je u javnome životu Engleske. Životopis mu je napisao A. Bain (J. Mill., 2. izd. London 1887.).

John Stuart Mill (1806—1873). Djela: *Sistem deduktivne i induktivne logike*, na ujemackom jeziku od J. Schiela, 4. izd. 1874. i od Gomperza, 1882. To je glavno djelo, a pored njega dolazi u obzir za teoretski dio još i kritika Hamiltonove nauke. Od ostalih se djela ističu: *Osnovi političke ekonomije*, 1848. — *O slobodi* 1859 (izdano i u Reclamovoj biblioteci), umno djelo i danas je još svake pažnje vrijedno. — *Utilitarizam*, 1863, takodjer na njemački prevedeno; — zatim *Podređenost žena*, 1869. — *Autobiografija*, 1873. — *Eseji o religiji*, 1874.

Milova logika je još danas fundamentalno djelo, a ostali spisi baveći se pitanjima moralnim i političkim pokazuju čovjeka, koji je svim važnijim pitanjima društvenoga i političkoga života priklonio pažnju, te će čitalac njegovih djela naći primjerice u djelu „O slobodi“ umna razlaganja o političkoj slobodi, njezinim granicama i zaprekama, o prednostima i nedostacima demokracije, o odnošaju pojedinca k državi i mnoga druga. Na srpski preveo ovo djelo Petar A. Karadjordjević.

O Millu isporodi S. Saenger, J. St. Mill. Frommann, 1901. — O njegovu odnošaju ka Comteu izpor. *Revue philos.* 1898. 1899., o utilitarizmu G. v. Giżycki u *Vierteljahrschr. f. wiss. philos.* VIII., o socijalnoj etici njegovoj Thiemer, *Mills Sozialethik*, 1910.

Th. Carlyle (1795.—1881.) Osim filozofijskoga romana Sartor resartus (1834.) napisao je djelo o „Herojima i poštivanju heroja“ (1841.), izdano u Reclamovoj biblioteci, i „Socijalno političke spise“. Kako je rad najznačajnija strana njegova mišljenja, nije bila nezgodna misao podati izbor iz njegovih djela pod naslovom „Arbeiten und nicht verzweifeln“, K. R. Langewische, Düsseldorf u. Leipzig. — Poučnu monografiju napisao je o njem P. Hensel u Frommannovoj zbirci, 1902. 2. izd. O njegovu odnošaju k Nietzscheu ispor. J. H. Wilhelmi, Carlyle u. Nietzsche, Göttingen, 2. izd. 1900.

Aleksandar Bain (1818.—1903). Osim logike važnije je djelo njegovo The Sense and the Intellect, 1894. 4. izd. i The Emotions and the Will, 4. izd. 1899.

Evolucionizam. Herb. Spencer (1820.—1903.).

Glavno je djelo „Sistem sintetičke filozofije u 11 svezaka; počelo izlaziti 1862., dovršeno 1896., međutim su pojedini svesci ponovno izišli. Pojedini dijelovi toga djela su Osnovni principi, koji sadržaju jezgru njegova mišljenja (2. izdanje od g. 1867. ima se po Häberlinu, H. Sp.'s Grundl. d. Phil. Leipzig, 1908. smatrati konačnim; kasnija nijesu promijenila ništa na sadržaju), za tim Principi biologije, psihologije, sociologije i etike. — Od ostalih djela i mnogobrojnih spisa osobita je spomena vrijedna Descriptivna sociologija u 8. sv. 1837—1887., u kojoj je sabrao golemu gradju. Poznata je njegova rasprava o Klasifikaciji nauka (1871. u 3. izd.) i spis O uzgoju (1890. u 23. izd.).

Sustav sintetičke filozofije izdan je u njem. prijevodu B. Vettera (od g. 1875. dalje), novo izdanje Osnovnih principa priredio je V. Carus, 1901.

Izvadak iz cijeloga djela, i to tako, da je svaki paragraf smanjen na desetinu, sastavio je F. H. Collins, Lond. 1905. 5. izd. (na njemački preveo I. V. Carus, Leipzig 1900).

O Spenceru je napisao lijepu monografiju (izd. u Frommannovim klasicima filozofije) Otto Gaup, Herb. Sp. 3. izd. 1906. i G. Schwarze, Herb. Sp., u zbirci Aus Nat. und Geisteswelt, 1909. — Osnovne principe podvrgao je oštroj kritici i pokazao goleme unutrašnje porječnosti u njima P. Häberlin, H. Sp. Grundlagen der Philos., Leipzig 1908.; o njegovoj sociologiji ispor. kritiku P. Bartha u Vjschr. f. wiss. Phil. 1893. Za etiku ispor. G. Salvadori, L'etica evoluzionista, Studio sulla filosofia morale di H. Sp. Torino 1903.

Komu je potrebno, da se поближе bavi Spencerovom naukom, naći će obilnu literaturu u Ueberwegovu „Grundrissu“ IV.¹⁰ 1906.

¹ Osnov. princ. 1., 2., 35., 36.—37.

² Osn. princ. 41—45.

³ Osnov. princ. 22. i d. 46.; Vaihinger, der Begriff d. Absol., Vierteljahrshr. f. wiss. Phil. 1878. pokazao je dostatno, kako Spencer

pored drugih značenja zamjenjuje poglavito ova dva : apsolutno shvaćanje i shvaćanje apsolutna ; za nauku o nepoznatljivosti osnova svijeta isp. Osn. pr. 15—21. ; o relativizmu 22—26.

⁴ Osn. princ. paragr. 47. i d. ; nauku o sili, koja čini glavni stup Spencerova sustava, razvija Spencer uz razmatranja o prostoru, vremenu i tvari, a onda napose u paragr. 50. i d. Kritiku te nauke vidi u spomenutom djelu Häberlinovu (H. Sp.'s Grundl. d. Phil. Leipz 1908. str. 74—124.). O realizmu vidi bilj. 6.

⁵ Osn. princ. 27—34.

⁶ Osnovi biologije par. 25. i d. osobito 30., 31., 33., 57., 60., 67., 70. o definiciji ispor. napose paragr. 36. ; stanovište prema Darwinu označuju paragr. 80—97., 127., 143.—168.

Psihologijska raspravljanja o odnošaju subjekta prema objektu daju Spenceru prilike, da navrati svoju nauku na put realizma (Princ. psihologije 384.—475.). O pojedinim vrstama duševnih pojava isp. Princ. psih. par. 250.—261. ; za lučenje i vrstanje njihovo kao uopće za sav način Spencerov karakteristično je, da ne ide za tim, da riješi neprilike i probleme, nego prebirući među danim mislima prihvaća onu, koja se čini skopčana s najmanje poteškoća. Tako doista može raditi tehničar rješavajući svoje probleme, ali ne spoznajni teoretičar. Za probleme apriorizma isp. § 203—208., 330. i d., napose 332. leme apriorizma isp. § 203—208., 330. i d., napose 332.

⁷ Osnovi sociologije par. 6.—21', 24.—30., 33., 34., 37., 40., 41., 49. i d. 60. i d., 31., 99. i napose za zadaću sociol. par. 208.—211., 212., 214.—223. ; o tipovima državnoga života ispor. pogl. XVII. i XVIII., o socializmu paragr. 840.—845. Sociologija završuje s istim pouzdanjem kao i etika, da će budućnost stvoriti čovjeka, u kojega će se privatni interesi slagati sa zahtjevima društva ili govoreći sa stanovišta etike, egoizam i altruizam djelovat će u istom pravcu, odnosno etika će postati priroda. (Osn. soc. par. 853. isp. Osn. etike par. 476.)

⁸ U uvodu u Osnove etike ispričava se Spencer, zašto nije izradio neke dijelove sociologije, već se radije dao na izradjivanje etike. Iz tih raspravljanja činilo se najvrednije upozoriti na par. 4., 8.—16., 24.—29., 37., 45., 46., 47., 48.—55. O problemu egoizma i altruizma, isp. osim par. 68.—98. i Princ. psihol. 513.—532. Paralelno s problemom empirizma i apriorizma rješava se problem dužnosti i nagnuća, i dolazi se do pročišćena utilitarizma, kao u teoriji spoznaje do pročišćena realizma. Princ. etike paragr. 99.—106. hoće da riješe problem između opreka : physis—ethos, zabiljnosti i ideala, relativne i apsolutne etike. Na to se nadovezuju razmatranja o posebnim pitanjima etičkoga života : indukcije etike, etika individualnoga i socialnoga života, slično kao u sociologiji, gdje iza činjenica dolaze indukcije sociologije, zatim obiteljske uredbe, obredi, državne i crkvene uredbe, zvanja i industrialne ustanove.

Knjiga šesta. Noviji sustavi.

Za razvrstanje njihovo bili su osim razloga shodnosti i preglednosti odlučni još i neki razlozi unutrašnje prirode, najpače sud o zadaći filozofije uopće. Što se toga suda tiče, dadu se sva odredjenja svesti na dvije grupe. Od tih prva, dopustivši i utjecaj prirodnih nauka za naše mišljenje o svijetu, i uvažujući u punoj mjeri iskustvo, ne napušta svaku svezu s metafizikom, pače dopušta, da na izvjesnom mjestu mišljenje prekorači iskustvo, te prema potrebama uma oblikuje iskustvene misli tako, da od njih nastane neporječna, jedinstvena sustavna slika. Ove se slike opet posve prirodno luče prema tome, uzimaju li tvar ili duh za osnov svijeta, u materijalističke i idéalističke, dok je za spoj naturalizma s materijalizmom bila odlučna misao, što je James (Pragmat. Leipz. 1908. Philosoph.-soziol. Bücherei I. str. 57.) ističe, po kojoj misli je naturalizam upravo bivstvo materijalizma. Prema ovim sustavima dolaze nauke onih mislilaca, koji polazeći od kriticisma i pozitivizma ponajviše nijesu skloni metafizici, već filozofiju ograničuju manje ili više na raspravljanje o spoznaji, pa i ne stvaraju obično onakovu sustavnu sliku, kao što se to zbiva u prvome skupu. Srodnost kriticisma s pozitivizmom pored svih razlika ne da se poreći, pa je bilo najzgodnije sve ove nazore uzeti zajedno, to više, što nije moguće svagda točno odijeliti pozitivističke misli od kritičkih. S istih razloga trebalo je ovamo svrstati i neke nauke, koje završuju s potpunom metafizikom, ali im je ishodište u nekim kritičkim mislima i uopće se tek preko spoznajnoteoretskih raspravljanja dovijaju metafizičkoj konstrukciji.

Za ovaj dio ispor. osim već spomenutih djela :

H. Höffding : Moderne Philosophen 1905.

M. Kronenberg : Moderne Philosophen 1899.

Steiner R. : Welt- und Lebens-Ansch. im XIX. Jahrh. I. Von Kant bis Stirner, II. Von Feuerbach bis Häckel.

J. Baumann : Deutsche und ausserdeutsche Phil. d. letzten Jahrzehnte. 1903.

O. Külpe : Die Phil. d. Gegenw. in Deutschland (aus Nat. und Geistwelt).

L. Stein : Die philos. Strömungen der Gegenwart. 1908.

Fr. Krejčí : O filosofii přítomnosti. Praha 1904.

Jedva treba i spomenuti, da navedena literatura nije potpuna. Za izbor djela bilo je odlučno, koje je djelo za pojedinoga filozofa najznačajnije, a ostala literatura spominje se, koliko podaje pregled ili orijentaciju u izvjesnom pravcu. Potpuna literatura nalazi se u Ueberweg-Heinrea IV. (1906. 10. izdanje ; u pripravi je već i II., što ga uređuje po smrti Heinzeovoj G. Misch.)

Materijalizam.

Važnost teorije evolucije, i napose Darwinova principa prirodnoga obira, leži u tom, da nastoji primijeniti mehanizam i na razvoj organskoga svijeta, te je kao takova nesamo dijete Newtonova nazora o svijetu, nego i posestrima Kant-Laplaceovoj teoriji. No čini se, da se Kant, kako je u drugim nazorima imao oštroman pogled, pokazuje i tu dalekovidniji od mnogih zastupnika ove teorije, kad u svojoj „Krit. d. Urteilskr.“ veli najprije: „Die Uebereinkunft so vieler Tiergattungen in einem gewissen Schema, das nicht allein in ihrem Knochenbau, sondern auch in ihrer Anordnung derübrigen Teile zu Grunde liegen scheint, — verstärkt die Vermutung einer wirklichen Verwandtschaft derselben in der Urzeugung von einer gemeinschaftlichen Urmutter durch stufenartige Annäherung einer Tiergattung zur anderen“ — a onda upozoruje „arheologa prirode“ ovako: „Allein er muss gleichwohl zu dem Ende dieser allgemeinen Mutter eine auf alle diese Geschöpfe zweckmässig gestellte Organisation beilegen, widrigenfalls die Zweckform der Produkte des Pflanzen- und Tierreichs ihrer Möglichkeit nach gar nicht zu denken ist.“ Na ovu misao upravo nadovezuje neovitalizam. Jedan od novijih kritičara Darwinove nauke, G. Wolff (Die Begründung d. Abstammungslehre, München, 1907.) daje tome svemu ovaj izražaj: „Die Teleologie ist die einzige Begründung der Abstammungslehre.“

Za orijentaciju o raznim teorijama ispor.:

K. D o m i n : Uvod k novějším teoriím vývojovým. Praha, 1909.

G. J. R o m a n e s : Darwin u. nach Darwin (njem. Leipz. 1892—1897) podaje najznatniji prikaz pitanja, što su u svezi s Darwinovom teorijom.

A. W e i s s m a n n : Vorträge über Descendenztheorie. Jena 1902.

L. G l a t t e : Selectionsprincip und Probl. d. Artbildung. Leipzig. 1908.

Za kritiku Darwinove nauke isporedi osim spomenutoga G. Wolffa :

A. F l e i s c h m a n n : Die Darwinische Theorie, Leipzig 1903.
— Die Descendenztheorie, Leipzig 1910.

R. H. F r a n c é : Der heutige Stand der Darw. Fragen. Leipzig 1907.

E. W a s s m a n n : Die mod. Biologie und die Entwicklungslehre, 1908. 2. izd.

— Der Kampf um das Entwicklungsproblem, 1907.

— Entwicklungstheorie und Monismus, 1911.

Wassmann je jezuita, koji nastoji uvažujući rezultate prirodnih nauka evolucionu teoriju dovesti u sklad s crkvenom naukom.

Ernst Häckel. Od njegovih djela dolaze za filozofiju u obzir: *Der Monismus als Band zwischen Rel. u. Wiss.* 1900. 10. izd. — *Die Welträtsel*, prvi put 1899., kasnije u ponovnim izdanjima, — *Die Lebenswunder*, 1904. i još po višeputa.

Kako Häckel neopravdano prisvaja za svoj sustav ime monizma, isp. R. Eisler: *Gesch. d. Monismus*, 1910., gdje se može najbolje vidjeti, kako daleko stoje pojedini moniste od Häckela i koliko raznih vrsti monizma ima.

Protiv Häckela ustao je među prvima R. Hönigswald (E. H., *Der monistische Philosoph*, Leipzig 1900. 2. izd.) dokazujući mu nerazumijevanje Spinozinih misli, na koje se poziva. Od ostalih spisa protiv Häckela, pisanih od uvaženih naučnjaka, neka budu spomenuti: E. Adickes: *Kant contra Häckel*. 1901. — Paulsen Fr.: *Philos. militans*, 1901. — Baumann: *Häckels' Welträtsel nach ihrer starken u. schwachen Seite*, Leipzig. 1900. — Potpunu literaturu o Häckelu podaje W. May, E. Häckel, 1909.

Neovitalizam.

G. Bunge: *Mechanismus u. Vitalismus*. Leipz. 1901.

O. Bütschli: *Mech. u. Vit.* Leipzig 1901.

Driesch H.: *Der Vitalismus als Theorie und als Lehre*. Leipzig. 1905.

Joh. Reinke: *Die Philosophie der Botanik*, Leipzig 1905.

— *Einleitung in die theoretische Biologie*, Berl. 1902.

Reinke se ističe među prirodoslovcima po svojem zanimanju za filozofiju. Plod toga zanimanja su djela *Die Welt als Tat*. 1905. 4. izd. — *Die Natur u. wir.* 1907. — *Die Kunst der Weltanschauung*. 1911.

O neovitalizmu isp. i spomenuto djelo K. Domina; k tomu dr. O. Prochnov: *Die Theorien der aktiven Anpassung*. *Annalen der Naturphil.* 1910. 1. Beihelt.

Energetika. W. Ostwald.

Od njegova obilna naučna rada važna su za filozofiju ova djela:

Die Überwindung d. wiss. Materialismus, 1895., u kojem otvoreno ustaje protiv mehaničko-atomističkoga nazora uvjeren, da tim samo daje izražaja jednoj težnji, koja se u prirodnim naukama javlja već od Fechnera i koja u posljednjem redu ide za razorenjem tvari.

— *Vorlesungen über Naturphilos.* 3. izd. 1905. glavno mu je djelo, a upotpunjuje ga *Grundriss der Naturphilosophie* (Reclam) 1908. Osim toga *Energetische Grundlage d. Kulturwissensch.* 1908. — *Grosse Männer*, 1909. — *Die Forderung des Tages*, 1909. — I u *Annalen der Naturph.* ima mnogo članaka iz njegova pera.

O njem ispor. M. Verworn, *Naturwiss. u. Weltansch.* Leipzig, 1904. 2. izd. — A. Höfler, *Zur gegenwärtigen Naturph.*, Berlin, 1904. — E. v. Hartmann, *Die Weltansch. d. mod. Physik.* Leipzig, 1902. — Adler F. W., *Die Metaphys. in d. Ostw. Energetik.* Leipzig, 1905.

Naturalizam.

D. Straus. Najvažnija djela su mu: *Das Leben Jesu.* 1835—1836. i kasnije u mnogim izdanjima, i *Der alte u. der neue Glaube*, 1872., takodjer češće izdano.

O njem isp. Kohut S., *Strauss als Denker u. Erzieher*, 1908., A. Léwy, *Dav. Fr. Strauss, la vie et son oeuvre*, 1909.

L. Feuerbach, glavno mu je djelo: *Das Wesen des Christentums*, 1841.

Fr. Jodl napisao je za Frommannovu zbirku klasika njepu monografiju, 1904. o njemu; od ostalih djela vrijedno je W. Bolinovo (L. F., 1891.). Bolin je zaslužan za izdanje Feuerbachovih djela i pisama.

Ovdje je mjesto, da se spomene i E. Löwenthal, koji se mnogo zauzima za ideju mira, a inače propovijeda „znanstvenu religiju“ (*Cogitantentum*) bez dogma i bez nadosjetnih predodžbâ.

Djela su mu: *Syst. Gesch. des Natural.* 1897. 6. izd. — *Cogitantentum als Staats- u. Weltreligion*, 1892. — *Mein Lebenswerk*, 1910.

O historijskom (ekonomskom) materijalizmu.

K. Marx, *Das Kapital*, u tri sveske. 2—5. izd. 1903. i d. — *Zur Kritik d. polit. Oekonomie.* 2. izd. 1907.

K. Kautsky: *K. Marx' oekonomische Lehre.* 1903. 8. izd. — Bernstein [u. d. sozialdemokr. Programm, 1899. (protiv revizionizma). — *Ethik u. mater. Geschichtsauff.* 1906. — A. Labriola: *I. problemi della filosofia della storia.* 1887. — *Del materialismo storico*, 1902. — *Saggi intorno alla concezione materialistica della storia*, 1896. i druga djela ovoga pisca. — R. Goldscheid: *Grundlinien zu einer Kritik der Willenskraft*, 1905. — L. Woltmann: *D. hist. Mater.*, 1899. — Th. G. Masaryk: *Die phil. u. sociol. Grundl. des Marxism.* 1899. — M. Adler: *Marx als Denker*, 1908. — A. Hammacher: *Das philos.-ökon. System d. Marxism.* 1909. O odnošaju Marxovu k Hegelu najbolje je Barthovo djelo: *Die Geschichtsphilos. Hegels u. der Hegelianer bis auf Marx u. Hartmann.* 1890.

M. Stirner. *Der Einzige u. sein Eigentum.* 1900. 3. izd. (ima i u Reclamovoj knjižici). — Horst Engert, *Das histor. Denken M. Stirners* Leipz. 1911. navodi svu važniju literaturu o Stirneru.

Fridrik Nietzsche. Djela Nietzscheova dadu se svrstati u tri razdoblja, makar da se ne može strogo dijeliti jedno od drugoga,

budući da je nauka njegova u neprekidnom razvijanju. Što se tiče oznake i karakteristike tih razdoblja, ne vlada doduše potpuna jednodušnost, ali odredjenje njihovo je prilično suglasno: u prvo, Schopenhauerovo doba, spada: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* i *Unzeitgemässe Betrachtungen*; na prelazu stoji *Menschliches u. Allzumenschliches*, uvodeći intelektualistično doba, kojemu se mogu pribrojiti: *Morgenröthe* i *Fröhliche Wissenschaft*, ali se već tu miješaju akordi voluntarističkoga doba, što se počinje s Zaratustom (Also sprach Zarathustra, prvi dio preveden i na srpski od M. Čurčina, Beograd, 1912.) pa preko djela: *Jenseits von Gut u. Böse* i *Genealogie der Moral* završuje sa: *Götzendämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert* i *Antichristom*, kao prvom knjigom spisa: *Wille zur Macht*.

Cjelokupnih djela izišlo je više izdanja, medju njima i jedno priručno, razmjerno dosta jeftino (Naumann, Leipzig, 1895.—1904., Taschenausgabe 1906. i d.)

Za poznavanje ličnosti Nietzscheove znatni su i listovi, što ih je izdala njegova sestra *Elizabeta Förster-Nietzsche* uz suradnju P. Gasta, F. Schölla i dr. u 4. sv. 1900.—1907. pojedini svescii u po-novnim izdanjima.

Podatke o životu podaje opsežna biografija: *E. Förster-Nietzsche: Das Leben Fr. N.*, u dva dijela 1895.—1904.

O svim problemima, koji se vežu uz Nietzscheova djela, kao i o cijeloj važnijoj literaturi, daje najbolju orijentaciju R. Richter *Fr. N.*, 2. izd. 1909.

Druga su dobra djela o Nietzscheu A. Riehlovo u *Frommannovoj* zbirci (F. N. 1909. 5. izd.) H. Vaihinger, *Nietzsche als Phil.* 1908. 4. izd. — A. Drews, *Nietzsches Philosophie*, 1904. K. Joel, *N. u. die Romantik*, 1905., zatim H. Höffding (*Moderne Philos.* str. 141—176.) — A. Fouillée (*Nietzsche et l'immoralisme*, 1902.), osim njih pisa o Nietzscheu Ernesto Zoccoli, Fr. Orestano, Th. Ziegler, J. de Gaultier, Alex. Tille i mnogi drugi

E. Horneffer, *Vortäge über Nietzsche*, 1900. — *Die künftige Religion*. 1909. — *Wege zum Leben*. 1907.

Bar. Ern. Seillière, *Le mal romantique*, 1908. — *Apollo ou Dionysos*. 1905. dijelovi su njegove filozofije imperijalizma. — *Introduction à la philos. de l'impérialisme*, Paris 1910.

Obnovljenje idealizma.

1. Idealizam u Njemačkoj.

H. Lotze. Osim „Općene fiziologije“ (1851.), „Medicinske psihologije“ (2. izd. 1896.) i „Povijesti estetike u Njemačkoj“ (1868.) najvažnija su djela Lotzeova: *Mikrokosmos*, *Ideen zur Naturgesch.* u. *Gesch. der Menschheit*, 5. izd. 1896. — *System der Philos.* I. Logik.

2. izd. 1881. II. *Metaphysik*. 1879. Zgodni su za upotrebu i diktati iz njegovih predavanja u 8 svezaka.

O Lotzeu ima monografija od R. Falckenberga u Frommannovoj zbirci. Od drugih djela o njemu vrijedno je istaknuti E. Pfeiderer: *Lotzes philos. Weltansch.* 2. izd. 1884. — Kögl Fritz, *Lotzes Aesthetik*, Götting, 1886. — O. Caspari, *Herm. Lotze*, 2. izd., 1894. — Lichsteinstein, *Lotze u. Wundt*, *Vergl. philos. Stud.*, Berner. Stud. XXIV.

G. Th. Fechner. Glavna su djela: *Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen*, 2. izd. 1899. — *Zendavesta oder über die Dinge des Himmels u. d. Jenseits*, 2. izd. 1901. — *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht*, 2. izd. 1904. Od ostalih važna su: *Über phys. u. philos. Atomenlehre*, 2. izd. 1864. — *Elemente der Psychophysik*, 3. izd. 1907. — *Vorschule der Aesthetik*, 2. izd. 1897.

O njem je napisao monografiju K. Lasswitz za Frommannovu zbirku, 3. izd. 1910. Ispor. W. Wundt, G. Th. Fechner, *Rede zur Feier seines hundertjährigen Geburtstages*, 1901. — W. Pastor, G. Th. F. u. die Weltanschauung der All-einslehre, 1904.

Fridrik Paulsen. Istakao se više u raspravljanju pojedinih problema, nego kao sistematičar. Sudjelovao je živo u novo kantovskom pokretu, zatim u t. zv. prepirci o paralelizmu i u drugim važnijim pitanjima današnjega života. Radio je i na polju pedagogije, te je napisao veliko djelo: *Gesch. d. Gelehrtenunterrichtes auf deutschen schulen u. Universitäten*, 1895. 2. izd. — *Das Deutsche Bildungswesen in d. gesch. Entw.* Leipzig 1906. — Osim djela o Kantu za Frommannovu zbirku (1904. 4. izd.) i drugim studijama o Kantu, osim spisa protiv Häckela (*Philosophia militans*, 1901. 2. izd.) važni su za filozofijsko mišljenje njegovo: — *System der Ethik*, 7. i 8. izd. 1906. — *Einleitung in die Philosophie*, 21. izd. 1909.

O njem isporodi P. Fritsch, *Fr. Paulsens philos. Standp.* 1910 (Falckenbergs *Abh. z. Ph. u ihrer Gesch.* sv. 17.)

Th. Lipps. Od brojnih radova njegovih neka budu ovdje spomenuti: *Grundtatsachen d. Seelenlebens*, 1883. — *Psychologische Studien*, 1905. 2. izd. — *Die ethischen Grundfragen* 1905. 2. izd. — *Vom Fühlen, Wohlen u. Denken*, 2. izd. 1907. — *Leitfaden der Psychologie*, 3. izd. 1909. — Osim tih napisao je vrijedne rasprave o estetskim pitanjima i jednu sustavnu estetiku (1903.—1906.)

E. v. Hartmann. Istakao se vrlo plodan pisac; istakao se radnjama o svim dijelovima filozofije, tako o etici, estetici, teoriji spoznaje, filozofiji prirode metafizici. Glavno mu je djelo: *Philosophie des Unbewussten*, 11. izd. 1904. Od ostalih djela spomenuti je njegovu estetiku kao posljednji ogranak spekulativne estetike. U logici se spominje njegova nauka o kategorijama (*Kategorienlehre*, 1896.), a uz novija nastojanja u filozofiji prirode spominje se kritičko djelo „*Die Weltanschauung der mod. Physik*, 2. izd. 1908.

Za sva ostala djela se može reći, da im je utjecaj na naučno mišljenje, osim uskoga kruga pristaša, dosta malen.

O Hartmannu podaje lijep prikaz A. D r e w s, Hartmanns philos. Syst. im Grundriss. 1902. — Vrijedno je djelo O. B r a u n a o njem u Frommannovoj zbirci (1909.).

A r t h u r D r e w s napisao je vrlo lijepo djelo o Kantovoj filozofiji prirode (Kants Naturphil. 1894.), zatim djelo pod naslovom: Plotin u. der Untergang der antiken Welt, 1908., no najviše je poznat kao pisac djela Die Religion als Selbstbewusstesin Gottes, 1906.

W i l h e l m W u n d t. Napisao je golemo djelo Grundzüge der physiologischen Psychologie, (6. izd. 1908.); to je kompendij psihologije. Za studij dobro služi priručna, ali poradi zbitosti ipak dosta teška knjiga, Grundriss der Psych. 9. izd. 1909. Druga su mu djela: Logik, 3 izd. 1906.—1908. — Ethik 4. izd. 1912. — Völkerspsychol. dosele 5 svezaka, počevši od 1900. — System der Philos., 3. izd. 1907. i mnogobrojni spisi i rasprave.

O njem je napisao vrlo simpatičan prikaz E. K ö n i g, za Frommannovu zbirku klasika filozofije (3. izd. 1909.), zatim R. E i s l e r, Wundts Philos. u. Psychol. 1912.

R u d o l f E u c k e n. Osim djelâ historijskoga sadržaja, medju kojima se ističu Die Lebensanschauungen der Grossen Denker, dolaze za filozofijski nazor Euckenov u obzir osobito: Der Kampf um einen geistigen Inhalt, 2. izd. 1907. — Der Wahrheitsgehalt der Religion, 2. izd. 1905. — Grundlinien einer neuen Lebensanschauung, 1907. — Sinn u. Wert des Lebens. 3. izd. 1911.

O njem O. Siebert, R. Euckens Welt- u Lebensanschauung, 1904. — Braun O. R. Euckens Philos. u. das Bildungsprobl., Leipzig. 1800. R. Falckenberg Euckens Kampf gegen den Naturalismus, 1901.

2. Idealizam u Francuskoj.

Alfred Fouillée. Glavno mu je djelo: L' évolutionisme des idées-forces, 4. izd. 1906., prev. na njemački i izdano u zbirci dra. W. Klinkhardta, Philosophisch-soziologische Bücherei, u prijevodu R. Eislera, 1908. (Ovo je vrlo lijepa zbirka, u kojoj su dosele izišla najvrednija djela, najpače stranih autora.) U sociologiji nastavlja Fouillée Spencerovu nauku primjenjujući na nju nauku o idejnim silama; u tom se povode za njim R. W o r m s i d e G r e e f; u etici i estetici primjenjuje takodjer tu misao, a u tom smjeru nastavlja njegove misli i razvija dalje G u y a u. Od djela Fouilléeovih treba da se još spomenu: La liberté et le déterminisme, 5. izd. 1901. — La science sociale contemporaine, 2. izd. 1885., — Le psychologie des idées-forces, 2. izdanje 1896. — Les éléments sociologiques de la morale 1905. — Morale des idées-forcés. 1908.

J. M. G u y a u. O njegovim je nazorima pisao sam Fouillée: La morale, l'art et la religion d'après Guyau, 1889. — Od djela

Guyauovih najznatnija su: *Des problèmes de l'esthétique contemp.* 1901. 6. izd. — *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction.* 1903. 5. izd. (prev. u *soziol. Bücherei*), — *L'irreligion de l'avenir*, 1904. 7. izd. U jednom od posljednjih djela: *L'art au point de vue sociologique*, 5. izd. 1901. provodi, kako već naslov pokazuje, sociološka gledišta u estetici.

Henri Bergson. Najvažnija su mu djela: *Matière et mémoire*, 5. izd. 1909. — *L'évolution éreatrice*, 6. izd. 1910. u njem. prijevodu, Jena 1912. — Osim toga napisao više manjih djela i mnogo rasprava (*L'effort intellectuel*, *Revue philosophique* 1902. — *Introduction à la métaphysique*, *Rev. d. metaph. et de mor.* 1903., posebno otisnuto i prev. na njem. 1910.

O njem A. Steenbergen: *Bergsons intuit.* *Philos.* 1909. — I. Goldstein, *Wandl. in der Philos. d. Gegenwart.* 1911.

A. Bazailas: *La vie personnelle* 1905. — *Musique et conscience* 1907.

* * *

Osim ovdje spomenutih mislilaca ima i drugih zastupnika idealističke filozofije, koji ili nijesu razvili sustav većega zamašaja — bar danas — ili ga tek skiciraju u pojedinim dijelovima s manje ili više jasnim konturama ili napokon, osobito ako su mislioci manjih naroda, nijesu s njim prodrli do središta filozofijskoga interesa.

Pod utjecajem Schellingovim i Fichtеровim uzima J. Frohschammer (1821.—1843.), da u svijetu djeluje jedan tvorni princip, a zovu ga *mašta*. Za njim se povode B. Münz i Fr. Kirchner.

Prislanjajući se na Fichtea zastupa izvjesni idealizam H. Münsterberg (rodj. 1863., sada profesor u Harvard-univerzitetu u Cambridgeu), zatim F. Medicus i Jul. Bergmann.

H. Münsterberg: *Der Ursprung d. Sittlichkeit* 1889. — *Grundzüge der Psychologie I.* 1900. — *Philos. d. Werte*, 1908.

Idealistično je i po platonskim utjecajima srodno Fouilléovu mišljenje Houstona Stew. Chamberlaina i Herm. grofa Keyserlinga.

Chamberlain: *Die Grundlagen des 19. Jahrh.* 1907.-8. — *Arische Weltanschauung.* 1906.

I. G. Heymans (rodj. 1857., prof. u Groningenu) zastupa nauku, koja je po metafizičkoj strani izraziti psihički monizam.

Einführung in der Metaph. 1905. — *Gesetze und Elem. des wissenschaftlichen Denkens* 1905. — Idealističnome pravcu pripada i R. Falckenberg i R. Eisler.

Falckenberg se istakao svojom „Povij. novije filozofije“ (7. izd. 1912.) — R. Eisler je poznat po svojem „Rječniku filozofijskih pojmova“ (1910. 3. izd.), „Uvodu u teoriju spoznaje“, (1907.) povijesti monizma (1910.) i drugim djelima.

U opreci s idealizmom zastupa realističko mišljenje F. Harms (1819.-1880.) Jul. Kirchmann (1802.—1884.) Fr. Kirchner, J. Baumannu, E. Dürr (Grundzüge einer realist. Weltanschauung 1907.) W. Freitag (prof. u Zürichu).

Idealizam nastoji spojiti s realizmom George Fullerton, profesor u Columbia-sveučilištu u Newyorku.

Kriticizam i pozitivizam.

1. Novokantovci.

H. v. Helmholtz: Ueber die Erhaltung d. Kraft 1847. — Handb. d. physiol. Optik, 1909. — Die Lehre von den Tonempfindungen 1896.⁶ — Die Tatsachen in d. Wahrnehm., 1879. — O njem: L. Goldschmidt: Kant und Helmh., 1898. — Kao prirodoslovca prikazuje ga W. Ostwald: Grosse Männer, 1909.

Alb. Lange: Geschichte d. Mater. Iserlohn, 1866. 7. izd. prir. H. Cohen, 1902.

Hermann Cohen je stekao osobite zasluge tim, što je nastojao odrediti pravi smisao Kantove nauke u djelima: Kants Theorie d. Erfahrung, 1885. 2. izd. — Kants Begründung d. Ethik, 2. izd. 1910. — Kants Begr. d. Aesthetik, 1889. — U tim je djelima upozorio na sve strane Kantove nauke, kojima pripada, koliko se to može reći, trajna vrijednost. Na osnovi tih radnja zamislio je onda Cohen svoj sustav, u kojem recipira osnovne misli Kantove i razvija ih u smjeru metodičkoga idealizma. Glavno mu je djelo: System der Philos. I. Logik der rein. Erkenntniss, 1902. — II. Ethik des reinen Willens, 2. izd. 1907. — III. Aesthetik des reinen Gefühls, 1912.

Paul Natorp (rodj. 1854., sada prof. u Marburgu) napisao je nekoliko radnja, koje se tiču povijesti filozofije (Forsch. z. Gesch. des Erkenntnisprobl. im Altertum, 1884. — Die Ethica des Demokritos. 1893. — Platos Ideenlehre, 1903.). U duhu Kantove nauke pisano je djelo: Die Religion innerhalb der Grenzen der Humanität, 1908., 2. izd. — Pretežiti dio njegovih radnja bavi se socijalnim pitanjima, tako: Pestalozzis Ideen über Arbeiterbildung und d. soz. Frage. 1894. — Platos Staat u. d. Idee der Sozialpädagog., 1895. To ga sve više vodi k pitanjima uzgoja, napose uzgoja društva: Sozialpädagogik, 3. izd. 1909. — Allgemeine Pädag., 1905. — Gesammelte Abhandl. zur Sozialpädagog., 1907. — U posljednje vrijeme izdao je lijepo djelo: O logičkim osnovima eksaktnih nauka (u Teubnerovoj zbirci Wissenschaft. und Hypoth., 1910.) — Philosophie; ihr Problem und ihre Probleme, Einführung in d. krit. Idealismus. Göttingen, 1911.

John Volkelt (rodj. u Lipniku u Galiciji, 1848., sada profesor u Leipzigu). Napisao je više spisa spoznajno-kritičkoga sadržaja, ali glavne zasluge njegove su na području estetike. Aesth. des Tragischen 1906. 2. izd. — System d. Aesth. I. 1905. II. 1910.

O. K ü l p e (rođj. 1862., prof. u Bonnu): *Einleitung in die Phil.* 1911.⁵. — *Die Phil. d. gegenw. in Deutsch., Aus Nat. und Geistesw.* 1908.⁴ — *Erkenntnistl. und Naturwis.* 1910.

K. L a s s w i t z (1848.—1910.): *Atomistik und Criticismus* 1878. — *Gesch. d. Atomistik vom Mittelalter bis Newton*, 1889.—1890. — *Wirklichkeiten* 1908.³

W. W i n d e l b a n d izišao je na glas po svojim historijskim djelima: *Gesch. d. neueren Philosophie* 1907.⁴ — *Lehrb. d. Gesch. d. Philos.* 1910.⁵ — *Gesch. d. alten Philos. u Iw. Müllera Handb. V.* 3. izd. (prir. A. Bonhöffer) 1912. — Osim tih znatniji su mu spisi i djela: *Präludien*, 1907.³ — *Fichtes Idee des deutschen Staates* 1890. — *Geschichte und Naturwissenschaft* 1904.³. — *Vom Syst. d. Kategorien*. 1900. — *Der Wille zur Wahrheit* 1909. —

H e i n r. R i c k e r t (rođj. 1863., profesor u Freiburgu) povodi se za Windelbandom, te usvajajući Fichteove misli zamišlja idealističnu nauku apsolutnih vrijednosti. Djela su mu: *Der Gegenstand der Erkenntniss* 1904.² — *Die Grenzen der naturwiss. Begriffsbildung* 1896., 1902. — *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* 1910.²

2. Neokriticizam u Francuskoj.

O toj struji ispor. G. S é a i l l e s: *La philos. de Ch. Renouvier. Introduction au néocriticisme*, 1905. — A. L e v i: *L'indeterminismo nella filosofia contemporanea*, 1905.

O. R e n o u v i e r u napose: Höfdding u spomenutom djelu *Mod. Philos.*; o L a c h e l i e r u v. prikaz u *Revue philosoph.* XV. — G. N o ë l: *La phil. d. Lachelier. Rev. de metaph. et. de mor.* 1898. — O B o u t r o u x u isp. O. B o e l i t z: *Die Lehre vom Zufall bei E. Boutr., Falckenbergs Abh. z. Gesch. d. Phil.* sv. 3.

Glavno je djelo R e n o u v i e r o v o: *Essais de critique générale* 2. izd. 1875.—1896. Osim toga: *La nouvelle monadologie* 1899. — *Les dilemmes de la metaph. pure* 1900. — *Historire et solution des problèmes metaph.* 1901.

L a c h e l i e r o v o glavno djelo: *Psychol. et métaphys.* 1885. prevedeno je na njemački u već spomenutoj zbirci filozofijsko-socioloških djela.

E. B o u t r o u x (rođj. 1845., prof. u Parizu na Sorboni): *De la contingence des lois de la nature* 1902.⁴ — *De l' idée de loi naturelle* 1895. — *La psychologie du mysticisme* 1902. — *Science et religion* 1908. (prevedeno u filoz.-soc. knjižnici).

3. Kritički idealizam u Engleskoj.

Ovaj je pravac nastao iz spoznajno-teoretskih motiva, pa mu je zato ovdje mjesto; po metafizičkoj strani spada u idealizam. O njem isp. N. H. M a r s c h a l l: *Kant und der Neukant. in England.* Kant

stud. 1902. — i od istoga pisca : Die gegenw. Richtungen der Religionsph. in Engl. 1902.

H. S i d g w i c k : Methods of Ethics, 1901.⁶ — prevedeno na njem. u filoz. sociol. knjižnici 1909.

T h. G r e e n a : Skupna djela izdana su u 3. vol. 1885. i d. B r a d l e y e v o je glavno djelo : Appearance and reality 1897.² Zastupnici imanentne filozofije okupili su se oko časopisa Zeitschrift f. imman. Phil., osnovanoga 1895.

W. S c h u p p e : Erkenntnistheor. Logik. 1878. — Grundzüge der Eth. und Rechtsphil. 1882. — Grundriss d. Erk.-theorie. u. Logik. 1894. — Die imman. Phil. 1897. — Der Solipsismus 1898.

S c h u b e r t - S o l d e r n : Die Grundl. einer Erk.-theorie 1887. — Grundl. zu einer Eth. 1887. — Ueber den Begr. d. allgem. Bildung 1896. — Das menschl. Glück und die soc. Frage 1896.

J o h. R e h m k e : Unsere Gewissheit von der Aussenwelt 1894. — Lehrb. d. allg. Psychologie. 1905.² — Aussenwelt, Innenwelt, Leib und Seele 1898. — Philos. als Grundwiss. 1910.

Vrst imanentne filozofije zastupa Th. Z i e h e n i M. V e r w o r m.

4. Pozitivistički mislioci.

Pozitivizam u Njemačkoj.

E. D ü h r i n g : Wert des Lebens 1902.⁶ — Krit. Gesch. d. Nationaloek. und des Social. 1879.³ — Krit. Gesch. d. allg. Prinz. d. Mechanik 1887.³ — Der Ersatz der Rel. durch Volkommeneres 1906.³ Wirklichkeitsphilosophie. 1895.

O njem S. P o s n e r : Abriss. der Philos. E. D ü b r i n g s. 1906.

R. A v e n a r i u s : Philos. als Denken gemäss. dem Prinz. des kleinsten Kraftmasses 1903². — Krit. d. reinen Erf. 1888—1890. — Der menschl. Weltbegr. 1905².

O Avenariusu isp. R. E w a l d : Aven. als Begr. des Empiriokr., Brl. 1905.

P e t z o l d : Einführung in die Phil. d. reinen Einf. 1900.—1904. Das Weltproblem vom posit. Standpunkte aus. 1912². (u zbirci Wiss. und Hypothese).

H. G o m p e r z, sin poznatoga pisca djela „Griech. Denker“, Th. Gomperza († 1912.) napisao je nekoliko djela pretežito etičkoga sadržaja (Die Lebensansch. d. gr. Phil. und das Ideal d. inneren Freiheit 1904. — Das Probl. d. Willensfreiheit 1907. — Weltanschauungslehre 1905—1908.

H. C o r n e l i u s : Psych. als Erfahrungswiss. 1897. — Einleitung in die Philosophie 1903. — Elementargesetze der bildenden Kunst. 1908.

E. M a c h. Osim fizikalnih djela, rasprava i predavanja dolaze za filozofiju napose u obzir: Die Mehanik in ihrer Entw. 1908.⁶ — Analyse der Empfindungen 1906.⁵. — Erkenntnis und Irrtum 1906.².

O njem je u podliscima bečke „N. Fr. Presse“ napisao vrlo simpatičan prikaz nesretni Th. Beer: Die Weltanschauung eines modernen Naturforschers. 1903. — Spoznajnu teoriju njegovu kritizuje F. Reinhold: Machs Erk.-th. 1908. i H. Buzello (Kantstud. 23. Ergänzungsheft 1911.), gdje je zabilježena i sva važnija literatura o Machu.

W. D i e l t h e y: Glavno mu je djelo: Einleitung in die Geisteswissenschaften I. 1883. — Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn 1886. — Das Erlebniss und Dichtung 1910.².

E. L a a s. Glavno djelo je: Idealismus und Positivismus 1879. 1884.

A. R i c h l: Der Philos. Criticismus und seine Bedeutung f. die positive Wiss. I.² 1908. II. 1887. — Zur Einführung in die Phil. d. Gegenwart 1908.³

Fr. J o d l: Gesch. d. Ethik 1906.² — Volkswirtschaftslehre und Ethik. 1886. — Relig., Moral und Schule. 1892. — Wesen und Ziele d. eth. Bewegung. 1893. — Was heisst eth. Kultur. 1894. — Lehrb. d. Psychologie. 1909.⁴ — Was heisst Bildung. 1909. — Aus der Werkstatt der Philosophie 1911.

O filozofiji sjevernih naroda ispor. prikaz Ueberweg-Heinzea; napose o danskoj filozofiji H. Höffdingov u Arch. f. G. d. Phil. 1888. i u djelu o Kierkegaardu.

E l l e n K e y: Das Jarh. des Kindes. 1903. — Welt und Seele 1906. — Der Lebensglaube 1906. — Persönlichkeit und Schönheit. 1907.³

O H. I b s e n u ispor. W. Hans, Schicksal und Wille. Ein Vers. über Ibsens Weltansch. 1906. — E. Mauerhof: Götzendämmerung 1907. — Osipp-Lourié: La philos. sociale dans le théâtre d'Ibsen, 1900.

O S. K i e r k e g a a r d u ispor. monografiju H. Höffdinga u Frommannovoj zbirci 1902.²

H. H ö f f d i n g: Ethik 1901.² — Religionsphilosophie 1902. — Philos. Probleme (prev. na hrv. 1911., u izd. hrv. pedagog.-knjiž. zbornice) u novijem proširenom izdanju pod naslovom „Ljudska misao“ (prev. na njem. i na francuski 1911.). — Psychologie (u njem. prijev. od F. Bendixena 1908.⁴).

O talijanskoj filozofiji: Francesco Fiorentino Philos. contemp. in It. 1876. — K. Werner: Die ital. Phil. des. 19. Jahrh. 1884.—1886.

R. A r d i g ò o v a djela: Opere filosofiche 1882.—1905.— O njem. isp. H. Höffding: Mod. Philos. 1905.

C. L o m b r o s o: L'uomo delinquente 1887³ (prev. na njem. H. Kurella 1897.). — L'uomo geniale 1889 (njem. 1890.). — Genie und Irrsinn, prevedeno u Reclam. univ. biblioteci. — L'anthropol. criminelle 1900.

N. Colajanni: *Criminologia sociale* 1889. — *Social. e sociologia criminale* 1884.

E. Ferri: *Teoria de l' imputabilità* 1878. — *La sociologie criminelle* 1893. — *Das Verbrechen als sociale Erschein.* 1896.

O američkoj filozofiji v. prikaz od M. Curtisa u Ueberweg-Heinzca.

W. James: *Osim Principi. of Psychologie* 1890. Najglasovitije je djelo *Pragmatism.* 1907., prev. na njem. od W. Jerusalemca u filoz.-soc. knjižnici.

O njem isp. H. Höffdinga *Mod. Phil.* 1905. — J. Goldstein: *Wandl. in der Phil. der Gegenwart*, 1911. O njegovoj vjerskoj filozofiji K. A. Busch: *James als Religionsphil.* Göttingen 1911. — O pragmatizmu napose Marcel Hébert: *Le pragm.* Par. 1908. — U nas pisao je o njem L. Dvorniković u *Nast. Vjesn.* 1909.

* * *

Po strani od svjetovne filozofijske svijesti teče struja, što se osniva na aristotelovsko-tomističkoj podlozi. Njezin je utjecaj na svjetovnu filozofiju dosta malen, čemu nije krivo samo to, što je u njoj način i duh posve drugi, nego i to, što je ona posve nesklona novijoj filozofiji još od renesance, te tu svoju nesklonost često izriče tako, da svjetovnu filozofiju zove „patologijom” ljudskoga uma. U zvaničnim krugovima crkvenim ona nesamo gospoduje, nego je i jedinstvena, otkad je odredbom pape Leona XIII. nauka Tomca Akvinskoga uvedena u katoličke naučne zavode i proglašena crkvenom filozofijom. Osobito se red Isusovaca zauzeo za nju, te joj dao neke odlične naučenjake i stručnjake. Od filozofijskih predstavnika te struje ističu se u Njemačkoj Albert Stöckl, Const. Gutberlet (profesor u Fuldi), Tillmann i Chr. Pesch, V. Cathrein, C. Braig, E. Commer, L. Dressel, G. Hagemann, N. Kaufmann, J. Kleutgen. Skolastično stanovište zauzima i G. Hertling, prof. u Monakovu. Pod imenom neotomizma zastupa ovaj pravac škola u Louvainu, kojoj pored mnogih pripada D. Mercier. Rezultate današnje nauke nastoji složiti sa skolastičnom filozofijom Th. Harper.

U Nizozemskoj se ističu kao filozofi F. Hemsterhuis, D. Wittenbach, Ph. W. van Heysde, P. van Hemert, u novije doba H. J. Groenewegen, W. Opzoomer, van der Wyck, profesor u Utrechtu (idealističko-monistički pravac), B. Spruyt, prof. u Amsterdamu (povodi se za Schopenhauerom), Bolland profesor u Leidenu, (pristaša E. v. Hartmanna), spomenuti G. Heymanns, profesor u Groningenu, i H. de Vries, profesor u Amsterdamu, poznati zastupnik teorije mutacije. Uz njih treba kao mislioce spomenuti i dva književnika: E. D. Dekkera, poznatoga pod imenom Multatuli, i M. Maeterlincka.

U Španjolskoj je od starijih zastupnika više poznat J. L. Balmeš, koji zastupa skolastični pravac, zatim J. J. Sanz del Rio, pristaša Krauseove nauke, koja po njem ima uz skolastičnu nauku najviše pristaša. Ugledniji su: Fr. Canalejas, N. Salmeron, F. de Castro, M. Sales y Ferre. Utjecaj ove filozofijske struje prešao je u Portugal, gdje je zastupa J. M. da Cunha Seixas. Novokantovcima se približuje Ferrcira-Densdado, pozitivizam zastupa Th. Braga.

Od rumunjskih filozofa izišao je na glas Bas. Conta (1842—1882).

Od mađarskih filozofa najznatniji su S. Brattai, C. Horváth, S. Bodnár, F. Medveczky, A. Pulszky, M. Palagyi.

Kao poseban filozofijski pravac izdaje se spiritizam i okultizam, zastupan od C. Du Prella, J. H. Hyslopa, F. Maacka, spajajući se rados teozofijom, kao u W. Hübberschleiden, ali mu ne pripada naučna vrijednost.

Posebne filozofijske nauke.

W. Windelband: Die Phil. im Beginne des XX. Jahrh. 1907. i P. Hinneberg: Kultur der Gegenwart I 6. 1907. — podaju pregledne slike o stanju pojedinih filozofijskih nauka.

Za povijest psihologije osim nepotpuna djela M. Dessiova (Gesch. d. neuer. Psych. I. 2. izd. 1897—1902.) isp. O. Klemm: Gesch. d. Psychol. 1911. u zbirci Wissenschaft und Hypoth.

Osim pisaca već navedenih (Wundt, Höffding, Jodl, Münsterberg, Lipps, James) vrijedna su djela za ovu nauku: H. Ebbinglans: Grundzüge der Psychologie u drugom izdanju i nastavljeno od E. Dürra 1911—1912. — A. Höfler: Psychologie, Wien und Prag 1897. — C. Stumpf: Tonpsychologie, Brl. 1883—1890. — G. Le Bon: Psychologie des foules 1895. (ima prevedeno i na srpski.) — W. Preyer: Die Seele des Kindes 1912⁸: Orientaciju o radnjama na području dječje psihologije podaje A. Seelmann: Zur Kinderpsychol. Leipzig 1911. — K. Groos: Das Seelenleben des Kindes. 1908². — U metode i nastojanja savremene psihologije upućuje Guido Villa: Einl. in d. Psych. d. Gegenwardt 1902; talij. 2. izd. 1910. A. Binetovo djelo Introduction à la psych. experim. Paris 1894. je u mnogočem nedostatno i zastarjelo. — O odnošaju duše i tijela podaje potpuni pregled nazora i literature L. Busse: Leib und Seele, Leipz. 1903.

Theod. Ribot je najznatniji francuski psiholog, a istakao se svojim monografijama o pojedinim osnovnim pojavama duševnoga života, osobito po njihovoj patološkoj strani. — Les maladies de la mémoire 1904.¹⁶ — Les maladie de la voloute 1909.²⁵ — Psychoogie de l'attention 1908.¹¹ — Les maladies de la personnalité 1908.¹⁴ — Problèmes de psych. affective 1909.

O sporu psihologa i formalista u logici: Melchior Palagyi: *Des Streit d. Psychol. und Form.* 1902. — K. Hein: *Psychologismus oder Antipsych.* 1902. — W. Jerusalem: *Der Krit. Ideal und die reine Logik.* 1905. — Isp. St. Matičević: *Zur Grundlegung d. Logik.* Wien u. Lpzg. 1909.

Sustavno je djelo (osim Wundtova, Schuppeova, Cohenova): Chr. Sigwart: *Logik.* Tübingen 1904. Druga su znatna djela: E. Husserl: *Log. Untersuchungen* Halle 1900.—1901. — G. Heymanns: *Die Gesetze und elem. d. wiss. Denkens* 1905.² — E. Mach: *Erk. und Irrtum.* 1906.²

Za teoriju spoznaje isporodi: O. Caspri: *Das Erk.-probl.* Hamb. 1909. — E. Cassirer: *Das Erk.-probl. in d. Phil. und Wiss.* 2. sv. Brl. 1906.—1907. — R. Eisler: *Einführung in die Erk.-theor.* Lpzg 1907. — R. Reininger: *Die Philos. des. Erkennens* Leipzig 1911. — A. Messer: *Einführung in die Erkenntnistheor.* Leipzig 1909.

O filozofiji prirode: E. v. Hartmann: *Die Welt ansch. der mod. Physik.* 1902. — E. Becher: *Philos. der ex. Naturwiss.* 1907. — W. Wundt: *Princ. des mech. Naturlehre.* Stuttg. 1910. — H. Kleinpeter: *Die Erk.-theor. der Naturwiss. d. Gegenwart.* — A. Bel Rey: *Die Theorie der Physik. bei den mod. Physikern.* (prev. u filoz.-sociol. knjižnici XII.). — H. Poincaré: *La science et l' hypothèse* 1902. — *La valeur de la science* 1903. — *Science et méthode.* — F. Enriquez: *Probleme der Wissenssch.* Lpzg u. Brl. 1910.

O problemima filozofije povijesti podaje potpunu orientaciju: E. Bernstein, *Lehrb. der hist. Methode und der Geschichtsphilos.* 1908.⁶; *Einleitung in die Geschichtswissenschaft.* 1905. — G. Hinnenberg: *Die philos. Grundlagen d. Geschichtswissenschaft.* 1888. — G. Simmel: *Die Probl. der Geschichtsphilosophie* 1905.² — R. Rocholl: *Aufbau einer Phil. d. Gesch.* 1911.²

O sociologiji podaje pregled P. Barth: *Die Phil. d. Gesch. als Sociol.* Jena 1897. — L. F. Ward: *Die Sociologie von heute.* Innsbruck 1904. — Dürckheim: *Elem. de sociol.* Par. 1889. — Simmel: *Sociologie* Lpzg 1908. — Gumpłowicz: *Rassenkampf, Innsbr.* 1909.²; *Social-philos. im Umriss.* Innsbr. 1910. Na hrvatski preveo Fr. Magjarević. — G. Ratzenhofer: *Sociologie.* Leipzig 1907. — G. Tarde: *Les lois de l' imitation* 1907⁴; *Logique sociale* 1904.³

O sporu relativizma i apriorizma u etici isp. Thilly: *Einleitung in d. Ethik.* (prev. R. Eisler) Lpzg 1907.

Osim spomenutih djela (Wundt, Paulsen, Höffding, Cohen, Natorp, Lipps, Laas, Sidgwick, Guyau) vriedna su za ovu nauku: E. Becher: *Die Grundprobleme der Ethik.* 1908. — P. Bergemann: *Ethik als Kulturphilos.* 1904. — A. Döring: *Güterlehre* Brl. 1898. — G. Heinsel: *Hauptprobl. d. Eth.* 1903. — W. Koppelman: *Krit. d. sittl. Bewusstst.* 1904. — G. Simmel: *Einl. in die*

Moralwiss. 1892.—1893. — M. W e n t s c h e r : Ethik 1902.—1905. — Joh. U n o l d : Aufgaben und Ziele des Menschenlebens 1899. ; Grundl. einer mod. prakt. eth. Weltansch 1896. — H. S c h w a r z : Das sittl. Leben 1901. ; Glück und Sittlichkeit 1902. —

Za teoriju vrijednosti najvažnija su djela: A. M e i n o n g : Psych.-eth. Unters. zur Werttheorie 1894. — Chr. E h r e n f e l s : Syst. d. Wertth. Leipzig 1897.—1898. — J. C l. K r e i b i g : Psych. Grundl. einer Syst. d. Werttheorie 1902. — H. M ü n s t e r b e r g : Phil. d. Werte 1908. — Th. R i b o t : La logique des sentiments 1908.³

O s l o b o d i v o l j e : C. M ü f f e l m a n n : Das Probl. d. Willensfr. 1902. — O modernim kaznenim teorijama podaje potpuni pregled Fr. v. L i s z t : Lehrb. d. d. Strafrechts 1907. — J. M a k a r e w i c z Einf. in die Philos. d. Strafrechts 1906. — — K r a f t - E b b i n g : Grundz. der Kriminalistik. 1899.³ — K. G r o s s : Kriminalpsych. 1905.² — K. B i r k m e y e r : Was lässt Liszt vom Strafrecht übrig ? 1907.— Sc. S i g h e l e : La foule criminelle 1901.² — L e D a n t e c : L' individualité et l'ereuer individ. 1908. — K o h l e r Jos. : Das Wesen d. Strafe 1888. ; Moderne Rechtsprobleme 1907. ; Das Recht 1910. — R. S t a m m l e r : Wirtschaft und Recht 1906.² ; Die Lehre vom richtigen Rechte 1902. — J e l l i n e k : Die socialeth. Bedeut. vom Recht, Unrecht und Strafe.

O s a d a š n j e m s t a n j u v j e r s k e f i l o z o f i j e i s p. O. S i e b e r t : Die Religionsphilos. in Deutschland. 1907. — O. P f l e i d e r e r : Entw. d. protest. Theol. seit Kant. 1891. — V. M a r s c h a l l : Die gegenw. Richtungen der Religionsph. in England. 1902. — H. A. B r a a s c h : Die relig. Strömungen der Gegenwart. (Aus Nat. und geisteswelt.) — H. S i e b e c k : Lehrb. d. Religionsphil. 1893. — R. E u c k e n : Wahrheitsgeh. d. Religion 1912.³ — E. T r ö l t s c h : Psych. und Erk.-theor. in d. Religionswiss. 1904. — H. H ö f f d i n g : Religionsphilos. 1902. — E. D. S t a r b u c k : The psychol. of Religion. 1901.² (njem. prijevod Lpzg 1909.) — G. S i m m e l : Religion 1907. — A. S a b a t i e r : Exquisse d'une philos. de la religion d'après la psychol. et l'histoire. 1897.

Za u v o d u e s t e t i k u d o b r o s l u ž i E. M e u m a n n : Einf. in die Aest. 1908. — G u y a u : Les probl. del' esthetique contemp. 1904. — Osim estetike Lippsove, Volkeltove i Cohenove vrijedua su za ovo područje djela :

J. C o h n : Allgem. Aesthetik 1901. — B. C r o c e : Estetica 1902. — Th. R i b o t : La psych. des sentiments 1896. — Y. H i r n : Ursprung d. Kunst. 1904. — M. D e s s o i r : Aesth. und allg. Kuntwiss. 1906. — St. W i t a s e k : Grundl. d. allg. Aesth. 1904.

O p i t a n j i m a u m j e t n i č k o g a u z g o j a u p u ć u j e s v e s t r a n o : I. R i c h t e r : Die Entw. d. künstlerischen Gedankens. 1909. — H. W o l l g a s t : Die Bedeutung d. Kunst f. d. Erziehung 1903. — E l l e n K e y : Persönlichkeit und Schönheit in ihren gesellsch. und gesell. Wirkungen 1907.²

Tumač najobičnijih filozofijskih naziva.

Adekvatno, izjednačeno, uspoređeno, dakle primjereno ; adekvatna je spoznaja, koja odgovara predmetu.

afekcija, stanje, što nastaje podraživanjem.

afirmirati, potvrđivati, onda podržavati, jer se drži vrijednim ; opreka : negirati, znači poricati, onda napuštati, jer se drži nevrijednim.

agnosticizam, po T. H. Huxleyu, mišljenje, da je osnov svijeta nepoznat.

akcident v. supstancija.

aksiom, sud, koji ne treba dokaza, a i nema ga o njemu.

aktivizam, nazor, koji stavlja vrijednost života u djelovanje.

aktualizam, nauka, da stvari ue postoje kao bića nego kao sustavi djelovanja (Wundt).

altruizam v. egoizani.

analogija, sličnost, isporodljivost; analogno — što je poput nečega.

analiza, rastavljanje cijelosti u česti, složenoga u jednostavno. Opreka: sinteza — sastavljanje česti u cijelost, spajanje raznolikosti u jedinstvo. Analitička metoda je postup, koji ide od pojedinosti k općenitosti, od konkretna k apstraktnome, od pojava k principima ; sintetična je metoda ovoj oprečna.

animizam, vjerovanje, da su pojave u prirodi djelovanja duhovnih bića.

antinomija, opreka izmedju dva porječna suda, koji se čine jednako očiti i za koje govore jednaki razlozi.

antropologizam, nazor, da je sve, što čovjek radi, uvjetovano prirodom ljudskom ; čovjek spoznajući sve sudi po sebi ; uopće mu je sve poznato samo kao sadržaj svijesti ; unutrašnje iskustvo je izvor spoznaje, a psihologija osnov svim naukama (psihologizam) ; u djelovanju ostaje čovjek središte, oko kojega se sve kreće, te se i drži svrhom svijeta (antropocentrizam).

apsolutno, od apsolvo, odriješeno, odlučeno, zatim neovisno, najposlije bezuvjetno, nepromjenljivo, neograničeno, savršeno. U tom se smislu upotrebljava i za osnov svijeta. Opreka je relativno, dakle uvjetovano, ograničeno, promjenljivo.

apstraktno, v. konkretno.

apercepcija, u Leibniza radnja, kojom predodžbe postaju svijesne ; u Kanta način svijesti, koji se sastoji u tom, da se svi svijesni sadržaji redaju oko jednoga „ja“ ; u današnjoj psihologiji znači apercepcija jasno opažanje sadržaja pridržanih pažnjom. V. percepcija.

a priori, a posteriori. Ove dvije riječi znače najprije ono, što je prije, prema onome, što je poslije, a onda, što je prirodjeno, prema onome, što je stečeno ; napokon ono, što je nužno i općeno, prema

onome, što je samo običajno. Apriorizam je teorija, da se izvjesni elementi ili faktori spoznaje ne daju izvesti iz iskustva; aposteriorizam je teorija, da sve spoznavanje izvire iz iskustva.

atom, nedjelivi najmanji dio tvari; u tom značenju dolazi u starijoj atomistici (korpuskularnoj). Kasnije znači i netvarni element, koji svojim djelovanjem zaprema prostor i čini tvarnost (dinamičko shvaćanje tvari). Neki ga drže samo metodičkim pomagalom, a ne realnim elementom.

autonomija, pravo, da si čovjek sam postavlja zakon; u Kanta sposobnost raditi prema svrhama uma. Opreka *heteronomija* — ovisnost o zakonu po drugome postavljenom, ili stanje, u kojem se čovjek podvrgava zakonu izvana nametnutu.

autoritet, ugled, a onda i jamstvo, koje ne dolazi od stvari, nego od neke ugledne ličnosti.

Biće, ono, što postoji; njegovo postojanje (bitak) može biti stvarno ili idejno. Opreka *nebiće*, što ne postoji, u užem smislu ono, što ne postoji stvarno.

bitak, stanje, kojim nešto jest; opreka: *nebitak* — znači nedostatak bitka, dakle i nedostatak bića; *bivanje* — stanje, u kojem biće doduše ostaje, ali se mijenja. Kako se ima zamisliti bitak, biće i bivanje, da ne bude porječnosti, uči nauka o bitku ili ontologija.

Circulus vitiosus, krivo zaključivanje, koje se kao u krugu kreće, dokazujući tvrdnju razlozima, a razloge potkrepljuje tvrdnjom.

Dedukcija, v. indukcija.

deizam, pravac, koji zabacuje vjerovanje u objavu i osniva vjeru u boga samo na umu; u opreci s teizmom ponajviše zabacuje misao o osobnome božanstvu, koje postoji izvan svijeta i približuje se panteizmu, kojemu je svijet i bog jedno.

determinizam, v. indeterminizam.

dijalektika, vještina u razlaganju, kod sofista spretnost zavesti protivnika varavim zaključivanjem, po čem je i riječ zadržala neko zazorno značenje; kod Hegela nauka o razvijanju pojma.

diferenciranje, proces, kojim se jednolika cijelost razlučuje u raznolike česti; opreka *integracija* — proces, kojim se raznolike česti spajaju u cijelost.

diskurzivno, što se shvaća poimovno, razlučivanjem; opreka *intuitivno*, što se shvaća neposredno, zrenjem.

dinamički, što nastaje djelovanjem sila; oprečno *mehanički*, što nastaje gibanjem. Po mehaničkom nazoru sastavlja se svijet od gibanja tvarnih čestica; po dinamičkom shvaćanju su pojave, pače i sama tvar produkti silâ.

diskontinuirano, što je raskidano, nesuvislo.

dogmatično, što se naprosto vjeruje.

dualizam, nazor, da u svijetu postoje dva oprečna principa, duh i tvar, uzrok i svrha.

Egoizam, nazor, da čovjek u svem, što radi, pazi na svoju dobrobit i korist; opreka *altruizam*, da čovjek radi iz obzira i ljubavi za drugoga (*alter*).

eklekticizam, pravac, koji iz raznih sustava izabire nauke i sastavlja ih u novi sustav.

ekstenzivno, što se proteže, što je prostorno rašireno; opreka: **intenzivno**, što se jačinom širi.

eksistencija, postojanje.

elemenat, počelo, prvi jednostavni osnov.

emancipacija, postanje izviranjem.

empirizam, pravac, koji spoznaju izvodi iz iskustva.

energija, djelatnost, radna sposobnost.

estetika, po svojem grčkome porijetlu nauka o osjetnosti; u tom značenju kod Kanta, inače po Baumgartenu nauka o ljepoti.

etika, nauka o dobru; zove se i praktična filozofija, jer se tiče djelovanja, a dijeli se u nauku o krepostima, nauku o dužnostima i nauku o dobrima.

eudemonizam, nazor, da sreća pokreće sve ljudsko djelovanje i da je težnja za srećom posljednji cilj djelovanja.

evidencija, očevidnost.

evolucija, razvitak.

Fatalizam, nazor, da je sve događanje i djelovanje određeno udesom (fatum).

fenomen, pojava; **fenomena-liizam** je nauka, da postoje samo pojave.

finalno, finalnost v. kauzalno.

fizičko, što pripada prirodi, (opreka psihičko, što pripada duhu), onda stvarno (opreka idejno), napokon ono, što nastaje po nuždi (opreka moralno, što nastaje prema izvjesnoj svrsi, po vrijednosti).

funkcija, djelovanje; u drugom značenju znači međusobnu ovisnost promjene (funkcionalna ovisnost).

Genetički, što se odnosi na postanje.

Hedonizam, nazor, da je naslada posljednji cilj i mjerilo vrijednosti djelovanja.

heterogeno, raznovrsno; opreka homogeno, istovrsno.

hilozoizam, pravac, koji uzima, da je sva tvar obdarena životom.

hipostaza, najprije podloga, onda osnov svemu, što nema supstancijalna bitka; hipostazirati znači pridati nečemu supstancijalni bitak.

hipoteza, pretpostavljena istinitost nekoga suda, koji treba da se naknadno utvrdi.

humanizam, pravac, koji postavlja kao cilj čovjeku razvijanje svih sposobnosti ljudskih.

Ideja, *i d e a l, i d e a l i z a m*. Ideja znači najprije lik, onda u Platona pralik stvari, kasnije znači uopće predodžbu u opreci sa stvarima. Idealizam je pravac, koji drži ideje zazbiljnim ili bar bitnim osnovima zazbiljnosti. — Spoznajno-teoretski idealizam uzima, da je spoznavanje naša predodžba, to jest, da je ovisno o uredjenosti našega duha, dakle subjektivno, i ako može imati vrijednost za objekte; za metafizički idealizam je duhovnost nesamo zazbiljna (protiv materijalističkoga naučanja, da je samo tvar zazbiljna), nego je duhovnost upravo bivstvo svijeta, ili pače jedina zazbiljnost tako, te je i stvarnost samo tvor idejnih elemenata. Posebno značenje imade riječ idealizam u etici i esteticu. Pod idealom razumijeva se uzor, pomišljeni savršeni oblik stvari ili djelovanja, koji držimo vrijednim, da se ostvari. Ideje se spoznaju, za idealima se teži.

ideelno, što postoji samo u misli,

identitet, istovetnost, osnovno načelo sudjenja.

iluzija, prividjaj; neosnovano pripisivanje zazbiljnosti nečemu, što nije zazbiljno, odnosno pripisivanje vrijednosti nečemu, što je nema.

imanentno, što ostaje u nečem, što je sadržano unutar nečega.

imperativ, zapovijest.

indeterminizam, nauka, da je ljudska volja slobodna od uzroka i utjecaja, jer i ako je na koji čin počinu izvjesni razlozi, ona je o tim razlozima neovisna i može se odlučiti i protiv njih; opreka: **determinizam**, nauka, da volja nužno proizlazi iz motiva, prilika i utjecaja.

individuum, pojedinac, **individualitet**, pojedinac kao osobujno, izrazito biće; **individualizam** — nauka o samostalnosti pojedinca i njegovu pravu (prema isticanju ovisnosti njegove o društvu u pogledu života i vrijednosti — kolektivizam, socijalizam).

indukcija, zove se logički postupak, koji nas uvodi od pojedinosti u općenost, dakle postupak, koji se od opažanja pojedinačnih slučajeva uzdiže do njihova zakona (od učinak uzrocima); opreka mu je **dedukcija**, — postup, koji silazi od zakona k pojavama, od uzroka k učinicima, ali njegovi umovanjem izvedeni posljedci imaju vrijednost samo toliko, koliko ih možemo iskustvom ili pozivom na iskustvene činjenice ovjeroviti (verificirati).

instinkt, nagon.

integracija, v. diferenciranje.

intelektualizam, nazor, da je um najznačajnija sposobnost ljudske naravi; njegova teorija spoznaje

izvodi spoznavanje samo iz svjesnih radnja i djelatnosti uma: u tom se smislu upotrebljava i riječ racionalizam, (a opreka mu je intuicionizam); njegova metafizika uči, da je um osnov svijeta, a čitka njegova pouzdaje se u moć uma nad čuvstvom i voljom, i precjenjuje njegovu važnost za život uopće: u ova oba smisla oprečan mu je voluntarizam.

intuicija, zrenje; intuitivno, što se spoznaje neposredno, bez pojmovna, zrenjem kao duševnim gledanjem; intuicionizam, nauka, koja uz radnje uma cijeni, pače gdjekad i precjenjuje kao spoznajni faktor neposredno zrenje, što se radja iz čuvstva ili instinkta, dakle iz izvora, koji nijesu svagda pristupni svijesnoj analizi ni svijesnoj kontroli; zato je i spoznavanje ove vrsti više vjerovanje i uvjerenje nego dokazana očevidnost.

iracionalno, sve, što nema razuma, u čem ne sudjeluje, ne suradjuje razum.

„Ja”, samosvijest; uzima se u Kanta u općenom smislu kao svim svijesnim bićima zajednička i svuda ista činjenica, da smatraju događaje u svijesti svojim stanjima, te ih tako vežu; od te činjenice, da je svijesno doživljavanje svagda vezano uz jedno „ja”, razlikuje se sposobnost, kako to „ja” nastaje i spaja, te prema „transcendentalnoj svijesti” ima više mogućih svijesti empiričkih.

Karakter, značaj, značajka, kod stvari ili pojava znači svojstva, po kojima se najbolje prepoznaju ili od drugih luče; kod htijenja znači izvjestan način, koji se po prirodni sposobnostima, uzgoju, is-

kustvu i obrazovanosti ustalio, kao da se urezao, ili kako Herbart kaže, karakter je čovjek, koji uvijek isto hoće i isto neće.

kategorički, naprosto, bezuvjetno; opreka; hipotetički — uvjetovano.

kategorije, po Aristotelu najopćeniji pojmovi, po Kantu oblici sinteze, te prema tome formalni uvjeti spoznaje.

kauzalno, uzročno, što biva po uzrocima; opreka finalno, svršeno, što biva po svrhama; kauzalnost, promatranje i spajanje događaja kao uzrokâ i posljedica; svrhovitost, finalnost, spajanje događaja prema gledištima svrhâ.

kinetički, što se odnosi na gibanje.

koeksistencija, postojanje jednoga uz drugo, u prostoru; sukcesija postojanje jednoga za drugim, u vremenu.

konkretno, što se daje osjećati, zamijetiti, zorno, stvarno, pojedinačno; opreka je apstraktno, što se ne može osjetiti, nego samo pojmom zamisliti, dakle pojmovno, općeno; pod apstrakcijom razumijeva se logički postupak, kojim se od mnoštva istovrsnih predmeta odlučuje, oduzima sve pojedinačno, te preostaje samo ono, što je svima zajedničko, općeno; no budući da ovo zajedničko ne postoji nego uz one pojedinosti, a inače samo u misli, zove se apstrakcijom misao, kojoj ne odgovara predmet u konkretnoj zaobiljnosti.

konstitutivni i regulativni principi v. princip.

koordinacija, odnošaj, po kojem je jedno uporedo s drugim.

kontemplacija, zapravo promatranje, onda umovanje u opreci s djelovanjem, kao zabava duha sa samim sobom i svojim svijetom; u estetici znači bezinteresno promatranje za razliku od interesiranoga, sa željenjem i teženjem spojenoga u običnome životu.

kontigentno, slučajno.

kontinuitet, suvislost, neprekidnost, postojanost.

kontradiktorno, što jedno drugo posve poriče, porječno.

kontrarno, što se jedno drugome protivi, oprečno.

korpuskularna atomistika, koja zamišlja atome kao mala tjelešca.

kritički, što se prihvaća nakon istraživanja i prosudjivanja; opreka dogmatički, skeptički. Kriticism je pravac, koji se ne pouzda u spoznajne faktore dogmatički, ali i ne očajava nad njihovom nemoći skeptički, nego ih ispituje i određuje vrijednost; zato kritička filozofija od svih nauka najviše cijeni teoriju spoznaje. U načinu, kako će odrediti vrijednost spoznaje, razilazi se criticism s psihologizmom, koji se u tu svrhu služi psihogenetskim promatranjem, prema kojemu criticism postavlja „transcendentalno-logičko“ rasudjivanje.

kvalitet, znači, kakovo je što, kakvoća; **kvantitet**, znači, koliko je što, kolikoća.

kvietizam, nazor, koji nalazi cilj života u smirenju od napora volje i s njom spojenih boli i žalâ.

legalno, što oblikom svojim odgovara zakonu; opreka moralno, što i po nakani, dakle i nutarnjošću odgovara zakonu, što nastaje iz poštivanja dužnosti.

ličnost, znači samosvjesna slobodna čovjeka izvjesne duševne snage, individualnosti, veličine i ujedinjenosti.

logika, nauka o mišljenju i spoznavanju.

Maksima, načelo, unutrašnji, vlastiti zakon, za razliku od zakona, koji dolazi od drugih, izvana. Čudorednost je moguća samo po maksimama, a ne po zakonima.

materijalizam, mišljenje, da je samo tvar zazbiljna; duh se ili drži tvarnim, pa se poistovetuje s mozgom (mozak = duša), ili se izvodi iz tvari kao produkt organizirane tvari. Oprečan mu je dualizam, spiritualizam.

makrokozam, svijet u velikome; **mikrokozam**, svijet u malome, čovjek.

mehanizam, nauka, da uzroci (a ne svrhe) upravljaju događanje, i to tako, da se sve daje svesti na gibanje; i promjene kakvoća drže se promjenama u veličini i načinu gibanja.

metafizika, kod Aristotela nauka o osnovu svega, o posljednjim principima i uzrocima; pozitivizam je drži nemogućom, tako i kritičizam; neki pristaše kritici zma ipak je u izvjesnom obliku dopuštaju.

metoda, naučni postupak.

modus v. supstancija.

monada, jedinica.

monizam, pravac, da je zazbiljnost samo jedna; može biti materijalističan i idealističan (spiritualističan), ili takav, koji duh i tvar u jednoj višoj realnosti ujedinjuje; agnostičan je, kad drži, da se ta realnost spoznati ne može.

moral, čudoredje.

moral insanity, iskvarenost čuvstava, koja uzrokuje zbrku čudorednih i pravnih pojmova, te umanjuje ili dokida ubrojivost.

motiv, ono, što nas potiče, pokretni razlog.

Nativizam, nauka, da je nešto prirodjeno; srodno apriorizam.

naturalizam, nazor, koji prirodu i njezine principe naprosto primjenjuje duhu, ne mareći svagda dovoljno za njegovu osebnost; etički naturalizam zove se pravac, koji čudorednost izvodi iz nagona za samoodržanjem; estetski naturalizam postavlja kao cilj umjetnosti istinito prikazivanje zbilje, bez svakoga idealizovanja.

negacija v. afirmirati.

ništa, znači pomanjkanje svega bitka (nebiće); smjer, koji ništa ne priznaje, zove se nihilizam.

nominalizam, nauka, da su pojmovi samo imena, a nijesu bića (realizam).

norma, propis, odredba, zakon.

noumenon, što je u misli, stvar o sebi.

objekat, predmet; opreka subjekat — misaono biće; objektivno — predmetno, što vrijedi za predmet, što vrijedi za sva bića; opreka subjektivno, što pripada duhu ili vrijedi samo za pojedina bića.

okazionalizam, nauka, da se spoj između duha i tijela stvara prigodice.

ontologija v. bitak. Ontološki dokaz o bitku boga, koji se izvodi iz pojma o bogu.

optimizam, nazor, da je ovaj svijet najbolji, što može biti; opreka pesimizam, nazor, da je svijet najgori, što može biti.

organizam, živo biće, sustav sila, koje međusobno stoje u uzročnoj svezi, ali ipak tako, da njihovo djelovanje služi svrhama cjeline. Organički nazor zove se onaj, koji zamišlja svijet poput organizma, dakle kao uzročni sustav, kojega se djelovanje u pojedinosti upravlja prema svrhama cjeline.

Panenteizam, nauka, da je sve u bogu.

panteizam, nauka, da je svijet i bog isto.

panpsihizam, nauka, da u svem ima duša.

panvitalizam, nauka, da u svem ima života.

paralelizam, nauka, da pojave duševne i tjelesne ne stoje doduše u neposrednom saobraćaju, u uzajmičnom odnošaju, ali ipak da odgovaraju jedne drugima, slično kao točke dvaju paralelnih pravaca.

percepcija, zamjećaj.

perfekcionizam, pravac u etici, koji postavlja kao cilj čudoredno usavršavanje.

pesimizam v. optimizam.

pluralizam, nauka, da nije samo jedan osnov razbiljivosti, nego da ih je mnogo.

postulati, zahtjevi, posljednje nužne pretpostavke, koje se ne dadu dokazati.

pozitivizam, pravac, koji držeći se iskustva zabacuje svaku nadosjetnu spoznaju.

praktički, što se odnosi na djelovanje; **opreka teoretski**, što se odnosi na spoznavanje.

primat, prednost.

princip, načelo, osnovna zasada; izriče li on što o stvarima, tad se zove konstitutivnim, jer je sadržaj njegov sastavni dio stvari; kazuje

li samo pravilo, kako treba da duh postupa spoznajući stvari, zove se regulativnim.

problem, pitanje, koje treba da se riješi.

progresivno, što ide naprijed kao tijek događaja, od uzroka k posljedicama; **opreka** — **regresivno**, što ide natrag, od posljedica k uzrocima. V. sinteza, analiza.

psihologija, nauka o pojavama svijesti.

psihičko, što pripada duši, duševno.

psihofizičko, što pripada duši i tijelu.

Racionalizam v. intelektualizam; u filozofiji vjere znači racionalizam pravac, koji osniva vjeru u boga samo na umu, zabacujući sva natprirodna vrela.

realizam, opreka nominalizmu; danas znači pravac, koji tvrdi, naivno ili kritički, da svijet stvari postoji neovisno o svijesti i da ga spoznajemo, kakav jest.

refleksija, umovanje, a onda spoznavanje u apstraktnim pojmovima.

regulativni principi v. princip.

relacija, odnošaj.

relativno v. apsolutno; relativizam — pravac, da je sve znanje i čudoredno ocjenjivanje relativno.

Senzualizam, pravac u psihologiji i teoriji spoznaje, koji izvodi mišljenje i spoznaju iz osjećanja.

sinteza v. analiza.

skeptizam, pravac, da nema sigurnoga znanja (*skepsis*, sumnja).

solipsizam, spoznajno-teoretski pravac, da postojim samo ja, a sve drugo kao moj sadržaj.

spekulacija, spoznavanje razbiljivosti samim umovanjem; opreka empiričko spoznavanje.

spiritualizam, nazor, da su posljednja bića svijeta dusi.

subjekat, subjektivno v. objekat.
sukcesija v. koeksistencija.

supstanocija, trajni, nepromjenljivi osnov, podloga, nosilac svojstava; ova se svojstva pridijevaju onome osnovu, i zato se zovu atributi; u užem smislu zovu se atributima stalna svojstva, dok se promjenljiva, nepostojana zovu akcidencija; sva razna promjenljiva stanja supstancije zovu se njezinim modima.

Teizam, vjerovanje u boga; opreka: ateizam; onda priznavanje ličnoga izvansvjetskoga božanstva; opreka: deizam, panteizam.

teleologija, nauka, da događaj-njem ne upravljaju samo uzroci nego i svrhe. Opreka: kauzalitet.

teorija, nauka uopće, a onda napose zasada, postavljena u svrhu tumačenja izvjesnih pojava, koja još iziskuje potvrdu; teoretski — što se tiče spoznavanja; opreka: praktički.

teodicija, opravdanje boga, zašto je dopustio zlo u svijetu.

transcendentno, što prelazi preko iskustva, što je s onu stranu iskustva; transcendentalno, što doduše ne prekoračuje iskustvo, ali se uzdiže nadanj; u Kanta zove se transcendentalnim postup, kojim se otkrivaju apriorni uvjeti iskustvene spoznaje.

Utilitarizam, pravac u etici, koji postavlja korist kao cilj ćudorednoga djelovanja.

Vitalizam, nauka, koja za tumačenje pojava života uzima posebnu životnu silu.

voluntarizam, u psihologiji nazor, da su voljni procesi osnov psihičkome životu ili bar tipični za duševno zbivanje; to vodi ponajviše i k metafizičkom nazoru, da je volja osnov zazbiljnosti; u etici znači pravac, koji daje prednost volji pred spoznavanjem i tvrdi primat volje.

Sadržaj.

	Strana
Predgovor	4.
Knjiga peta: Novija filozofija od Kanta	7.—194.
Uvod	9.
Njemačka filozofija od Kanta do smrti Hegelove	11.—144.
1. Imanuel Kant	11.
(Život i djela str. 11. — Kritika teoretskoga uma str. 18. — Kritika praktičkoga uma str. 42. — Kritika rasudne moći str. 61.)	
2. Spekulativni sistemi	72.—106.
J. G. Fichte	72.
(Život i djela str. 72. — Nauka o naukama str. 74. — Nauka o čudoredju str. 78.)	
F. W. J. Schelling	84.
(Život i razvoj nauke str. 84. — Filozofija o prirodi str. 15. — Daljne evolucije str. 88. — Filozofija umjetnosti str. 89.)	
G. W. Fr. Hegel	91.
(Život i djela str. 91. — Obilježje nauke str. 92. — Logika, filozofija prirode i duha str. 95. — Objektivni duh str. 97. — Apsolutni duh str. 101.)	
3. Realizam, kritički empirizam i idealizam	106.—144.
J. Fr. Herbart	107.
(Zadaća filozofije i njezine česti str. 108. — Logika str. 109. — Metafizika, psihologija str. 111. — Estetika, etika, filozofija vjere str. 120.)	
J. Fr. Fries	124.
F. E. Benecke	126.
F. D. E. Schleiermacher	129.
A. Schopenhauer	132.
(Svijet kao predodžba str. 133. — Svijet kao volja str. 138. — Pesimizam str. 140. — Umjetnost — tješiteljica str. 142.)	

	Strana
Francuska filozofija do pozitivizma	145.—160.
V. Cousin	146.
A. Comte	152.
(Pozitivna filozofija str. 153. — Sociologija, pozitivna etika i religija str. 157.)	
Engleska filozofija do evolucionizma	161.—194.
1. Škotska škola: (Hamilton, Mansel, Whewell)	162.
2. Empirizam	164.
(James Mill str. 164. — John Mill str. 165. — Aleksander Bain str. 171.)	
3. Evolucionizam: H. Spencer	172.
(Život i djela str. 172. — Osnovi filozofije str. 174. — Osnovi biologije i psihologije str. 184. — Osnovi sociologije i etike str. 188.)	
Knjiga šesta: Noviji sustavi	195.—347.
Uvod	197.
Materijalizam (neovitalizam, energetika, naturalizam)	199.—236.
E. Häckel	204.
W. Ostwald	211.
D. Strauss	218.
L. Feuerbach	219.
M. Stirner	222.
Fr. Nietzsche	223.
Obnovljenje idealizma	237.—279.
1. Njemački idealizam	237.—265
H. Lotze	237.
G. Th. Fechner	243.
Fr. Pausen	244.
Th. Lipps	246.
E. v. Hartmann	248.
W. Wundt	251.
R. Eucken	257.
2. Francuski idealizam	266.—279.
A. Fouillée	266.
J. M. Guyan	274.
H. Bergson	276.

	Strana
Kriticizam i pozitivizam	280.—336.
1. Novokantovci i srodni im mislioci	280.—288.
H. v. Helmholtz	280.
F. A. Lange	282.
H. Cohen	284.
W. Windelband	286.
2. Francuski neokriticizam	289.—295.
Ch. Renouvier	289.
J. Lachelier	292.
3. Kritički idealizam u Engleskoj	295.—299.
Th. Green	296.
F. H. Bradley	297.
Imanentna filozofija	299.
4. Pozitivistički mislioci	300.—336.
R. Avenarius	301.
E. Dühring	305.
E. Mach	306.
W. Dilthey	314.
E. Laas	316.
A. Riehl	318.
H. Höffding	321.
R. Ardigò	326.
W. James	329.—347.
Posebne filozofijske nauke	337.
Bilješke	349.
Tumač najobičnijih filozofijskih naziva	394.

