

## Основи теорије сазнања, 1923.

### Садржај

Увод

§ 1. Задатак и значај Теорије сазнања

§ 2. Могућност и подела Теорије сазнања

Логички разлог против Теорије сазнања. Метафизичка тешкоћа Теорије сазнања. Субјективно и објективно важење логичких закона. Метафизичка и „људска” Теорија сазнања. Подела Теорије сазнања

Први део

Полазна тачка Теорије сазнања

§ 3. Непосредно дато као полазна тачка Теорије сазнања

О проблематичности полазне тачке Теорије сазнања. Обим непосредно датог. Три гледишта у односу на обим непосредно датог. Прелаз на дискусију ових гледишта

§ 4. Критика наивног реализма

Цепање непосредно датог на две половине на становишту наивног реализма. Потреба нових аргумената против наивног реализма. Двоструки смисао објективности чулних квалитета. Аргументи за субјективност чулних квалитета. Субјективност осећања и слика имагинације. Субјективност осећаја отпора, напора, температуре, укуса и мириса. Субјективност осећаја слуха. Субјективност осећаја вида. Уништење наивног реализма

§ 5. Идеализам као становиште рефлексије

Фундаментална особина непосредно датог. Недељивост свести. Питање о егзистенцији чистог субјекта. Природа субјекта. Гледиште заједнице непосредно датог. Објективни разлог за егзистенцију субјекта. Начин првобитне датости субјекта

§ 6. Наивни реализам као становиште рефлексије

Објективирање садржаја непосредно датог у наивном реализму. Анализа наивно реалистичке мисли о спољном свету

## § 7. Критика апсолутног објективизма

Карактеристика апсолутног објективизма. Критика апсолутног објективизма

## § 8. Принцип апсолутног реалитета свести

О уношењу принципа реалитета свести у Теорију сазнања. Смисао питања о реалитету свести. Апсолутни реалитет и привид. Појам привида на становишту наивног реализма. Појам привида на становишту идеализма; субјективни и објективни реализам. Негативни разлози против субјективног идеализма (разлози излишности). Позитивни разлог против субјективног идеализма. Веза објективног идеализма са наивним реализмом. Секундарни смисао појма престава на становишту објективног идеализма. Крајна дефиниција непосредно датог

Други део

Проблеми теорије сазнања

## § 9. Преглед проблема Теорије сазнања

## § 10. Правци Теорије сазнања

Први одељак

Проблем трансценденције

## § 11. Проблем времене трансценденције

Опажање сукцесивне множине. Момент промене и момент непроменљивости. Чињенице за извођење идеја времена. Постанак престава времена. Проблем сећања

## § 12. Проблем просторне трансценденције

Однос просторне и времене трансценденције. Основ за закључак на спољни свет. Две врсте промена у непосредно датом. Прелаз на доказе за егзистенцију спољног света. Доказ спољног света на основу апсолутне перманенције бића. Доказ спољног света на основу појма узрока. Негативни аргументи за слободне вољне промене. Немогућност датости садржаја свести множини субјеката. Закључак на спољни свет. Проблем мисли „споља” (или „ван”)

## § 13. Структура спољног света

Садржајна структура спољног света. Проблем одвајања форме од садржаја у непосредно датом. Питање о преношењу релација из унутрашњег на спољни свет. Анализа релације

симултаниитета у непосредно датом. О просторној форми спољног света. Кретање субјективног центра у простору опажања. Егзактан доказ за континуирану просторност спољног света. Кретање у спољном свету. Бројни однос у спољном свету. Прелаз на проблем формалне трансценденције

Други одељак

Проблем психолошког порекла мишљења

§ 14. Проблем трансцендентног прекорачења мишљења од стране искуства

Однос мишљења и искуства. Појам трансценденције мишљења. Појам искуства

§ 15. Правци Теорије сазнања у односу на психолошко порекло мишљења

§ 16. Рационалистичка теорија

§ 17. Емпиристичка теорија

Општа карактеристика емпиристичке теорије. Теорија репрезентације. Теорија асоцијације

§ 18. Емпирио-рационалистичка теорија

Општа карактеристика ове теорије. Теорија аперценције. Теорија негације

Трећи одељак

Проблем логичке вредности мишљења

§ 19. Правци Теорије сазнања у односу на логички проблем мишљења

§ 20. Рационализам

Историјски развитак рационализма. Логички проблем рационализма. Однос логичких истина према реалности. Формализам. Реализам. Рационалистички теизам. Проблем аксиоматичних ставова. Рационалистичка теорија логичких аксиома. Рационалистичка теорија математичких аксиома. Рационалистичка теорија метафизичких аксиома. Рационалистичка теорија аксиома природне науке. Став констанције материје. Став констанције енергије. Став каузалитета. Став инерције

§ 21. Емпиризам

Историјски развитак емпиризма. Емпиристичка доктрина логичких ставова. Емпиристичка теорија математичких ставова. Емпиристичка теорија метафизичких

ставова. Емпиристичка теорија ставова природне науке. Принцип констанције материје и констанције енергије. Став каузалитета. Став инерције

#### § 22. Номинализам

Номинализам као синтеза психолошког емпиризма и логичког рационализма. Рационалистички номинализам. Номиналистичка доктрина логичких аксиома. Номиналистичка доктрина математичких ставова. Критика номинализма. Емпиристички номинализам

#### § 23. Критицизам

Основни принципи критицизма. Аналитички и синтетички судови. Критицизам у области логике. Критицизам у области математике. Критицизам у области природне науке. Критицизам у области метафизике. Критика основних претпоставки Кантових. Критика Кантовог објашњења аксиоматичких ставова у појединим областима

#### § 24. Емпириорационализам

Општа карактеристика емпириорационализма. Подела чињеница искуства. Емпириорационализам у области логичких аксиома. Основне чињенице непосредног искуства. Извођење става противречности. Став идентитета и став искључења трећег. Став разлога. Свођење чињенице искуства. Емпириорационализам у области математике. Порекло аритметике. Порекло геометрије. Важење геометрије. Емпириорационализам у области природне науке. Принципи механике. Став инерције. Принцип акције и реакције. Емпириорационализам у области Метафизике. Подела и основни проблеми Метафизике. Питање о могућности Метафизике на становишту емпириорационализма. О појму супстанције. О ставу каузалитета. Закључак

**ОСНОВИ ТЕОРИЈЕ САЗНАЊА**

SAVEZNO IZVRŠNO VEĆE  
CENTAR ZA INFORMACIONU I  
DOKUMENTACIONU DELATNOST

Inv. br. 467  
SIGN. \_\_\_\_\_

165

# ОСНОВИ ТЕОРИЈЕ САЗНАЊА

ОД

ДР-А БРАНИСЛАВА ПЕТРОНИЈЕВИЋА,

ПРОФ. УНИВЕРЗИТЕТА

СА 19 СЛИКА У ТЕКСТУ



БЕОГРАД 1923.

ИЗДАВАЧКА КЊИЖАРНИЦА НАПРЕДАК

Штампарија „Индустија“ Кр. Петра ул. Број 92. Телефон 580.

ОСНОВНИ ПИСМАНИЈА



7908

1  
-31-0



Jur. br.  
38560

БЕОГРАД 1923.  
НАЦИОНАЛНА БИБЛИОТЕКА КРАЈЕВИНЕ СРБИЈЕ

~~7908~~

Своме драгом пријатељу

*Dr-у Михаилу Гавриловићу,*

*посланику у Лондону,*

*посвећено од*

*Писца.*

## ПРЕДГОВОР.

Ова је књига произашла из предавања која је писац — само једанпут — на неколико година пре рата држао на Универзитету. Читајући недавно аутографске белешке тих предавања, које је издавао у то доба један од његових ученика г. Стојан Стојановић, писац је нашао да се те белешке, и ако пуне нетачности и понављања, ипак могу исправити тако да се штампају. Он их не би штампао да није дошао до уверења да ће, имајући у виду крајњу оскудицу у оригиналним делима филозофске литературе на нашем језику, бити веће користи од њиховог штампања него нештампања.

И ако носи трагове свога порекла (нарочито је било немогуће свуда избећи понављања), и ако и као уџбеник није савршена (морам изрично нагласити да је ово уџбеник а не систематско дело), ипак писац се нада да ће ова књига корисно послужити као Увод у студију Теорије сазнања. А само ко је темељно проучио основе Теорије сазнања (те основне филозофске дисциплине), стао је чврстом ногом на праг филозофије и оспособио се да „уђе у мраморну палату њену“.

28-ог фебруара, 1923  
у Београду.

*Dr. Бранислав Петронијевић.*

---



## ПРЕГЛЕД САДРЖИНЕ

### УВОД

	Страна
§. 1. <i>Задатак и значај Теорије сазнања</i> . . . . .	1
§. 2. <i>Могућност и подела Теорије сазнања.</i> Логички разлог против Теорије сазнања. — Метафизичка тешкоћа Теорије сазнања, — Субје- ктивно и објективно важење логичких закона. — Метафизичка и „људска“ Теорија сазнања. — По- дела Теорије сазнања. — . . . . .	2

### ПРВИ ДЕО

#### ПОЛАЗНА ТАЧКА ТЕОРИЈЕ САЗНАЊА.

§. 3. <i>Непосредно дато као полазна тачка Теорије са- знања.</i> О проблематичности полазне тачке Теорије сазнања. — Обим непосредно датог. — Три гле- дишта у односу на обим непосредно датог. — Прелаз ва дискусију ових гледишта . . . . .	5
§. 4. <i>Критика наивног реализма</i> Цепанье непосредно датог на две половине на становишту наивног реализма. — Потреба нових аргумената против наивног реализма. — Двоструки смисао објективности чулних квалитета. — аргу- менти за субјективност чулних квалитета. — Субјективност осећања и слика имагинације. — Субјективност осећаја отпора, напора, температуре, укуса и мириса. — Субјективност осећаја слуха. —	

	Страна
Субјективност осећаја вида. — Уништење наивног реализма . . . . .	7
§. 5. <i>Идеализам као становиште рефлексије.</i> Фундаментална особина непосредно датог. — Недељивост свести. — Питање о егзистенцији чистог субјекта. — Природа субјекта. — Гледиште заједнице егзистенције непосредно датог. — Објективни разлог за егзистенцију субјекта. — Начин првобитне датости субјекта . . . . .	14
§. 6. <i>Наивни реализам као становиште рефлексије.</i> Објективирање садржаја непосредно датог у наивном реализму. — Анализа наивно реалистичке мисли о спољнем свету . . . . .	21
§. 7. <i>Критика апсолутног објективизма.</i> Карактеристика апсолутног објективизма. — Критика апсолутног објективизма . . . . .	22
§. 8. <i>Принцип апсолутног реалитета свести.</i> О уношењу принципа реалитета свести у Теорију сазнања. — Смисао питања о реалитету свести. — Апсолутни реалитет и привид. — Појам привида на становишту наивног реализма, — Појам привида на становишту идеализма; субјективни и објекти ни идеализам. — Негативни разлози против субјективног идеализма (р злочи излишности.) — Позитивни разлог против субјективног идеализма. — Веза објективног идеализма са наивним реализмом. — Секундарни смисао појма престава на становишту објективног идеализма. — Крајна дефиниција непосредно датог . . . . .	

## ДРУГИ ДЕО

### ПРОБЛЕМИ ТЕОРИЈЕ САЗНАЊА.

§. 9. <i>Преглед проблема Теорије сазнања . . . . .</i>	35
§. 10. <i>Правци Теорија сазнања . . . . .</i>	36

## ПРВИ ОДЕЉАК

### ПРОБЛЕМ ТРАНСЦЕНДЕНЦИЈЕ.

§. 11. <i>Проблем времене трансценденције.</i> Опажање сукцесивне множине. — Момент промене и момент непроменљивости. — Чињенице за извођење идеја времена. — Постанак престава времена. — Проблем сећања. . . . .	39
---	----

### §. 12. *Проблем просторне трансценденције.*

Однос просторне и времене трансценденције. — Основ за закључак на спољни свет. — Две врсте промена у непосредно датом. — Прелаз на доказе за игзистенцију спољног света. — Доказ спољног света на основу апсолутне перманенције бића. — Доказ спољног света на основу појма узрока. — Негативни аргументи за слободне вољне промене. — Позитивни аргумент за слободне вољне промене. — Немогућност датости садржаја свести множини субјеката. — Закључак на спољни свет. — Проблем мисли „споља“ (или „ван“) . . . . .

45

### §. 13. *Структура спољнег света.*

Садржајна структура спољнег света. — Проблем одвајања форме од садржаја у непосредно датом. — Питање о преношењу релација из унутрашњег на спољни свет. — Анализа релације симултанеитета у непосредно датом. — О просторној форми спољног света. — Кретање субјективног центра у простору опажања. — Егзактан доказ за континуирану просторност спољнег света. — Јединичност објективног простора. — О временој форми спољнег света. — Кретање у спољнем свету. — Бројни однос у спољнем свету. — Прелаз на проблем формалне трансценденције. . . . .

52

## ДРУГИ ОДЕЉАК

### ПРОБЛЕМ ПСИХОЛОШКОГ ПОРЕКЛА МИШЉЕЊА.

§. 14. <i>Проблем трансцендентног прекорачења мишљења од стране искуства.</i> Однос мишљења и искуства. — Појам трансценденције мишљења. — Појам искуства. . . . .	61
§. 15. <i>Правци Теорије сазнања у односу на психолошко порекло мишљења . . . . .</i>	65
§. 16. <i>Рационалистичка теорија . . . . .</i>	66
§. 17. <i>Емпиристичка теорија.</i> Општа карактеристика емпиристичке теорије. — Теорија репрезентације. — Теорија асоцијације. . . . .	68
§. 18. <i>Емпирио-рационалистичка теорија.</i> Општа карактеристика ове теорије. — Теорија аперценције. — Теорија негације. . . . .	70

## ТРЕЋИ ОДЕЉАК

## ПРОБЛЕМ ЛОГИЧКЕ ВРЕДНОСТИ МИШЉЕЊА.

- §. 19. *Правци Теорија сазнања у односу на логички проблем мишљења* . . . . . 73
- §. 20. *Рационализам.*  
 Историјски развитак рационализма. — Логички проблем рационализма. — Однос логичких истина према реалности. — Формализам. — Реализам. — Рационалистички теизам. — Проблем аксиоматичних ставова. — Рационалистичка теорија логичких аксиома. — Рационалистичка теорија математичких аксиома. — Рационалистичка теорија метафизичких аксиома. — Рационалистичка теорија аксиома природне науке. — Став констанције материје. — Став констанције енергије. — Став каузалитета. — Став инерције. . . . . 75
- §. 21. *Емпиризам.*  
 Историјски развитак емпиризма. — Емпиристичка доктрина логичких ставова. — Емпиристичка теорија математичких ставова. — Емпиристичка теорија метафизичких ставова. — Емпиристичка теорија ставова природне науке. — Принцип констанције материје и констанције енергије. — Став каузалитета. — Став инерције. . . . . 99
- §. 22. *Номинализам.*  
 Номинализам као синтеза психолошког емпиризма и логичког рационализма. — Рационалистички номинализам. — Номиналистичка доктрина логичких аксиома. — Номиналистичка доктрина математичких ставова. — Критика номинализма. — Емпиристички номинализам. . . . . 120
- §. 23. *Критицизам.*  
 Основни принципи критицизма. — Аналитички и синтетички судови. — Критицизам у области логике. — Критицизам у области математике. — Критицизам у области природне науке. — Критицизам у области метафизике. — Критика основних претпоставки Кантових. — Критика Кантовог објашњења аксиоматичких ставова у појединим областима. . . . . 123
- §. 24. *Емпириорационализам.*  
 Општа карактеристика емпириорационализма. — Подела чињеница искуства. — Емпирио-

рационализам у области логичких аксиома. — Страна  
 Основне чињенице непосредног искуства. — Извођење става противречности. — Став идентитета и став искључења трећег. — Став р злога — Свођење чињеница искуства. — Емпириорационализам у области математике. — Порекло аритметике. — Порекло геометрије. — Важење геометрије. — Емпириорационализам у области природне науке. — Принципи механике. — Став инерције. — Принцип акције и реакције. — Емпириорационализам у области Метафизике. — Подела и основни проблеми Метафизике. — Питање о могућности Метафизике на становишту емпириорационализма. — О појму супстанције. — О ставу каузалитета. — Закључак . . . . . 134

## УВОД

### § 1.

#### ЗАДАТАК И ЗНАЧАЈ ТЕОРИЈЕ САЗНАЊА.

Теорија сазнања је фундаментална филозофска дисциплина. За оне који одричу могућност метафизике, теорија сазнања је *једина* филозофска дисциплина, једино што остаје од филозофије. По њим, осим науке постоји само теорија сазнања, која има *позитиван задатак* — да покаже како се развија наука, да образложи истин науке, и — *негативни задатак* — да покаже немогућност метафизике.

Међутим теорија сазнања има не само ужи филозофски звачај, да испитује могућност метафизике, него и шири смисао: она испитује *могућност људског сазнања у опште*, не само метафизичког него и научног и практичног. У *практичном животу* човек долази до извесних истина, на основу којих се креће и живи. Сваки претпоставља да ствари постоје и кад их не опажамо, да постоје осим нашег субјекта и друга бића истих психолошких особина. Те претпоставке практичног сазнања има да испита теорија сазнања. Наука иде даље од практичног мишљења. У практичном животу човек живи као органско биће и као такво има да утврди извештан број неопходно потребних истина, даље га се истине не тичу. Међутим наука иде даље, иде у испитивање организације света, у анализу појава и долази до ставова, који немају вредности за практичан живот. Теорија сазнања пита, дали се ти ставови могу одржати, дали је могућно научно сазнање, и ако је могуће, до којих граница и до којег степена вероватности? Метафизика претставља још виши ступањ сазнања према научно и практичном. Њено сазнање би било утврђивање последњих истина о свету. Теорија сазнања испитује могућност и таквих истина. *Задатак теорије сазнања је, као што се види, еминентно филозофски.* Ни практично мишљење, ни научно, ни метафизичко не може се бавити самим проблемом могућности сазнања. Потребна је нарочита дисциплина о томе, и та је дисциплина теорија сазнања.

Као што Метафизика има да утврди последње истине о реалности, тако Теорија сазнања има да утврди последње истине о сазнању.

## § 2

### МОГУЋНОСТ И ПОДЕЛА ТЕОРИЈЕ САЗНАЊА.

*Логички разлог против теорије сазнања.* — Кад би теорија сазнања била могућа, требало би да она апстрахира од закона мишљења; а то је принципиелно немогуће. Да би испитао вредност закона мишљења, теоретичар сазнања би морао да изводи своје рефлексије на неки начин независно од закона мишљења, чију вредност испитује. Али и те рефлексије, као мисли, подложене су логичким законима; дакле, немогуће је испитивати важност логичких закона, а да се та важност не претпостави. Дакле, теорија сазнања је немогућа.

*Метафизичка тешкоћа теорије сазнања.* — У теорији сазнања има да се утврди, у ком односу стоји наше мишљење према бићу, јер сазнање је мишљење које је испуњено садржајем, које се односи на биће. Али ако нам није позната природа бића, како ће се утврдити могућност сазнања? Природу бића пак има да утврди метафизика, према томе немогућа је теорије сазнања без метафизике; дакле метафизика је фундамент теорије сазнања.

И доиста највећи противници теорије сазнања су рационалистички метафизичари, са малим изузетком (Лајбниц). Хегел је принципиелно одрицао могућност теорије сазнања. Позната је његова изрека: онај који испитује могућност сазнања пре него што почне сазнавати личи на оног који би хтео да научи пливати пре него што уђе у воду!

*Субјективно и објективно важење логичких закона.* — Прва тешкоћа, која долази отуда што се претпоставља да логички закони важе за рефлексије теорије сазнања, много је озбиљнија од метафизичке тешкоће. Доиста теоретичар сазнања не може правити рефлексије о сазнању, а да не претпостави вредност логичких закона (идентитета, противречности, искључења трећег и става разлога). Али ипак он може да испитује вредност њихову: ако наиме логички закони важе објективно, они ће важити и у његовим рефлексијама. А ако не важе објективно, и рефлексије неће бити њима подложне.

У ствари независност субјективног мишљења од претпостављене објективне важности закона мишљења много је већа. Објективна важност логичких закона значи универзално важење њихово, док су субјективне рефлексије теоретичара сазнања појединачне и претпостављају према томе само партикуларну

важност тих закона (за њих као за појединачне мисли). Према томе теорија сазнања у својим рефлексијама не претпоставља објективну важност логичких закона у смислу универзалног важења и њен задатак, да ту важност утврди или одбаци, изводљив је.

*Метафизичка и „људска“ теорија сазнања.* — Друга тешкоћа тврди да се мора најпре познавати апсолутна природа бића, па да се нешто може казати о сазнању, али то је само у неколико истина. Ту се мешају две врсте теорије сазнања: једна која испитује могућност и границе *људског* сазнања и друга која би имала да испитује могућност сазнања у *опшће* т. ј. сазнања до кога би могао да дође један свесан субјект који није везан за чула (рецимо божански ум). *Оваква* теорија сазнања била би немогућа без метафизике, била би део метафизике. Али у теорији сазнања, којом се ми као људи бавимо, немамо посла са тим неограниченим сазнањем. Ми имамо да испитамо како ми као људи долазимо до сазнања реалности: а за то није потребно да знамо саму природу реалности. Довољно је ако смо утврдили природу нашег сазнања, и то на основу оног што нам је непосредно дато.

Толико као увод, а сад чемо прећи на излагање саме теорије сазнања.

*Подела Теорије сазнања.* Теорија сазнања дели се на два главна дела: Први део говори о полазној тачци теорије сазнања, о фундаменту њеном; у другом се излажу сами проблеми њени.

ПРВИ ДЕО.  
ПОЛАЗНА ТАЧКА ТЕОРИЈЕ САЗНАЊА.

§ 3.

НЕПОСРЕДНО ДАТО КАО ПОЛАЗНА ТАЧКА ТЕОРИЈЕ  
САЗНАЊА.

*О проблематичности полазне тачке теорије сазнања.* — Полазна тачка теорије сазнања није у строгом смислу проблематична, него је нешто што мора бити тако евидентно, да се не може ставити у питање. Само у једном ширем смислу може полазна тачка теорије сазнања да се сматра као проблематична. *Јер теоретичар сазнања мора поћи од факта који је несумњив.* Кад такав факт неби постојао, било би немогуће ишта даље мислити, не само да неби постојали проблеми теорије сазнања већ онда не бисмо имали оправдања ни да их постављамо.

Али полазна тачка теорије сазнања мора се сматрати као проблематична у једном другом смислу, но што је то код осталих проблема случај. Проблем спољнег света је фундаменталан проблем; међутим немогуће би било закључити на спољни свет, кад неби био дат унутрашњи свет као нешто несумњиво. *Проблематичност спољнег света претпоставља непроблематичност унутрашњег света.* Може се говорити само о томе, дали унутрашњи свет у својој непроблематичности обухвата и спољни свет, а не о томе дали је он нешто што је непосредно дато. Према томе проблематичност непосредно датог може се састојати само у обиму оног што је непосредно дато, не у самој тој датости. *Непосредно дато је само својим обимом проблематично, а не својом егзистенцијом: његова је егзистенција несумњива.*

*О обиму непосредно датог.* — Теорија сазнања има да одреди, шта је оно што је непосредно дато. А у колико је истина, да је нешто непосредно дато, несумњивија, у толико се више покушава да се обим оног што је непосредно дато учини што проблематичнијим.

Непосредно дато значи оно што је несумњиво дато, у шта теоретичар сазнања не може сумњати, за шта он једино у правом смислу зна, а то су *опажени објекти.*

Теоритичар сазнања истина налази и себе као субјект који рефлектира поред опажених објеката, али егзистенција субјекта као нечег *самосталног поред* опажених објеката може се ставити у сумњу, док се егзистенција опажених објеката *не може* ставити у сумњу. Само су дакле опажени објекти оно што је непосредно дато.

*Три гледишта у односу на обим онога што је непосредно дато.* — На питање: Шта све обухвата оно што је непосредно дато? може се дати неколико одговора, и у том погледу имамо неколико система теорије сазнања. Први је систем *апсолутни објективизам*, по коме су оно што је непосредно дато сами објекти. Објекти непосредно датог су објекти у *апсолутном* смислу, т. ј. они нису дати ни споља ни унутра, ни независно од субјекта ни у субјекту, него су дати само као објекти.

*Друго* је гледиште *релативни објективизам* по коме су оно што је првобитно дато сами објекти *спољнег света*. Док код првог гледишта објекти нису ни споља ни унутра, овде су они непосредно дати у *спољном* свету т. ј. независно од субјекта. Ово гледиште се друкчије зове и *наивни реализам*.

Треће је гледиште *субјективизам* или *идеализам*. По *овоме* гледишту оно што је првобитно дато то су објекти унутрашњег света, објекти зависни од субјекта.

Прво гледиште је гледиште т. зв. *апсолутно чистог искуства* т. ј. искуства које нема никаквих мислених субјективних примеса. Друго гледиште такође оглашава себе за гледиште апсолутног, чистог искуства, али оно то није већ садржи у себи мислени моменат. Дакле ова три гледишта могла би се овако назвати: 1. *гледиште чистог искуства* 2. *привидно гледиште чистог искуства*; 3. гледиште по коме искуство није могуће без субјекта, гледиште по коме је искуство *субјективно*. Прво се гледиште не налази ни код једног писца конзеквентно изведено. *Вунтово* гледиште је т. зв. гледиште *престава као објеката* (Vorstellungsobjekte), али оно стоји на средини између апсолутног објективизма и наивног реализма, а ми у такве ниансе нећемо овде улазити.

*Прелаз на дискусију гледишта о непосредно датом.* — Питање је: које од ова три гледишта одговара истини? Које одговара фактичком стању непосредно датог? Дали је непосредно дато тако дато да никоме није дато, или је дато споља, или у субјекту?

Преставници прва два гледишта износе против идеализма, да је идеализам становиште рефлексije: дај морамо да рефлектујемо па да констатујемо, да је оно што је непосредно дато, дато субјекту. Овака замерка међутим неоправдана је, јер и *становиште наивног реализма садржи рефлексiju*, само у

полусвесној форми. За теоритичара сазнања је врло важно да претпостави као могуће прво становиште да би доказао да наивни реализам не избацује рефлексiju.

Да би се то доказало треба најпре позитивним аргументима утврдити нетачност наивног реализма.

#### § 4.

#### КРИТИКА НАИВНОГ РЕАЛИЗМА.

*Цепане непосредно датог на становишту наивног реализма.* — Наивни реализам тврди да оно што је непосредно дато престава у исто доба и спољне објекте. Међутим, нема наивног реалисте, који би тврдио да се сви садржаји непосредно датог већ од почетка сматрају као садржаји спољнег света. Напротив још од почетка се у наивном реализму непосредно дато раздваја у два дела: први који је несумњиво *субјективан*, и други који се сматра за *објективан*. И ова расцепљеност престава унутрашњег прва наивног реализма, који ће га најзад и разрушити. Наивни реалисти су огромна већина људи, чак и образованих. Наивни реализам узима, да су осећања (нарочито духовна) и слике имагинације нешто субјективно, што не спада у спољни свет. То је један део непосредно датог, *субјективни део*. А сензације су други део непосредно датог, који је у исто доба и споља, *објективни део*. Најважнији разлог за то је, што нам изгледа да и други субјекти опажају саме наше сензације, али не и наша осећања и слике имагинације. Сваки индивидум има један део садржаја који сматра само као свој, и други део, који сматра као непосредно дат и другима. Осећања која имам, н. пр. бол зуба, други не констатирају; тако исто ни слике сећања, ни мисли. Међутим наивни људи сматрају, кад опажају спољне ствари, да и други опажају те исте ствари.

Показаћемо, да је наивно ставовиште нетачно, да су сви садржаји непосредно датог индивидуални, т. ј. да нема ни једног садржаја, који је заједнички двома индивидуама, да је непосредно дато индивидуалне природе. Даље ћемо показати, да је претпоставка наивног реализма само продукт рефлексije (али несвесне).

*Потреба нових аргумената против наивног реализма.* Доказивање, да је објективна страна непосредно датог индивидуална, на први поглед није тешко; па ипак кад се нађе противник са контра-аргументима, изгледа да се може уверење у тачност идеализма поколебати. Али онда се могу наћи нови аргументи, који не могу да се оповргну. Задатак је теоритичара сазнања да нађе те нове необориве аргументе против наивног реализма. Галилеј и Декарт, Локе, Беркли и Јум сматрали су питање о идеализму као решено, наивни реализам

као оборен. Али се као реакција јављају скотски филозофи („враћање здравом разуму“) који рестауришу наивно гледиште, „гледиште непоквареног разума“. Данас пак постоји читава школа наивних реалиста. Најважнији су *Richard Avenarius* (*Kritik der reinen Erfahrung*, 2 Bde. дело врло тешко за читање, један од најтежих филозофских списа; *der menschliche Weltbegriff*, више популарно написано) и *Ernst Mach*, чије се гледиште може наћи у *Analyse der Empfindungen* 5 Aufl. 1906, у првој и последњој глави, и у *Erkenntnis und Irrthum* 1906, прва глава.

*Двоструки смисао објективности чулних квалитета.* — Да су осећања и слике имагинације нешто субјективно, сматра и наивни човек. Прост аргуменат за то, који и наивни човек несвесно примењује, је у томе што кад неко нешто осећа, други не дају знаке да то исто осећају; други аргументи нису потребни. Објективност осећаја на становишту наивног реализма има два смисла, т. ј. кад се каже да има садржаја непосредно датог у једном индивидууму који су и објективни, то значи двоје.

*Прво*, то су садржаји који су независни од егзистенције субјективног дела непосредно датог садржаја. У ствари, немогуће је да су дати нашем искуству чисти чулни садржаји а да уз њих не постоје у исто доба осећања и мисли, објективни део је дат увек са субјективним; наивни реализам пак претпоставља да објективни део остаје да егзистира и онда, кад субјективни није у вези са њим, по наивном реализму субјективни део може да ишчезава али објективни не ишчезава. Кад затворим очи предмети остају исти онкви какви су били кад сам их гледао: промена је само субјективна, т. ј. престала је заједница између субјективног и објективног дела (опаженог простора) непосредно датог.

*Друго*, претпоставља се да тај објективни део, што егзистира и кад није субјективни део у заједници с њим, да је он у исто доба садржај и других субјеката. Али се увек замишља да он може да не буде садржај ни једног субјекта, па ипак да егзистира. Дакле постоји двоструки смисао независности садржаја од једног субјекта.

*Аргументи за субјективитет чулних квалитета* — Дакле објективитет чулних квалитета или оног дела непосредно датог, који се ставља у спољни свет, у првом реду значи независну егзистенцију од субјективног дела, или, другим речима, од појединачног субјекта, али у исто време значи и датост чулних квалитета већем броју субјеката. Први је смисао објективности важнији од другог. Аргументе за субјективност чулних квалитета можемо поставити или водећи рачуна само о првом смислу објективности или само о другом. Може се доказивати или да је немогућа објективна егзистенција независна од субјекта који опажа, или пак да већина субјеката не опажа

исти чулни квалитет. Једно аргументовање може да се одвоји од другог, али се обе врсте аргумената подупиру узајамно. Негде је довољна само прва врста, негде друга, али у свима случајевима могу се навести обе врсте.

У односу на ове аргументе, морају се у теорији сазнања чула поделити у две групе: чуло вида и остала чула. Аргументи за чуло вида наине битно су други него аргументи за остала чула. Може се доказати да су квалитети код ових сви субјективни, па да ипак квалитети чула вида остану објективни. Стога ћемо најпре претпоставити да су квалитети вида објективни т. ј. да је оно што се види заједнички садржај више субјеката и да је објективно независно од једног индивидуума, па ћемо на основу тога доказати субјективитет осталих садржаја. Тек после тога доказаћемо и субјективитет квалитета чула вида.

*Субјективитет осећања и слика имагинације.* — За субјективитет оног дела свести, који наивни реалист сматра за субјективан, могу се навести обе врсте аргумената. Први је аргуменат у томе што се из немогућности, да множина субјеката опази осећања и слике имагинације, закључује, да ти садржаји егзистирају само у датом субјекту, не могу бити независни од субјекта. Али може се навести и директан аргуменат, на основу немогућности да садржај егзистира независно од субјекта у опште — претпостављајући да су квалитети чула вида реални.

Осећање бола зуба ставља се у простору онде се где замишља да се налази зуб. Ако је оно што непосредно опажамо и ван нас, онда се бол мора налазити у зубу и кад га субјект не опажа. Али је ово немогуће претпоставити, јер је бол по унутрашњој природи својој нешто што не може да егзистира ван субјекта који осећа. Сам факт бола по себи такве је природе да га је немогуће замислити као нешто независно од субјекта; бол не постоји у зубу, њега осећа субјект, бол је нешто што егзистира само онда, кад се констатује, кад се зна за њега. Бол егзистира само као нешто непосредно дато, не као нешто што је просто дато: бол боли, субјективан је. Овде се дакле из саме природе садржаја непосредно датог изводи, да тај садржај не може егзистирати независно од субјекта. Није потребно позивање на неопажане од стране множине субјеката, јер ово позивање је нешто секундарно, пошто је и претпоставка других субјеката једна хипотеза. За теоретичара сазнања има вредности само оно што је непосредно дато; он мора дакле да нађе директне аргументе.

На субјективитет слика имагинације закључује се из тога, што су оне нешто што се не може да пласира у спољном простору. Ми опажамо пред собом замишљену таблу, али опажамо да она не чини саставни део спољнег простора. Међутим,



строго аргументујући, не само зато што не чине саставни део спољнег простора, него још и зато што су *подложне вољи*, закључујемо, да су слике имагинације чисто субјективне. Вољом не можемо мењати преставе објеката, али слике имагинације можемо да мењамо, да уништавамо. Ова два факта су довољна да нас увере, да су слике имагинације субјективне. За теоретичара сазнања је важнији први аргуменат, да оне не чине саставни део спољнег простора. За наивног човека је пак јак аргуменат и немогућност опажања слике имагинације од стране других субјеката. У опште, простор где он пласира своје слике имагинације, други не виде, као што по њему виде осећаје. За теоретичара сазнања ово је мање важан аргуменат, али кад се већ претпостави множина субјеката онда је он несумњиво тачан.

*Субјективитет осећаја отпора, напора и температуре.* — За отпор и напор није субјективитет тешко доказати. Осећај отпора је локализиран у простору чула вида тамо где се н. пр. додирују рука и сто; али се ипак не може тврдити да је отпор нешто независно од непосредно датог. Он се наине може констатовати као дат у непосредно датом само док моја рука додирује сто. Кад би се у моменту одсекла рука осећај би ишчезао; тако исто кад се уклони рука престаје осећај. Дакле не може се тврдити за осећај отпора да егзистира независно од непосредно датог, него само у *једном непосредно датом*. Наивни човек замишља да су ствари тврде, али му није јасно, у чему је тврдоћа. Међутим ствари су тврде само зато што *изазивају осећај отпора*. Не може се дакле замислити да осећај отпора постоји и онда кад нема субјекта. То исто важи и за осећај *напора, топлоте и хладноће*. Кад тврдимо да топло и хладно постоје ван нас, онда замишљамо да је топло и хладно н. пр. у води. Аргумент за субјективност отпора може се употребити и овде. Топло и хладно постоје само у вези са чулним органом; увек се јављају само при контакту чулног органа са спољним објектом. Претпоставка да постоје топло и хладно и кад рука не додирује воду, вреди исто толико колико и претпоставка, да отпор постоји и кад рука не додирује сто.

Ови су аргументи узети непосредно *из самих факата*: осећај отпора јавља се само при додиру два дела непосредно датог, од којих је један у ближој вези са субјектом. Кома ови аргументи нису довољни, за њега је одлучујући аргуменат из немогућности да више субјеката имају исти осећај. Кад би осећај отпора постојао у спољнем свету на месту на ком га ја опажа, требало би да га и други субјекти констатују, морао би постојати у сваком непосредно датом. Али то није случај. Сваки има свој осећај отпора који други не опажа; немогуће је да два субјекта опазе исти отпор као ни исти осећај топлог и хладног т. ј. *нумерички исти*: кад ја метнем

руку у воду, може и други то учинити и имати исти осећај, али његов осећај је у другом региону. Оба осећаја могу бити квалитативно једнака, али нису и нумерички.

Исто важи и за осећаје *укуса и мириса*; може се и овде исти аргуменат употребити, јер кад неко осећа слатко на језику нико други то исто слатко не може осетити. Тако исто могу више субјеката мирисати ружу, па ипак сваки локализира свој осећај у другом делу околног простора.

Субјективитет је дакле несумњив за осећаје нижих чула јер се они локализирају у околини чулног органа у простору чула вида, јер ниже чулне органе можемо видети (и мирис се локализира у простору чула вида, око носа). Али очи и уши се не виде, за очи знамо преко мускуларних осећаја, који су код увета много слабији. Зато је много теже доказати субјективитет за чула чији се осећаји не локализирају у близини самог чулног органа.

*Субјективитет осећаја чула слуха.* — Овде се може употребити директан аргуменат; индиректни аргументи изгледа не могу овде да се употребе, јер изгледа да они баш доказују екстернизацију. Звукове локализирамо далеко у простору, тако да можемо мислити, да је звук локализиран на истом месту за више субјеката, да је дакле објективан. Код осећаја звукова има да се употреби само *директан аргуменат* (индиректан само у н рочитој форми). Кад затворимо уво не чујемо звук т. ј. кад извршимо промену у мускуларном осећају, који у непосредно датоме маркира уво, нестаје осећаја звука. Што значи да и звук зависи од *извесних елемената непосредно датог*, да га нема у непосредно датом чим ти елементи изчезну. Дакле и осећаји звука су субјективни. Може се за тај субјективитет навести и *индиректан аргуменат*, али у обрнутој форми. Кад затворимо уво онда звук чују сви који нису затворили уши а ја га не чујем, и ако је простор вида објективан, и ако се звук налази локализиран у простору који и ја видим. Значи, да је осећај звука субјективан, да сваки субјект има свој егземплар осећаја. И ако у другој форми, овај индиректни аргуменат ипак одлучује. За осећаје чула мириса, пипања, укуса и слуха несумњиво је дакле да су субјективни.

*Субјективитет осећаја чула вида.* — До сада смо претпоставили да су осећаји чула вида објективни; сад ћемо доказати да су и они субјективни. И овде можемо употребити директне аргументе, али су они комплициранији од индиректних, који потпуно одлучују. *Први аргуменат* састоји се у овоме. Кад више субјеката гледају извесан предмет, они замишљају да имају исти егзалипнар осећаја чула вида, свако мисли да и други опажа оно што он опажа. Сад ако један затвори очи његово опажање престаје, али он замишља да осећај и

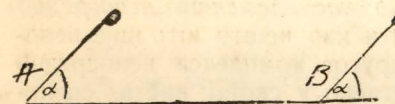
даље остаје на истом месту и да га остали субјекти виде. Овде се међутим јавља нешто ново: кад је један субјект затворио очи његов осећај светлости престаје, али настаје *осећај мрака*, који ишчезне кад субјект опет отвори очи. Аргументат је у овоме. Субјект закључује да његов осећај светлости остаје и кад он затвори очи, кад престане да га опажа; међутим са истим разлогом са којим на ово закључује може субјект закључити и да осећај мрака и даље остаје кад он отвори очи, кад престане да га опажа. С потпуно истим правом може се закључити у оба случаја, да је и осећај мрака као и осећај светлости објективан. Међутим, овај други закључак се не врши: *сваки субјект сматра осећај мрака, који има кад затвори очи, као субјективан*. Ни наивни реалиста не сматра да је тај осећај објективан, т. ј. да остаје и даље кад га он престане опажати, и да га у исто време опажају и други субјекти. То долази отуда што сваки локализира тај осећај мрака у (непосредној) својој близини у околном простору. Кад неко уђе у мрачан подрум сматра мрак, који ту опажа, као нешто објективно зато што га локализира даље од себе у простору; тако исто кад опажа (утон и његову тродимензионалност, тај осећај сматра такође за објективан, т. ј. сматра да и други опажају ту тродимензионалност. Међутим и кад више субјеката затворе очи сваки има свој осећај мрака, те стога и не мисли да га и други опажају (зато што сваки локализира свој осећај мрака непосредно у својој близини). Дакле постоје осећаји чула више које ни наивни реалиста не сматра за објективне. А кад је то могуће за једне осећаје онда је то могуће за *све*, кад су једни осећаји чула вида субјективни, субјективни су *сви*. Ако је осећај мрака кад затворим очи субјективан, онда је субјективан и осећај светлости кад отворим очи. Овде смо употребили у главном аргументат који је и раније употребљаван: сваки индивидуум локализира свој осећај мрака у близини свога тела, има свој егземпляр тога осећаја који друга не опажају.

Исти логички аргументат који се употребљава за осећај мрака, може се употребити и за субјективитет осећаја *фарбе* и светлости. Али за ове постоје и нарочити засебни аргументи који несмљиво одлучују. То су с једне стране т. зв. чулне обмане а с друге стране неслагање величине опажених објеката са фактичком величином спољних објеката (ово важи нарочито за даљне објекте.) Као једна од најпростијих чулних обмана јесте *обмана објеката у огледалу*, који су састављени из истих *фарби* из којих објекти пред огледалом: у огледалу се продужује светлост која је пред огледаломте нема разлика у самој *материји* осећаја. Ми се уверавамо међутим да не постоји објект иза огледала тиме што он не прави утисак на чуло пипања и што не настаје слике у огледалу кад се индивидуум стави иза огледала. То значи: само у једној одређеној просторној рела-

цији између осећаја који маркира очи у непосредно датом и површине огледала постоји слика иза огледала, кад не постоји та одређена релација нема слике. Значи *да је слика иза огледала условљена самим субјективним осећајем напора*, који маркира очи, да зависи од чулног органа кад ће осећај да се јави. Сад се може овако аргументовати: довољно је да се утврди субјективитет једног таквог предмета иза огледала, па да је субјективан и простор пред огледалом, јер је он *директно продужење* простора иза огледала. Немогуће је наине за опажање претпоставити да ће један део простора бити објективан а други даљи део бити субјективан, што важи за један, важи и за други.

Даље, кад два субјекта гледају какав предмет (на пример штап) један на даљини од 1000 м. други од 10 м., тада првome изгледа он много мањи него другоме. Ако је комплекс осећаја нешто реално онда значи, да се на истом месту простора налазе један већи и један мањи предмет, (пошто даљина не игра улогу кад закључујемо да опажање постоји онако као што се опажа). Из тола излази да штап не може бити објективан ни у једном комплексу непосредно датог.

Особито су јасни аргументи за субјективитет осећаја вида код слика даљних предмета. Може се директ доказати да слика сунца у сваком субјекту мора бити друга. Могло би се још и тврдити да на истој даљини два субјекта виде исти објект: међутим ако су на различитој даљини не може се закључити, да су оба њихова осећаја реална. Код слика даљних објеката може се извести математичком евиденцијом, да сваки субјект мора имати засебну слику. Узмимо *слику сунца*. Познат је факт да се и сунце креће са нама. Два субјекта (*А* и *В* у сл. 1) виде сунце под једним



Сл. 1

истим углом вида, услед чега је математички немогуће да то буде једна слика. Иначе би нагиб видне линије другог субјекта био друкчији; али то није случај. линије су паралелне, из чега излази да сваки субјект има своју слику сунца.

Ово се може директ из троугла извести. Замислимо неке је даљина између оба субјекта 1000 м. Привидна даљина сунца кад је на хоризанту није већа од 50—60 м. (ово важи за опажање сунца; из привидног полупречника и угла вида израчунава се та даљина). Али нека је слика сунца удаљена од једног субјекта за 100 м. онда, пошто је даљина и за други субјект апсолутно иста, требало би да је могуће да се конструише равнокраки троугао (100, 100, 1000) а то није могуће ( $100 + 100 < 1000$ ). Из чега излази да је немогуће, да два субјекта имају исту слику сунца. Исто се може доказати и за све даљне објекте. И овде се

може даље применити логички аргуменат, да кад је један део простора субјективан, да је и други део као његово продужење субјективан.

*Уништење наивног реализма.* — Према свему наведеноме у теорији сазнања наивни реализам је уништен у колико се он односи на непосредно дато т. ј. непосредно дато може бити дато само једном једином субјекту, не може бити дато множини субјеката. Теоретичар сазнања нема потребе да утврђује, дали у спољњем свету не могу постојати исти саставни делови, који су у субјекту: то је ствар метафизике. Можемо замислити да ван нас постоји сунце онакво исто као што га опажамо, али никад ти квалитативно идентични елементи спољњег света не могу постати елементи самог субјекта; и кад би постојала квалитативна једнакост спољних и унутрашњих објеката морала би ипак постојати нумеричка разлика између њих: сваки субјект имао би свој егзамплар објекта и поред њих постојао би у спољњем свету још један (Аристотело је заступник тога гледишта — квалитативна фи-зика). Што је овде имало да се утврди то је нетачност екстремног наивног реализма.

## § 5.

### ИДЕАЛИЗАМ КАО СТАНОВИШТЕ РЕФЛЕКСИЈЕ

*Фундаментална особина непосредно датог* — Кад смо утврдили — *то је једна од највиших истина* — да сваки субјект има свој одвојен свет, онда смо стали чврстом ногом на терен сазнања, од кога можемо почети. Тиме се одређује с једне стране обим непосредно датог: *саставни делови непосредно датог могу се јавити само као елементи непосредно датог*, они се не могу никад јавити као нешто што није непосредно дато, или као део неког другог комплекса непосредно датог. Непосредно дато је јединствено у својој врсти, специфично, *апсолутно индивидуално*. То је фундаментална особина непосредно датог, особина која га битно разликује од оног што није непосредно дато. Са ове своје особине непосредно дато идентично је са индивидуалном свешћу, и стога се може назвати и свест.

*Недељивост свести.* — Кад се утврди нетачност наивног реализма онда се одмах добија став, да *оно што је дато у свести не може никада да се одвоји од свести (што се одвоји од свести мора да ишчезне)*, да је свест недељива. Једно тело могу замислити подељено у делове који се могу одвојити и опет спојити; то долази отуда, што се овде целина састоји просто из скупа делова, што делови својом егзистенцијом условљавају целину. У свести пак целина је то што условљава делове, стога

се од ње не може да одвоји део а да не ишчезне, нешто што је свесно може постојати само у комплексу једне свести која већ постоји. Свест као целина могла би да ишчезне, али не може да се дели на делове, који би били у стању да саставе нову свест.

Уништењем наивног реализма теорија сазнања руши из основа многе метафизичке системе. Стога теорија сазнања има значај за метафизику, она даје извесну суму метафизичког знања, даје главне контуре метафизици, којима даље метафизичке конструкције не смеју да противурече, које оне имају да допуне и испуне.

Недељивост свести следује непосредно из уништења наивног реализма, и независна је од питања о егзистенцији субјекта као засебног фактора свести.

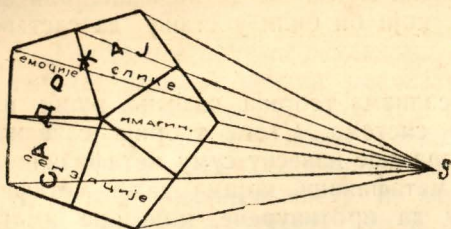
*Питање о чистом субјекту.* — Сад долазимо на питање, дали егзистира чист субјект као фактор непосредно датог. Његова егзистенција у непосредно датоме може се замислити на два начина: или постоји један стадијум датости непосредно датог у коме субјект још није себе свесан, или је такав стадијум немогућ, већ је субјект *увек* себе свестан. Дали је логички могућ стадијум у коме би субјект био апсолутно несвестан себе као фактора непосредно датог? Мора се одговорити негативно, *такав стадијум је немогућ*. Ако по себи постоји субјект, онда се у опште не може замислити, да се један индивидуум, који је у стању да констатује оно што је непосредно дато, налази у таквом стадијуму где неби био свесан себе; и то зато, што би немогуће било да се накнадно дође до свести о субјекту, кад те свести неби од почетка било, т. ј. *неби био могућ скок из стања потпуне несвести у потпуну свест*. Ово се може увидети само ако се предходно разуме шта је субјект.

*Природа субјекта.* — Субјект као фактор непосредно датог не сме се схатити као један део непосредно датог, као део *садржаја* његовог. Све што је садржај у непосредно датом то није субјект: он је оно што нема ничег садржајног у себи. *Субјект је без садржаја, чиста форма, састоји се у чистој констатацији садржаја, он је сам акт којим се констатује непосредно дато*, то је момент којим смо свесни, преко којег знамо за оно што је непосредно дато. Субјект је, укратко речено, оно чему је непосредно дато дато.

*Садржај* је све оно што опажамо чулима (боје, тонови...), затим све слике имагинације, сва осећања, све мисли. Кад би субјект идентифицирали са једним делом садржаја, он би био или те мисли или осећања, и т. д.

Однос између садржаја непосредно датог и акта констатације да се и графички представити (в. сл. 2) Ми имамо

многе садржаје: сензације, емоције, слике имагинације и др. Све сензације вида локализирају се у једном простору; тако



Сл. 2

се исто и осећаји пи-пања, укуса и мириса локализирају (индиректно) у простору чула вида. Али и остали садржаји чине са сензацијама једну целину и ако се не налазе у истом простору. А субјект је на неки начин једна тачка, која је ван садржаја, али себе осећа целу у сваком садржају. Она се има графички замислити као безсадржајна математичка тачка, јер би иначе била садржај.

За егзактног теоретичара сазнања субјект не значи друго него акт констатације, који нема садржине и који је као акт један за све садржаје. Кад се овако схвати субјект као фактор непосредно датог, онда је то чист субјект, чисто „ја“. То ја није идентично са оним што се обично назива „ја“. Обично „ја“ је сума извесних садржаја, и то више у предиспозицији, нарочито као способност да субјект има ове или оне мисли, осећања: то је оно што чини ја у обичном смислу, тзв. „садржајно ја“. Међутим акт констатације је један, прост, без квалитета и квантитета. Сваки од нас се разликује од других садржајних „ја“. Чисто „ја“ пак било би код свих исто, у разним свестима разликовало би се само нумерички.

*Самосвест субјекта.* Питање је сад, ако се претпостави „чисто ја“ као фактор непосредно датог дали се може замислити моменат, кад је то ја апсолутно себе несвесно? Одговор је: не може! Онај који би тврдио, да је могућ такав стадиум, не може показати, како ће у опште моћи настати момент када ће чисто ја моћи постати себе свесно. Ми можемо замислити момент, у коме садржајно ја постаје себе свесно, јер се садржајно ја као и свест постепено развија (у детета). Али како ће моћи постојати момент у коме ће чисто ја постати себе свесно, кад је оно по претпоставци сам акт констатације онога што је непосредно дато? Да ће тај акт моћи у свести постојати без констатовања самог себе, та је претпоставка *contradictio in adjecto*. Тврђење такве могућности резултат је неспоразума: увек се при томе меша, прво, чисто ја са садржајним ја, и друго, чисто ја са душевном супстанцијом. За теоретичара сазнања душевна супстанција не постоји, а садржајно ја није чисто ја. Чисто ја мора дакле, ако постоји, бити себе свесно одмах са датомшћу самог садржаја.

Дали чист субјект као фактор непосредно датог доиста и постоји? На то питање моћи ћемо одговорити само ако се

обазремо на претпоставку његове неегзистенције, одн. на тврђење да је акт констатације једна илузија наше рефлексije о датости непосредно датог.

*Гледиште заједнице егзистенције непосредно датог.* — По гледишту апсолутног и релативног објективизма (наивног реализма) не постоји акт констатације као нешто првобитно дато у искуству. По овим гледиштима непосредно дато је само комплекс самих садржаја. Чисто ја не постоји, него њему одговара само факт комплексности или заједничке егзистенције садржаја непосредно датог, пошто сви садржаји непосредно датог егзистирају заједно у једној целини. Док је за идеализам чисто ја друга половина непосредно датог, која чини да су садржаји непосредно датог дати субјекту, докле у наивном реализму и апсолутном објективизму садржаји непосредно датог нису дати никома, већ су просто дати; по њима настаје илузија једног чистог ја, коме је непосредно дато дато, само тиме што постоји заједница непосредно датог, што су многи садржаји дати заједно. Та формална страна датости била би по њима у стању, кад се јави рефлексija, да произведе илузију чистог субјекта, који у ствари неби постојао. Да видимо дали је овако тврђење оправдано.

Није потребно много рефлексije па да се увиди, да из момента заједнице садржаја непосредно датог не може никако следовати субјективно јединство његово, чију „илузију“ признаје гледиште заједнице. Заједница наима, објективно узев, многострука је (многи садржаји су заједно) док је т. зв. илузија чистог субјекта апсолутно једна, чист се субјект осећа свуда један, он констатира цео садржај једним јединим актом. Тај је акт нешто што продире кроз сву ту заједницу, кроз сваки део садржаја непосредно датог, што представља унутрашње јединство њихово. Јединство заједнице пак чисто је спољашње јединство.

*Објективни разлог за егзистенцију субјекта.* — Да чист субјект у непосредном искуству постоји, за то тврђење могу се навести два разлога. Први је разлог објективан: ако неби постојао чист субјект, онда неби било разлике између непосредно датог и просто датог. Као корелат непосредно датог стоји просто дато. Ако све што егзистира не треба да буде идентично са непосредно датим, онда мора оно што је непосредно дато да се одликује нечим од онога што није непосредно дато (што је просто дато), а то нешто може очевидно бити само у чистом субјекту. Непосредно дато одликује се од просто датог тиме што је оно дато субјекту, што га субјект констатира. Оно што није дато субјекту није непосредно дато, него је само дато.

На основу овог аргумента изводи се за метафизику један врло важан став. Кад неби постојала могућност чистог субјекта

Основи Теорије Сазнања

3\*

ИНВЕНТ. БР. 467

ПОНИСТЕНО

ПОН 19080

у непосредно датом, кад би ово било идентично са просто датим, онда би и обратно све што је дато морало бити непосредно дато, морало егзистирати као свест. Тиме би пак већ у *принципу био искључен наивни реализам*, у колико претпоставља да садржаји свести могу постојати и ван свести. Као што се види, претпоставка наивног реализма, да садржаји непосредно датог могу егзистирати и ван сваке свести, представља једну *унутрашњу противречност у наивном реализму*: одричући субјект наивни реализам негира и само средство за разликовање оног што је субјекту дато од оног што је независно од субјекта дато.

*Начин првобитне датости субјекта.* — [Ова унутрашња противречност наивног реализма показује, да нема разлога не претпоставити егзистенцију субјекта на становишту идеализма. Да субјект постоји, за то тврђење може се на становишту идеализма навести само један *позитиван* разлог, али разлог који одлучује. Чист субјект наине фактор је искуства који се не може ставити у сумњу, кога сваки тврди и кад га ставља у сумњу. Чист субјект значи просто *знање за објекте*. Сви атрибути субјекта, да је недељив, цео и т. д. све је то продукт рефлексije, т. ј. са првобитном свешћу о субјекту није дата и свест да је он недељив, *него је субјект првобитно дат само као знање за објекте, и то знање је једно*. Првобитно непосредно дато је целина, која се састоји из два дела, и ми ту двојност непосредно осећамо: *већ с првим тренутком свести постоји разлика између знања и оног што се зна*. И код животиња мора та разлика постојати, јер она није продукт рефлексije. Тек рефлексijам постаје упоређење једног са множином, и знању се придају предикати недељивости и свеприсутности, којих оно првобитно није свесно. *Да је пак субјект један, за то постоји интуитивна извесност*, јер све што је првобитно дато дато је као једна целина. Пре самог стварања те рефлексije, мора већ да се претпостави овај примарни дуализам субјекта и објекта: рефлексija неби била могућа, кад неби постојала та подвојеност. Сама рефлексija као таква већ спада у садржај, и ми субјект формулишемо у конкретним преставама, које нису субјект. Разлику између субјекта и објекта само метафорно представљам, јер субјект није садржај, а ми га конкретизирамо, правимо га врстом садржаја. Престава чистог субјекта постаје рефлексijом, али *чист субјект није престава*. Факт чистог субјекта није у опште нешто што би постало рефлексijом, *није мислени факт*, него стоји над мислима, омогућава их. Из тога се види, да *рефлексija као специалан садржај свести не тангира ниуколико природу чистог субјекта*, и само кад се ово увиди може се тврдити да је чист субјект од почетка дат у непосредном искуству.

У апсолутном објективизму не само што не постоји чист субјект, него се ни за првобитно дато не тврди, да је у исто доба и спољни објект. Наивни реализам тврди, да становиште идеализма постаје рефлексijом, да се рефлексijом уноси субјект у непосредно дато. Апсолутни објективизам пак тврди да је и наивни реализам, у колико објективира неке садржаје свести, продукт рефлексije. У првобитно датом, по њему, нема ни субјекта, ни спољнег света, него има само објекта, нечега што је дато.

Као што показују извођења у овом параграфу, тврђење апсолутног објективизма (и наивног реализма) да је становиште идеализма *зато* становиште рефлексije, што рефлексijом уноси субјект у непосредно дато, несумњиво је нетачно. Да је пак становиште идеализма становиште рефлексije, у колико тврђење, да су садржаји свести *само* садржаји свести, приставља негацију наивно-реалистичке претпоставке, то је несумњиво. Али овом својом рефлексijом идеализам ниуколико *не мења* непосредно дато онако како је оно *доиста* непосредно дато, већ само коригира једну погрешну и ако полусвесну мисао наивног реализма. То ће се још боље видети из доказа у идућем параграфу, да је и наивни реализам становиште рефлексije.

## § 6.

### НАИВНИ РЕАЛИЗАМ КАО СТАНОВИШТЕ РЕФЛЕКСИЈЕ.

*Објективирање садржаја непосредно датог у наивном реализму.* — Ако идеализам има право у тврђењу, да је непосредно дато дато једном чистом субјекту као фактору непосредно датог, онда значи, да је оно што је првобитно дато само садржај свести као такав, и да тврђење, да је тај садржај свести *нешто више* него садржај свести, одн. да је у непосредно датом дат сам спољни свет, не лежи у самом непосредно датом, него је нешто што му се додаје, и то рефлексijом. Дакле *објективирање садржаја у наивном реализму може бити само једна мисао*. Наивни реализам, у колико тврди да извесни садржаји непосредно датог чине у исто доба и садржаје спољнег света, рефлексира, и ако је та рефлексija несвесна или полусвесна.

*Анализа наивно-реалистичке мисли о спољном свету.* — Наивни реализам објективира садржаје свести у два смисла. Прво, он замишља да су садржаји свести у моменту у коме су дати у свести у исто доба дати и у спољном свету, и та замисао налази израза у тврђењу, да су ови дати као садржаји и *других субјеката*. У другом смислу „споља“ има још шири обим, јер се замишља да садржај свести једног субјекта може постати садржај спољнег света и онда кад нема ниједног субјекта, чији би то био садржај. Као што се види, наивни реализам двоструко објективира садржаје свести, с једне стране сматра их као садржаје множине субјеката, с друге

стране као садржаје потпуно независне од сваког субјекта. Оба тврђења престављају, као што се лако да увидети, врло комплициране мисли. Простије је тврђење, да је садржај спољнег света независан од сваког субјекта; друга мисао је комплициранија. Јер у овој се мора претпоставити, да постоје и други људи, органа тела која имају унутрашње светове везане за себе, а то је једна комплицирана мисао која претпоставља читав низ искустава.

И ако простија и она прва мисао је комплицирана. Кад наша свест неби имала имагинацију, било би принципијелно немогуће направити закључак, да оно што је у извесном моменту у свести дато може бити независно од субјекта. Кад затворим очи као наивни реалист замишљам, да оно што сам видео остаје и кад га не гледам. Ово се само замишља, тај закључак је само једна мисао, која би била немогућа без имагинације, без преставе онога што је ишчезло. Још је Јум идеју спољнег света свео на имагинацију. Илузија, да садржаји свести постоје и ван свести, постаје по њему тиме што у имагинацији продужујемо опажање. Кад ишчезну објекти свести, без имагинације се неби могла направити никаква претпоставка о њиховој даљој егзистенцији. Само помоћу имагинације замишљамо, да су објекти остали и ван свести овакви исти какве смо их опажали. Без имагинације у том међувремену неби се могли замислити објекти, и били би потпуно нови кад их опет видимо. Као што се види, идеја спољнег света је и за наивног човека продукт рефлексije.

Сама мисао да садржаји свести продужују егзистенцију и ван свести — сама та мисао „ван свести“ јесте мисао, није опажај. Као што је у међувремену између затварања и отварања очију замишљена егзистенција објеката само замисао, тако је и ова егзистенција „ван свести“ само замисао, јер кад објект престане егзистирати у свести, оно што је непосредно дато јесте само да су објекти престали бити у свести. Егзистенција ван може се само замислити, она пада ван сфере непосредног датог, она сама није непосредно дата. Као што ћемо доцније видети, та мисао „ван свести“ је просто примена просторног ван; ми видимо да у простору постоји једна ствар ван друге и онда у простору замишљамо, да објекти свести продужују своју егзистенцију и ван свести, т. ј. да се налазе у једном простору, чији је један део заостали део свести коју још опажамо. Тиме што тврдимо да објекти егзистирају ван нас, ми их стављамо у простор који замишљамо да је дат око објеката, који су остали у нама. Друкчије речено ми замишљамо, да је простор, који је непосредно дат, продужен и даље ван свести. Све ове претпоставке међутим врше се у имагинацији и мишљењу. Као што се види, становниште наивног човека исто је тако гледиште рефлексije као и становниште идеализма.

У том погледу не постоји никаква принципијелна разлика између идеализма и наивног реализма. Разлика је само градуелна, у колико наивни реалист незна, да је његово гледиште рефлексивно, његова рефлексija је несвесна. То ми као теоретичари сазнања накнадно налазимо анализом психичких феномена, који воде претпоставци спољнег света.

Становиште идеализма је становиште свесне рефлексije, до њега се може доћи само свесном рефлексijом, тиме што се увиђа да је становиште наивног реализма нетачно, тиме што се коригира више мање несвесан закључак овог последњег. Ми смо ову корекцију већ извршили, навели смо аргументе на основу којих садржаји свести не могу постојати као реални садржаји ван субјекта. Неке од тих аргумената признаје и наивни реализам, у колико и код њега постоји једна половина непосредно датог, која се не објективира.

## § 7.

### КРИТИКА АПСОЛУТНОГ ОБЈЕКТИВИЗМА.

*Карактеристика апсолутног објективизма.* — Треће гледиште, апсолутни објективизам, јесте покушај, да се нађе једно становиште непосредно датог које неби садржавало никакву рефлексiju у себи. Преставник овог гледишта би признао, да је и наивни реализам гледиште рефлексije као и идеализам, и онда би конструисао једно становиште непосредно датог, које је без рефлексije. Ако је објективирање једног дела непосредно датог ствар рефлексije, и ако треба рефлексiju сасвим избацити из непосредно датог, онда значи да се непосредно дато има замислити првобитно само као нешто што није ни спољни ни унутрашњи објект. Пошто се на спољне објекте може закључити само на основу рефлексije и пошто је тако исто и тврђење, да је непосредно дато идентично са свешћу, ствар рефлексije, то, ако хоћемо да при констатовању непосредно датог нема рефлексije, морамо тврдити, да је непосредно дато *просто дато*, да не преставља ни спољни ни унутрашњи објект; да првобитно искуство није ни ван субјекта ни у субјекту, већ просто нешто што је дато.

За ово становиште наивно тврђење, да један део непосредно датог преставља спољни свет, има толику исту вредност колико и тврђење идеализма, да *целина* непосредно датог преставља свест. По овом гледишту не постоји ни субјективни ни објективни део непосредно датог, ово је у том погледу потпуно *неутрално*. За ово становиште садржаји непосредно датог били би у *апсолутном* смислу објективни, нису садржаји ни спољнег света ни субјекта.

*Критика апсолутног објективизма.* — Ово становиште има са идеализмом ту заједничку тачку што по њему не по-

стоји дуализам непосредно датог, него је ово *једна целина*. Заједничко са наивним реализмом је пак тврђење, да је непосредно дато *објект*. Овим последњим тврђењем апсолутни објективизам у ствари садржи у себи скривен наивни реализам, то је тврђење у ствари *објективирање целог непосредно датог*, стављање целог непосредно датог *ван* субјекта. На тај начин апсолутни објективизам још је радикалнији од наивног реализма у тврђењу објективности или независности објеката непосредно датог од субјекта. И зато је то гледиште противречно и немогуће.

Видели смо да је неспоразум, погрешно схватање субјекта тврђење, да је субјект продукт рефаксије, видели смо да чист субјект мора постојати као примаран фактор у непосредно датом још од почетка. *Рефлексijом одређујемо само однос између субјекта и објекта, а не стварамо субјект*. Непосредно дато пак, које у стрингентном смислу неби било дато ни споља ни изнутра, неби у опште ни било дато. Стога тврђење, да непосредно дато није дато субјекту, јесте у ствари тврђење, да је оно дато споља, потпуно независно од субјекта, да нема ни трага од субјекта у њему. Овом последњом консеквенцијом својом пак уништава се стаповиште апсолутног објективизма, јер је немогуће схватити *све* објекте непосредно датог као потпуно објективне садржаје, као нешто што је независно од субјекта. У наивном реализму постоји један субјективни део који се не објективира, на становишту апсолутног објективизма се и овај други део објективира, а њега је апсолутно немогуће објективирати.

Гледиште апсолутног објективизма представља конструкцију једног апсурдног становишта, које траже они који хоће да дефинишу непосредно искуство без удела рефлексije. Стога није чудо што апсолутни објективизам нема ниједног консеквентног преставника (највише му се приближује *Вунт* у својој претпоставци *пресшавних објеката* — *Vorstellungsobjekte* — који би требали да буду независни од субјекта).

## §. 8

### ПРИНЦИП АПСОЛУТНОГ РЕАЛИТЕТА СВЕСТИ.

*О уношењу принципа реалитета свести у теорију сазнања.* — Овај принцип, чије би се место у теорији сазнања могло дискутовати, спада у метафизику. Међутим теорија сазнања испитује прве елементе, разлоге сазнања, и она не може а да у исто доба не утврди извесне основне линије, по којима се има метафизика даље кретати. Утврђењем идеализма искључује се свака метафизика заснована на наивном реализму. Принципиално дакле већ у теорији сазнања имамо посла са метафизицом.

Метафизика има *шири* и *ужи* смисао. Обично се под метафизицом разуме она доктрина о целини света, која поред непосредно датих (иманентних) елемената узима и трансцендентне елементе, који не могу да буду непосредно дати, по којој је апсолутно биће престављено у трансцендентним елементима. Наивни реалисти са својим изјавама против метафизику сматрају себе за антимафизичаре, јер сматрају, да су метафизици нешто битно ти трансцендентни елементи, а наивни реализам принципијелно искључује трансцендентне елементе. Али је врло тешко одрећи се метафизику. Они који се изјављују против метафизику нису свесни шта та изјава значи: ко тврди да трансцендентних елемената нема, тиме већ поставља метафизику, али метафизику основану на чисто иманентним елементима. Метафизика као наука значи *науку о целокупној реалности*. Погрешно је у њу стављати специјалне варијанте њене: специјално је питање, дали се целина света има да објасни на основу иманентних елемената, или се морају узети у помоћ и трансцендентни елементи. Што је досадашња метафизика узимала и ове то не значи да је метафизика заснована искључиво на трансцендентним елементима. Ко хоће да је против метафизику, треба да је и против иманентних и против трансцендентних елемената у њој. Противници метафизику немају то довољно у виду: они одричу метафизику, али дају позитивна решења метафизичких проблема и тиме се одмах стављају на терен метафизику. Сви су наивни реалисти метафизичари, само метафизичари рђаве врсте: они конструирају метафизику из иманентних елемената. Међутим ко хоће да ствара метафизику, мора да има одрешене руке, да слободно манипулише иманентним и трансцендентним елементима. Може се рећи да је некоректност што се с једне стране неће метафизика, а с друге стране се решавају проблеми њени. У том је погледу највише грешио *Avenarius*, који објављује да његова теорија решава светске загонетке тиме што их уништава.

Дакле теорија сазнања мора садржати метафизику, она је у главном пропедевтика метафизику, у њој су основи ове, као и основи свега знања. А пошто она има да утврди значој непосредно датог, мора у толико бити идентична са једним делом метафизику, и тај је део несумњиво егзактни део метафизику. Али то је само почетак метафизику, за конструисање светске зграда мора још много шта да придође.

Пошто теорија сазнања садржи елементе метафизику мора се и проблем реалитета свести унети у њу. То је онај проблем теорије сазнања који се највише додирује са метафизицом. Третирање овог проблема у теорији сазнања је нужно и са *историског гледишта*, јер Кантова теорија сазнања полази непосредно од негације реалитета свести. Све Кантове претпоставке стоје и падају са претпоставком иреалитета свести.

Третирање овог проблема у теорији сазнања једним махом разчишћава појмове у њој: једна од највећих конструкција теорије сазнања, Кантова теорија сазнања, принципијелно одпада. Ово питање има значај и за даље претирање проблема теорије сазнања. Видећемо да се однос између искуства и мишљења да решити на прост начин кад се призна реалитет свести, а да се много теже може решити ако се не призна.

Овај проблем реалитета свести (дали је непосредно дато апсолутно реално) није тешко решити, кад се на горњи начин идеализам, као становиште непосредно датог, заснује не само на директним аргументима, већ и на основу индиректних аргумената (наведених против учења наивног реализма). Видећемо како тврђење, да је непосредна свест реална, следује из идеализма, а да тврђење, да постоје илузорни садржаји непосредно датог стоји у вези са наивним реализмом.

*Смисао питања о реалитету свести.* — Са гледишта теорије сазнања проблем реалитета непосредне свести има важност у толико, у колико се њиме одређује обим и дубина несумњивости са којом је дато оно што је непосредно дато. Проблем је у томе, дали је оно што је непосредно дато апсолутно реално, т. ј. нешто чија се egzистенција не може да стави у сумњу, чија је egzистенција у сваком погледу несумњива; или је непосредно дато нешто што истина egzистира, али не egzистира у сваком погледу. Од овог питања о реалитету непосредно датог независно је питање о реалитету нечега што није непосредно дато (или дали поред непосредно датог постоји још нешто што је реално. Можемо претпоставити да и ово друго постоји, али и да не постоји; тиме реалност онога што је непосредно дато није тангирана. Онај који тврди, да непосредно дато није реално у апсолутном смислу, ставља апсолутну реалност у нешто што није непосредно дато, и сматра непосредно дато као знак или појаву тога апсолутног реалитета, који није непосредно дат. Међутим и кад се претпостави да постоји нешто што није непосредно дато, не излази из тога да је оно што је непосредно дато један реалитет ниже врсте. Оно што је непосредно дато може бити исто тако реално, као и оно што није непосредно дато.

*Апсолутни реалитет и привид.* — Кад се одриче да непосредно дато има апсолутни реалитет, узима се поред апсолутног реалитета још једна врста реалности; то је привидни реалитет. Тако би имали две врсте egzистенције: *апсолутни реалитет и привид.* Апсолутни реалитет зове се Кантовим изразом *ствар по себи*, а привид је *преставља*. Дефиниција ствари по себи гласи: *апсолутно је реално оно што је онакво као што се преставља да је* (или какво би се престављало једном субјекту, који би га посматрао не мењајући га својим посматрањем).

А привид или преставља је оно што није онакво као што се преставља да је. У ствари апсолутни реалитет дефинишемо као супротност привиду, замишљамо да је апсолутно реално нешто што би се дало опазити од стране једног субјекта, и то онако као што egzистира и *независно од субјекта* (као кад га субјект не посматра). Оно пак што је привид постоји само у *субјекту*; објективан привид, који би био независан од субјекта, не постоји. Привид је само *субјективни реалитет*, друкчије се не може замислити, јер нешто не може *по себи* друкчије бити него што је. Не може се говорити о привиду у објективном смислу, него само у односу на субјект: кад би одузели субјект, привид би се променио, неби био оно што је се пре тога престављао субјекту да је (а што у ствари није био). Ако би садржаји свести били само преставе, онда црвено које опажамо неби по себи било црвено него би се само престављало субјекту као нешто црвено. Ми опажамо простор, осећаји вида сачињавају континуирани простор: по овој теорији привид та целина опажања само је преставља распространости, нешто што се преставља као распрострањено а што није то. *Привид или преставља претпоставља субјект, чији је то привид или преставља.* И то тај субјект може бити само чист субјект, акт којим се констатује објект као такав. Насупрот томе апсолутни реалитет био би оно што је принципијелно *независно од субјекта*, нешто што би субјект, кад би га посматрао, нашао да је онакво као што би било кад неби било посматрано од стране субјекта. То је појам апсолутног реалитета, ми га не можемо позитивно дефинисати — то је последњи факт — већ само као супротност ономе што замишљамо да одступа од апсолутног реалитета.

Питање је: има ли овај појам привид неке оправдање? Дали у непосредном датом као таквом постоји мотив за образовање појма привид? На становишту наивног реализма ти мотиви постоје, али они потпуно ишчезавају на становишту идеализма, тако да је на њему потпуно непотребно претпоставити привидност, преставну природу садржаја свести.

*Појам привид на становишту наивног реализма.* --- На овом становишту постоји у непосредном датом дуалитет: један објективни део, који је заједнички свима субјектима и који је независан од њих и други субјективни део (осећања и слике имажинације, на које се сведе мисли, воља) На овом се становишту мора сматрати објективни део непосредно датог као апсолутно реално, а субјективни део као привид. То долази отуда, што се замишља да објективни део непосредно датог испуњава независно од субјекта континуирани простор објективног света. Наивни реализам пројцира без промене непосредно дато опажање ван нас. У непосредном датом опажању главну масу чине осећаји вида, који су распрострањени у три димензије: сви остали осећаји локализирају се на појединим ме-



стима простора вида. Продужујући простор опажања вида ван субјекта, наивни реализам мора претпоставити, да је цео свет сензација објективан (у првом реду сви комплекси осећаја вида, који се без прекида стављају један поред другог и испуњују без празнина објективни тродимензионални простор) — У наивном реализму нема претпоставке празног простора, спољни простор је продужење психичког простора, а у опажању нема празног простора, простор је испуњен материјом сензација без празнине. Наивни реализам замишља простор као нешто испуњено, што није одвојено од материје која је распрострајена. У материјализму се може претпоставити празан простор, али материјализам је са гледишта теорије сазнања идеализам.

Наивни реализам претпоставља да је објективни простор испуњен свуда материјом непосредно датих осећаја. Где да се сместе емоције и слике имагинације? *За њих нема места у објективном простору*, који је испуњен без празнине. То је *први мотив* који наводи наивног реалисту да субјективне елементе сматра за нешто привидно, за нешто што нема примарни реалитет.

*Други* је мотив у томе, што се замишља да је објективни део непосредно датог садржај више субјекта, и што се сматра да је у том критеријум објективности. Међутим сваки има своја осећања и слике имагинације и ово се одмах претвара у појам привида, јер није нешто што важи за више субјекта (и зато је нешто што нема исту врсту егзистенције, коју има објективни део, оно је привид према овом).

*Трећи* је мотив лака променљивост емоција и слика имагинације, засупрот непроменљивости сензација. Осећања и слике имагинације се непрестано мењају, док изгледа да објекти спољњег света остају дуже времена непроменљиви. Кад један објект у спољнем свету ишчезне, на његово место дође други; међутим слика имагинације може да ишчезне а да на њено место не дође друга. Отуда се закључује да постоји разлика у егзистенцији једног и другог дела непосредно датог; један је само привид, а други је реалан.

Најјачи је мотив: немогућност да се на становишту наивног реализма доведу у појамну везу секундарни елементи са објективним, немогућност пласирања слика имагинације и емоција. Па ипак ни на становишту наивног реализма овај мотив не би био довољан да се постави овако битна разлика између субјективног и објективног дела непосредно датог. Тешкоће против овог дуалитета стоје у вези са аргументима против наивног реализма. Може се рећи, не само емоције и слике имагинације, него се ни други осећаји не могу нигде пласирати у простору вида. Само привидно ми их можемо пласирати у овај простор. И ако ми локализирамо осећаје пипања, тона, хладноће, укуса, мириса у простор осећаја вида, *ипак то се локализирање*

*врши принципијелно на исти начин као и локализирање емоција и слика имагинације.* Ако је немогуће ове друге пласирати у простору вида, онда је то немогуће и за саме оне сензације, онда се и у *саме сензације уноси дуалитет* (с једне стране сензације вида, с друге све остале). То је тешкоћа која уништава само гледиште.

Осећај пипања у субјективном простору вида постаје на месту додиривања руке са столом. Кад пишем пером осећам отпор на месту додира пера са хартијом; овде је перо продужење руке. Тако исто кад притискујем штапом, осећам притисак онде где се штап додирује са земљом. Ово је непосредан факт као и при додиривању руке са столом. *Али, ни на становишту наивног реализма не може се закључити, да се осећај пипања налази као део простора осећаја вида, јер је цео овај простор испуњен сензацијама вида, већ се на истом месту налазе два различна осећаја: пипања и вида* (то у физичком свету није могуће, док се у психичком могу и три осећаја налазити на једном месту.) Тако исто локализирамо осећај *мириса* у околини пред нама пласирамо га у простору чула вида, али га не замишљамо као саставни део тог простора. На исти начин се у простору вида локализирају и *осећања: осећање бола* руке опажа се у једном делу простора чула вида, али не чини саставни део његов. То се овде још јасније види, јер осећање није распрострајено, бол као такав није распрострајен, нема облика. Још јасније је то код *слика имагинације: замишљена слика човека* пред нама не спречава нас да видимо оно што је иза те слике; или кад замислимо црну таблу пред собом, та црна површина не смета, да се виде објекти иза ње. Замишљена слика се доводи у везу са простором чула вида, али она не чини саставни део тог простора.

Ако се на исти начин локализирају све сензације (сем сензација вида) онда или за све саставне делове непосредно датог, сем осећаја вида, важи тврђење да су привид или престава, или ваља у опште цело гледиште одбацити. Међутим врло је тешко на становишту наивног реализма одбацити претпоставку привида; јер у њој је тежиште, последње спасење његово. Ова тешкоћа наивног реализма, *да и у саме сензације мора да унесе дуалитет*, не може да се избегне. И у идеализму постоју тешкоће, али оне нису принципијелне (психички свет постаје много комплициранији, јер треба претпоставити више простора.) Наивни реализам пак пресеца чвор; узима највишу групу осећаја за објективну, а остале мора огласити за привид.

Али ни за све осећаје чула вида не може се на становишту наивног реализма тврдити да су објективни. Видели смо да је мрак пред затвореним очима чисто субјективан, не може се пласирати у објективном простору. Дакле мора се тврдити, да постоји дуалитет не само између осећаја вида и осталих, него *дуалитет и у самим осећајима вида.* Овде долази још једна тешкоћа. Кад опажамо н. пр. сат, замишљамо да у њему постоји механизам.

онако како смо га опажали. Међутим кад смо у мраку, онда и кад отворимо сат не видимо ни један део његовог механизма, и ако тврдимо да осећаји морају испуњавати објективни простор, онда би сви делови опажања постали мрак (настала би хомогеност). Обично се узима да су предмети онакви какви су на светлости. Међутим кад ишчезне светлост, онда би по наивном реализму сви делови спажања морали ишчезнути, постати мрак. На становишту идеализма пак то се не мора тврдити, јер су и осећаји на светлости и осећај мрака у нама. Кад се претпостави, да се материјалне ствари састоје из делова које не опажамо, онда оне могу остати и у мраку онакве какве су (на становишту наивног реализма то је немогуће).

Појам привида на становишту идеализма (субјективни и објективни идеализам). — На становишту наивног реализма немогућност, да се пласира субјективни део непосредно датог, води појму привида. Међутим на становишту идеализма више апсолутно нема потребе за применом овог појма, јер више не постоји дуалитет непосредно датог, немамо више посла са објективним и субјективним делом, него је целина непосредно датог субјективна. Овде може бити два пута: или ће се целина свести објавити за привид, или ће се цела свест сматрати као апсолутно реална. Или ће се начин егзистенције субјективног дела, или начин реалитета објективног дела непосредно датог у наивном реализму пренети на целокупност непосредно датог. Тако постају две врсте идеализма: *субјективни и објективни*. За субјективни идеализам сви садржаји свести су преставе, привид, а за објективни идеализам сви су садржаји свести апсолутно реални, ствар по себи.

Типичан преставник субјективног идеализма је *Кант*. Обично се за таквог сматра *Беркли*, ази он то није, јер изрично тврди да извесни објекти свести постоје као реални. Он истина није ни објективни идеалист, јер поред реалних садржаја свести постоје за њега и идеални: по њему су слике имагинације, као преставе добивене из сензација, идеалне, немају примарни реалитет. Прави, типични преставник објективног идеализма је *Јум*. По њему су сви садржаји свести апсолутно реални, не само сензације него и емоције и слике имагинације (ове су нарочита врста сензација). Међутим *Јум* није идеалист у колике не признаје чист субјект као засебан моменат непосредног искуства. То је идеалист, који у погледу на само „ја“ заступа наивно реалистичко гледиште: „ја“ је комплекс садржаја. Међутим, кад је говор о реалитету свести, ова друга тачка је од споредног значаја. *Јум* скроз тврди реалност садржаја свести: у том погледу је он објективни идеалист.

*Негативни разлози против субјективног идеализма: разлози излишности*, — Разлози за објективни идеализам, а против субјективног идеализма двојаки су, једни су чисто нега-

тивни, т. зв. разлози излишности, други позитивни. Излишно је, кад се негирањем наивног реализма дође на становиште идеализма, претпоставити да је свест иреална, излишно је појам привида одржати и на становишту идеализма. Али не само да је то излишно него је и немогуће. Може се позитивно доказати да је појам привида противречан, да се у опште не може применити.

Да је излишно на становишту идеализма одржати појам привида, види се из дуалитета непосредно датог: субјективни део је привид, а објективни је реалан. Али кад се за све садржаје тврди да се налазе у субјекту, нема разлога тврдити да су они нешто привидно. На становишту наивног реализма не знамо где да пласирамо све садржаје свести у објективном свету. Али кад се садржаји свести пренесу у субјект *питање о том пласирању престаје*, спољни свет постаје проблем, није више факт који је непосредно дат. На становишту наивног реализма објективни део непосредно датог је идентичан са спољним светом, у који се не може пласирати субјективни део. Међутим овде немамо више посла са пласирањем свести у спољнем свету. Све је у свести, стога нема разлога претпоставити, да то што је у свести није реално. Субјективни идеализам, који тврди да је свест привид (још и на становишту идеализма), мисли у појмовима наивног реализма: примењује појам реалитета наивног становишта на једном другом становишту, које принципијелно искључује наивни реализам. На становишту наивног реализма реално је идентично са оним што је ван свести, а идеално (привид) је оно што је само у субјекту. Кад пређемо на идеализам све прелази у свест; зашто онда тврдити да она није реална? Иначе значи да сматрамо да је реално оно што егзистира ван свести. Али привид је појам који важи само за наивни реализам, он овде губи принципијелно вредност. На становишту идеализма може оно што је реално бити и у свести и ван свести, реалитет се не сме више дефинисати као оно што је независно од свести, него је *реалитет оно што егзистира онако као што се представља да егзистира*. (ако је непосредно дато, као што је непосредно дато, а ако није непосредно дато као што је по себи дато. Ранију дефиницију реалитета нема више разлога употребити на становишту идеализма).

У ствари, кад се на становишту идеализма тврди да је свест нешто идеално, узимају се аргументи наивног реализма (сем немогућности пласирања): зато што је свест нешто променљиво, што ишчезава, што је биће нижег ранга закључује се да она не може бити примарни реалитет. Сва три наведена разлога за привид у наивном реализму обнављају се и у *материјализму*, који је са гледишта теорије знања идеализам, то је метафизичко становиште, које почива на гнозеоолошком идеализму.

Идеализам се може сложити са материјализмом. Мате-

ријализам одриче реалитет свести на основу истих разлога из којих и наивни реализам: *немогуће је у празном простору пласирати свест*. У празном простору постоје само атоми, кад би свест била у њему и она би била нешто непроменљиво као атоми, а то је искључено, *јер се свест мења а атоми не*. Овде су ова два разлога (немогућност пласирања и непроменљивост атома) у вези и на основу њих материјализам тврди да је свест привид, фантазма (као што вели Хобес, најконсеквентнији материјалист).

Као што је материјализам у вези са субјективним идеализмом, може се бар формално спојити са њим, може обрнуто *спиритуализам* бити везан са објективним идеализмом. Најконсеквентнији спиритуалист, Беркли, у главном (за  $\frac{3}{4}$ -не али не сасвим) је објективни идеалиста. Напротив Лајбницов спиритуализам је субјективни идеализам у теорији сазнања као и материјализам. На основу субјективног идеализма могуће је дакле у метафизици извести и материјализам и спиритуализам — два сасвим супротна гледишта. То показује да субјективни идеализам није одређено гледиште, да не пружа логичкој рефлексији никакав одређени пут. И то је један логички разлог против њега.

*Позитивни разлог против субјективног идеализма.* — Из психолошке анализе појма привида, који постоји у наивном реализму, види се да нема позитивних разлога за субјективни идеализам. Али има позитивних разлога против њега: *појам привида је логички противречан, немогућан*.

Кад се појам привида логички анализира налази се, да он постаје само на основу тога што се у појму бића одваја појам есенције од појма егзистенције, појам садржине од појма датости. *Привид не значи ништа друго него нешто што је дато али што нема стварне садржине*. То показује дубока логичка анализа појма преставе: престава није оно што се престава да је, што значи да она има егзистенцију али да нема есенцију (или да ова не припада њој, није стварна есенција). То дакле значи привид на основу логичке анализе тога појма: *привид је нешто што егзистира, али чија егзистенција нема стварну садржину*.

Међутим један такав појам је немогућ, јер се не може одвојити датост од садржине: *то је једна апстракција, која је логички немогућа*. Датост није нешто засебно поред оног што је дато, поред саме есенције, садржине оног што је дато: у ствари дато значи саму ту садржину, ако је садржина ту, у истини, она је и дата. *Датост је само признање једне садржине од стране субјекта*. То признање извесне садржине јесте наш акт, није нешто чему одговара у садржини неки засебан моменат. *Дакле, немогуће је одвојити појам егзистенције од појма есенције*. Тврђење, да датост није нешто одвојено од оног што је дато, постаје одмах јасно, чим се

први пут изложи, и онда се одмах увиђа да је појам привида немогућ, противречан. Јер када се призна за један садржај да је дато, онда је он ео ipso реалан; иначе би датост била нешто одвојено од реалитета. Дакле, сваки садржај, када је дато, јесте стварно дато, реалан; нешто привидно у опште не може постојати, то је један популаран појам, који се је одржао у човечанству, али је илузоран. *Све што постоји, у оном моменту када постоји, реално и апсолутно постоји*, нема разлога да се одриче став: *све што егзистира је ствар по себи*. Она фундаментална разлика између појаве и ствари по себи (коју је Шопенхауер назвао највећим проналаском у филозофији) јесте просто заблуда која се одмах увиђа, када се анализира појам бића (о томе опширније у мојим *Prinzipien der Metaphysik*, у првој глави, која чини прелаз између теорије сазнања и метафизике; осим тога о целокупном проблему непосредне свести у Просветном Гласнику за 1902, у чланку О појму свести са гледишта теорије сазнања).

*Веза објективног идеализма са наивним реализмом.* — Можемо се и на један посредан начин уверити у реалитет свести. Гледиште објективног идеализма, у колико тврди да је свест реална, јесте у пола наивни реализам. Данашњи наивно-реалистички покрет, који је од велике важности у филозофији (његови преставници су E. Mach, R. Avenarius, W. Schuppe и J. Rehmke,) има значаја јер је то здрава и ако далека реакција против субјективног идеализма и метафизичких система, који се на њему заснивају (спиритуализам, материјализам), то је покрет у коме се људски разум буну против тврђења, да је свет који нам је дато привидан. Може се рећи да *објективни идеализам црпи своју последњу снагу из наивног реализма*. Кад по наивном реализму постоји један део непосредно датог, који је објективан, апсолутно реалан, онда, прелазећи на становиште идеализма и преносећи тај објективни део у субјект, немамо разлога напуштати реалитет, који он има на становишту наивног реализма. Ми можемо веровати у оно у шта верује наивни реалиста; он има право кад верује у апсолутни реалитет онога што опажа, али нема права у тврђењу, да је тај реалитет независан од њега. Дакле, нема никаква разлога тврдити, да једно бело, које опажамо као распростра, није бело и распростра (могло би се чак рећи да је при томе свеједно дали оно егзистира ван мене или у мени: у сваком случају оно постоји сасвим реално). Објективни идеализам и наивни реализам слични су у тврђењу, да има садржаја који су реални. Исправљајући погрешку наивног реализма у пројцирању садржаја свести, објективни идеализам иде даље и тврди, да су сви садржаји свести апсолутно реални; као што нема никаквог разлога мислити, да опажај белог није бео и распростра, тако исто нема разлога ни за слику ималинације нечег белог и распростра тврдити да није таква. Објективни идеализам,

тврдећи апсолутни реалитет непосредне свести, узима онај здрави мотив наивног реализма и спроводи га до краја: он веровање у реалитет датих садржаја чини апсолутним. Све што је дато у свести по њему је апсолутно реално, као и објективни део непосредно датог у наивном реализму.

*Сви садржаји свести па и емоције, јесу оно што се представљају да су.* — Субјективни идеализам и наивни реализам, оно што је најреалније у нама, емоције, објављују за привид. Емоције су нешто најреалније у свету, без њих свет неби имао вредности, интереса, био би егзистенција која би могла и не постојати. Међутим на овим становиштима, то што је најреалније било би привид. То би значило, кад неко осећа бол да бол у ствари не постоји. На становишту објективног идеализма пак бол је исто тако реалан као и бело које се гл да; обоје су у свести која је апсолутно реална. Вредност бола је у самом болу као у објекту свести, бол није у некој престави бола, он по себи боли. Тако исто и задовољство је собом реално, собом је вредност, оно је онај садржај свести који има апсолутну вредност.

*Секундарни смисао појма преставе на становишту објективног идеализма.* — На становишту објективног идеализма појам преставе има још извесан смисао, има један секундарни значај. У примарном смислу, у смислу привида, појам преставе нема више никаквог значаја, али га има у секундарном смислу. Ово зависи од тога дали ће објективни идеалист признати егзистенцију спољнег света или неће. Ако се претпостави спољни свет онда садржаји свести могу у секундарном смислу бити преставе, наиме у колико су знаци за спољне објекте: они престају бити сами спољни објекти, већ су само знаци за њих. Преставе, као објекти у непосредном искуству, исто су тако апсолутно реалне као и објекти спољнег света, само у односу на ове играју улогу знакова са субјект, који их односи на спољне објекте. Али и ако су преставе спољних објеката у нама, оне не губе свој реалитет.

*Крајна дефиниција непосредно датог.* — Утврдили смо апсолутни реалитет непосредно датог, а поред тога и тврђење идеализма, да је непосредно дато идентично са свешту. Има још једна страна у односу на коју се може непосредно дато да ограничи. Довде смо стално говорили о непосредно датом само с обзира на његов симултани обим, на то колико од садржаја датих у исто доба обухвата непосредно дато, или о оном делу садржаја датих у стварности који је бухваћен непосредно датим, кад се ти садржаји сматрају као садржаји у исто доба дати. Међутим непосредно дато мора да се ограничи још у једном погледу: у временом погледу. Не само што непосредно дато не обухвата целину садржаја, који леже у правцу времене линије самог непосредно датог, него оно не обухвата ни прошлост оног што је непосредно дато, садржаје који су у непосредно датом предходили садашњим садржајима. Значи у временом погледу мора

*непосредно дато да се ограничи на један једини моменат, на момент садашњости; непосредно је дат само момент садашњости, садржаји у садашњости.* Садржаји, који се јављају у оквиру непосредно датог у прошлости, не спадају у непосредно дато, могу се јавити у тој сфери али нису непосредно дати у апсолутном смислу. Дат је непосредно само садржај који је сада, садржаји који су прошли и не постоје, у опште нису дати, дакле нису ни непосредно дати. Симултани садржаји, који не постоје у непосредно датом, постоје за себе, али они садржаји, који су сукцесивни али нису непосредно дати, у опште не постоје.

На тај начин ћемо ограничити непосредно дато и у смислу сукцесије и дефинисати га као свест о садржајима датим у једном моменту. Све што обухвата свесан субјект у извесном временом моменту свести, јесте непосредно дато за ту свест; све остало није непосредно дато, него или уопште не постоји (постојало је, али сад не), или постоји али постоји у другом егземплару непосредно датог, или као нешто што у опште није непосредно дато. Свако ће лако, на основу разумевања факта свести, разумети ову дефиницију непосредно датог: оно што је констатовала свест у датом моменту јесте непосредно дато. Тиме је дата непосредна дефиниција непосредно датог с тим додатком, да оно што садржи непосредно дато као такво не може никако постати садржај неког другог непосредно датог, нити садржај који није непосредно дат. Сви садржаји непосредно датог су специфични, јединствени за једно индивидуално непосредно искуство.

Са овом дефиницијом завршен је први део теорије сазнања, који је имао да утврди појам и границе непосредно датог. Ако бисмо пошли од свести као факта, онда оно што је непосредно дато јесте сама свест као таква у датом моменту, и онда би требало доказати, да се садржаји свести не могу замислити да су ван самог субјекта и у више субјеката, и у исто доба извести, да нема разлога претпоставити да садржаји свести нису реални, и дискусија би била завршена. На тај начин дискусија о непосредно датом свела би се на минимум. Само зато што је непосредно дато начињено проблемом, морали смо се задржати тако дуго на њему. У ствари непосредно дато неби ни требало да буде проблем теорије сазнања, него нешто о чему теорија сазнања нема да дискутује, што она има да прими као апсолутно извесно, и да од њега пође. У строгом смислу не може се дакле непосредно дато сматрати за проблем Теорије сазнања. Прави њени проблеми почињу тек сада, пошто је утврђено оно што је непосредно дато.

## ДРУГИ ДЕО

### ПРОБЛЕМИ ТЕОРИЈЕ САЗНАЊА.

#### § 9.

#### ПРЕГЛЕД ПРОБЛЕМА ТЕОРИЈЕ САЗНАЊА.

Проблеми теорије сазнања могу се груписати у три главна проблема:

1. проблем трансценденције;
2. „ порекла мишљења; и
3. „ вредности „ (или важења логичких аксиома).

Последња два проблема имају ту заједничку тачку што представљају однос искуства и мишљења.

Проблем трансценденције је у томе, да ли је *пored непосредно датог још нешто дато*. Ова датост онога што није непосредно дато може бити двострука, и према томе имамо два проблема трансценденције.

Први проблем састоји се у питању о продужењу непосредно датог у *временом погледу*, или питању о непосредно датом у *прошлости*. То је *проблем времене трансценденције*. Он се у првом реду односи на само ја: *на основу чега ја закључује да је постојало и пре садашњег момента?*

Други проблем трансценденције могао би се назвати *проблем просторне трансценденције*. То је проблем егзистенције онога што није непосредно дато, што се не налази у садржају једног индивидуалног непосредно датог, то је, друкчије речено, *проблем спољнег света*, пошто је оно што лежи ван субјекта у односу на субјект спољни свет. Просторном називано ту трансцендентацију зато што је то трансценденција у *симултаном смислу*. Симултаност и просторност не падају уједно и зато је израз просторна трансценденција сувише узак; али ипак тај је израз бољи од израза „симултана“ трансценденција, јер изразитије истиче супротност трансценденције спољнег света спрам времене трансценденције субјекта.

Друга група проблема односи се на питање о *пореклу мишљења*. Кад смо утврдили оно што је непосредно дато и проширили га, т. ј. утврдили да постоје и садржаји који нису

непосредно дати, долазимо на проблем, на који начин је могуће а мишљене као психичка функција превазиђе непосредно дато и закључи у опште на нешто што је трансцендентно?

Кад се једном утврди порекло мишљења, долази проблем логичке вредности мишљења, тј. на који је начин мишљење у стању да као психичка функција формално превазиђе непосредно дато, да претпостави ставове који су општи и нужни?

### §. 10.

#### ПРАВЦИ ТЕОРИЈЕ САЗНАЊА.

Ова подела проблема у групе важна је и зато што у свакој групи постоје разни правци теорије сазнања. Поменули смо, да не треба метафизичке правце мешати са правцима Теорије сазнања; тако исто не треба мешати ни ове последње једне с другим.

Видели смо да, кад се непосредно дато схвати као проблем, да имамо три правца у Теорији сазнања: 1. апсолутни објективизам, 2. наивни реализам и 3. идеализам (субјективни и објективни.) У односу на проблем времене трансценденције могућа су два гледишта: или се тврди да је непосредно дато ограничено на један мотенш времена, или да се непосредно опажа извесан екстензијет времена т. ј. један део временог шока. Ова два правца немају нарочитих имена.

Много су важнији и имају нарочита имена правци Теорије сазнања у односу на проблем просторне трансценденције. Кад се одриче да постоји још нешто ван непосредно датог, онда се то становиште назива солипсизам: по њему постоји само један субјект (теоритичар сазнања) и његови садржаји, у свету нема ничег више. Ово становиште није у ствари нико никад озбиљно заступао. Они који су га заступали, чинили су то више да се покажу као духовити људи, да покажу да се такво гледиште ничим не може оборити и да би веровање, да други људи и да материјални свет постоје, могло да се обиђе, пошто не може да се докаже. Међутим озбиљан практичан солипсист није могућ, јер такав неби требало ни да пише књиге, пошто нема кога да их чита (чим солипсист напише књигу он престаје бити солипсист!)

Друга два гледишта на проблем просторне трансценденције стоје у вези са субјективним и објективним идеализмом. То су трансцендентални идеализам и трансцендентални реализам. Прво гледиште одговара субјективном идеализму а друго, конзеквентно изведено, објективном идеализму. Трансцендентални идеализам узима да нема ниједне форме унутрашњег света, која би се налазила у спољнем свету, одн. у свету ствари по себи, док се по конзеквентно изведеном трансценденталном

реализму све форме унутрашњег света (категоријалне одредбе непосредно датог) налазе и у спољнем свету.

У односу на проблем порекла мишљења имамо емпиризам, по коме је порекло мишљења у искуству, и рационализам, по коме је порекло мишљења у једној засебној моћи субјекта (у т. зв. моћи апстрактних појмова), која је потпуно независна од искуства одн. од садржаја непосредно датог. За разлику од праваца у односу на проблем важења логички нужних ставова, ова ћемо гледишта назвати психолошким емпиризмом и психолошким рационализмом, јер је у њима садржано питање о психолошкој природи мислене функције.

У односу на проблем важења логичких аксиома имамо у главном два правца: логички емпиризам и логички рационализам. По логичким емпиризму логичке аксиоме немају апсолутне вредности, по логичком рационализму имају.

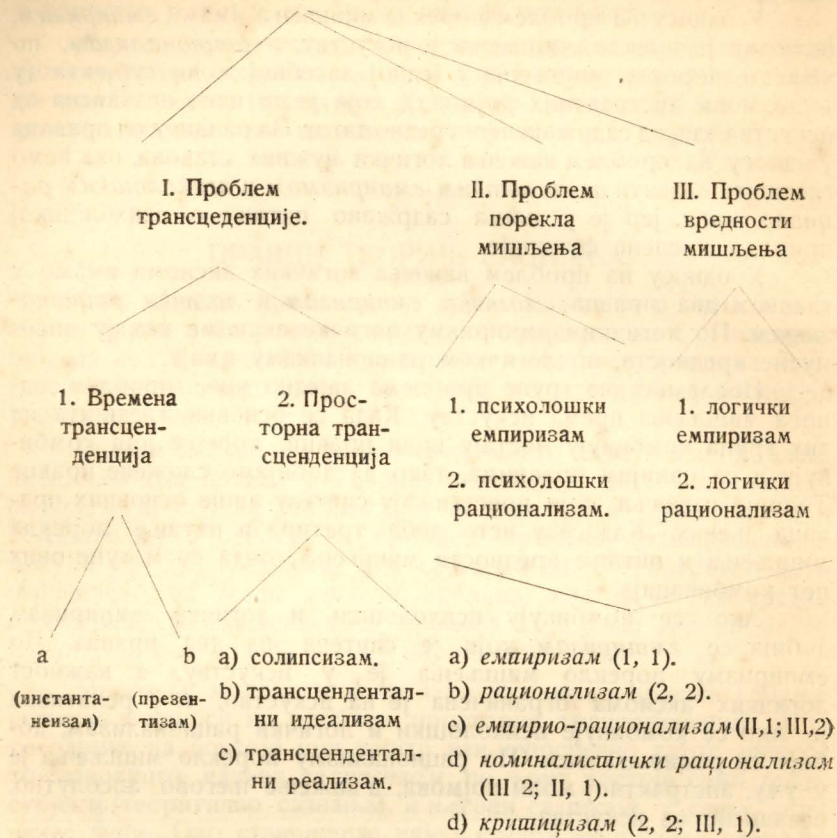
Последње две групе проблема заједно чине проблем односа мишљења према искуству. Када се основна гледишта из тих група комбинују постају нови правци, који се још комбинују и са ранијим правцима, тако да добијамо сложене правце Теорије сазнања, који престављају синтезу више основних праваца њених. Кад се у исто доба третира и питање порекла мишљења и питање вредности мишљења, онда су могуће ових пет комбинација.

Ако се комбинују психолошки и логички емпиризам добија се емпиризам, који је синтеза ова два правца. По емпиризму порекло мишљења је у искуству, а важност логичких аксиома ограничена је на искуство, т. ј. релативна је. Ако се комбинује психолошки и логички рационализам, добија се рационализам. По рационализму порекло мишљења је у уму, апстрактној моћи појмова, а важење његово апсолутно, независно од искуства.

Постоје покушаји да се емпиризам и рационализам измире. Такав је покушај комбинација психолошког емпиризма и логичког рационализма: и ако је порекло мишљења у искуству, вредност мишљења је општа, није ограничена на искуство. То би се гледиште могло назвати емпирио-рационализам. И номиналистички рационализам је покушај комбинације психолошког емпиризма (мишљење је у речима) и логичког рационализма. Кад се комбинује психолошки рационализам са тврђењем логичког емпиризма, да је сазнање ограничено на искуство, добија се т. зв. критицизам (Кантов): по њему је порекло мишљења у апстрактним формама, које не могу да се сведу на садржаје искуства, али сазнање је ограничено на искуство. Критицизам није међутим чиста синтеза ових гледишта, него је у исто доба и синтеза са логичким рационализмом, у колико логичке аксиоме, и ако ограничене на искуство, имају по њему апсолутну важност за само искуство као такво.

Сад ћемо дати схему проблема и праваца Теорије сазнања, који ће омогућити лакше схватање њихово.

## ПРОБЛЕМИ ТЕОРИЈЕ САЗНАЊА.



Ретко је наћи чисте преставнике ових праваца.

Емпиризам заступају *Локе, Беркли, Јум и Мил*. Прва тројица нису чисти преставници емпиризма, јер уносе у њега извесне стране елементе. Рационализам заступају сви велики метафизичари: *Платон, Аристотело, Декарт, Спиноза, Лајбниц*. Најконзеквентнији преставник номиналистичког рационализма је *Хобес*. Први почетци емпирио-рационализма налазе се код *Јума*; то је теорија сазнања коју ћемо ми покушати овде да изведемо. Оснивач критицизма је *Кант*.

ПРВИ ОДЕЉАК  
ПРОБЛЕМ ТРАНСЦЕДЕНЦИЈЕ.

## § 11.

## ПРОБЛЕМ ВРЕМЕНЕ ТРАНСЦЕНДЕНЦИЈЕ.

*Опажање сукцесивне множине.* — У непосредно датом постоји симултана множина, али не и сукцесивна множина. Многи теоретичари сазнања пак мисле да и ова последња постоји, и овако формулишу однос између непосредно и посредног датог:

*Између оног што је непосредно дато и оног што није непосредно дато у симултаном смислу, постоји оштра граница. Ова оштра граница не може постојати између онога што није непосредно дато у сукцесивном низу и онога што је у сукцесивном низу непосредно дато, него је та граница сасвим произвољна.*

Ако се међутим неби опајала непосредно сукцесивна множина, онда би постојала оштра граница између непосредно датог у садашњости (одн. у једном моменту) и прошлости, само би непосредно дато садашњости било непосредно дато у правом смислу. Доиста постоји илузија као да нам је непосредно дата сукцесивна множина. Кад видимо метеор, који прелази преко неба, изгледа нам да опајамо кретање као такво, кроз читав један део простора. Али за теоретичара сазнања, који тврди апсолутни реалитет свести, врло је лако доказати, да је опажање сукцесивне множине илузија. Видели смо да у непосредно датом има два фактора: субјект и објект. Са стране субјекта неби постојала принципиелно тешкоћа за опажање сукцесивне множине: зато што је субјект, и ако један, у стању да опази симултану множину, да буде у исто доба на много места дат, могуће би било да он опажа и сукцесивну множину, да се налази у многим деловима њеним. *Али то је искључено са стране објекта и садржаја.* Одмах се увиђа да је то случај, кад се сматра садржај свести за апсолутно реалан (т. ј. да је искључена свака непосредна илузија у свести): не може се у свести опајати нешто, што у њој непосредно не постоји. На питање дали може низ сукцесивних момената постојати у свести *објективно*, одговор је негативан: *у сукцесивној множини постоји само садашњи моменат објективно, прошлих нема.*

Међутим чак кад би то и претпоставили, опет би постојао проблем времене трансценденције. И кад би у опажању била дата сукцесивна множина у извесном интервалу времена, ипак она неби обухватила целину непосредно датог од почетка (од спавања без снова, јер сећање на снове често ишчезне и ако је сан

био јасан). Тада проблем: на основу чега знамо да постоји прошлост, неби било тешко решити; јер не постоје принципиелне тешкоће за његово решење. У том случају ми би опажали сукцесивну множину и на основу тога опажања тврдили би, да се слике сећања односе на садржаје, који не постоје објективно али се још опажају. Онда би знали, да се слике сећања односе на оно што је прошло, константовали би да сећање има моћ да иде у назад и придали би му одмах вредност и за онај део, који није непосредно дат. Принципиелно дакле неби постојала тешкоћа: *преставља времена би водила покрло директно из опажања времена.*

Али опажање сукцесивне множине (времена) је илузија. Кад се нешто креће оно, кад је на једном месту, није више на ранијем. Ако је немогуће опажати оно што не постоји објективно, немогуће је опазити раније стадијуме кретања, јер што не постоји објективно то не може у свести бити дато, што пак није у свести дато, немогуће је констатирати да је у свести дато. Теоретичари сазнања који тврде, да постоји опажање сукцесивне множине, праве разлику између апстрактног недељивог момента садашњости и садашњости која се непосредно опажа и која обухвата низ промена (т. зв. психолошке садашњости). У теорији сазнања има да се утврди да такве специфичне психолошке садашњости нема.

У ствари не само на основу овог логичког аргумента него се непосредно може утврдити да је опажање кретања илузија. Кад имамо једно дуже кретање, које може бити брже или спорије, да ли опажамо непосредно само кретање као такво кроз цео низ? Несумњиво не опажамо, кад пажљиво посматрамо кретање опажамо само прелаз од једног места на друго и опажамо низ таквих прелаза, али никад више њих, *непосредно само један*, то је ствар интуиције, треба се удубити у непосредно искуство па да се то види. Опажање прелаза не може се дементстрирати, јер је то непосредан факт.

*Моменти промене и моменти непроменљивости.* — Наводи се често једна важна конзеквенција: ако опажамо само момент садашњости онда при кретању можемо само опазити момент прелаза од прошле садашњости у садашњу садашњост, а тај прелаз такође преставља садашњост. То је један парадокс свести али и прелаз је садашњост. То значи да постоји у непосредном опажању опажање недељиве времене тачке. У простору се не опажају недељиви делови (тачке), али се у времену опажају; при сваком кретању имамо сукцесију читавог низа таквих недељивих момената, где се прелази од прошле садашњости на садашњу садашњост.

Ако се не опажа сукцесивна множина непосредно, онда је непосредно дата увек само једна промена, која је недељива. Дакле, конзеквентно морамо разликовати у времену две врсте

момената: *моменти промене и моменти непроменљивости.* Кад се нешто креће, оно прелази с једног места на друго; не може се или нелогично је замислити да непосредно прелази од једне промене на другу. Има две врсте промена у свести: кретање, где објекти опажања *само мењају место* и квалитативна промена, где се *нешто мења*, ишчезава или постаје. Н. пр. кад ишчезне једна боја па дође друга на њено место, онда онај момент кад је прва боја ишчезла био је момент промене; за њим је дошло нешто што мора егзистирати бар један момент, пошто је садржај. Значи да овај други момент времена није момент промене него момент непроменљивости. *Где год имамо посла са квалитативним променама, морамо претпоставити да се времени ток састоји из момената промене и непроменљивости.* Тако исто код кретања имали бисмо прелаз с једног места на друго па онда мир на једном месту. Међутим се за кретање не може с истом сигурношћу тврдити да је дисконтинуум, који садржи две врсте тачака, као што то може за време, које се односи на квалитативне промене, јер се код кретања може замислити да нема никаквог мира, да се тело не задржава ни на једном месту, да је кретање само низ момената промена. Али се ово специјално питање не тиче теоретичара сазнања; за њега, чим се не опажа сукцесивна множина непосредно, онда се мора за време непосредно датог тврдити да је дисконтинуум, да се састоји из потпуно одвојених делова (и сем тога да се време, које се односи на садржаје, састоји из две врсте тачака).

*Ако је пак у непосредном опажању дат увек један недељив момент садашњости, онда на који начин постаје преставља множине сукцесивних момената, времена као таквог? Ми несумњиво престављамо време (т. ј. да је непосредно дато дамо у множини сукцесивних момената и ако ту множину не опажамо непосредно. На који начин за њу можемо знати?*

*Чињенице за извођење идеје времена.* — Решење проблема је прилично комплицирано, мора да се укаже на извесна факта непосредног искуства, која су необична (као што је факт дисконтинуитета времена необичан и изгледа нетачан, тако и остала факта, на основу којих има да се реши проблем, изгледају необична.) Та су факта: *перманентности садржаја у свести и перманентности субјекта.* Ово двоје мора да се претпостави. Очевидно је да се не може закључити на субјективни низ временених момената, ако у непосредно датом нема перманентног, са чим се може оно што је променљиво да упореди. Оно што је променљиво свест мора на неки начин да сумултано фиксира, мора бити извесних садржаја који се не могу мењати док читав низ других не прође. То претпоставља да има перманентних садржаја који трају у времену нечега и да је и субјект, који опажа и фиксира промене, перманентан.



Као што смо раније поменули, кад се призна да постоји опажање сукцесивне множине, временог тока, онда се може непосредно тврдити важност сећања. Како пак не постоји опажање сукцесивне множине то морамо закључити обратно: да слике сећања имају важност за прошлост, то се мора индиректно из саме идеје времена да изведе; морамо прво доћи до преставе времена, па на основу ње закључити на важност сећања. Не можемо се дакле за решење проблема позивати на сећање, чим претпоставимо да је времена трансценденција апсолутна.

*Рудименат преставе времена, сукцесивне множине момената. лежи у самом акту промене.* Акт промене као такав је нешто недељиво, представља моменат садашњости. Кад неби постојали перманентни садржаји, онда неби било могуће упоредити ту садашњост момента промене са садашњошћу која није промена; а без овог поређења неби било у опште могуће да постоји рудименат времена, небисмо могли никад константовати, да је оно што је било садашњост постало прошлост. То констатовање би било немогуће, кад се неби на неки начин могло констатовати оно што је прошло. *То констатованье бива тиме што се садашњост оног што је перманентно упоређује са садашњошћу самог акта промене.* Актом промене се негира један део садашњости, преноси се у прошлост, али је сам акт промене као такав нешто што је садашње. Кад неби било нечег перманентног што продужује своју егзистенцију бар у два момента (менту непроменљиве садашњости и моменту промене), онда неби било могуће констатовати на основу акта промене, да је нешто прошло. Већ тај рудимент времена, претпоставка да постоји и моменат промене поред момента непроменљиве садашњости, немогућа је без нечег што је перманентно, без перманентне садашњости.

Примарна престава времена је престава прошлости. Престава будућности је чисто секундарна, то је представљање момената прошлости у будућности (т. ј. да је множина момената, који су прошли, могућа и у будућности.) Треба прво да констатујемо да постоји множина момената у прошлости. *Проблем време трансценденције је само проблем прошлости: како је могуће доћи до идеје прошлости, кад је дашо само оно што је садашње?*

Кад неби било промене у непосредно датом, постојала би перманентна садашњост, али она неби била времена садашњост, него нешто што траје али се не мења. Време у непосредном искуству везано је за промене, кад нема промена нема времена. Перманентни садржаји неби били времени, него део вечности која се замишља као садашњост која не тече, него стално стоји. Нама, који смо се навикли на промене, изгледа да не можемо схватити трајање другчије него у

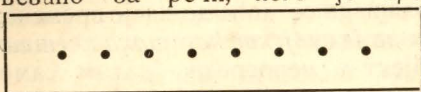
времену које се стално мења, у садашњости која се стално помера. Али теорија сазнања показује да би трансценденција времена била немогућа, кад неби било перманентне садашњости, која у апсолутном смислу лежи ван времена. Без опажања промена неби у опште могла постојати идеја времена, јер у том случају неби ни било времена. Међутим нити је акт промене за себа као такав, зато што је појединачан, нити су перманентни садржаји свести довољни да се дође до идеје времена; *мора се још претпоставити и да је субјект као такав нешто перманентно.* Знамо да је субјект у непосредно датом само чисто формално јединство, које као такво може бити трајно, јер се субјект, као нешто недељиво, у опште не може мењати.

Дакле да би извели идеју времена потребна су нам три факта: *акт промене, перманентни садржаји и перманентан субјект.* Да постоје доиста перманентни садржаји у свести несумњиво је, као и да постоје садржаји који се непрестано мењају. На пр. један исти тон се у сваком моменту обнавља. Кад кажемо један исти тон то „један исти“ вреди у квалитативном смислу не у нумеричком: у сваком моменту имамо други егземплар тона. То је непосредни факт свести. На супрот томе боја и светлост су перманентни, боја се не мења и кад је дуже посматрамо. И ова перманентност је факт искуства. Не може се рећи да ту постоје брзе вабрације, јер овога нема у непосредно датом. То се може тврдити за физикалне боје али непосредно дата боја као психички објект је непроменљива (релативно). Теоретичар сазнања не посматра боје као физикалне појаве, т. ј. по њиховом супстрату; да ли се тај хипотетички супстрат мења или не, њега се то не тиче, за њега то не постоји. Он има само да констатује факт да су боје као појаве у непосредно датом нешто непроменљиво. Најбоље се о релативној констанцији боје уверавамо кад је упоредимо са неперманентношћу тона. Разлика је у утиску, боја остаје непрестано ист а тон се обнавља, мења. Такви се перманентни садржаји могу и у имагинацији дуже преставити н. пр. слика црне табле може извесно време стајати у свести, а да се не опазе никакве промене на њој.

Чим се претпоставе перманентни садржаји у свести, могућа је одмах и перманенција субјекта као таквог, јер се и субјект мора претпоставити као перманентан у односу на те перманентне садржаје. Иначе ако се субјект мења онда би исти садржај припадао *различним* субјектима, за сваки нов перманентан садржај субјект био би нов. Дакле *перманентност садржаја претпоставља перманентност субјекта.* Осим тога субјект је формално јединство свести и не може се мењати док постоји садржај у свести. А кад бисмо претпоставили, да у моменту цео садржај свести ишчезне па да се поново јави, онда би и субјект ишчезао. Ако пак постоје перманентни садржаји, субјект може и дуже трајати него сами ти садржаји.

За време трајања једног перманентног садржаја може да се јави и други, који остаје и кад први садржај ишчезне, а субјект остаје исти јер је он само формално јединство.

*Постанаћ престава времена* — На који начин из акта промене, перманентних садржаја и перманентног субјекта постаје престава времена? Она постоје бројањем, које није везано за речи, него је пре речи.



сл. 4

Кад у множини тачака у једном моменту констатујемо за једну тачку да је једна, тај акт констатације је један акт промене. Престава времена, као акта бројања, мора се замислити да постаје у имагинацији. Продуцирајући једну тачку ми је стављамо у имагинацији, и она значи један (односно акт, којим смо је ставили, значи јединицу). Објект је један по себе, али акт бројања је у томе, што смо бројање извели у једном акту промене. Кад продуцирамо још једну тачку кажемо да је она друга. Кад би сад прва тачка ишчезла из свести, немогуће би било казати да су оне две, неби било могуће прву јединицу и другу јединицу спојити у целину броја два (друкчије речено, имали бисмо само множину одвојених јединица, које неби имале никакву везу међу собом.) Али ако једном произведена јединица остаје, онда се друга јединица може да синтезира, и тако постоју престава бројева 2, 3 4...

Кад бисмо били у стању да за сваку гомилу тачака у непосредном опажању кажемо моментано колики јој је број, онда би закључак, да је бројању извор у времену, био несигуран. Али ако се не може за сваку гомилу објеката моментано констатовати број онда значи, кад смо констатовали број такве једне гомиле, да је та констатација извршена сукцесивно. Доиста не може се одмах за сваки број тачака казати колико их је. За две и три (па можда и четири) може се одмах у једном моменту рећи да су 2, 3, (и 4), за пет већ је сумњиво, а за већи број је немогуће (види сл. 4), ту мора да се сукцесивно броји. У свима овим случајевима пак закључак, да постоји множина сукцесивних момената, постаје апсолутно нужан.

Последњи закључак којим се констатује број, изводи се моментано: кад сам у последњем моменту закључио, да има рецимо десет тачака, онда у исто доба имам један момент промене и синтезу свих десет јединица.

То се да потврдити још на један начин. За три тачке могу увек рећи да су три, групу од 9 тачака могу поделити на три групе од по 3 тачке. Свака група може се поделити у мање групе, тако да се ове могу симултано разликовати једна од друге. Кад видимо три групе по три тачке симултано, знамо да су девет. Али то знамо на тај начин што групирање изводимо сукцесивно, у три момента. Тек тада можемо за све три групе рећи истодобно да су три. Дакле овде имамо комбина-

цију: сукцесивно утврђивање група и симултано констатовање већих група узетих као један. Тако може симултано да се зна шта је девет, али се сама та констатација не да извршити једним симултаним актом, већ се мора бројати јединица по јединица. Кад једном знамо да има у једној гомили више тачака него што се може схватити симултано у једном моменту, онда значи да смо могли доћи до тог броја само тиме што је постојала множина оваквих аката промене, какав је овај последњи акт, којим смо констатовали суму. То је у главном начин на који решавамо како постаје престава времена.

*Проблем сећања.* Кад је дата престава времена, сигурно је да постоји сукцесивна множина момената и прошлост наше свести. Кад се претпоставља да постоји опажање сукцесивне множине, онда је веровање у слике сећања (да оне одговарају нечем што је прошло) нешто непосредно и обрнуто, кад се претпостави да се не опажа сукцесивна множина, то се веровање у слике сећања може да изведе тек на основу престава времена. Кад сам избројао једну множину и дошао до резултата да је 10, нисам при томе нимало употребио као фактор сећање на раније избројане тачке. Могло би се рећи, кад сам репродуцирао једну тачку па затим другу, онда она прва ишчезава али ја се сећам да је постојала. Ко би међутим ово тврдио кретао би се у кругу. Откуда би знао да се слика сећања односи на нешто прошло? То је немогуће знати ако је дата само садашњост. При извођењу идеје времена не смемо се позивати ни на какав раније произведени акт: ми се прошлих аката не сећамо нити нам је то потребно.

Нека је дакле изведена множина аката у прошлости, на који начин изводимо да нас слике сећања не варају? Откуда то веровање у слике сећања као у нешто што се односи на прошлост, на нешто што не постоји. То би било принципиелно немогуће, кад се у самом моменту садашњости неби могла да упореди слика сећања са самим реалним утиском. Код перманентних садржаја то упоређивање је несумњиво могуће. Ако имам црвено које је реално и црвено које замишљамо, видим да је и једно и друго црвено. Прво сам имао црвено реално које опажамо, и онда једну слику имагинације црвеног дату у исто доба. Откуда да се они слажу, да слика имагинације значи црвено? Ово упоређивање је врло важно; кад неби било могуће да су обоје дати у исто доба у свести, било би илузорно тврдити да се слика сећања односи на неки утисак, који није слика сећања. Црвено може ишчезнути а на место њега остаје слика сећања, на основу чега замишљамо, да се она односи на оно црвено? То можемо претпоставити само ако је могуће да су обоје дати у исто доба у свести па да видимо да је једно слика другог.

Међутим ово још није довољно; на основу чега зами-

шљамо да се слика сећања баш на прошлост односи? Очевидно да морамо имати идеју времена, да би овај однос на прошлост био могућ.

Али овако изведено, сећање постоје несумњиво само за онај део прошлости који лежи у идеји времена коју непосредно на показани начин конструишемо у извесном моменту свести. Да се важност сећања продужи и даље, у прошлост која није обухваћена моментаном идејом времена, потребно је утврдити општу константност наше свести, а ова претпоставља константност спољнег света.

Овим прелазимо на проблем просторне трансценденције или на проблем спољнег света у ужем смислу.

## § 12

### ПРОБЛЕМ ПРОСТОРНЕ ТРАНСЦЕНДЕНЦИЈЕ.

*Однос просторне и време трансценденције.* — Као што је за даљу времену трансценденцију, за онај део времена у свести, који се не може свести на непосредно дате елементе, потребна претпоставка спољнег света, тако и обрнуто, да би закључили на спољни свет, треба утврдити примарну времену трансценденцију, јер претпоставка спољнег света је једна комплицирана мисао, која се може само сукцесивно извести. Да она као мисао буде апсолутно несумњива треба да се утврди, да је сукцесија момената нешто апсолутно реално, а то је могуће само ако утврдимо времену трансценденцију непосредно датог. Примарни проблем време трансценденције предходи дакле проблему просторне трансценденције, овај проблем опет у стању је да омогући решење даљег проблема време трансценденције.

*Основ за закључак на спољни свет.* — Као што нам је акт промене био основ за постављање и решавање проблема време трансценденције, тако исто је промена оно на основу чега закључујемо на спољни свет. Кад би непосредно дато било перманентно без промена, онда не само што у субјекту неби било време трансценденције, што би он био вечан, него субјект неби био у стању ни да закључи на спољни свет. Јер овај није непосредно дат и зато се не може констатовати само на основу перманентности непосредно датог, јер у овом случају неби у непосредно датом ничега било што би указивало на спољни свет. Кад пак постоје промене у непосредном датом, тада можемо на основу њих закључити да има још нешто сем субјекта, ако смо у стању да утврдимо да у непосредно датом има промена, чији разлог не лежи у непосредно датом.

Овако постављен проблем садржи извесне тешкоће у себи. Ако разлог спољнег света лежи само у променама, онда морамо у непосредно датом претпоставити две битно различне врсте промена, једне које зависе од субјекта, одн. од непо-

*средно датог, и друге које не зависе од њега.* Само ако постоји та разлика може се с апсолутном евидентношћу закључити на спољни свет. Субјект је онда приморан да за промене, које не зависе од њега, закључи да зависе од нечега што је ван њега, да закључи на спољни свет. Ову аргументацију треба добро разумети јер она садржи врло важне моменте за целокупно схватање стварности. Само кад њу разумемо, онда смо у стању схватити на који начин можемо извесне форме непосредно датог да пренесемо у спољни свет, да тврдимо да оно што је у спољном свету има исте форме у којима се налази непосредно дато (простор и време). Аргумент као такав има аргументаторску моћ само за онога који стоји на становишту апсолутног реалитета свести. Стога је било нужно најпре утврдити принцип реалитета свести.

*Две врсте промена у непосредно датом.* — Кад би се претпоставило да је све што је дато у свести перманентно, да се не мења, неби било никаквог разлога да се закључи на неку егзистенцију ван непосредно датог. Спољни свет би и онда могао постојати, само неби било разлога за субјект да претпостави његову егзистенцију. Само ако у непосредно датом, поред промена које су независне од субјекта, има и промена које зависе од субјекта, тај је закључак нужан.

Ако су промене које изгледају зависне од субјекта, у ствари независне од њега онда оне могу бити проузроковане нечим с поља, али субјект нема начина, да се увери у то, закључак да то што је с поља постоји, нема сигурне подлоге, у том случају би претпоставка спољнег света била *хипотеза* коју теоретичар сазнања неби могао довољно, са апсолутном извешношћу да образложи. Он неби ни онда морао да буде солипсист, али би солипсизам морао сматрати као доктрину, која се не да оборити, јер солипсист би се у своју корист могао позвати на то, што нико не може доказати супротно тврђење. Али у теорији сазнања овакво адвокатско аргументирање не вреди много. Само указивање на немогућност супротне теорије није довољно, већ треба своју теорију позитивно доказати.

Из овога излази, да, ако хоће строго да се докаже да постоји спољни свет, морају се у субјекту разликовати промене, које *фактички* зависе од субјекта од оних, које *не зависе* од субјекта. Међутим теоретичар сазнања не сме се завести практичним разлозима за егзистенцију спољнег света, па да тврди да постоје промене зависне од субјекта, поред оних које не зависе. Он мора да докаже, да промене које зависе од субјекта, *доиста* зависе од субјекта. Само ће онда закључити на спољни свет апсолутно сигурно.

Можемо тврдити колико хоћемо, да мора бити практична истина да постоји спољни свет и да би био скандал људског разума не моћи је доказати, ипак она се мора доказати.

*Прелаз на доказе за езистенцију спољнег света* — Претпоставка спољнег света јесте претпоставка нечега што је узрок оним променама у нама, које не зависе од нас, чији узрок нисмо ми. Значи у појму узрочности као таквом лежи основ за претпоставку спољнег света. Може се још на један начин покушати да се докаже спољни свет, а то је на основу појма апсолутног индентитета бића, немогућности преласка нечега у ништа. То су главном два разлога на основу којих се закључује на спољни свет. У наивном реализму други разлог игра много већу улогу.

*Доказ на основу апсолутне перманенције бића.* — У полусвесном акту рефлексије наивног човека, којим закључује на спољни свет, игра главну улогу овај принцип немогућности преласа нечега у ништа. За сензације тврди наиван човек да постоје и ван њега и зато што му изгледа да је немогуће да потпуно ишчезну. Шта је са сензацијама кад их нестане из непосредног датог? Пошто се оне после извесног времена поново враћају, наивни човек закључује да су оне егзистирале и ван њега, у спољном свету, где се налазе не-промењене за све време докле их он не опажа.

На становишту објективног идеализма могао би се истина употребити и овај доказ. Али он захтева извесну трансформацију, коју теоретичар сазнања није у стању да изведе, чије извођење спада у Метафизику. Стога га нећемо ни употребити.

*Доказ спољнег света на основу појма узрока.* — Главни доказ на основу кога ћемо извести закључак на спољни свет, јесте доказ на основу појма узрока. На основу првог доказа могли би претпоставити само да нешто просто постоји ван свести, а на основу овог доказа можемо још да закључимо у неколико и на структуру спољнег света, да утврдимо и извесне особине његове.

Наш доказ полази само од непосредно датог, од факта да постоје само осећаји и осећања у једном индивидуалном недељивом комплексу и ништа више. Спољни свет који садржи сунце, звезде, организме, људе, мозак, све је то само закључак, то за теоретичара сазнања не постоји непосредно, него се мора на све то закључити из непосредно датог. Може се рећи, да тиме што теоретичар сазнања зна шта је оно што је непосредно дато, да је добио и сувише мало и сувише много; сувише мало, јер има врло много онога на шта тек има да закључи, сувише много, јер у овом своме закључку нема ограничења, може да претпостави и егзистенцију онога што би било немогуће кад би са наивним реализмом сматрао спољни свет као првобитно дато.

Видели смо, да се закључак на спољни свет мора заснивати на двема било различним врстима промена у непосредно датом, на променама које зависе и променама које не зависе

од субјекта. Можемо ли тврдити да постоје промене које зависе од субјекта и шта то тврђење значи? Треба одмах рећи: *то тврђење значи, да су промене, које зависе од нас, у апсолутном смислу слободне, безузрочне, да њихов узрок лежи само у субјективној страни непосредно датог.* Али може се рећи: не могу се замислити промене без разлога. На супрот овој замерци теоретичар сазнања може запитати: на основу чега тврдимо, да не може бити промене без разлога. Треба то тврђење образложити, јер не постоји ништа а priori. За егзактног теоретичара сазнања постоји само непосредно дато и све се истине морају у крајној инстинцији у њему да образложе. *Став узрочности треба образложити на основу чињеница у непосредно датом, а не обрнуто на основу њега одређивати факта непосредно датог, јер би се онда кретали у кругу.*

Да ли дакле промене, које изгледају да зависе од субјекта, доиста зависе од нас? Шта значи то: зависе од субјекта? За слободу вољних промена могу се навести неколики негативни аргументи и један позитиван.

*Негативни аргументат за слободне вољне промене.* — Да доиста изгледа да извесне промене у непосредно датом зависе од нас, факт је који нико не може одрицати. Питање је: *да ли то није илузија?* У том бисмо случају имали у овој чињеници пример иманентне илузије, пример *илузије у самој свести.* Кад се тврди да је слобода у нашим вољним радњама само илузија, онда се појам илузије, преноси са једне области, где би јој још и могло бити места, на другу област, где јој не може бити ни формалног оправдања. *Чулне обмане се састоје у неконгруенцији свесних садржаја са спољним објектом.* Штап стављен косо у воду видимо као преломљен, а пипањем се уверавамо да није преломљен. Као престава која мора бити у нама тај преломљен штап пије илузија, тако је исто и спољни објект онакав какав је: *илузије нема ни у унутрашњем ни у спољашњем објекту, него само у односу између њих.* Кад би и слобода вољне радње била илузија, та илузија могла би се састојати само у неконгруенцији између једног унутрашњег факта свести и спољне промене. Кад имамо неку промену у свести која изгледа независна од нас, н. пр. кад се креће једно тело независно од мене, онда постоји потпуна конгруенција између промене у мени и промене ван мене. Али у случају кад крећем руку, ако је слобода вољне радње илузија, то би кретање било апсолутно независно од мене, и у томе би била неконгруенција између унутрашње вољне радње и кретања руке. Може ли се овде говорити о тој неконгруенцији? Кад се ставимо на становиште апсолутног реалитета свести таква неконгруенција не може постојати.

Између физиолошког процеса у мозгу, коме одговара невољна промена и онога коме одговара вољна промена, не постоји никаква разлика. *Зашто да се један процес субјективно јави као вољан а други као невољан?* Ако је свака промена

условљена онда одкуда да се једна промена у свести привидно јави као вољна, требало би да су све промене у њој невољне.

*Спиноза*, који је одрицао слободу воље, тврди да ми мислимо да смо слободни у нашим акцијама зато што нисмо свесни њихових узрока, по њему камен који пада, кад би нешто био свесан свога падања, мислио би да пада слободно а не под утицајем теже. Али таква замерка није оправдана. Јер ако ти претпостављени узроци леже ван свести, онда егзистенција илузије није објашњена. А ако би они били у свести, као *несвесне* преставе, онда таква претпоставка противречи принципу апсолутног реалитета свести. Ни друго тврђење Спинозино, да би и камен мислио да слободно пада кад би био свесан, није тачно, јер доказује *сувише много*: Требало би онда да све наше радње буду слободне.

*Дакле, ни на који начин није могуће објаснити, како би постала илузија слободе у свести.*

*Позитивни аргумент за слободне вољне промене.* — Овај позитивни доказ може се извести на основу принципа апсолутног реалитета свести, по коме у свести нема илузије: у свести је све онако дато као што се представља да је дато. Према томе *кад нам се нека радња представља као слободна*, онда ће она и по себи бити слободна.

На основу принципа апсолутног реалитета свести морамо тврдити, да акције које изгледају вољне, морају бити вољне. Противници слободне воље износе против ње, да се слобода воље не може да схвати. *У ствари и слобода воље је последњи факт који се не може даље објаснити*, као ни факт да је црвено црвено, или шта је то у задовољству што га чини таквим. Овде нема анализе, она је немогућа. Како субјект производи вољну промену, и ако то не можемо апспрактно да опишемо, ми сто тога *непосредно свесни*.

*Вољна промена је промена, која је условљена субјектом, она је типа: субјект + промена*, чиме се разликује од промене, чији узрок лежи у другој промени а чији је тип: *промена + промена*.

*Немогућност датости садржаја свести множини субјектата и промене независне од нас.* — Питање је: да ли није могуће да промена, која не зависи од нас, не буде условљена променом спољнег света, т. ј. да она не буде типа *промена + промена*, већ типа *субјект + промена*? Теоретичар сазнања има дакле да покаже, зашто промена која не зависи од нас, не може бити условљена на исти начин као промена која зависи од нас, зашто се промена другог типа не може да сведе на промену првог типа. Кад би се наине претпоставила оваква условљеност, морало би се тврдити, да садржај моје свести може у исто доба бити и садржај другог „ја“ и онда би она промена, коју ја не производим, била произведена тим другим „ја“: све би променене биле типа: субјект +

промена, биле би произведене субјектом. Али овако свођење је немогуће, оно отпада на основу немогућности наивног реализма, коју смо ми доказали. Према томе *оно што условљава промене независне од нас мора бити потпуно ван нас, мора бити нешто на чему се дешавају промене потпуно одвојене од промена у нама*. Морамо даље претпоставити да оно што је ван нас, има садржај и промене које се дешавају на њему, као што и промене у нама имају тај садржајни супспрат.

*Закључак на спољни свет.* — Сад долази главно питање: да ли је закључак на спољни свет апсолутно сигуран, да ли је у истом смислу сигуран као тврђење да ми сами постојимо? На то питање мора се одговорити позитивно: *са истом извесношћу са којом тврдимо, да ми постојимо, може се закључити и на егзистенцију спољнег света*.

Закључак на спољни свет има очевидно тако да се формулише, да је састављен из више премиса. У нама постоје промене које зависе од нас и промене које не зависе од нас. *Кад би постојали само ми, онда би све промене, које се дешавају у нама, морале зависити од нас*: ово је прва премиса. *Ја међутим налазим у себи, поред промена које зависе од мене и промене које не зависе од мене*: ово је друга премиса. Према томе промене које не зависе од мене морају зависити од нечега што нисам ја: ово је закључак из прве две премисе, који је у исто доба прва премиса једног новог силогизма. *Оно што нисам ја или је друго ја које опажа исти садржај свести или је спољни свет*: ово је друга премиса. *Пошто оно што нисам ја не може бити друго ја, то мора постојати спољни свет*: ово је дефинитивни закључак.

Као што се види, нерв је закључивања у овоме. Зато што промене које су дате у субјекту, које зависе од мене, нису случајне, морам и за оне промене, које не зависе од мене, закључити да нису случајне кад би се оне дешавале случајно онда би и промене које зависе од мене само привидно зависиле од мене). Ако пак ове фактички зависе од мене, морам тврдити и за оне које не зависе од мене, да нису случајне, да зависе од нечега ван мене. Овај је закључак *апсолутно сигуран*. Тиме је принципиелно закључак на спољни свет оправдан у колико тврди, да спољни свет постоји *као садржај са променама* које се дешавају на њему. Какав је спољни свет у појединостима показаћемо у идућем параграфу.

*Проблем мисли „споља“ (или „ван“).* — Постоји међутим једна принципијелна тешкоћа саме замисли спољнег света као спољнег, као нечега ван нас. *Како можемо замислити нешто ван нас, ако је све што постоји у нама?* Сама замисао нечега што је ван свести изгледа немогућа: и мисао „ван нас“ је у нама, како се онда може односити на нешто ван нас? Има теоретичара сазнања који сматрају да је

ова формална тешкоћа на становишту идеализма несавладљива, и да је закључак на спољни свет, и кад би се могао мотивисати самим чињеницама непосредно датог, неоправдан са ове тешкоће (ово је тзв. *идеалистички аргумент* противу егзистенције спољнег света).

Место сваког даљег аргументисања ми ћемо поставити питање: *има ли ова мисао „споља“ свој корелат у свести?* Одговор је: *има, јер у свести као таквој постоје садржаји који су један ван другог. Момент „ван“ је дат у самом опаженом простору* (у свести постоји и непросторно „ван“: мисао је ван осећања). Сад би се идеалистички аргумент могао да формулише друкчије: постоји истина ван у свести, али само у односу једног садржаја свести на други; међутим у закључку на „ван“ спољнег света један члан (спољни свет) није у свести. *С којим правом, може нам рећи идеалистички солисист, преносимо однос два садржаја у свести на два садржаја, од којих је један у свести а други ван свести?* Тако да опет изгледа да се крећемо у кругу, да не можемо изаћи ван свести. Овако формулисани идеалистички аргумент преставаља међутим један велики софизам. За онога наиме који стоји на становишту апсолутног реалитета свести тешкоћа овако формулисаног аргумента не постоји, него постоји само за субјективног идеалисту и наивног реалисту. За онога који тврди, да је реално све што је у свести, да је индивидуална свест *реални* део саме стварности, потпуно је допуштено да „ван“ два садржаја свести пренесе и на два садржаја од којих је један ван а други у свести. Јер принципијелно узев између једног ван и другог ван у овом случају нема разлике, јер је и сама свест нешто објективно, ми закључком на спољни свет само преносимо, продужујемо реалитет који већ постоји у свести и ван свести, не стављамо ништа битно ново.

Тиме је егзистенција спољнег света на становишту објективног идеализма дефинитивно утврђена. Сад прелазимо на његову структуру.

### § 13.

#### СТРУКТУРА СПОЉНЕГ СВЕТА.

*Садржајна структура спољнег света.* Питање о садржајној структури спољнег света нећемо овде расправљати, јер оно спада у Метафизику. Помнеућемо само, да становиште објективног идеализма допушта само две могућности у том погледу: или је спољни свет састављен *искључиво* из индивидуалних свести, или се поред свести налазе још и елементи несвесне материје. Спиритуалистички монизам и дуализам су према томе једине метафизичке хипотезе, које становиште

објективног идеализма допушта у односу на садржајну структуру спољнег света. Теоретичар сазнања међутим није у стању да реши спор између та два гледишта.

*Проблем одвајања форме од садржаја у непосредно датом.* — Ми ћемо се дакле у овоме параграфу имати да ограничимо на то, да одредимо формалну структуру спољнег света; т. ј. да одговоримо на питање: *можемо ли формалне особине садржаја наше свести пренети и на садржаје спољнег света?* Да ли се и ови последњи налазе у простору и времену, да ли се крећу, да ли се и број може применити на њих?

Одговором на ово питање имамо дакле да утврдимо *принципијелну могућност одвајања формалне стране непосредно датог од садржаја његовог.* Да ли можемо претпоставити да за садржаје диспаратне од садржаја непосредно датог важе исте оне форме, које важе за садржаје непосредно датог? Један од главних разлога, који Беркли наводи за апсолутни спиритуализам, јесте у томе, да се принципијелно не могу простор, време, кретање и број замислити одвојени од материјала свести, који се у тим формама налази. А пошто би несвесна материја спољнег света морала постојати у тим формама то Беркли закључује, да она не може постојати. У другим филозофским системима прећутно се признавало, да је такво одвајање форме од садржаја могуће. Тако Декарт и Галилеј, оснивачи модерне Природне науке (која се оснива на материјалистичкој претпоставци да се материјални елементи налазе у простору и времену и да се крећу), примењују форме свести на садржај који није свесан. Први, који је у том примењивању уопште видео проблем, јесте Локе, који тврди да је то одвајање оправдано, и прави разлику између т. зв. примарних и секундарних квалитета у непосредно датоме.

И доиста морамо тврдити да је то одвајање принципијелно могуће. То одвајање је зато могуће, што постоји једна битна разлика између садржаја и формалних особина: *формалне особине непосредно датог наиме релације су т. ј. нешто што је без садржине, док садржаји имају садржину (материју); и обрнуто, само ако се формалне особине непосредно датог схвате као релације, може се замислити одвајање њихово од садржаја непосредно датог.* То значи ово: ако садржаји неосредно датог као такви нису идентични са формалним особинама њиховим, него ако су формалне особине нешто што је дато на садржају, а што није само садржај, онда је могуће те исте формалне особине замислити и на једном сасвим различном садржају. Ако би пак те формалне особине биле нешто што би било само привидно формалне природе, а у ствари нешто што би битно улазило у сам квалитет садржаја, онда би оно одвајање било немогуће, или ако би и било могуће, ми не бисмо имали никакав стрингентан доказ за ту могућност. Најбоље ће се то објаснити на математичким објектима.

Ако имамо две тачке удаљене у простору једна од друге, даљина се њихова може схватити двојачко: или као чиста релација или као линија, која је између те две тачке (навешћемо један пример, да се види шта значи *чиста релација*: ако нацртамо два црвена круга исте величине и истог квалитета, они су једнаки; њихова *једнакост* не налази се ни у једном ни у другом кругу, него *између њих*; она није садржај него је однос).

Тако би сад било питање: *јели дистанција однос*? Кад се замисли, да се једна тачка удаљава од друге, а да ништа нема између њих, то удаљивање би било чиста релација, нешто што се не може свести на квалитет, што нема садржаја, што лебди између два квалитета. Доиста не може се схватити, да је дистанција линија између две тачке; јер кад имамо једну праву и једну криву линију и кад узмемо по две тачке на њима, дистанције између ових могу бити исте, међутим линије нису исте, разлика је између њих у правцу, а *правац* као такав несумњиво је релација (и математичари, који не признају да је дистанција релација, признају да је правац релација).

И *проторност* као таква, ма како се схватила, било као континуирана или као сума дисконтинуираних тачака, релација је. Кад опажамо праву линију (у опажању је дат испуњен простор), сам садржај као такав није просторност, и обрнуто просторност као таква није садржај. *Просторност не значи ништа друго него да постоји множина садржаја који су један ван другог*: то „једно в и другог“, „једно до другог“, то је просторност. Кад би замислили да је линија састављена из дискретних тачака, добили бисмо последње дистанције двеју тачака које би биле релација; а кад схватимо да је линија дељива до у бесконачност, онда је неискридан датост једног дела према делу који иде за њим просторност као релација.

Пошто су релације нешто што нема стварног садржаја, него просто нешто што постоји *између* стварних садржаја, то *очевидно једну исту релацију можемо замислити на разним садржајима*. Ми доиста опажамо исте релације на разним квалитетима (на пр. једнакост између парова разног квалитета). Према томе релација се може да одвоји од садржаја који су у релацији. Та природа релације чини, *да се релације међу садржајима непосредно датог могу пренети на садржаје посредно датог*. Принципијелно узев, може се дакле замислити да су и спољне ствари просторне и времене т. ј. да постоје и у њима исте оне релације, које постоје у унутрашњем свету.

*Питање о преношењу релација унутрашњег на спољни свет.*

— Ми смо оставили на страну питање о квалитативно трансцендентним елементима у спољном свету. Овде говоримо само о релацијама. Питање је: *да ли релације унутрашњег света можемо пренети на спољни свет*? Најважније релације у непосредно датом су *простор* и *време*, или, општије речено, *си-*

*мултанеитет* и *сукцесивитет*. Симултанеитет обухвата и просторни и непросторни симултанеитет, све оно што је у једном моменту дато у свести. *За све оно што је у једном моменту дато у свести може се тврдити, да има место у свести, да је локализирано*. Прво је питање: можемо ли релацију симултанеитета пренети на спољни свет и с којим правом? Да се одговори на то питање потребно је предходно анализирати релацију симултанеитета у непосредно датом.

*Анализа релације симултанеитета у непосредно датом.* — Ова се релација јавља у два облика: *општи* и *специјални*. Општи је облик *локалитет* (месност), специјални је *просторни локалитет*. Сви садржаји имају своје место у свести, али *поред тога има неких садржаја који су и просторни*. Свест код нормалних људи са очима садржи у много већој количини просторно симултане садржаје и код њих се сви остали садржаји локализирају посредно или непосредно у простору чула вида. Аналого томе морамо претпоставити, да код слепих у правом смислу постоји рудимент просторности осећаја пипања, око кога се концентришу сви остали садржаји. На први поглед изгледа парадоксно тврђење, да сви садржаји имају место у свести и да се концентришу око простора чула вида. Али то се може утврдити и за осећаје и за осећања и за слике имагинације, дакле за све садржаје свести.

Најлакше се може то тврђење доказати за осећаје *пипања* и *слуха*. Да осећаје пипања локализирамо у простору вида, то је лако увидети: кад додирнемо руком сто осећај притиска локализирамо у простору чула вида на месту додира (тако се исто локализира и осећај отпора на месту додира штапа са земљом). Исто важи и за осећаје слуха, који се такође локализирају у простору чула вида (па и кад то место није потпуно одређено, увек је регион у коме се налази звук тачно одређен). Осећај слуха се може локализовати и у простору имагинације вида, који је продужење чулног простора вида, т. ј. у овом случају се посредно преко простора имагинације осећаји слуха локализирају у простору вида. *Укус* локализирамо у простору чула вида у унутрашњости главе, али већином у простору имагинације (као и осећаје пипања иза главе). Исто важи и за *мирис*, који се локализира у околина носа. Најзад то важи и за емоције које су везане за укус и мирис: ове се локализирају на истом месту, где и сам укус и мирис. За т. зв. *више емоције* теже је рећи где се локализирају. При осећању допадања код музике не знамо да ли је лепо у самим тоновима или у асоцираним преставама; али у сваком случају и ове су емоције локализоване посредно у простору чула вида.

*Тако се дакле сви садржаји свести концентришу око простора чула вида*. И то при томе има садржаја, као осећаји пипања, који су и сами распрострти, а налазе се локализовани

у простору чула вида. Исто тако је и замишљена табла локализирана у простору чула вида, али не чини његов део. Осећање пак није распрострањено, не можемо рећи да је бол распрострањен, истина некад изгледа да се распростире у већем некад у мањем делу простора вида, али у сваком случају није распрострањен, јер нема облика.

Главно је, да између симултано датих садржаја имамо једне који су индиректно локализовани и друге који су директно локализовани. Најважнија разлика је међу њима што садржаји индиректно локализовани нису дати без празнина један до другог, него између њих леже садржаји вида. Може се рећи, оно што је индиректно локализовано у свести дисконтинуирано је, а што је директно локализовано, то је континуум. Два осећаја пипања, и ако и сами распрострањени, локализована су у простору вида али се ова два простора не додирују, док се сви делови осећаја вида додирују, континуирани су, може се прећи од једног непосредно или посредно на други. Врло је важно утврдити овај факат, пошто се у питању симултане форме спољнег света има да одлучи, која је од ове две релације симултанетита међу садржајима свести она која има да се сматра и као релација међу садржајима спољнег света.

Код времене релације има перманентних садржаја, као осећај вида који може дуже трајати, и неперманентних садржаја, као тон који се сваког момента мења и кад је истог квалитета. И овде имамо нешто аналого распрострањеним и не-распрострањеним садржајима свести. Сваки садржај у времену је локализован тиме што постаје и престаје. Али садржај може док постоји и да траје, да се не мења и у толико није у времену; јер у непосредно датом нема празног времена. У осталом времена релација је комплициранија од просторне. Може се рећи да сваки садржај свести има различно време има своје време.

*Простор као форма спољнег света.* — Питање је: које ћемо релације симултанетита у непосредно датом пренети на посредно дато, на спољни свет?

Од оне две форме симултано датих садржаја — директних и индиректних, континуираних и дисконтинуираних — сматрамо да је форма спољнег света континуирани симултанетит или простор у ужем смислу, да су садржаји у спољнег свету локализовани и увек распрострањени, да у симултаним релацијама спољнег света нема непросторних елемената, да нема индиректно локализованих елемената, којих има у непосредно датом. То је закључак.

*Кретање субјективног центра у простору опажања.* — Ми не бисмо били у стању да изведемо овај закључак кад неби било кретања. Ми бисмо истина могли закључити, на основу

чињенице независних промена, да простору у непосредно датом одговара у спољнег свету простор, у коме се креће тело, које изазива кретање у одговарајућој престаји унутрашњег простора. Али што је битно за претпоставку просторне релације у спољнег свету, то је могућност кретања нашег тела у субјективном простору, простору непосредно датом, или померање нашег субјективног центра у простору непосредног опажања. На становишту непосредно датом ми незнамо за спољна тела, и кад кажемо да крећемо наше тело (које и само спада у спољни свет), онда тиме мислимо само на мењање положаја субјективног центра простора вида (у простору вида ми себе, своје чисто ја, стављамо на извесно место: то се место налази у близини очију). Многи индиректно локализовани садржаји локализовани су у простору чула вида око тога центра. — Егзистенција тога центра је један потпуно парадоксан факат: наш се субјект налази цео и недељив у свима садржајима, али опажа да су му извесни садржаји ближи, а други даљи.

Оно што је главно за наш закључак, то је померање тога центра (или, објективно изражено, кретање нашег тела у спољнег простору). Тим померањем ми се уверавамо, да се у извесном правцу наш субјективни простор може да увећа, да добије нове садржаје, док стари садржаји остају непромењени: кад се приближавамо неком предмету, ми мењамо субјективни центар, али добијамо нове објекте поред ранијих; и даље то померање центра бива у свима правцима (обично напред и назад, али и горе и доле).

Зато што се наш субјективни центар може да помери у датом правцу и да се онда јаве нови садржаји, закључујемо, да у трансцендентном свету морају постојати објекти који изазивају нове садржаје, и то иза датих објеката у датом правцу. Ово „иза“ значи „један ван другог“: као што су субјективни објекти дати у простору један иза другог, тако морамо закључити, да су и трансцендентни елементи, који придолазе опажању, дати у простору један иза другог. Само кад смо се покренули и добили нове објекте, које стављамо иза ранијих, у праву смо да претпоставимо, да ова релација „изван“ постоји и споља. А пошто се можемо кретати у свима правцима, долазимо до престаје о затвореном простору са свих страна. Ми имамо истина један мали субјективни простор у упоређењу према објективном, али зато што га сукцесивно можемо повећавати додавајући му нове делове, можемо у престаји да репродуцирамо цео објективни простор, односно да закључимо на егзистенцију много већег спољнег простора. У претпоставци просторности спољнег света нема противречности, њоме се потпуно тачно оријентишемо у спољнег свету.

*Егзактан доказ за континуирану просторност спољнег света.* — Али то још није стрингентан, апсолутан доказ, да је релација симултаности у спољнег свету просторност. Ако



бисмо стајали на становишту субјективног идеализма, могли бисмо претпоставити, да се трансцендентни објекти налазе у једној симултаног форми, која нема никакве сличности са субјективним простором (то је *Кантов* закључак). Али овај закључак, да постаје непросторне симултане релације, нема смисла на становишту објективног идеализма. На овом становишту имамо двоје: или можемо претпоставити да симултане релације трансцендентних објеката одговарају континууу симултаног или да одговарају дисконтинууу симултаног; трећег нечег на овом становишту нема. Оно што одлучује, да је просторни сумултанеитет релација спољних објеката а не дисконтинуирани сумултанеитет, то је што се ми у спољњем свету можемо кретати у свима правцима, што је тај простор испуњен свуда, што не наилазимо нигде на празнине. Овом аргументу можемо дати још строжију форму ако утврдимо, да у непосредно датом нема празног простора.

Многи тврде да ми опажамо само површине, да тзв. *треће димензије* у непосредно датом нема (о трећој димензији може бити говора само код простора вида). Питање је: да ли се опажа и трећа димензија? *Кад тврдимо да простор спољњег света има три димензије, то можемо тврдити зашто што се у том простору можемо да крећемо у свима правцима*, тако да би објективни простор био тродимензионалан и кад би наш субјективни простор био дводимензионалан.

И овде постоји једна тешкоћа наивног реализма. По њему би, ако у непосредно датом нема треће димензије, у спољњем свету као таквом постојао празан простор. *Идеја празног простора води порекло од одрицања треће димензије на становишту наивног реализма*. Међутим ни у наивном реализму не мора се одрицати опажање треће димензије; али кад се одриче, мора се тврдити да и споља постоји празан простор.

*Празног простора несумњиво нема у унутрашњем свету*. Ако иако опажамо и трећу димензију, онда ео *pro* у непосредном опажању не постоји празан простор, пошто је у том случају раздаљина између субјективног центра и граничне површине испуњена једним тродимензионалним осећајем (св. тло или провидно). Ако пак претпоставимо, да не опажамо димензију дубине, онда би у непосредно датом постојао празан простор само кад би гранична површина коју опажамо била затворена са свију страна, што није случај. Тако исто нигде се ни у граничној површини као таквој не опажа празнина, она је свуда без прекида испуњена осећајима вида.

Као што се види, простор опажања потпуно је испуњен, *празног простора субјективно нема*. На основу овог факта егзактни теоретичар сазнања је у праву да тврди, да и у спољњем свету нема празног простора, пошто се његова замисао не да оправдати на основу чињеница непосредног опажања. Осим тога и сам појам *празног простора је против-*

*речан*, као што је претивречан појам привида. Празан простор наине био би ништа, које се преставља као нешто, док је привид нешто што у ствари није ништа; међутим и једно и друго је противречно и немогуће. За теоретичара сазнања и метафизичара празан простор не може да се одржи (а физичар би га могао само провизорно претпоставити).

Ако је пак немогуће замислити празан простор у спољњем свету, онда је несумњиво да само просторност као таква може бити форма симултаног датих елемената у спољњем свету, јер се дисконтинуирана симултана да ост одликује тиме, што су њени елементи одвојени пр зним интервалама. Ова је празнина између дисконтинуираног датих симултаних елемената у свести истина индиректна, јер се између њих налазе садржаји вида. Али кад бисмо ту форму симултаног датости хтели пр нети у спољни свет, онда би се индиректна празнина претворила у директну, морао би постојати празан простор. А како је празан простор у спољњем свету немогућ, излази да објекти спољњег света морају бити дати у просторној симултаног форми. Дакле, *просторност мора бити симултана форма спољних ствари*.

*Јединичност објективног простора*. — У унутрашњем свету можемо поред распрострањених елемената претпоставити и елементе који нису распрострањени или који су распрострањени, али су индиректно локализовани. Међутим не можемо узети да овакви елементи постоје и у простору спољњег света, већ морамо претпоставити да сви елементи спољњег света сачињавају делове једног простора. Тиме овај простор добија несравњиво већи значај, постаје основном формом, скелетом спољњег света, јер он чини његово јединство. *Пошто у простору спољњег света постоји континуитет, нема празнина, сви елементи спољњег света морају бити елементи једног спољњег света*, мора постојати само један универзум. Овде одмах видимо једну дисхармонију између унутрашњег и спољњег света; али она не треба да нас уплаши, јер смо утврдили да непосредно дато не чини саставни део, директно продужење посредно датог. Могуће су у непосредно датом форме датости, којих у спољњем свету, посредно датом, нема.

*О временог форми спољњег света*. — Да је и време форма спољњег света, излази већ из начина на који смо закључили на егзистенцију спољњег света: из промена које се дешавају на непосредно датом. Пошто је време, онако како је непосредно дато, ток промена, *пошто нема празног времена у непосредно датом*, имамо права закључити да празног времена нема ни у спољњем свету, да је време као ток промена и форма спољних ствари.

Видели смо, да је претпоставка празног простора немогућа. Још мање се може тврдити, да у спољњем свету постоји празно време, јер би то био прави парадокс. За простор се

бар формално може претпоставити да је празно биће, јер су његови делови дати у исто доба; међутим празно време би било биће чија је егзистенција дата само у једном моменту и она би се у ствари распала на низ момената, од којих је сваки празан. Или бисмо морали замислити празно време као корито, у коме се креће струја светских догађаја, а које је само као такво непроменљиво. То би пак значило да су делови празног времена истовремено дати. Међутим истовременост као таква није предикат времена, него је предикат простора: *предикат времена је само сукцесивност*. Кад се дешавају више промена у исто доба, оне постоје у исто доба само стога што су у исто доба дате ствари на којима се оне збивају.

Празно време би била форма која не тече, али која омогућава течење догађаја. Тако нешто замислити је немогуће. Несумњиво тако нешто у непосредно датом не постоји; претпоставити га у посредно датом нема разлога, једино претпоставка да постоји објективно време као ток промена одговара како чињеницима непосредног искуства тако и логици. По овој претпоставци пак као што сваки садржај субјекта својим током ставља засебно време, тако и свака ствар спољњег света мора имати своје време, а јединичност објективног времена састоји се само у могућности упоређења величине њиховог екстензитета.

*Кретање у спољном свету.* — У непосредно датом постоје две врсте промена: *кретање* (мењање места) и *квалитативна промена* (постајање и нестајање квалитета). Можемо ли и у спољном свету претпоставити обе ове врсте промена? Несумњиво је, да *кретање мора постојати у спољном свету*, пошто се сам закључак на просторност у спољном свету изводи, као што смо видели, на основу кретања у унутрашњем свету. На основу овог закључка пак не може се ништа одређено закључити у односу на егзистенцију квалитативних промена у спољном свету, пошто би било могуће да *квалитативне промене унутрашњег света буду условљене кретањем перманентних објеката у спољном свету*, да квалитативних промена у спољном свету нема. Теорија сазнања није међутим у стању да да одговор на ово питање, јер оно стоји очевидно у вези са самом *метафизичком* природом спољних објеката (модерна Природна Наука истина одриче квалитативне промене у спољном свету, али то је одрицање за њу само један методолошки принцип, једна згодна хипотеза).

*Бројни однос у спољном свету.* — Као што ћемо доцније видети, број у унутрашњем свету дат је на основу ове две чињенице: *разноликости квалитета* и *једнакости квалитативних јединица* (два црна квадрата на белој површини, кад су једнака по величини, представљају корелат броја два у непосредном искуству). На основу оваких чињеница не можемо закључити на егзистенцију броја у спољном свету, јер би било могуће, да последњи елементи спољнег света буду квалитативно

*апсолутно хомогени* (једно питање које, као и питање квалитативних промена, спада у Метафизику). Али у сваком случају несумњиво је, да и у спољном свету морају постојати *хомогене комплексне квалитативне јединице*, што следује једно на основу кретања (физичка тела су комплекси простијих делова а крећу се као целине) а друго на основу саме хомогености квалитативних јединица у непосредном искуству, које су *као иреставе* (у секундарном смислу) корелати комплексних квантитативних јединица у спољном свету.

*Прелаз на проблем формалне трансценденције.* — Закључили смо да постоји спољни свет на основу промена које су у нама. Исто смо тако на основу њих промена закључили и на своју егзистенцију у прошлости. Међутим овај се последњи закључак може оправдати на основу непосредних факата само донекле. Кад претпоставимо међутим да постоји спољни свет, онда ту своју егзистенцију у прошлости можемо још продужити на тај начин што ћемо претпоставити, да је спољни свет *константнији* од унутрашњег, да постоји и онда кад не постоји унутрашњи свет. На своју егзистенцију у прошлости можемо закључити несумњиво само од садашњости до момента кад смо се последњи пут пробудили. Да пак закључимо на своју још ранију егзистенцију (јуче, прејуче и т. д.) морамо претпоставити, да је наше тело остало константно у спољном свету и док је свест била прекинута, и да је данашњи спољни свет онај исти, који је био јуче.

Међутим, у погледу констанције спољнег света (одн. стварности) ми идемо много даље, тврдимо, да је *спољни свет у апсолутном смислу константан*, да никад није постао и да никад неће нестати. На основу чега ми то чинимо?

## ДРУГИ ОДЕЉАК

### ПРОБЛЕМ ПСИХОЛОШКОГ ПОРЕКЛА МИШЉЕЊА.

#### § 14.

### ПРОБЛЕМ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГ ПРЕКОРАЧЕЊА ИСКУСТВА ОД СТРАНЕ МИШЉЕЊА.

*Однос мишљења и искуства.* — Тврђење апсолутне времене трансценденције спољнег света јесте *први скок који чини наше мишљење над искуством*: оно оставља искуство тврдећи нешто што лежи ван сваког искуства. Ово нас тврђење уводи већ у нове проблеме теорије сазнања, у проблем *формалне трансценденције, проблем трансцендентног прекорачења искуства од стране мишљења, или проблем апсолутне иужности извесних логичким мишљењем постављених ставова*. Тврђење

да је спољни свет у апсолутном смислу константан, не може се више извести на основу појединачних факата непосредног искуства, нити на основу факата о спољном свету изведених на основу појединачних факата непосредног искуства, већ је то једно битно ново тврђење. Оно у ствари значи, да је став: ништа не може прећи у нешто, или егзактније: ништа није нешто, апсолутан, што значи да ништа не може никад постати нешто. Нас не уверава ни унутрашње искуство, нити спољашње, да је свет вечит, јер ми нисмо вечни. Кад овај став неби важио, кад би нешто могло прећи у ништа, онда би све што постоји у сваком моменту могло ишчезнути, у сваком би моменту цео свет могао прећи у ништа и наново постати из ничега. Нико пак не мисли да је ово фактички могуће; на основу чега?

*Искуство служи као подлога закључка, али само тврђење бесконачног трајања спољнег света превазилази искуство.* Тврђење да никад нешто не може прећи у ништа, да је спољни свет константан у апсолутном смислу превазилази свако искуство; у њему видимо појаву једног новог принципа сазнања, који није више искуство, него мишљење.

Тиме прелазимо на нов одељак Теорије сазнања, на питање о односу мишљења и искуства, које чини центар Теорије сазнања: показати, на који начин мишљење црпи снагу из искуства, како га прелеће и у стању је да постави тврђења, која у искуству не може да провери. У исто је доба проблем односа мишљења према искуству основни проблем филозофије. Од његовог решења зависи рационалитет бар извесних наука, а нарочито питање о могућности апсолутног сазнања света.

Проблем је могуће решити само ако се тачно одреди појам искуства и ако се тачно одреди појам мишљења. Мишљење прелази искуство, и тек кад се искуство ограничи на оно што је доиста искуство, види се у колико га мишљење превазилази.

Проблем односа мишљења и искуства грана се у два проблема. Да ли је мишљење као психичка функција у вези са искуственим елементима, са садржајима непосредно датог, или је оно један битно нов факт у непосредно датом? То је проблем односа мишљења као психичке функције према искуству, или проблем психолошког порекла мишљења. Кад је тај проблем решен, долази дље решавање проблема логичке вредности мишљења: да ли је доиста мишљење у стању да постави тврђења која превазилазе свако искуство, или су шако постављена тврђења чиста илузија?

Појам трансценденције мишљења — Трансценденцијом мишљења је двострука: прво, мишљење ставља нове садржаје којих у искуству нема и који могу бити нови или само нумерички или у исто доба нови и квалитативно, и то је оно што

чини спољни свет; друга трансценденцијом мишљења је формална трансценденцијом, стављање апсолутне константности извесних чињеница искуства, а то је једна битно нова врста трансценденције. Прва се може назвати садржајном, јер ставља нове садржајне елементе а друга је формална трансценденција, јер се односи на логичку нужност и логичку општост ставова.

*Нужан је став онај, који се не може замислити да не важи, или чија се супротноста не да замислити.* Сваки нужан став је у исто доба и општи став. Општи став је онај, који важи за све садржајне елементе, на које се односи садржина става, или друкчије речено, општи је онај став, који важи за сва времена и за све просторе. Најбоље се нужност и општост ставова може показати на математичким објектима. Став: збир углова у равном троуглу износи  $180^\circ$ , апсолутно је нужан и општи, не може се замислити троугао за који тај став неби важио. Нужност значи да збир углова у троуглу (са правим странама у апсолутном, Еклидовом смислу) мора бити  $180^\circ$ . Општост значи, да став важи за сваки раван троугао. Из нужности става следује његова општост: чим се не може замислити да став не важи, онда се не може замислити ни да он не важи у једном датом специјалном случају. Ово значи: за све равне троуглове, који су дати ма кад у вечности и ма где у васиони, важи горњи став, а то је очевидно једно тврђење које превазилази свако искуство.

Горње две врсте трансценденцијом мишљења треба строго разликовати: мишљење ставља с једне стране нове садржајне елементе ван искуства — на шта се односи проблем психолошког порекла мишљења — и тврди с друге стране за извесне чињенице искуства нешто што не може бити дато ни у ком искуству, што превазилази искуство у формалном погледу — на шта се односи проблем логичке нужности мишљења.

Појам искуства. — Да би се одредио однос мишљења према искуству, мора се најпре говорити о појму искуства и тачно га одредити. Непосредно дато смо дефинисали као оно што је несумњиво дато, као оно у чију датост теоретичар сазнања не може да сумња, што мора да буде полазна тачка свог његовог даљег испитивања. Искусити пак значи доживети, дознати, свесно констатирати. Према томе искуство у ужем смислу пада уједно са непосредно датим, са непосредним искуством, само с: оно у правом смислу може искусити за шта се може непосредно знати, што се може непосредном свешћу констатовати. Све остало није садржај искуства, већ нешто нашта се закључује мишљењем, нешто шта спада у спољни свет.

Под искуством се међутим обично обухватају и објекти спољнег света, и говори се о спољнем искуству на супрот унутрашњем, непосредном искуству. Али говорити о спољнем искуству има смисла само на становишту наивног реализма,

где се унутрашњи свет непосредно идентифицира са спољним, по коме у унутрашњем искуству у исто доба знамо и за спољне објекте, по коме је у непосредном искуству и искуство спољних објеката. На становишту идеализма пак лако се увиђа, да је оно што је непосредно дато само непосредно дато, да оно, што није непосредно дато, не може постати предмет непосредно датог, као што ни обрнуто оно што је непосредно дато не може постати објект спољнег света. *На томе становишту спољни свет пада потпуно ван искуства*, не постоји непосредно констатовање спољних ствари, него се на спољни свет само закључује *посредно*, на основу факата непосредног искуства. Задржавање појма спољнег искуства на становишту идеализма потпуно је дакле неоправдано.

Међутим има ипак један разлог зашто се и на становишту идеализма још говори о спољном искуству. Закључујући на име на спољни свет не прелази се непосредно искуство у *квалитативном* смислу, јер могуће би било у спољном свету претпоставити *исте* квалитативне елементе, који се налазе и у унутрашњем свету, дакле тим закључком не мора се ставити ништа ново у квалитативном смислу, него само нешто трансцендентно у нумеричком смислу. Доиста постоји велика разлика у претпоставци трансцендентног у нумеричком и трансцендентног у квалитативном смислу. Емпириска наука нема разлога ни потребе да у спољном свету претпостави елементе квалитативно диспаратне од елемената у унутрашњем свету (атоми, које претставља модерна Природна Наука, само у колико би претстављали битно нове квалитете, били би једна метафизичка хипотеза). Разлика између емпириске науке и метафизике је у томе, што прва нема посла са трансцендентним у квалитативном смислу, већ то питање оставља нерешено, оно је се не тиче. Закључак на спољни свет је нешто тако природно, инстинктивно, несумњиво, да нам изгледа као да је извесност спољних ствари иста као и извесност унутрашњег света. У логичком, формалном смислу доиста је тако, али не у смислу садржине. *Спољни свет нам је на становишту науке и практичног искуства дат само формално, о квалитету његовом нитта не знамо, нити нас се емпириски то тиче.* Нас се тичу само формалне особине његове: временост, просторност, кретање, бројност, а квалитативна природа његових последњих елемената (да ли су они битно нови квалитети или само нумерички различни од чулних квалитета) не тиче нас се.

Чим се пак уђе у питање о квалитативној, садржајној страни спољнег света, одмах се улази у област Метафизике, у једно битно ново питање. Претпоставка квалитативно нових трансцендентних елемената је хипотетична, јер не можемо више тврдити да је егзистенција тих елемената онако извесна као што је извесна егзистенција трансцендентних елемената уопште.

Зато се наука има да задржи само на претпоставци трансцендентних ствари као таквих не улазећи никако у њихову квалитативну структуру. Историски наука се развила из филозофије, прва наука је била у исто доба и метафизика. Нарочито стари јонски физичари били су у првом реду метафизичари и хтели су да преко проблема квалитативне трансценденције реше и све остале проблеме. Нова Метафизика и Теорија сазнања од Декарта на овамо јасно су одвојиле питање о трансцендентним елементима у квалитативном смислу од питања о формалној структури спољнег света, и у томе је њихова заслуга.

Што се дакле о спољним стварима говори као да су искуствене ствари, долази отуда што је закључак на формалну трансценденцију спољнег света извеснији него на садржајну. Међутим са становишта строгог гнозеолошког идеализма и формална страна спољнег света као и његова егзистенција су трансцендентни. Спољни свет није ствар искуства, него ствар мишљења или закључак, само што је претпоставке емпириске науке о спољном свету лакше образложити на основу чињеница непосредног искуства, него претпоставке које Метафизика о њему чини.

## § 15.

### ПРАВЦИ ТЕОРИЈЕ САЗНАЊА У ОДНОСУ НА ПСИХОЛОШКО ПОРЕКЛО МИШЉЕЊА.

Питање о томе, како је мишљење у стању да претпоставља оно што је трансцендентно у односу на непосредно дато, могуће је покушати решити само ако се реши питање о психолошком пореклу мишљења. *Шта је мислена функција, мишљење као саставни део неаосредно датог? У непосредно датом имамо с једне стране чист субјект без садржаја, који је један, недељив, и с друге стране објекте, саме садржаје, којих је много. Да ли мишљење као шакво припада садржају, или субјекту непосредно датог, или и једном и другом?*

На ово питање одговара *емпиризам* тврђењем, да је мишљење потпуно идентично садржају непосредно датог, да оно ништа у себи не садржи што се неби могло свести на садржајне елементе непосредно датог. *Рационализам* тврди обратно, да је *мишљење само ствар субјекта*, нешто што се не може свести на садржајне елементе непосредног искуства, што се мора схватити као непосредна функција субјекта, као нешто што долази од стране субјекта.

Међутим могуће је и треће тврђење, које би се састојало у синтези (али једној сасвим специјалној синтези) емпиризма и рационализма (стога ћемо ову теорију назвати емпириорациона-

листичком) и гласило би, да се мишљење својом садржајном страном да свести на садржајне елементе искуства, али да оно, у колико садржи тврђење формалне трансценденције, припада чистом субјекту без садржине, да је онај формални трансцендентни момент, који уноси мишљење у свест, нешто што придолази од самог субјекта. Као што се види, тврђење да је чист субјект нешто непосредно, првобитно дато као и садржај, добија овде свој нарочити значај.

### § 16.

#### РАЦИОНАЛИСТИЧКА ТЕОРИЈА.

*Општа карактеристика.* — *Екстремно-рационалистичка хипотеза претпоставља, као што рекосмо, да је мишљење нешто што припада субјекту, што не припада садржају свести.* По овој теорији, која директно идентифицира мишљење и субјект, кад се каже да је душа биће које мисли онда то значи, да је мислена функција равна субјекту. Такво гледиште заступа Декарт, који биће душе идентифицира са мишљењем у апстрактним појмовима. Афекти, сензације, слике имагинације не припадају субјекту, долазе од везе душе са телом, али оно што чини биће свести, субјекта, „ја“, ч ја је егзистенција несумњива, то је мислена функција. И доиста конзеквентно је од екстремног рационализма што идентифицира мишљење са субјектом, али тешкоћа је овде у томе, што је субјект у непосредном искуству без садржине, док би овде субјект, који није исто са садржајем непосредно датог, имао неку битно нову врсту садржине.

Логички мотив за ову психолошку претпоставку мишљења као засебне функције лежи у логичкој нужности извесних ставова, или у општности логичких појмова. Мишљење се логички своди на појмове, који имају општи значај, пошто у логичким судовима тврдимо да се предикат придаје сваком егземплару, који потпада под појам субјекта. Општност логичких ставова захтева општност логичких појмова и *рационалистичка хипотеза тврди да у свести постоји директни репрезентанс логичког појма, да наша свест има способност да замисли опште појмове* (или просто појмове, јер је појам оно што је опште). По овој хипотези свест је у стању да замисли троугао уопште т. ј. троугао који нема одређену величину страна и углова, него само три стране и три угла. Тако исто свест има способност, да замисли човека који није ни овај ни онај човек него човек уопште.

Сваки психички садржај садржи у себи квалитет и квантитет, зато у исто доба и одређен квалитет и одређен квантитет. *Међутим по рационалистичкој хипотези општи појам, као психички факт, нема ни квалитета ни квантитета, нема ничег садржајног у себи.* Црвено које опажем или замишљам

у имагинацији је одређено црвено, има одређен квалитет и одређену просторну форму; међутим црвено у појму не треба да има нити одређен квалитет, ни одређену просторну форму, нити одређену јачину. Дакле општи појам по рационалистичкој хипотези не може бити ништа што је садржај свести, него је то или сам субјект или један трећи елементарни факт поред чистог субјекта и садржаја. Ову теорију заступају Платон, Аристотело, Декарт и Лајбниц.

Против рационалистичке хипотезе има се навести, прво један дедуктиван разлог који у принципу онемогућава ту хипотезу. Тај је разлог у принципу апсолутног реалитета свести, по коме *није могућа у свести, чиста престава*, нешто што није оно што се прес авља да је. *Психичке чињенице, које би репрезентирале логичке појмове, биле би чисте преставе, неби могле бити оно што логички значе, јер би одмах престале да представљају опште појмове* (психичка замисао троугла неби могла бити оно што значи, неби смела и сама имати три стране и три угла, јер чим би у њој било особина троугла, те би особине биле у одређеном облику). Дакле психичка замисао троугла, која би одговарала логичком појму троугла, неби имала ничег троугластог у себи, била би чиста престава. Међутим чиста престава у свести је немогућа. Субјект је чисто формално јединство свести и б з садржине, и код њега очевидно не може бити говора о престаји, он је апсолутно реалан. Тако исто апсолутно је реалан и сам садржај свести. Ако су пак како чист субјект тако и садржај свести апсолутно реални, и то зато што би њихова иреалност садржавала противречност, онда је из истог разлога немогуће да постоји нешто треће између њих. Према томе принципијелно је немогућа егзистенција општег појма као засебног психичког факта.

Од најважнијих индиректних аргумената, који се наводе за рационалистичку теорију, први је у тврђењу да друкчије није могуће замислити логички појам. Други аргуменат се узима обично из математике. Математика, а нарочито геометрија, има посла са облицима, којих нема у искуству у оном облику у коме се замишљају. Из тога би изашло да они морају на неки начин постојати у субјекту, а тај би начин био само начин на који постоје психички апстрактни појмови. Сем овог општег постоји и један специјалан аргумент на основу математичких појмова. Стране троугла у опажању или у имагинацији имају дебљину; међутим стране математичког троугла су линије у апсолутном смислу. Кад кажемо да се две праве секу само у једној тачци, тај став не важи за праву у посредном искуству спољнег света, нити за праву у непосредном искуству (опажене праве, као и праве у имагинацији, имају дебљину). Математичке праве морају се дакле замислити на сасвим други начин него у имагинацији: иста моћ, која је у стању да апстрахира од одређених страна и углова, била би у стању да апстрахира и од дебљине

страна. Као што ћемо међутим доцније видети, ни ови математички аргументи за рационалистичку теорију не дају се одржати.

### § 17.

#### ЕМПИРИСТИЧКА ТЕОРИЈА.

*Општа карактеристика ове теорије.* — По овој теорији, коју заступају Беркли и Јум, ми мислимо у самим конкретним преставама или у сликама имагинације. Апстрактних појмова у психичком смислу нема, него постоји само психолошки супстрат њихов, слике имагинације.

Емпиристичка теорија или може да негира да уопште постоје апстрактни логички појмови: такво је гледиште екстремни емпиризам или номинализам. По овоме не само да постоје само појединачне ствари у свету, него и у мишљењу можемо замислити само појединачне престава. Апстрактних појмова нема него има само речи (и само зато што једном речи обележавамо више престава, настаје илузија као да постоји општи појам).

Емпиристичка теорија признаје у логичком смислу апстрактне појмове, само њихову психичку егзистенцију објашњава на тај начин што тврди, да психолошки супстрат њихов лежи у сликама имагинације. *На који се начин може у индивидуалној слици замислити општи логички појам?*

Емпиристичка теорија даје два одговора на ово питање: то су 1. теорија репрезентације, коју је поставио Беркли и 2. теорија асоцијације, коју је поставио Јум.

*Теорија репрезентације.* — По овој Берклијевој теорији појединачна престава репрезентира све објекте исте врсте. Кад констатујемо у једном општем ставу извесну особину троугла, имамо посла у свести са преставом једног одређеног троугла, али ми при том не мислимо на тај дати троугао, него у њему видимо преставника свих троуглова. Место датог троугла могли смо преставити макоји други, престављајући дати троугао, ми просто не водимо рачуна о ономе што га чини овим специјалним троуглом (напр. ако изводимо став, да збир углова у равном троуглу износи  $180^\circ$ , не водимо рачуна о томе, колики су углови троуглови, него само утврђујемо једнакост наизменичних углова између паралелних, не водећи такође рачуна ни о дужини његових страна, јер о свему томе није говор у ставу).

Међутим ово није никакво решење проблема, већ је кретање у кругу. Питање је баш у томе, како је могуће да, кад имамо преставу датог троугла, не водимо рачуна о одређености његових страна и углова, него мислимо на све троугле уопште. *Како може једна конкретна престава ре-*

*презентирати све остале?* Беркли није ни решавао проблем, он га је само поставио. Треба показати психички механизам, начин на који наша свест може да апстрахира од одређености углова и страна. Да се став који се тврди неби ограничио на један дати троугао, морали би на неки начин у свести бити дати и остали троугли.

*Теорија асоцијације.* — Ту нужност увиђа асоцијациона теорија и у толико преставља прогрес над првом, само што она на сувише прост и груб начин хоће да је задовољи. По њој увек имамо у свести посла са више престава, које се јављају сукцесивно; и ако оне нису све актуелно дате, постоји могућност да су све дате (одн. неодређена множина њихова), и у тој могућности лежи опшност појма. На основу закона асоцијације по сличности поред престава једног датог троугла јављају се престава и других троуглова. Један троугао постаје репрезентантом осталих тиме, што изазива слике осталих троуглова, што постаје центар асоцијације, око кога се слике осталих троуглова крећу. Истина тиме не могу бити обухваћени сви троугли, али довољно је да ми осећамо могућност јављања слика неодређено великог броја троуглова.

Ни ова се теорија не може одржати. Она би била тачна само кад бисмо били у стању да имамо актуелно бесконачан број престава једне врсте, јер би се онда множина престава поклапала са појмом. Међутим ниједна количина престава, па ма колика велика била, није појам. Појам троугла, као такав, не обухвата неку неодређену множину троуглова, него апсолутно све троугле, који су егзистирали, који егзистирају и који ће егзистирати (маде постојао раван троугао у реалности или у замисли маког субјекта, мора важити, да је збир његових углова  $180^\circ$ ). *Логички појам се односи на бесконачну множину објеката, док асоцијацијом можемо замислити само коначну множину.* Зато што је количина престава, везаних за једну централну преставу, крајна, логички појам као такав мора се у ствари моћи реализирати на свакој појединачној престава за себе, а у том случају постаје у опште множина престава излишна. *Морамо дакле тврдити да једна престава постаје репрезентантом логичког појма (или свих осталих престава исте врсте).* Како је то могуће, асоцијациона теорија ту тешкоћу не решава; она је у основи исто тако недовољна, као и теорија репрезентације, поставља проблем али га нимало не решава. И ако у почетку психичког развитка још нема појмова у логичком смислу, и ако први ступањ у психолошком развићу чини множина престава коју изазива једна дата престава, за замишљање логичког појма та асоцијативна множина престава нема значаја, и ко тврди да само та множина постоји, за њега уопште логички појам као такав не постоји, већ само сурогат логичког појма, збирни појам множине престава.

## ЕМПИРИО-РАЦИОНАЛИСТИЧКА ТЕОРИЈА.

*Општа карактеристика ове теорије.* — Као што се види, и рационалистичка и емпиристичка теорија погрешне су; само у њиховој синтези може се тражити решење. Али док је рационализам у овом погледу у принципу погрешан, дотле је емпиристичка теорија, у колико се односи на психички супстрат логичког појма, тачна, *логички појам може почивати само на појединачној престаји имагинације.* Али је начин на који емпиристичка теорија изводи, да појединачна слика имагинације постаје подлогом логичког појма, нетачан. Једино остаје још могућност тврдити, да *појединачна престаја имагинације постаје појам тиме, што субјект у њој као непосредно датој, као садржају свести, врши извесну трансформацију, што ју он тако мења да она постаје појмом.* Та се трансформација може замислити на два начина, или на основу аперцепције или на основу негације.

*Теорија аперцепције.* — На основу ове теорије трансформација, коју би субјект извео на појединачној престаји, састојала би се у томе *што би субјект постао јасно свесан онога што је опште а нејасно свесан оног што је одређено у њој, и то на тај начин што би обратио пажњу на оно што је опште, а оно што је специфично у датој појединачној престаји престало би бити предмет његове пажње.* Ова теорија стоји у директној вези са теоријом репрезентације. Беркли тврди да ми, имајући одређени троугао, апстрахирамо од одређености његових страна и углова, не водимо рачуна о одређеним особинама његовим него о општим. То невођење рачуна по теорији аперцепције састоји се у томе, што субјект скреће своју пажњу од оног што је специјално, а обраћа је на оно што је опште у појединачној престаји.

Постоје две врсте пажње: невољна, пасивна и вољна, активна; на ову другу се мисли кад се говори о пажњи при реализацији логичког појма у свести. Пасивна пажња долази од (квалитативних и квантитативних) особина самог утиска: квалитет и квантитет утиска приморава субјект, да га јасни е опажа. Међутим активна пажња долази од субјекта, њоме субјект чини један дати објект свести јасним. У активној пажњи постоји момент воље, а ова припада субјекту.

Међутим воља сама по себи није довољна да учини један објект свести јасним, већ *јасност долази увек од особина објекта, оних истих које га и при пасивној пажњи чине јасним: то је квалитативна одређеност, или јачина утиска, или обоје у исто доба.* Дакле особине садржаја чине садржај јасним, а воља у најбољем случају могла би да учини, да се те особине, ако раније нису биле дате, јаве на садржају. Према

томе пажња не може да изведе ону врсту апстракције на једној појединачној престаји која се тражи логичким појмом. Ми можемо престају учинити јаснијом тиме што ћемо њене квалитативне контуре у односу на околину (или њене поједине делове) учинити одређенијим, или појачати њен интензитет; али *никад се пажњом не може одвојити опште од појединачног и то просто зато, што је опште дато у појединачном, није засебна особина која би се могла извојити.* Пажња може учинити да дати троугао у имагинацији буде јасније одвојен од околине (чак и да интензитетом постане јачи) али пажња није у стању да одвоји опште, тројство страна и углова, од специјалног, одређености њихове, то је самом природом садржаја искључено. Тројство страна је чиста релација, која постоји само заједно са садржајем, и може постати јаснијом само тиме што ће и садржај постати јаснијим. Дакле теорија аперцепције психолошки је немогућа.

*Теорија негације.* — Други је начин, на који би се могла објаснити опшност појединачне престаје, негација. Као што теорија аперцепције стоји у вези са теоријом репрезентације, тако теорија негације стоји у вези са теоријом асоцијације. Али место множине престаја, она се задовољава једном једином престајом, коју субјект својим актом негације мења.

Најлакше се ова теорија да илустровати на примерима

Најпростији пример је права линија. Треба дакле показати, да престаја једне одређене праве може да престава све праве. По асоцијационој емпиристичкој теорији то бива на тај начин, што престаја дате праве изазива престаје и других правих линија и што је могућност тога изазивања неограничена. По теорији негације међутим ово бива на тај начин, што престају одређене праве можемо продужавати и скраћивати, а то бива у времену актом додавања или одузимања извесног њеног дела. Кад бисмо продужавали дату праву непрестано у времену, добили бисмо у сваком моменту другу праву, тако да бисмо у једној истој линији у разним моментима, продужавањем и скраћивањем, имали квалитативно све линије. Али тиме бисмо само механизам множине престаја исте врсте упростили, не бисмо дошли до општег појма. Акт повећавања или скраћивања треба на неки начин да добије општи карактер, да се не ограничи на то да продужавањем одређене линије добије опет нову одређену линију, већ треба да значи акт, који у опште негира одређеност линије стављајући неодређену односно бескрајну множину одређених линија. Овај акт се врши само на садржају, али да добије општи значај, да значи негацију одређености уопште, могуће је само ако придође и субјект.

Субјект има две стране: вољну и опажајну: он опажа садржаје и може да их мења. Субјект значи момент свесности

у свести: он се осећа као и недељив у сваком садржају свести. То је већ нешто што противречи природи садржаја, садржај је многострук и немогуће је да у исто доба један исти садржај буде на више места у свести (не може се један звук чути у исто доба на два места, нумерички исти садржај се јавља увек на једном одређеном месту свести). Међутим субјект се налази свуда у садржајима које опажа, он је на више места у исто доба, и зато он и није идентичан са садржајима. Наше „ја“ опажа црвено, али оно није и само црвено, нити је сензација, ни емоција, нити слика имагинације, ни мисао (јер се мисао са садржајне стране своди на слике имагинације).

Дакле, особина је субјекта да је један и недељив у свима садржајима, што ниједан садржај не може да буде. Симултано дати садржаји су сви прожети једним субјектом. Видели смо да се исти субјект налази и у прошлости, да је у временом смислу перманентан. Од момента кад смо се пробудили па док не заспимо субјект се није променио (у стању смо да се сетимо свега што смо доживели тога дана без прекида зато што је субјект перманентан, што се субјект није нимало мењао).

*Само на основу ових особина, да може бити један и недељив на разним местима у простору и у времену, субјект је у стању да акт продужавања или скраћивања одређене линије учини општим.*

Субјект то врши на овај начин. Опажајући једну одређену линију субјект се осећа као и недељив у сваком делићу линије; то значи да он схвата линију у једном моменту као целину, да му је она дата као целина, управо у логичком смислу она је целина само за субјект који спаја све њене делове. Са стране садржаја продужавање линије је просто додавање једног дела њеног на једној страни, стављање нове линије одређене величине. За субјект је то нешто друго; он схвата линију као целину и продужавање као такво схвата не као додавање једног дела линије делу који је пред њим, већ као продужавање целе линије. То продужавање целине у стању је само субјект да схвати и он га схвата као уништавање дате линије, као негирање њене целине, као негирање њене одређености. На тај начин субјект има појам праве линије, који не значи ништа друго до саму ту негацију одређене линије као целине.

Ако се не узме субјект у обзир, онда је продужавањем једне линије стављена опет једна нова одређена линија, појам би у овом случају био раван неодређеној множини линија, које се налазе на датој линији продуженој у неодређену даљину. Само је субјект у стању да на једној линији продужавајући је (или смањујући је) за један коначан део реализује општи појам. Само субјект разуме шта значи општи појам, јер

га он једино може да изведе, у самом појединачном садржају као таквом њега нема.

Овде смо показали како субјект актом негације ствара појам на једној правој линији. Код сложенијих појмова субјект није приморан да на сваком елементу преставе изведе тај акт. Да би се напр. дошло до појма троугла довољно је да се негација одређености изведе само на једној страни и на једном углу, па да се дође до појма троугла.

## ТРЕЋИ ОДЕЉАК.

### ПРОБЛЕМ ЛОГИЧКЕ ВРЕДНОСТИ МИШЉЕЊА.

#### § 19.

*Правци теорије сазнања у односу на логички проблем мишљења.* — Логички проблем мишљења чини централни проблем теорије сазнања и кад се говори о правцима теорије сазнања, мисли се у првом реду на правце који се односе на овај проблем. Има у главном пет праваца, који решавају овај проблем и који стоје у вези са правцима у односу на психолошки проблем мишљења. То су: 1. (екстремни) рационализам 2. (екстремни) емпиризам, 3. номиналистички рационализам, 4. критицизам и 5. емпирио-рационализам. Прва два правца представљају супротности, чију синтезу покушавају друга три правца. Преставници рационализма су: Платон, Аристотело, Декарт, Лајбниц и др.; екстремни емпиризам има од најзнатнијих два преставника: Јум и Мил; најистакнутији је преставник номинализма Хобес, критицизам је Кантова теорија, а емпириорационализам, који ћемо ми овде систематски развити, има почетке код Јума. Најпре ћемо дати кратку карактеристику ових праваца, а затим ћемо говорити о сваком појединцу. Кад се ови правци доведу у везу са правцима у односу на психолошки проблем мишљења онда рационализам и критицизам представљају психолошки рационализам, а екстремни емпиризам, номинализам и емпириорационализам представљају психолошки емпиризам.

*Екстремни рационализам* тврди, да је порекло мишљења у уму као психичкој моћи астракних појмова. Са овом психолошком страном овог правца стоји у вези логичка страна његова. Као логички рационализам овај правац тврди, да сазнање садржи у себи логички нужне истине, које су као такве потпуно независне од искуства, које су *a priori*. *A priori* у логичком смислу значи оно што је независно од искуства, што је пре искуства, што нема никакве везе с њим.

По емпиризму, са психолошке стране, мишљење се збива у сликама имагинације или у конкретној моћи мишљења, дакле у *искусственим елементима*. Са логичке стране тај правац



тврди, да је сазнање *ограничено на искуство* и да не садржи у себи логички нужне истине, пошто искуство садржи само *појединачне* чињенице, које се не могу уздићи до ранга универзалних истина.

И емпиризам и рационализам схватају на исти начин однос логички нужних истина према искуству. По њима (а то исто тврде и номинализам и критицизам) у искуству може бити порекло само појединачних истина, које се не могу уздићи до универзалних истина. С овога разлога рационализам тврди, да су логичке истине нешто независно од искуства, а емпиризам одриче да оне постоје.

По *номиналистичком рационализму* је, као и по емпиризму, порекло мишљења у искуству, али оно се збива не у сликама имагинације већ у *речима*. Отуда је по номинализму могуће придати извесним ставовима нашег мишљења карактер нужности.

По *критицизму*, као и по рационализму, *порекло сазнања је у уму*; са логичке стране пак критицизам је рационалистичка хипотеза, јер тврди да постоје априорне, од искуства независне истине (т. ј. истине чије порекло не лежи у искуству). Али се приближује емпиризму, у колико ограничава значај тих логичких истина само на искуство. *Резултатом својим критицизам се подудару са емпиризмом: и један и други тврде да наше сазнање не може да прекорачи искуство*. Према томе Кант спаја психолошки рационализам са једним делом логичког емпиризма (не са целим; већ из тога се види да је та синтеза неприродна).

*Емпирио-рационализам спаја потпуно и у ствари логички рационализам са психолошким емпиризмом*. У том смислу то је синтеза која је супротна Кантовој синтези: са логичке стране то је рационализам, само је са психолошке стране емпиризам. Оваква синтеза на први поглед изгледа немогућа, сами је рационалисти и емпиристи унапред искључују схватањем, да искуство даје само појединачне чињенице, које се не могу уздићи до ранга општих истина. То је општа заблуда од које полазе прва четири правца, а коју негира пети правац. *По емпирио-рационализму највише постоје чињенице у искуству које, и ако су појединачне, могу да се уздигну до ранга логички нужних истина*. По овоме правцу дакле логички нужне истине нису независне од искуства, него се налазе у самом искуству. За овај правац априори има два смисла: логичко априори у смислу логичке нужности могуће је, али нешто априори у психолошком смислу, т. ј. што се неби могло свести на искуствене елементе, не постоји. — Сад ћемо прегледати редом сваки од ових пет правца, а пети ћемо и систематски извести.

## РАЦИОНАЛИЗАМ.

*Историски развитак рационализма*. — Најстарија теорија у теорији сазнања је екстремни логички рационализам који се јавља раније него што се јавља уопште јасна потреба за теоријом сазнања као засебном филозофском дисциплином. Први су мислиоци били рационалисти, јер су били метафизичари, а наивни мишљењу изгледа метафизичко сазнање, сазнање реалитета по себи, немогуће на други начин него чистим разумом као нечим што је независно од искуства. Први грчки мислиоци (стари јонски физичари) нису били несвесни свога рационализма. Рационалистичка теорија се налази први пут јасно изражена код *првих апстрактних грчких мислилаца, Елеаћана и Хераклита*, који су први поставили проблем постајања. Први је проблем, који су решавали сви јонски физичари, проблем супстанције, проблем јединства ствари. Њему придолзи нови и апстрактнији проблем постајања. Проблем супстанције могуће је највише решити само ако се постави проблем постајања: како је могуће да се супстанција, која је једна, трансформира у разноврсне ствари које су нам дате? Постављањем проблема постајања први апстрактни мислиоци опажају разлику између чула и апстрактних појмова, јер супстанција која се трансформира није дата у искуству из чега излази, да сам појам супстанције води порекло из другачијег извора него што је искуство. На тај се начин дошло до рационалистичке хипотезе. *Ксенофан* говори први о варљивости чула и насупрот њима истиче разум, који је једино у стању да схвати једно биће, као супстрат света. Код *Парменида* и *Зенона* још јаче је истакнута та разлика између чула и разума. Они директно тврде да је чулно искуство привид, а да стварно постоји само оно што се разумом да схватити, а то је једно и недељиво биће. На основу чистог разума, логички, *Зенон* изводи тешкоће у кретању и променама и тврди да ови не могу стварно постојати. *Хераклиту* пак обратно, ствари које изгледају константне привидне су, стварно постоји само промена, прелаз нечег у ништа. Овај прелаз није у искуству дат, него је то апстрактна мисао, која се само разумом да схватити — отуда и он указује на разлику између умне моћи и чулног искуства.

У истом смислу су рационалисти и *млађи јонски физичари*, који покушавају синтезу *Хераклита* и *Елеаћана*. *Емпедокле*, *Анаксагора*, а нарочито *атомистичари (Леукип и Демокрит)* су најекстремнији рационалисти; атоми као такви су творевина чистог разума, у искуству нема атома; у искуству постоје само чулни квалитети, који су привид, оно што фактички постоји (атоми и празан простор) само разум увиђа да фактички постоји.

Међутим код ових старих мислилаца рационалистичка хипотеза сматра се као нешто што се по себи разуме, нема критичких рефлексија о могућности сазнања. Први који су чинили такве рефлексије то су *софисти*, нарочито највећи међу њима, *Протагора*, и у том смислу су они оснивачи Теорије сазнања (и у исто доба оснивачи емпиристичког правца њеног).

Први свесни рационалист је *Сократ*, који се јавља као опозиција емпиризму софиста. Али Сократова рационалистичка доктрина је сувише рудиментарна и има значај само као клица, из које се развио рационализам Платона и Аристотела. Према томе *први свесни рационалист у ужем смислу је Платон*. Он је поставио теорију идеја у *објективном* смислу, као нечег *различног од чулне реалности*, и теорију *субјективних идеја*, појмова, као нечег што је одвојено од *имагинације* и *чулног опажања*. Платон је мислио да се појам као нешто опште толико разликује од појединачних ствари да му се мора придати засебан реалитет. Он је идеје замишљао као супстанцијална бића, која постоје независно од чулног света, у свету идеја. Субјективна способност сазнања у појмовима долази директно од *сећања* душе на реалне идеје, које је она некад гледала у свету идеја.

*Аристотело* се разликује од Платона у томе што код њега свет идеја није одвојен од реалних ствари, већ је *иманентан реалним стварима*, али и он задржава идеје као нешто засебно у субјективном смислу. Он допуњује Платонову доктрину у толико што појмовима придаје још и *судове*, нарочито основне судове, аксиоме, као засебне идеалне истине. Аристотело узима да се појмови као субјективни елементи јављају само у вези са сликама имагинације, али су ипак нешто одвојено од њих. Овим тврђењем Аристотело стоји на средини између психолошког емпиризма и психолошког рационализма: психолошки појам може да се у души јави само у вези са сликама имагинације, али ове служе само као повод да се душа интуитивно удуби у идеју.

Од филозофа после Аристотела могу се навести *стојици* као рационалисти, који цене сазнање у појмовима; али је њихова метафизичка доктрина помешана са емпиристичким елементима. Од средњовековних мислилаца *Св. Августин* је несумњив рационалист, по њему више истине долазе од разума, само је разум у стању да их увиди, док нас чула уче само о оном што је телесно. Међу схоластичарима *Тема Аквинац* и многи други су рационалисти.

У новијој филозофији први велики рационалист, који је у исто доба психолошки рационализам потпуно развио, је *Декарт*. Моћ апстрактних појмова по њему је засебна душевна моћ, он је чак идентифицира са душом и јасно одваја од слика

имагинације. У души постоје урођене идеје, али не у смислу готових идеја, него просто у смислу способности душе, да вечне идеје сазна у својој апстрактној моћи појмова. Рационалист је и *Спиноза*, јер и он разликује сазнање у разуму и у чулима: само је разум по њему у стању да сазна вечно биће ствари.

Још је јасније рационализам изведен код *Лајбница*, који се самим проблемом сазнања бави у делу „*Nouveaux essais sur l'entendement humain*“, које је директно управљено против Локеовог емпиризма. Лајбницов рационализам је *најпотпунија и најконзеквентнија форма у којој је логички рационализам изнеш*. У односу на психолошки рационализам међутим Лајбниц није довољно конзеквентан. По њему душа има само диспозицију за схватање вечних истина, али она је у стању само утицајем искуства одн. чула, да ту способност реализира. У односу на тај психолошки проблем мишљења Лајбниц учи са Локеом, да ничега нема у разуму, што пре тога неби било у чулима, али томе додаје: „осим самог разума“ (*nihil est in intellectu quod antea non fuerit in sensu; nisi ipse intellectus*). Сам се разум, као систем логичких истина, не налази у чулима, али реализација, психолошка манифестација тих истина могућа је само у чулима. Први део у горњем ставу личи на психолошки емпиризам, али тај психолошки емпиризам није то у правом смислу, јер прави психолошки емпиризам тврди да не постоји разум као *засебна* функција апстрактних појмова већ да се мишљење збива у сликама имагинације. У истом смислу рационалист је и Локе, који представља специјалну врсту емпиризма. Али у логичком смислу Лајбниц је строги рационалист: *не постоје вечне истине које људски дух упознаје као такве независно од чула, док су чула у стању да нас поуче само у оном што постоји, али не и у оном што мора да постоји*.

Даљи су рационалисти *скотска школа*: *Рејд* (Reid), *Стјуарт* и др., само је то рационализам т. зв. *здравог разума* (common sense). Многе истине које Рејд наводи као аксиоматичне, у ствари су врло сложене, а неке и апсурдне. Даље од посткантовских мислилаца чисти су рационалисти *Хербарт* и *Хегел*; Хербарт је много конзеквентнији од Хегла, јер заступа у главном Лајбницов рационализам. *Шелинг* и *Фихте* напротив више су рационалисти у кантовском смислу. Специјалну врсту рационализма представља *Болцано*. И данас постоје рационалисти, њихов је преставник напр. *Хусерл* и многи математичари (са малим изузетком сви су математичари од увек били рационалисти, као што су се филозофи рационалисти позивали на математику као на несумњив доказ рационализма).

*Логички проблем рационализма*. — Рационализам тврди да постоје у логичком смислу *неужне* и *опште* истине. Под тим истинама има прво да се разумеју сами *општи појмови*

и друго општи и нужни судови. Код појмова главна ознака, која сачињава њихов рационалитет, јесте универзалност. Код судова пак главна је ознака рационалности ознака *нужности*, опшћност суда је последица његове нужности. Опшћност појма је тврђење, да је појам нешто што је *заједничко* у множини ствари једне врсте. Опшћност става значи важење става за *све објекте*, на које се он односи, и важење за *све субјекте*, који га у својим мислима репродуцирају. Опшћност *дакле значи објективну и субјективну истинитост става*: сваки субјект, који замишља став, мора признати његову истинитост, т. ј. мора признати да веза између субјекта и предиката важи за сваки објект (или да не важи, у негативним судовима). *Нужност става пак значи немогућност да се замисли његова супротност*. Став: збир углова у равном троуглу износи  $180^\circ$ , *нужан је зато што је немогуће замислити да збир углова у равном троуглу буде већи или мањи од  $180^\circ$ , а општи је зато што важи за сваки троугао, и што његову истинитост мора увидети сваки који га замисли.*

Логички рационализам тврди дакле да постоје општи појмови и општи и нужни ставови. Али *тежиште контроверзе између емпиризма и рационализма односи се на нужне ставове* (и тиме је обухваћено и питање о опшћим појмовима, јер опшћност става претпоставља опшћност појмова). Код нужних ставова треба разликовати *просте, последње, елементарне ставове од сложених, секундарних*. Примарни су они ставови који се не могу да сведу на друге простије ставове. То су т. зв. *аксиоме, и питање о нужним истинама своди се на питање о томе да ли постоје аксиоме*. И сложени изведени ставови могу бити нужне истине, само ти су ставови секундарни, јер њихова истинитост зависи од истинитости примарних ставова.

Рационализам тврди, да су аксиоме последњи ставови, чија се истинитост непосредно увиђа, код којих се непосредно увиђа да им се супротност не да замислити. Истинитост овде значи *нужност и опшћност*, и то је нужност главнија, јер из ове следује опшћност. Дефиниција аксиома је, да су то апсолутно евидентни ставови, ставови који се не могу доказати, али којима и није потребан доказ. Ставови који се не могу доказати а нису по себи евидентни, називају се постулатима, постулати нису нужне истине, али се могу условно сматрати за такве.

Дакле питање о нужним истинама своди се на питање о аксиомама. Рационалисти се не слажу у томе, у којим се областима морају признати аксиоме. Већина рационалиста признаје њихову могућност у области *логике, математике, метафизике и опште природне науке* (општег дела физике и хемије), али има и рационалиста, који одричу аксиоме на терену *метафизике и опште природне науке, а неки чак одричу могућност аксиома и у геометрији*.

Логичке аксиоме су закони мишљења: *став идентитета, став противречности, став искључења трећег и став разлога* (и, као специјална форма његова, *став каузалитета*).

*Математичких аксиома има општих, аритметичких и геометријских*. Опште се аксиоме односе на величину количина н. пр: *целина је већа од дела*. Аритметичка је аксиома:  $1+(1+1)=(1+1)+1$ , а геометријска аксиома је: *две се праве секу у једној тачци*.

У *метафизици* постоји само један став, који би се могао навести као аксиома: *то је ex nihilo nihil fit, што значи, ништа не може постати нешто (и нешто ништа)*. Спиноза у својој Етици наводи више таквих ставов<sup>2</sup>, али се њихова аксиоматичност не да одржати.

Као аксиоме опште природне науке сматрају се извесни ставови у физици и хемији. Нарочито се сматра да у механици постоје аксиоматични ставови, напр. *закон инерције*. У хеми и многи сматрају као аксиому закон да се елементи једине у одређеним тежинама сједињавања (Verbindung gewichte). Као доказ за ово често се наводи, да би иначе у свету владао хаос, јер би се све сједињавало са свачим. Али у ствари ово није аксиоматичан став, као ни ставови механике што то нису.

Говори се кд када и о аксиомама у биологији и у социологији, али ту не постоје у ствари ни сложене нужне чињенице, већ само њихове аналогije.

Пре него што пређемо на главно питање, на питање како рационализам употребљава аксиоме да докаже своју доктрину, морамо најпре додирнути питање односа логичких истина према стварности.

*Однос логичких истина према реалности*. На који начин замишља рационализам однос између логички нужних истина, (царства идеја) и реалности, или какву врсту објективне егзистенције придаје рационализам логичким појмовима и логичким судовима?

У том погледу постоје три доктрине: 1. *реализам*, који обухвата и Платонов идеализам и Аристотелов реализам; 2. *тензам*, који заступају св. Августин и Лјбниц, и 3. *формализам*, који заступају извесни схоластичари, Лоце и Болцано. Најпре ћемо говорити о формализму, јер је то типична рационалистичка доктрина.

*Формализам*. — По Платоновом идеализму идеје, логички појмови и логички ставови, егзистирају *потпуно независно од реалности и од свесног субјекта који мисли*. Ово се тврђење позива на то, да се појам као такав не може замислити да постоји у појединачним стварима. Појам троугла само је један, док појединачних троуглова има много, а не може се замислити да појам постоји у више ствари, јер онда

неби био један. Према томе, закључују рационалисти, *појам мора имати неку засебну врсту егзистенције одвојену од појединачних ствари*. Само се идеализам и формализам не слажу у томе, каква је та егзистенција.

Платон мисли, да је егзистенција логичких идеја *слична егзистенцији реалних ствари т. ј. да та егзистенција има садржину* (идеје су и саме стварна бића). Али се осталим особинама она разликује од егзистенције реалних ствари: тако је та егзистенција *непросторна и невремена*. Јер кад би била просторна, појам би био дат у множини, а тако исто ако би била времена, појам би се мењао, неби био непроменљив.

Насупрот Платону *формалисти* тврде, да се идејама може придати само егзистенција која је *апсолутно различна* од егзистенције реалних ствари, т. ј. егзистенција која *не може имати материју, садржај, есенцију*: врста егзистенције логичких истина по њима је *чисто важење*. По овој доктрини појам троугла постоји тиме што *важи*, то важење је врста његове егзистенције, и зато је он један поред множине стварних троуглова. Став: збир углова у равном троуглу износи 180°, *нужан је и универсалан је*, јер важи за појам троугла који вечно егзистира, дакле и сам тај став вечно егзистира (у смислу важења, не реалне егзистенције).

Тешкоћа је формалистичке доктрине у томе што се не може рећи, *да ли треба само позитивним истинама придати егзистенцију чистог важења, или и негативним истинама, лажним ставовима?* Дали само истинити ставови постоје у логичком смислу, или постоје и лажни — наравно истинити као истинити а лажни као лажни. По најновијем преставнику формализма, по Мајнонгу наине, не само да у царству идеја постоје истините ствари, него и лажне и немогуће. Квадратан круг је немогућ у реалности, али он, као немогућа ствар, постоји у царству важења.

Међутим сам мотив, који води формалистичкој претпоставци, одлучује да лажне истине не могу постојати у оном истом смислу у ком постоје праве истине. По формалистичкој претпоставци наине, *критеријум за истинитост једнога суда, као субјективне реализације логичког суда, лежи у слагању суда са одговарајућом истином која важи*. Према томе *лажност једног суда може лежаши само у осутству једне такве истине која важи*. Да би се дефинисала лажност субјективног суда, неби се дакле смело претпоставити да постоје лажне истине у истом смислу у коме и позитивне. Могло би се покушати да се тврди, да лажне истине постоје у том смислу што важе као лажне. Али ово је директна противречност, важити могу само позитивне истине; лажне истине зато су лажне што не важе и самим тим не могу егзистирати у истом смислу у коме егзистирају праве.

Ипак постоји привидност као да је могуће и лажним истинама придати егзистенцију као и правим истинама, и то просто зато *што је сама претпоставка чисте егзистенције позитивних истина фиктивна*. Све зависи од тога где ће бити тежиште самог тврђења о чистој егзистенцији логичких истина. Ако је оно у ознаци егзистенције, онда се не може егзистенција придати и лажним истинама; ако је пак у наглашавању разлике између логичких истина и реалних ствари, т. ј. у чистоти егзистенције логичких истина, онда се она може придати и лажним ставовима. Ово показује неодређеност и нелогичност целе претпоставке.

И заиста немогуће је замислити такву врсту егзистенције, каква се од стране формалиста придаје логичким истинама, *јер то би значило, да се егзистенција може одвојити од есенције*, пошто би логичке истине егзистирале али без материје, чиме би се разликовале од реалних ствари које имају материјалну егзистенцију (материја се овде не узима у смислу материје грубог искуства и у смислу физичке материје, него у смислу садржаја, оног што има есенцију; у том је смислу и дух материјалан, јер и његови садржаји имају материју: бело и црно као психички објекти исто су тако у овом смислу материјални као и физички атоми). Кад се насупрот овој материјалној егзистенцији стави егзистенција без материје онда би заједничко у овим двома врстама егзистенције било у чистом мепту егзистенције, а незаједничко у материји реалних ствари, која недостаје чистој формалној егзистенцији. То би пак значило да се код самих реалних ствари може одвојити егзистенција од есенције. Ово је међутим немогуће, јер егзистенција без есенције значила би у ствари ништа које егзистира, а то је противречно, немогућ је дакле свет чистих логичких истина, врста њихове егзистенције је противречна.

*Реализам*. — Платон, који је први конципирао логичке идеје, придаје им ипак материјалну егзистенцију, истина нарочите (надчулне) врсте, али та егзистенција има момент есенције у себи. Наравно да је тиме удвојен материјални свет и да се тиме показује, да је излишно одвајање идеалног света од реалних ствари; зато Платонов идеализам, који се исто тако може убројати у реализам као и у формализам, води непосредно у Аристотелов реализам. Аристотелова доктрина се јавља непосредно као коректура Платонове. Ако је немогуће замислити егзистенцију идеје друкчије до у једној материјалној форми, онда нема потребе тврдити, да је та егзистенција различна од егзистенције реалних ствари: *идеје леже у самим реалним стварима*. То је т. зв. реализам: појмови или опште истине нису ante rem, пре ствари, него леже in re, у самим стварима.

Код овог Аристотеловог реализма долазимо на један тежак проблем. По Аристотелу појединачне реалне ствари садрже у себи у исто доба и логичке појмове. Релације изражене у

нужним ставовима, јесу релације самих реалних објеката, тако да је царство идеалног у самој реалности, т. ј. да је оно само логичка, формална страна реалног. Значи, да је реалност у исто доба и логична. Аристотело први тврди тај *идентитет бића и мишљења*: *мишљење је обавезно за биће, јер је мишљење само биће.*

О овој ћемо хипотези говорити код емпирио-рационализма и видићемо, да се доиста, ако постоји рационално у нашем сазнању, мора претпоставити идентитет мишљења и бића. Може се дакле рећи да је Аристотелова основна идеја тачна, само специјална форма, у којој је он изражава, не може се одржати. Аристотело је наима просто претпоставио, да оно што је Платон замишљао као идеје, постоји у самим реалним стварима: *идеја представља форму, којој придлази чиста материја као оно што форму на себе прима.* Међутим строго схватање идентитета логичког и реалног мора да обухвати и материју у себи (т. ј. материја се не може схватити као алогичан принцип као што то чини Аристотело).

*Рационалистички теизам.* — Ову хипотезу заступају у главном Св. Августин и нарочито *Лајбниц*. По њима *нужне логичке истине*, односно логички појмови, *не егзистирају нити као нешто потпуно независно од реалних ствари, нити у самим реалним стварима, него као апстрактне мисли божанства* (Лајбниц сматра ову претпоставку у исто доба и као најважнији доказ за егзистенцију божанства). Морамо претпоставити (тако аргументира Лајбниц), да оно што је рационално постоји, а ако је немогуће да оно постоји ни од једно од реалних ствари, нити у реалним стварима, онда постаји само једна врста његове егзистенције, а то је егзистенција као субјективне мисли божанства, тако да субјективне мисли божанства представљају типове свега што егзистира.

И кад се претпостави да је божански дух могућ, ипак је немогућа таква реализација логичких идеја у њему како ју замишља Лајбниц, и то из истих разлога из којих је она немогућа код појединачних субјеката. Овде је она немогућа зато што су немогући апстрактни појмови као чисте преставе. Логичке идеје могуће је субјективно остварити само на конкретном материјалу, на сликама имагинације. *Пошто су у божанству немогуће слике имагинације*, то се мора закључити, да је божански дух уопште неспособан за апстрактно логичко мишљење. Јер у нама су могуће слике имагинације зато што смо ми духови са телом (одн. са мозгом); божанство је *дух без тела* и немогуће је да има моћ имагинације, у њему би било могуће само конкретно опажање.

Ако би се пак узело да је само конкретно опажање божанства реализација логичких идеја, онда би логичке идеје лежале непосредно у самим реалним садржајима божанског духа: логи-

чка идеја би истина била мисао божанства, али би у божанском духу у исто доба она била и у реалним садржајима. А ако логичка идеја постоји у божанском уму само у његовим реалним садржајима, онда она може постојати и у самим реалним садржајима нашег чулног искуства. Према томе теистичка хипотеза, којом се хтела избећи претпоставка реализма, у ствари се своди на ту хипотезу, и зато је цела претпоставка теизма, и ако духовита, потпуно излишна (и немогућа).

Дакле, *рационализам није у стању, да образложи своју хипотезу рационалног, које би било битно различно од реалног*, јер су обе специфичне рационалистичке хипотезе, формализам и теизам, искључене. Остаје само хипотеза реализма, у чијој је форми могуће образложити рационалистичку хипотезу; али реализам није више оно што је специфично рационалистичкој хипотези. На исти начин наима могу да образложе логичку идеју и критицизам и емпирио-рационализам.

*Проблем аксиоматичних ставова.* — На који начин рационализам употребљава аксиоме као доказ за своју тачност? — На то питање ћемо одговорити посматрањем области сазнања у којима се јављају аксиоме: области логике, математике, метафизике и опште природне науке.

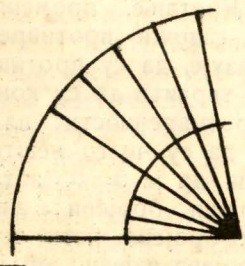
*Рационалистичка теорија логичких аксиома.* Најстарија и примарна област рационализма је област логичких аксиома, којих има четири; то су закони мишљења: став идентитета, став противречности, став искључења трећег и став разлога.

Најважнија логичка аксиома је *став противречности*. Изузевши мали број филозофа-метафизичара тај је став универзално признат. Хегел му одриче метафизичку вредност, али му признаје чисту формалну вредност; по њему он важи за разум (Verstand), али не важи за ум (Vernunft); он важи за појединачне конкретне ствари (не може се тврдити да је једна ствар у исто доба и друга, или немогуће је да се једној ствари један исти предикат и прид и одрекне) али не важи за *последње* предикате реалности, и у овом погледу одриче Хегел аксиоматичност става противречности. Кретање, промена, делљивост у бесконачност — све то садржи противречности, али егзистенција свега тога доказује, да су противречности могуће у реалности. Немогуће је тврдити да су коњ и човек исто, то је искључено ставом противречности; али није искључена противречност у тврђењу, да су чисто нешто и чисто ништа исто. Немогуће је тврдити, да је  $5=6$ , зато што је 5 део од 6, и зато што су то крајни бројеви; али није немогуће тврдити, да је број непарних бројева исти толики колики је број и парних и непарних бројева заједно, јер је то област бесконачног.

Насупрот Хегелу, по коме су могуће противречности у последњим метафизичким истинама, и без којих би по њему

био немогућ свет и живот, *Аристотело* тврди *апсолутну аксиоматичност* става противречности. Значај је Аристотела у логици, поред осталог, и у томе што је поставио ову аксиому и открио њен универзални значај за људско сазнање. Аристотело је дао ову форму ставу противречности: *једном истом субјекту не могу се у исто доба и у истом смислу придати два супротна предиката*. Табла која је црна не може у исто доба када је црна, и у истом смислу, т. ј. на оној страни на којој је црна, бити бела, она може доцније постати бела, или може у исто доба бити спреда црна, а позади бела. Зато је увек кад се хоће да искључи противречност потребно додати „у исто доба и у истоме смислу“, нарочито за сложене ствари; само се за просте квалитете може изоставити „у истом смислу“. Многи се обични привидни докази оснивају на томе, што се ово двоје меша (у том мешању се састоји у главном и дијалектичка софистичка вештина).

Нарочито у области бесконачнога у математици (као и у области промене, кретања, брзине у метафизици) долази се на проблеме, којима се у исто доба одлучује и о самој вредности логичких аксиома. Ту се јављају тешкоће тако велике, тешкоће самог схватања ствари, да изгледа да се врло лако може доћи до тога, да се сама аксиома противречности порекне. Иронија је судбине људског знања, да се баш у оној области, где изгледа да постоје несумњиве истине, јављају проблеми, који воде у најтамније области сазнања. Док смо у математици у области коначнога, све је јасно; чим пређемо у област бесконачнога наилазимо на противречности. А што је још чудноватије, изгледа да у самој области коначнога имамо посла са оним што претпоставља бесконачно. Док имамо посла са праволинијским фигурама, не морамо претпоставити бесконачно; чим пак имамо посла са кривим линијама, одмах долазимо на дељивост у бесконачност, на бесконачност на ниже, а овде одмах имамо посла са тешкоћама и противречностима. На те се тешкоће наилази код најпростијих примера. Нацртајмо напр.



сл. 5.

очевидно да има више тачака од мањег; како се пак из сваке тачке већег круга може повући радијус, који мора проћи кроз једну тачку мањег круга, мањи круг морао би имати исто

толико тачака колико и већи. Ово је пак противречно, јер би се онда морало претпоставити, да целина може бити равна делу. Ако би се пак узело да је ово доиста противречно и немогуће, морала би се одрећи могућност круга; али исто је тако тешко тврдити, да то није противречно. Као што се види, проблем вредности логичке аксиоме противречности јавља се и на најпростијим математичким објектима.

На такве исте тешкоће наилази се код става разлога као логичке аксиоме. По овом ставу *све што мислимо мора имати довољног разлога, зашто се тако мисли као што се мисли а не другчије*. Ако се међутим претпостави да свака последица има свој разлог ван себе, онда се добија бесконачан низ разлога и тада ниједна последица није у ствари образложена; ако пак претпоставимо да је овај низ разлога коначан, т. ј. да тај низ почиње једним првим чланом, онда би овај први члан морао имати свој разлог у себи, а то изгледа да се коси са самим ставом разлога. Ма како изгледала тешка, ова антимонија се ипак мора решити акцептирањем друге алтернативе т. ј. мора се претпоставити, да постоје први разлози (ти су разлози код појмова категорије, а код судова последњи евидентни ставови, аксиоме).

Став разлога има већег значаја за саму везу међу судовима, док се став противречности тиче самих појединих судова: *суд који у логичком смислу важи не сме бити противречан*. Ове две аксиоме рационализам сматра као несумњиве, и доиста оне се морају признати за логички апсолутно тачне.

*Права тешкоћа за рационалистичко објашњење нужности логичких аксиома лежи у томе, што оне треба да важе не само за субјективно мишљење, него и за реалност уопште*. Ако се ставимо на формалистичко гледиште рационализма, онда је немогуће рећи зашто логичке аксиоме морају важити и за саму реалност, кад њихова идеална егзистенција нема везе са егзистенцијом реалног света. Формалистички рационализам није у стању да ову тешкоћу реши, већ просто тврди, да се нужност логичких аксиома не може другачије да образложи, него на основу претпоставке чистог важења логичких форма, а питање о обавезном важењу тих ставова за реалност оставља нерешено.

Једини рационалистички покушај објашњења овог последњег факта је Аристотелов, али се његова теорија не може одржи. Платон и Аристотело су осећали сву тежину овог проблема зато што нису били чисти логичари, већ метафизичари, који имају посла са реалношћу. Зато је Платона и Аристотела овај проблем односа нарочито занимао, и обојица дају по једно решење, Платон супстанцијализирајући идеје, а Аристотело уводећи их у реални свет. Платоново решење међутим губи се у

мистици, а Аристотелово је непотпуно и, као што смо видели, није специфично рационализму.

*Рационалистичка теорија математичких аксиома.* — Поред логике математика је одувек била област људског знања, која служи за подлогу рационализма. Има рационалиста који сматрају да је математика само део, продужење логике, и да се цела може извести чисто на основу логичких аксиома, да је она баш зато апсолутно нужна што није никаква засебна област, већ област саме логике. Други рационалисти пак тврде, да математика има и својих посебних аксиома, које нису идентичне са логичким аксиомама а које су тако исто саме по себи евидентне као и логичке што су.

Поред аксиома у математици играју нарочиту улогу и дефиниције: *рационални карактер математике не лежи само у њеним аксиомама, него у исто доба и у њеним дефиницијама.* Многи тврде да аксиоматичност математике долази од њених дефиниција, дефиниције математичких објеката су тако формулисане, да из њих непосредно следе аксиоме, тако да би ове биле просто *прикривене дефиниције*, дефиниције у другој форми. Тако на пр. аксиома: *целина је већа од дела*, евидентна је по њима стога што следе из дефиниције *целине* и *дела*: *целина је оно што садржи делове*, део је оно што је садржано у целини (дефиниција овде у ствари полази од дела као последњег појма, који се не може да дефинише). Аксиома, да је  $2 > 1$ , није ништа друго него само друга форма дефиниције броја 2: *два је сума две јединице*, и онда пошто је *два* *целина*, која садржи у себи *јединицу* као део, јасно је да је  $2 > 1$ . Тако би исто геометријска аксиома: *две се праве секу у једној тачци*, следовала по њима из дефиниције *праве линије* и дефиниције *пресека двеју правих*. *Права линија се дефинише као ред тачака*, које све леже у истом правцу; *пресек се дефинише као заједничко место*, заједнички део двеју правих. Из ових дефиниција, изгледа, непосредно следе, да две праве линије могу имати само једну заједничку тачку, јер чим би имали више заједничких тачака, неби више постојале две праве линије.

Као што се види, многи математичари тврде да рационалност математике долази отуда, *што су аксиоме прикривене дефиниције*, а *дефиниције су произвољне творевине духа*. Ово је једно нарочито (тзв. *номиналистичко*) објашњење рационалности математике, које ортодоксни рационалисти не признају. Доиста то није класична рационалистичка теорија математике, по којој су математичке аксиоме последњи ставови, који се не могу ничим образложити; по класичној рационалистичкој теорији математичке аксиоме нису привидне дефиниције, него су оне израз фактичких нужних односа међу математичким објектима, односно израз нужних особина математичких објеката.

Класична рационалистичка теорија математике полази од два основна факта: *математички су облици истина у иску-*

*ству дати*, али *искуствени објекти само личе на математичке*, нису у строгом смислу *математички објекти*.

У аритметици онај део, који је несумњиво априоран и независан од геометрије, јесте чиста аритметика која се бави аритметичким операцијама изводљивим на целим бројевима и особинама тих бројева. Чиста аритметика је независна од геометрије и њена априорност или рационалност долази, по рационализму, отуда што *јединица*, њен елемент, не постоји нигде у искуству. У чистој Аритметици (у којој нема ни разломака, ни ирационалних, имагинарних и комплексних бројева) *јединица је недељива у апсолутном смислу*. Јединица чисте аритметике не може се поделити са два, зато што је по дефиницији два сума од две недељиве јединице. Подела је само привидна, половина од 1 (или од 3) не постоји (могуће је  $\frac{1}{2}$ , али то није разломак, већ ознака једне аритметичке операције; само кад се делењем не може да добије цео број, добија се нова врста броја, разломак). Ставови чисте Аритметике заснивају се на ова три појма: *појму јединице*, *појму множине* (јединица) и *појму операције* (спајања јединица). Јединица у аритметици није хомолога са тачком у геометрији, јер је јединица количина, јер се из ње могу саставити бројеви, док геометријски облици нису састављени из тачака, и ако су тачке недељиве.

*Тако је јединица у аритметици по рационализму нешто што није дато у искуству, нешто чисто априорно.* Спајање јединица мора бити по логичким ставовима, и само су они аритметички ставови тачни, који су изведени на основу логичких аксиома (нарочито става противречности).

И у *геометрији* исто тако имамо посла са идеалним облицима, само овде ствар није тако проста као у аритметици. У аритметици имамо само један идеални облик, који можемо само више пута замислити и на њему вршити аритметичке операције. Међутим у геометрији имамо посла са простором. Најпростији је простор од једне димензије или *права линија* (и крива и изломљена линија су једнодимензионалне, али претпостављају дводимензионалан простор). Али права линија није дата нигде у искуству у оном облику како се замишља у геометрији. Ставови који важе за математичку праву линију, не вреде за праву линију у искуству. Права линија у искуству има две димензије, док математичка права може имати само једну димензију. Према томе за две праве у искуству не вреди, да могу имати само једну заједничку тачку, дакле тај став, закључују рационалисти, или важи за нешто што не лежи у искуству, што је априорно т. ј. независно од искуства, или став није тачан. У искуству имамо правих линија, које имају већу или мању дебљину, и што год узимамо тање линије, пресек ће се њихов приближавати све више тачци, али тај пресек у искуству неће никад бити тачка.

Услед тога што геометриска права није дата у искуству, није дат ни корелат тачке у искуству. Тачка је међутим још идеалнији облик од праве линије. Математичка тачка је пресек двеју правих, које немају другу димензију. До математичке праве линије можемо доћи тиме, што бисмо на правој линији у искуству апстрахирали од једне димензије: права линија искуства имала би бар једну димензију, којом би се слагала са математичком правом. Међутим математичка тачка нема никакве димензије, док тачка психичког искуства има увек две димензије (а тачка физичког искуства три димензије), она је увек круг, који може постајати све мањи и мањи, али мора имати увек две димензије; дакле овде бисмо морали апстрахирати од две димензије. Што год идемо просторима од више димензија, облици искуства се све више приближавају математичким облицима: да би се од тела дошло на површину, или од површине на праву линију, апстрахује се само од једне димензије. Тачка међутим има ту специјалну особину да, кад се пође од ма ког простора, мора се апстрахирати од свих димензија његових. Зато је тачка у геометрији нешто што се тако удаљава од искуства да је она чисто идеалан облик. Међутим сви ставови геометрије претпостављају тачку (и поред ње праву линију); тачка и права су два елементарна облика геометрије, онако исто као што је јединица елементарни облик аритметике. Тако се на основу тачке и праве може одмах дефинисати круг.

Као што се види, први је мотив за рационалистичку теорију математике идеалност математичких облика, т. ј. факат да се они као такви не могу налазити у искуству, да су облици искуства само приближне слике математичких објеката, који су као такви чисте идеје.

Други мотив за ту теорију је општи мотив за све објекте којих се тиче рационалистичка хипотеза: то је мотив универзалности и нужности математичких ставова. Али овде услед идеалности математичких објеката придлази још једна особина математичких ставова коју немају емпирички ставови — то је апсолутна егзактност математичких ставова, и та особина је трећи мотив за рационалистичку хипотезу. За логичке ставове рационализам тврди да услед универзалности и нужности не могу бити пореклом из искуства, али њихова апсолутна егзактност не долази при том нарочито у питање, јер они по рационалистичкој хипотези важе за сваку реалну ствар у апсолутно прецизном облику. Међутим код математичких ставова то није случај, они важе само приближно за стварне објекте. Апсолутна егзактност је код математичких ставова једна засебна ознака, која говори за њихов рационалитет. Став:  $2+2=4$ , важи у апсолутном смислу, прецизно, не приближно. Тако исто збир углова у равном троуглу износи  $180^\circ$  у апсолутном смислу, ни један минимални део мање или више,

Међутим за троугао у искуству не може се тврдити, да му је збир углова  $180^\circ$  у апсолутном смислу, јер се не састоји из апсолутно правих линија.

У односу на рационалитет и аксиоматичност не постоји потпуна хомогеност између аритметике и геометрије, кад се њихови ставови упореде са логичким ставовима. Аритметика је много ближа логици од геометрије, али се ни она не може свести на чисто логичке аксиоме, прво зато што је чиста јединица као таква један специјалан појам, који се не може извести на основу логике, и друго, што се у аритметици јавља један начин доказивања ставова, којим се логичке истине и докази не изводе. По логици се најиме из закона мишљења изводе остали ставови на основу силогистичке дедукције. У Аритметици међутим имамо посла са једном нарочитом врстом дедукције која се зове математичком индукцијом. То је т. зв. закључивање од  $n$  на  $n+1$ : ако се претпостави, да један став важи за  $n$  чланова и докаже да он важи за  $n+1$  чланова, онда следеће да он важи за све чланове. На основу овог принципа изводе се многи ставови у аритметици из аритметичких аксиома. Такав је нпр. доказ става да је збир непарних бројева  $1, 3, 5, 7, \dots$  раван квадрату броја чланова:  $1+3=2^2, 1+3+5=3^2, \dots$ . Да би се тај став доказао, претпоставиће се да он важи за  $n$  чланова, па ће се онда доказати да он важи и за  $n+1$  чланова. Доиста ако важи став, да је:  $1+3+5+\dots+(2n-1)=n^2$ , онда, кад се томе низу дода још један члан  $(2n+1)$ , биће:  $1+3+5+\dots+(2n-1)+(2n+1)=n^2+2n+1$ , а пошто је  $n^2+2n+1=(n+1)^2$ , то став важи и за  $n+1$  чланова. Став међутим важи за два члана, јер је  $1+3=2^2$ , а кад важи за два, важи и за три члана, а кад важи за три, важи и за четири и т. д., дакле важи уопште. На овај исти начин могу се доказати многи аритметички ставови. Шта више у сваком аритметичком доказу долази се најзад до извесног става, који се, изгледа, мора на овај начин доказивати.

У геометрији немамо више закључивање математичком индукцијом (аритметика се у томе разликује од свих осталих наука), већ и у њој закључујемо као и у логици опет на основу силогистичке дедукције. У аритметици се поред силогистичког закључивања закључује и од појединачног на опште, у реалним наукама поред силогистичког и од појединачног на појединачно, а у геометрији само од општег на опште (од општег општијег на опште специјалније). Међутим геометрија се разликује од логике и приближује се реалним наукама тиме што се њени аксиоматични ставови не могу да сведу на логичке ставове, не могу логички да дедуцирају. А разликује се од реалних наука тиме што су њени ставови аксиоматични, што је њихова универзалност и нужност несумњива, и ако се не могу извести из логичких ставова. Геометријске аксиоме нису чињенице у оном смислу у ком су то тзв. аксиоме у



механици, него то су чињенице које су доиста аксиоматичне. То је једна специјална група аксиома. Услед тог карактера геометријских аксиома — што их је немогуће извести из логичких ставова — може се рећи да је геометрија дедуктивна наука све до аксиома; међутим у самим аксиомама као таквим тај се њен дедуктивни карактер губи. Зато је врло тешко пронаћи и побројати све геометријске аксиоме. Нарочито од кад се је јавила неуклидова геометрија и геометрија простора од  $n$  димензија, тај је задатак постао много тежи. Уопште логички узев дискусија геометријских ставова интересантнија је него дискусија аритметичких ставова. Видећемо у одељку о емпиристичкој теорији, да су напади емпиризма против геометрије јачи и чешћи него против аритметике.

**Рационалистичка теорија метафизичких аксиома.**—Трећа је област рационализма метафизичка: постоје ли у метафизици аксиоматични ставови?

Постоји један метафизички став, који се одувек наводи као аксиоматичан и који се доиста тако мора схватити, али то се може учинити само ако се тачно одреди смисао оних појмова, који су употребљени у њему. То је став, да нешто не може прећи у ништа, нити ништа у нешто, или друкчије да је сума бића константна. Овако дефинисан овај став је аналог ставу констанције материје у хемији и ставу констанције енергије у физици; али видећемо да ова два става нису аксиоматични, док се за став, да је сума бића константна, мора тврдити да је аксиоматичан.

И ако аксиоматичност овога става није признавана од свих метафизичара, ипак око њега се креће цела историја метафизике, без њега је немогућа метафизичка спекулација. *Талес*, *Анаксимандер* и *Анаксимен* су идентифицирали биће у метафизичком смислу са материјом искуства, са физичком материјом. *Елеаћани* су први пут одвојили биће од физичке материје и први пут су чисто формално схватили овај аксиоматички став метафизике. По њима само нешто постоји, ништа не постоји, и зато све што се може замислити да нема момент нечега у себи то све не егзистира. *Зенон* доказује да промена и кратање не постоје у правом смислу, јер противрече појму бића као нечег константног. Као реакција против *Елеаћана* јавља се *Хераклит*, који са смелошћу оригиналног духа тврди супротну тезу, да нешто може прећи у ништа и постати из ничега. Међутим и овде се налази индиректно признање става констанције бића, јер *Хераклит* тврди, да нешто *непрестано* прелази у ништа и *непрестано* постаје из ништа. То је основни закон, основна форма којој се покорава егзистенција. И код *Хегела*, који је мисао *Хераклитову* развио апстрактније, налази се закон констанције бића у негативној форми. У позитивној форми својој овај став игра нарочиту

улогу код *Емпедокла*, *Анаксагоре* и *Демокрита*, нарочито код овог последњег. *Демокрит* одваја потпуно нешто и ништа, материју и празан простор, и тврди да не може прећи једно у друго, ниједан се део материје не може претворити у простор, нити обратно.

Први пут се код *Лукреца* (одн. *Епикура*) налази веза између овог става констанције бића и става каузалитета. Ово је једна дубока мисао, коју је у 19. веку нарочито развио *Хемилтон*. Код *Лукреца* се у стиховима налази тврђење, да нешто не може прећи у ништа, нити из ништа постати нешто просто зато што иначе неби било реда у свету, из свега би све могло постати, никаквог закона каузалитета неби било.

Став, да нешто не може постати из ништа, игра улогу и у хришћанској теологији, по којој је Бог створио свет из ништа. Али ако нешто може постати из ништа, зашто и сам Бог није могао на тај начин постати? Ако би се пак узело да је Бог тако постао, онда зашто неби свет могао и сам без Бога тако постати? Да би избегли ову конзеквенцију неки су теолози тврдили да ништа, из којег је Бог створио свет, не значи апсолутно ништа које би било ван Бога, већ да је Бог стварајући свет из своје супстанције одвојио један део. Од новијих система *Спинозин* систем највише почива на ставу констанције бића. Чудним начином *Спиноза* не наводи тај став међу метафизичким аксиомама, али се он налази прећутно у његовом аргументу за јединичност и непроменљивост супстанције.

Питање је, како се мора замислити нешто, па да о њему важи аксиоматични став, да нешто не може прећи у ништа нити постати из ничега. Јер оно нешто које је у непосредном искуству дато очевидно да томе ставу не подлежи: у *нашој* свести *непрестано* једни садржаји *нишчезавају* и *нови постају*. Да би се та противречност избегла, морало би се претпоставити, да садржаји, у моменту кад ишчезавају из свести, просто излазе из непосредно датог и иду у околни свет, и да у моменту, кад се јављају у свести, улазе из спољнег света унутра. Међутим се оваква претпоставка не може одржати, она би се привидно још и могла поставити за осећаје вида, као што то чини наивни реализам. Али се таква претпоставка не може учинити за остале групе осећаја, а нарочито не за осећања. Не може се наиме претпоставити да осећање путује, јер би се морало претпоставити, да се оно, кад из једне свести оде, одмах јавља у другој свести у близини, или би се морало претпоставити да се осећање при изласку из свести растура у елементе, што је немогуће. Један разлог, који не одлучује, али изазива сумњу у претпоставку декомпонирања сложених квалитета у простије, у томе је, што би требало да је сума бола и задовољства, к. о. и свих других квалитета у свету, у својој количини константна, а то је невероватно.

Дакле ово се решење тешкоће не може акцептирати, али се зато не може ни тврдити да садржаји свести прелазе у апсолутно ништа, јер би у том случају и сама егзистенција искуства била необјашњива: цео свет би у том случају сваког момента могао да оде у апсолутно ништа, што он међутим не чини. Само искуство показује дакле да стварно не постоји прелаз нечег у ништа, већ само трансформација у нешто друго. А то значи да се на квалитете као такве не може применити наш метафизички став. Квалитети су реални, али нису последњи реалитет, јер несумњиво могу да ишчезну и да постану (ако бело може да ишчезне и да постане, онда се на њега као такво не може применити став да нешто не може прећи у ништа). Могло би се међутим узети, да су квалитети свести илузија, чиста престава, на основу става, да све што може нестати није нешто него је привид. Доиста на таквоме се закључку заснива материјализам, субјективни идеализам, уопште све теорије које одричу реалитет садржаја свести и претпостављају други свет, за који важи став констанције бића: то би био свет ствари по себи као нечег различног од променљивог света феномена. Овакав метафизички систем најконзеквентније је извео Хербарт (исти принцип формулише и Кант, али он не дискутује његове метафизичке конзеквенције). Међутим оваква једна радикална разлика између ствари по себи и света феномена не може да се одржи, јер мора се тврдити да су и иманентни елементи потпуно реални. Према томе мора се тражити друга могућност, да се променљивост иманентних елеманата доведе у хармонију са аксиоматичним ставом метафизике.

Несумњиво је да квалитети нису последњи реалитет, али ипак оно што је апсолутно константно не можемо тражити ван њих већ у самим квалитетима. А то је могуће учинити ако се претпостави, да је апсолутно нешто на неки начин материја која има квалитете. Тако је проблем постајања решио Аристотело, и то је једино рационално решење које се принципијелно мора примити, ако се призна принцип реалитета свести. Садржаји свести су реални само онда ако не ишчезавају у апсолутно ништа, ако постоји у њима нешто што не ишчезава. Ми то нешто називамо материјом, али та материја нема веза се материјом у физикалном смислу: то је материја бића, из које квалитети постају, која на себе прима разне квалитете. Кад ишчезне бело у свести, његов се материјал трансформира у други квалитет, који је ван свести; какав је овај други квалитет то се теорије сазнања не тиче, ње се тиче само принципијелна могућност таквог прелазу.

На тај начин, кад се направи разлика између метафизике материје и квалитативне форме, могуће је одржати став констанције бића као аксиоматичан став. Метафизичка материја пак један је чисто апстрактан појам, чији корелат не постоји у искуству. Рационалистичка хипотеза метафизичких

ставова могла би према томе тврдити да, као што неемпиричност јединице, тачке и праве доказују нужност претпоставке чисто формалне егзистенције тих облика, да тако исто и неемпиричност појма метафизичке материје доказује његову егзистенцију у царству чисте идеје. Али такав закључак не да се одржати. И то не само из раније наведених општих разлога, него и зато што је метафизичка материја по своме појму нешто што је непосредни супстрат самих стварних квалитета. Према томе њена се идеалност може схватити само у смислу Аристотеловог реализма, који, као што смо видели, није специфичан рационалистичкој хипотези.

Рационалистичка теорија аксиома природне науке. — Постоје три општа става, који важе за целокупну област природе и који се сматрају за аксиоматичне. То су: 1. став каузалитета, по коме свака промена мора имати узрок у другој претходној промени, 2. став констанције материје и 3. став констанције енергије. Од специјалних ставова, који се наводе као аксиоматични, најважнији је став инерције. Ми ћемо најпре говорити о ставу констанције физичке материје и физичке енергије (која обухвата у себи хемиску енергију као своју специјалну врсту).

Став констанције материје. — Под материјом у физици разуме се маса. Физичка материја није идентична са материјом материјализма, која је само једна специјална концепција метафизичке материје као нечег апсолутно константног.

Принцип констанције материје први пут је константовао у хемији и то у специјалној форми као непроменљивост тежине: тежина јединења равна је тежини њихових елемената. Овај је став доказао Лавоазје. Међутим принцип констанције материје тврди, да је маса константна, а маса није исто што и тежина: тежина је пропорционална маса, али није идентична са њом. Једно исто тело има друкчију тежину на земљи а друкчију на сунцу, док његова маса остаје увек иста.

Маса се јавља као фактор при сваком кретању: при произвођењу сваког кретања тело реагира (чини отпор сили која покреће) на један константан начин и та константна реакција тела је маса. Маса се не сме схватити само као фактор који се јавља при дејству гравитационе силе; него при сваком кретању, макаква била сила која делује (маса се јавља и при привлачењу два магнета на основу т. зв. магнетске силе, која се мери множином магнетизма: кретање магнета није резултат само магнетске силе, него и масе магнета).

Покушавано је да се доведе у везу појам масе, т. ј. појам материје у физикалном смислу, са појмом метафизичке материје. Први покушај у том погледу направио је Њутон, по коме је маса множина материје. Али овај се став може применити само на хомогена тела. Код хомогених тела маса је

пропорционална са множином материје (два килограма олова имају два пута већу масу и два пута већу запремину него један килограма олова). Али за хетерогена тела та пропорционалност не важи: килограм злата и килограм олова имају исту масу али не исту запремину.

Само кад би се маса могла довести у везу са појмом множинне материје, могао би се метафизички аксиом константности бића пренети на сам физикални појам масе, и тада би и сам принцип константности физикалне материје био аксиоматичан. Пошто је та идентификација немогућа нема никаквог априорног разлога за константност физикалне материје и према томе томе се ставу не да придати аксиоматичан карактер, а тешко му је придати и карактер рационалне теореме (модерна теорија релативитета ставља чак и његов рационалитет у сумњу). Према томе рационализам се не може позвати на овај став као на доказ своје оправданости за реалну област Природе.

Став констанције енергије. — Исто важи и за други основни став физике, за став константности енергије, ни он није аксиоматичан. Али за разлику од првог става његов рационалитет теже је ставити у сумњу, стога овај други став има много већег филозофског значаја од првог.

Најпознатије су форме енергије енергија кретања, гравитациона енергија и енергија топлоте. Код сваке енергије разликују се два фактора: један т. зв. интензивни, и други екстензивни фактор. Енергија кретања је продукт масе и половине квадрата брзине ( $\frac{m v^2}{2}$ ): овде је екстензиван фактор маса тела, а интензиван фактор брзина кретања. Код гравитационе енергије екстензивни фактор је тежина а интензивни је висина на коју се тело подиже ( $p \cdot h$ ). Код топлоте екстензивни фактор је т. зв. ентропија, интензивни фактор је апсолутна температура (температура бројена од апсолутне нуле, која лежи на  $-273^\circ\text{C}$ ). Разлика између екстензивног и интензивног фактора ова је. Екстензивни фактор енергије може да се дели, да се схвати као сума делова (маса се може поделити у мање масе; исто важи и за тежину и ентропију). Али се величина интензивног фактора не може схватити као сума мањих његових квантитета. То се најбоље може показати на висини. Висина једне тачке значи даљину њену од основице и зато се једна висина не може разложити на мање. Исто се тако ни брзина не може састојати из више мањих брзина; свака већа брзина садржи мању као део, али оно што чини разлику између веће и мање брзине не може се схватити као засебна брзина.

Став константности енергије у природи тврди, да се једна енергија може појавити само као последица друге енергије која се у њу претвара, и да се при овој трансформацији увек један одређен квантум једне енергије претвара у одређен квантум друге енергије (тако се при претварању гравитационе

енергије у топлоту увек 425 килограмметара прве претвара у једну килограм — калорију друге). По томе принципу дакле енергија која се губи узрок је енергији која постаје, а ова је њена последица, и између енергије као узрока и енергије као последице постоји сталан квантитативан однос (тзв. еквивалент енергије).

У схватању природе енергије постоје два супротна гледишта: једно своди све врсте енергије на кинетичку енергију или енергију кретања, а друго гледиште сматра да је свака енергија квалишет за себе, да постоје квалитативно различне енергије. Прво је схватање кинетичке а друго тзв. квалитативне Енергетике. Први који је формулисао схватање квалитативне Енергетике био је Роберт Мајер, који је први и поставио став константности енергије (он тврди: топлота прелази у кретање, дакле није кретање, и обрнуто, кретање прелази у топлоту, дакле није топлота). Теорију квалитативно различних енергија заступа данас најконсеквентније хемичар Оствалд.

Кинетичка теорија енергије да се најлакше извести за топлоту: топлота се може схватити као кинетичка енергија кретања молекула (тзв. кинетичка теорија топлоте). Топлота би била дакле нешто ново поред енергије кретања само за видљива тела у нашем искуству, али неби била ништа ново за молекуле, ту би она била чисто кинетичка енергија. Теже је међутим свести гравитациону енергију на енергију кретања, зато што се овде јавља један нов облик енергије, то је тзв. потенцијална енергија. Кад дижемо тело у висину имамо трошање енергије кретања, прелажење њено у енергију гравитације; али се ова последња као таква јавља само у форми потенцијалне енергије. Кад бисмо хтели да ову потенцијалну енергију схватимо као енергију кретања, морали бисмо претпоставити да се дизањем тела у вис енергија кретања преноси на етарске делиће у околини и да тако постаје кинетичка (обрнуто кад тело пада на ниже наста ало би губљење кинетичке енергије околног етра). Међутим то свођење гравитационе потенцијалне енергије на кинетичку енергију етра још би се дало претпоставити, али на жалост потенцијална енергија јавља се овде поново у самој кинетичкој енергији етра (ње има и у кинетичкој енергији топлоте чврстих тела, док се кретања молекула код гасова замишљају као чисто транслаторна). У етру наине, као што показују светлост и електрицитет, постоје осцилаторна кретања делића, а свака осцилација садржи потенцијалну енергију у себи. Морало би се дакле претпоставити да постоје нове форме кретања етерских делића које ми не познајемо (или да постоји поред етра тзв. ултраетар) па да се потенцијална енергија осцилаторног кретања његових делова сведе на кинетичку.

Горња два схватања о природи енергије стоје у најтежој вези са питањем о аксиоматичности става констанције

енергије. Кад би прво схватање о природи енергије било тачно онда би разне форме енергије у природи биле само *различне квалитативне форме*, које енергија као супстанцијалне биће природе прима на себе, у том би случају дакле ова супстанцијална енергија била идентична са метафизичком материјом и аксиоматичност става констанције метафизичке материје пренела би се на став констанције енергије у природи. Али никаквог озбиљног разлога нема претпоставити да је основна претпоставка квалитативне енергичка тачна: искуство нам показује да се извесне форме видљиве енергије (нпр. звук) дају свести на кинетичку енергију, а egzистенција молекула и атома, која је готово несумњива, повлачи за собом претпоставку њиховог кретања, чиме и само свођење топлоте на кинетичку енергију тих кретања постоје несумњиво. Нема дакле разлога не претпоставити, да ће се и све остале енергије моћи свести на кинетичку енергију.

Ово друго схватање природе енергије чини међутим да се енергија не може идентифицирати са метафизичком материјом. Аксиоматичност става константности енергије одн. његов рационалитет зависи у овом случају, као што се лако да показати, од аксиоматичности одн. рационалитета става каузалитета.

Ова зависност настаје наине могућа само ако се покуша да се кинетичка енергија сведе на кретање одн. промену, пошто се став каузалитета односи на промене. То свођење међутим врло је тешко извести, пошто оно тражи да се маса, која као искуствени факт *није* кретање, схвати као кретање, сведе на кретање. Кад сводимо топлоту на кинетичку енергију молекула, онда се маса молекула јавља као фактор њихове кинетичке енергије. Пошто саставни делова молекула, атоми, имају такође масу, то би се тек код саставних делова атома могло претпоставити да маса потпуно ишчезава и да се кинетичка енергија њиховог кретања своди само на кретање. Ово свођење није немогуће (модерна теорија електрона у вези са теоријом релативитета претпостављају да је оно могуће) али оно још није довољно прецизно изведено.

Из целог досадашњег излагања излази, да би се став констанције енергије могао свести на став каузалитета, само ако би се све енергије могле свести на кинетичку енергију и маса на кретање. Међушим ово је свођење тешко извести, али и кад би то било могуће, ни у том се случају неби у ствари могло тврдити, да је став, констанције енергије аксиоматичан став, већ само да је он рационалан став, и то зато што, као што ћемо видети, ни сам став каузалитета није аксиоматичан.

Став каузалитета. — Овај став гласи, да свака промена мора имати свој узрок, и да овај лежи у другој претходној промени. Рационалистичка теорија сматра, да је тај став аксиоматичан, али се рационалисти не слажу у схватању

начина његове аксиоматичности. Док једни рационалисти изводе ту аксиоматичност из аксиоматичности метафизичког става констанције бића, дотле је по другима та аксиоматичност резултат аксиоматичности става разлога, којег је он једна специјална форма, а по трећима став узрочности је битно различан од логичког става разлога, по њима он није логички аксиом, него аксиом реалности, аксиом који се односи на реалну област феномена исто онако као што се метафизички став констанције бића односи на метафизички део реалности.

Прво схватање аксиоматичности става каузалитета налази се још код старих мислилаца. Епикурејци су покушали, да на неки начин изведу став каузалитета из метафизичког става констанције бића (из става да ништа не може прећи у нешто). Поменули смо да се у Лукрецијевом спису *De natura rerum* налази као разлог за каузалитет у природи немогућност да нешто постане из ничега. Код Лукреца ова се два става узајамно подупиру: став каузалитета доказује се метафизичким ставом констанције бића, а овај последњи појачава се позивањем на став каузалитета.

Строжије је то извођење код новијих мислилаца, специјално код Хемилтона: по Хемилтону морамо замислити да свака промена има узрок зато што би иначе постала из ништа, а не може се замислити да из ништа постаје нешто. Међутим овај закључак није логички оправдан и то стога што тврђење, да промена мора имати узрок у претходној промени, не стоји у потпуној супротности са тврђењем да нешто постаје из ништа. Јер промена, која постаје услед претходне промене, не постаје из претходне промене, пошто у том случају неби било низа промена. Једна промена, која производи другу промену, сама ишчезава, она као промена иде у ништа, нема је више. Исто тако промена која се јавља постаје из ничега. Дакле не може се став каузалитета извести из метафизичког аксиома о констанцији бића, јер свака појединачна промена доиста настаје из ништа и прелази у ништа.

Али се у Хемилтоновом извођењу налази једна тачна мисао, која нема никакве везе са ставом каузалитета: то је, да промена не може постати на ничему, не може се збити на ничему. Мењање ничега је немогуће, јер би оно онда прелазило у нешто; само се нешто може мењати. Мењање дакле претпоставља нешто, на чему ће се збивати. Али само то мењање као такво постаје из ништа и прелази у ништа. Метафизички аксиом констанције бића има се ограничити само на последњу метафизичку материју, а не може се применити нити на квалитете нити на промене. Као што квалитативне форме као форме иду у ништа и постају из ничега, исто се тако и промене морају истина збивати на нечему, али као такве ишчезавају у ништа и постају из ничега. Према томе немогуће је став узрочности свести на метафизички став констанције бића и на тај начин извести његову аксиоматичност. Исто се тако та аксиоматичност не може

известити ни из свођења става узрочности на став разлога. Јер кад би став каузалитета био само једна специјална форма става разлога, био став разлога у области промена, онда би и за њега морала важити општа формула става разлога, по којој сваки низ разлога мора почињати једним првим чланом, морало би се дакле претпоставити да сваки низ промена почиње једном променом, која није проузрокована никаквом претходном променом, која је сама себи узрок, а та претпоставка противречи ставу каузалитета.

Стога рационалисти треће групе одвајају став каузалитета потпуно од става разлога и тврде, да је став каузалитета једна специјална аксиома, која се односи непосредно на саму реалност, која нема посла са логичким разлогом става разлога (узрок је *реалан* а не *формалан* разлог). Али тешкоћа овог схватања аксиоматичности става каузалитета прво је у томе, што се ни на који начин не да показати зашто се супротност става каузалитета неби дала замислити, ако промена не потпада ни под појам метафизичке материје ни под појам логичког разлога, и друго што искуство у целини посматрано противречи овом ставу, пошто у непосредном искуству налазимо *вољне промене*, које су *спонтане*, које почињу саме од себе, које су *саморазлози* у логичком смислу.

Став каузалитета према свему наведеноме није и не може бити аксиоматичан. Али кад се тај став ограничи само на промене *несвесне* природе, кад се апстрахује од промена у унутрашњем свету свести, онда његов рационалитет постаје могућ, шта више вероватан. Јер за несвесну промену се доиста лако да утврдити да никада не може бити саморазлог (в. о томе у мом спису „О слободи воље, моралној и кривичној одговорности“ 1908, стр. 56 — 60); али да свака промена повлачи за собом другу промену као своју последицу то би се морало извести из саме реалне природе последњих метафизичких елемената физичке материје, извођење које спада у Метафизику (специјално у Филозофију природе).

Рационалистичка хипотеза могла би се само у томе случају позвати на став узрочности, кад би тај став био *аксиоматичан*. Пошто би се пак његов *рационалитет* могао извести само узимајући у обзир саму реалну природу праатома, то би тај рационалитет пре био доказ емпириорационализма него рационализма.

*Став инерције*. — Овај став гласи: *свако тело остаје у стању мира или кретања, докле год какав спољни узрок то стање не промени; ако се тело налази у стању кретања, оно се креће по правој линији са константном брзином*. Многа заступница рационализма у механици сматрају да је овај став аксиоматичан; многи су тврдили да он следује, да је корелат, допуна, друга форма става каузалитета. То тврђење они овако образложувају: ако се тело налази у стању мира, онда оно зато

остаје у том стању докле год не дејствује какав спољни узрок што прелазак из мира у кретање представља једну *промену*, а по ставу каузалитета свака промена мора имати узрок; нема ли узрока, нема ни промене, тело ће мировати. Исто тако ако се тело налази у стању униформног кретања, које као такво не мења брзину, онда ни ту нема промене стања, што значи да није потребан никакав узрок па да се такво стање одржи, излази дакле да ће оно трајати.

Међутим се ово извођење оснива на извесним претпоставкама чисто метафизичке природе; треба наине прво одредити логички однос између мира и кретања, да би се ова дедукција могла да изведе. Дедукција претпоставља, да су *и мир и кретање као такви позитивна стања*, да се у истом смислу може говорити о позитивности кретања, у ком се говори о позитивности мира. Ово тврђење међутим не да се одржати, једно од њих мора престављати промену у односу на друго, пошто постоји *прелаз* из једног у друго; питање је само: које? Кад се дубље мисли не може о томе бити контроверзе, да је *кретање промена мира* (ама и обрнутих покушаја да се кретање представи као позитивно стање, а мир као престанак кретања). Да је мир позитивно стање а кретање његова промена следује из тога, што при кретању тело мења место према *околним* телима, без ових неби било кретања, док мир једног тела не зависи од мира околних тела.

*Према томе став инерције може бити аксиоматичан само за мир*. Ако пак претпоставимо аксиоматичност става инерције за мир онда морамо претпоставити, да постоји разлика између апсолутног кретања и апсолутног мира, јер релативан мир је у исто доба кретање. Тако исто кад би став инерције био *рационалан* за кретање, то би кретање морало бити апсолутно, пошто релативно кретање по правој линији иначе нема смисла, јер би та права линија била за један координатни систем права, а за други крива.

Доиста и ако није аксиоматичан за кретање, став инерције ипак би могао бити рационалан став, само би се његов рационалитет морао извести из саме реалне природе праатома који се крећу, а то би извођење било опет ствар Метафизике (или Филозофије природе). *За емпириску науку став каузалитета и став инерције престављају само рационалне постулате, али не престављају још рационалне истине, зато што нису аксиоматичне истине и зато што се њихов рационалитет не може да изведе на терену емпириске науке*.

## § 21.

### ЕМПИРИЗАМ.

*Историски развишак емпиризма*. — У грчкој филозофији емпиризам се јавља први пут у одређеној форми код *софиста*,

који на тај начин постају први теоретичари сазнања. Софисти су директни противници рационализма, тврдећи да је рационално сазнање, односно сазнање на основу разума, немогуће, да све сазнање има своје порекло у искуству и што у чулном опажању. Емпиризам софиста је у исто доба и сензуализам и скептицизам. Емпиризам софиста је скептичко тврђење да је сазнање немогуће, да постоји само сазнање појединачних ствари, а да је човек неспособан да се на основу искуства уздигне до општих ставова, не само до општих ставова у логичком смислу, него ни до *релативно* општих ставова. Тај скептицизам налази најбољег изрза у Протагоровој зреци, да је човек мера свију ствари, оних које постоје да постоје, оних које не постоје, да не постоје. Општа истина не постоји, истина и лаж је чисто релативна, што се коме представља као стина, то је истина, што се коме представља као лаж, то је лаж. Општи су разлози за то тврђење, прво, што се *иста* ствар у *истом* субјекту јавља различно у различним временима, друго, што се *иста* ствар у *исто* доба представља различно *разним* субјектима; даљи су разлог многобројне чулне обмане, и т. д. Софисти су први покушали једну психолошку теорију мишљења. Протагора узима да се мишљење састоји у појединим преставама или сликама и имажинације, које представљају копије спољних утисака. Ова теорија мишљења стоји у вези са софистичком теоријом постанка чулног опажања. По софистима наиме чулно опажање је продукт како спољних објеката тако и субјекта, тако да се на основу њега не може ништа закључити у односу на природу спољних ствари. *Значај софистике је у томе, што је она први пут поставила проблем логичке вредности мишљења, и ако је тај проблем негативно решила.* Али ова софистичка реакција против рационализма брзо је се изгубила пред новим рационализмом Сократа, Платона и Аристотела.

Емпиризам се јавља у грчкој филозофији и доцније и то у облику *скептицизма* у првој, другој и трећој академији. Најглавнији представници овог доцнијег скептицизма су *Карнеад* и *Секст емпиричар*. И ако својом теоријском подлогом овај скептицизам не показује битног прогреса у упоређењу са скептицизмом софиста, ипак оно што му даје важности то је јако потенцирана сумња у рационалност извесних ставова, нарочито метафизичких и математичких. Док је скептицизам софиста имао пред собом прве више мање несавршене покушаје рационализма, дотле је доцнијем скептицизму стајала на расположењу с једне стране велика спекулативна филозофија Платона и Аристотела и с друге стране знатно развијене позитивне науке нарочито математика, и зато је овај могао да изведе много знатнију критику рационализма. Нарочито је значајан у овом погледу спис Секста емпиричара противу филозофије и математике, који садржи једну од најдуховитијих критика против математичких аксиома, нарочито [против појма бесконачнога. Ови

скептички елементи налазе се и у филозофији епикурејаца и стоика, мада су ови у главном рационалисти јер су метафизичари.

У Средњем Веку емпиристичка се теорија јавља у облику *номинализма*. У чувеној препирци између реалиста и номиналиста о реалитету појмова номинализам се јавља као антирационалистичка доктрина. Реализам тежи да изобрази оне метафизичке претпоставке, које се односе на реалитет појма (реализам, формализам, теизам), док номинализам насупрот томе тврди да појмови не постоје као нешто засебно поред појединачних ствари, и тиме одриче *реалност и логичку вредност општим појмовима као и свима универзалним ставовима*. Међутим овај скептицизам Средњег Века нема позитивног значаја за емпиристичку доктрину, како је она развијена у Новом Веку.

*Прави емпиризам је творевина Новог Века, и ону форму, коју он као такав има у теорији сазнања, дао му је тек Јум.* Емпиристи пре Јума извели су само извесне максиме, које се односе на психолошку страну емпиристичке доктрине; *Јум је први који је логички емпиризам поставио као теорију.*

Емпиризам, као доктрина која наглашава искуство као извор сазнања, налази се још у грчкој филозофији. У том је смислу емпирист и Демокрит и ако је иначе рационалист; још у већој мери важи то за *Аристотела*, који је у теорији сазнања рационалист, али наглашује да је у искуству извор сазнања. У истом смислу наглашују искуство као извор сазнања епикурејци и стоици. У Средњем Веку то чине номиналисти, а нарочито Родер Бекон. Али први свесни емпиричар у овом наглашавању искуства као једине подлоге сазнања је Францис Бекон; међутим он није поставио емпиризам као доктрину теорије сазнања, јер он не одриче рационалне истине, него само тврди да је на основу чистог разума као таквог немогуће сазнати реални свет, већ само на основу чулног искуства. Беконов је значај још у томе, што је први покушао да постави методу научне индукције, да од обичне индукције одвоји ону вишу форму индукције која води општим ставовима.

Много већи значај има за емпиристичку доктрину *Локе*. Многи га сматрају за оснивача емпиризма, али он *није ни оснивач емпиризма у психолошком смислу* (т. ј. тврђења да се мишљење састоји у сликама имажинације) а још мање емпиризма у логичком смислу. Емпиризам Локеовог ограничава се на два става: прво, *да све сазнање има порекло у искуству, и друго, да је сазнање ограничено на искуство*. Нарочито овај други став чини оригиналност Локеове доктрине. Локе је покушао и да га докаже, т. ј. да анализирајући непосредно искуство покаже, да у овоме нема корелата за многе појмове и ставове који изгледају евидентни и несумњиви. Локеова критика рационализма не стоји на великој висини, и то зато што он психолошки рационализам критикује у једној форми, у којој га

нико није поставио (теорија урођених идеја). Локе меша психолошку страну рационализма са логичком. Осим тога Локе је и сам заступник психолошког рационализма, т. ј. и по њему се мишљење састоји у апстрактним појмовима: Локе тврди изрично, да се човек тиме разликује од животиња што има моћ апстрактних престава. Овај психолошки рационализам Локеов не стоји у противречности са његовим емпиризмом, јер он тврди да све наше и најапстрактније преставае произлазе из искуства, да ми не можемо имати ниједну преставау која није имала подлогу у опажању, у искуству. Осим тога Локеов је значај још и у томе, што он први одваја унутрашње искуство од спољашњег. Тим одвајањем он врши један велики прогрес у самој емпиристичкој доктрини.

Беркли, други велики емпирист, у толико преставаља прогрес над Локеом, што одбацује психолошки рационализам и први пут свесно формулише доктрину психолошког емпиризма. На тај начин Беркли је козеквентно доказао тврђење емпиризма, да све наше сазнање води порекло из искуства. Ово је тврђење Локе индиректно доказивао (тиме што међу нашим преставама нема ниједне, која кад се разложи на елементе неби имала порекло у искуству), али директног доказа за то није имао, јер је претпостављао као могућну апстрактну умну моћ. По Берклију пак *принципијелно* не може бити говора о апстрактним преставама, јер по њему *сам је материјал нашег мишљења искуственог карактера*, нешто што се не разликује од материјала опажања. Ми по њему немамо способност апстрактних престава, престава које неби биле искуственог карактера, већ *мислимо у сликама имагинације, које су просто копије оног што је опажено*. Али ни Беркли, као ни Локе не сумња у логичку нужност извесних ставова. Чак се може рећи да у том погледу Беркли стоји иза Локеа, јер није увидео важност многих оправданих критика рационализма од стране Локеа. Само се у једној тачци може рећи, да је Беркли и овде надмашио Локеа: *то је у критици појма материјалне супстанције*. И та Берклијева критика, и ако више метафизичког него гнозеолошког карактера, преставаља ипак најисцрпнију и најпотпунију критику појма материје у емпиристичкој теорији сазнања.

И Локе и Беркли, као и њихов претходник Бекон, само су претходници Јума, који је први основао емпиристичку теорију тиме што је поставио логички проблем мишљења и решио га на емпиристички начин. Јум акцептира Локеов принцип унутрашњег искуства, само што га још много оштрије формулише од Локеа и Берклија. Нарочито Јум удара гласом на *апсолутни реалитет свих садржаја свести* (тиме се он разликује од Берклија, који није довољно нагласио реалитет свих садржаја свести, већ само чулних опажаја); поред тога Беркли узима да је у непосредном искуству дат и субјект који перципира садржаје, док по Јуму субјекта нема у непосредном искуству, где су дати

само психички садржаји, који преставаљају самосталне објекте без супстацијалног носиоца. Даље Јум акцептира Берклијеву доктрину психолошког емпиризма (да нема апстрактних појмова него да се мишљење збива у сликама имагинације). Оригинална је код Јума, као што рекосмо, доктрина *логичког емпиризма*. Али у постављању ове доктрине Јум није конзеквентан (и то зато што је био сувише увиђаван, што није могао не признати логичку нужност извесних ставова). Потпуно конзеквентну форму дао је логичком емпиризму тек у 19-ом веку Џ. Ст. Мил, док Јумов емпиризам није потпуно конзеквентан логички емпиризам, него у исто доба садржи и клице емпирио-рационализма. Јум разликује наике у непосредном искуству две врсте релација: једне које су непроменљиве, које се могу мењати само са променом самих објеката на којима се налазе, и друге које се могу мењати а да се сами објекти не мењају. Прве су релације по Јуму извор знања или рационалних истина, а друге извор истина које нису рационалне, које су само вероватне. У област првих долазе само ставови математике и то специјално ставови аритметике; већ се за ставове геометрије не може тврдити да су апсолутно извесни. Исто тако ни сви ставови логике, од којих Јум признаје само став противречности, нису рационалне истине. У свима другим областима пак постоје само вероватне истине. Илузију рационалности чисто искуствених истина објашњава Јум на основу принципа асоцијације престава, који он први употребљава за објашњење генезе вероватних истина.

Много конзеквентнију форму дао је логичком емпиризму Мил, по коме сви ставови људског сазнања имају порекло у искуству и који не прави принципијално као Јум разлику између ставова, који, и ако постају из искуства, преставаљају рационалне истине, и ставова искуства, који су само вероватни. Али није ни Мил свуда конзеквентан емпиричар у појединостима, и ако тврди да све истине *на исти начин* имају своје порекло у искуству. Док је за Јума принцип асоцијације главни принцип за извођење искуствених истина, код Мила је принцип *индукције* тај главни принцип. Ова се два принципа допуњују, само је први више субјективан; Јум хоће да објасни у првом реду субјективну страну привидне извесности неких искуствених ставова, док Мил хоће у првом реду да објасни објективну страну њихову.

Следеће излагање емпиристичке доктрине држаће се у главном аргумената, које је изнео Мил у својим великим делима: *System of Logic* (општа теорија сазнања налази се у В. II, ch. V, VI, VII, о индукцији и ставу каузалитета у В. III, ch. IV, XXI), и у делу *An examination of S. W. Hamilton's philosophy*, (ch. VI, и XXIII); оба су дела преведена на немачки. Ми ћемо прегледати емпиристичку доктрину за све области истим редом као код рационализма: дакле у областима логике, математике, метафизике и природне науке.

*Емпиристичка доктрина логичких ставова.* — Емпиризам је најтеже извести у области логике и може се рећи, да ту ни најконзеквентнији емпиричари нису конзеквентни. Питање се тиче аксиоматичности логичких закона. Од четири закона мишљења став разлога се обично не дискутује, јер емпиризам сматра да он није аксиоматичан. Ово стоји у вези са њиховим одрицањем аксиоматичности става каузалитета, јер се они држе рационалистичке предрасуде, да је став каузалитета непосредна примена, једна форма става разлога. Емпиризам дискутује само прва три закона мишљења.

*За став идентитета* Јум на пр. тврди да је то *таута-лошка* став, стога у свом чистом формалном облику не може се сматрати као засебан став, а у колико тврди нешто фактички за ствари став по њему не вреди. Јер кад би тај став био логичка аксиома, онда би по Јуму требало из њега да следује немогућност промене, т. ј. из тога што је свака ствар равна себи, требало би да произилази да свака ствар мора остати равна себи. Ово је међутим погрешан закључак, из става идентитета не следује перманентност ствари, став важи док нешто постоји, а кад то нешто ишчезне и став престаје важити. Мил напротив сматра став идентитета за логичку истину чија се важност мора признати, само наглашава више његову формалну страну.

Али код става противречности нису ни Јум ни Мил конзеквентни емпиристи, јер они не одричу његову аксиоматичност. Иронијом судбине постоје рационалисти који одричу аксиоматичност овог става (Хегел), док нема емпиристе који би то чинио (наравно рационалисти, одричући аксиоматичност става противречности, тврде место њега аксиоматичност другог става — става јединства супротности). Јум тврди да је став противречности *априоран и несумњиво аксиоматичан*. То неби у емпиризму Јумовом као таквом било неконзеквентно, јер, као што смо видели, он разликује два извора искусвених истина. Али је то неконзеквентно на становишту Миловом, који изрично тврди да се став противречности не може ставити у сумњу, да је врло тешко тврдити, да се његова супротност може замислити. Наравно он и овај став као и став идентитета своди тако рећи на минимум и тек за тај минимум тврди да је несумњив. Став противречности по њему значи, да једна иста ствар не може у исто доба бити и не бити, да две супротне ствари не могу бити исте у истом моменту. Бело и црно је несумњиво различно у искуству, и не може се замислити искуство у коме би та два квалитета били исто. Тако исто не може се замислити, кад нешто егзистира, да је то нешто ништа; али из става противречности не може се извести ништа у односу на немогућност преласка нечега у ништа или једног квалитета у други.

У односу на став искључења трећег Мил тврди да и он важи за искусствене ствари, али да се њему не може придати иста општост која се придаје ставу противречности. Став искључења трећег тврди, да нешто или мора бити или не бити, да је један став или истинит или лажан. Мил тврди да то није тако сигуран став, јер се један став може односити и на нешто што принципијално не егзистира, и онда ни лажност става нема смисла. На пример, ако тврдимо да је материја или дељива или није дељива, по ставу искључења трећег један би суд од ова два морао бити истинит. Али по Милу ова дисјункција нема смисла, оба суда могу бити лажна, на име у случају да материја не постоји.

И ако став противречности сматра за несумњив, Мил ипак тврди изрично, да му је порекло само у искуству, у *многобројним* чињеницама искуства, које су тако многобројне, да се не може замислити супротност тога става. Он има порекло по Милу у *унутрашњој психичкој неспособности наше свести да верује и неверује у исти став*. А у супротности мрака и светлости, симултаног и сукцесивног, једнакости и неједнакости — у свима тим фактима искуства лежи по Милу извор те наше психичке неспособности. Међутим у овом случају требало би да став противречности буде индуктиван став, т. ј. став чија се супротност може замислити. Конзеквентно изведена емпиристичка теорија би морала тврдити, да ми само на основу искуства које је протекло можемо узети да две супротне ствари не могу бити једно исто, али да не можемо тврдити да није могуће да у будућности наступи случај у искуству, да оно што је супротно буде истоветно.

Други емпиричари покушавају да избегну тешкоћу тврђењем, да логички ставови имају *изузетан положај* међу искусвеним истинама, и то за о што нам искуство не пружа нигде изузетак од њих, као што постоје привидно изузетци од закона природе: ми нисмо (веле емпиристи) констатовали ниједан случај у искуству, у коме би ма и привидно логички закони били оповргнути. Па и кад констатујемо изузетке од природних закона, ми, веле ови емпиристи, не верујемо у њих, ми их сматрамо за привидне, јер претпостављамо присуство других природних закона, који стављају дати закон ван дејства. Напр. по закону теже сва тела падају вертикално на ниже; међутим изгледа да постоји изузетак од тог закона, јер има тела која се пењу на више (гасови; ми пак то сматрамо као привидан изузетак, који долази од делања другог закона, од делања т. зв. потиска ваздуха (земља привлачи и она тела која иду на више, само што је сила која их тера на више јача).

Међутим кад се ово тврђење емпириста дубље разгледа, види се да није основано. Јер сви се изузетци од природних закона могу сматрати као изузетци од логичких закона (ако ови имају своје порекло у искуству). Доиста у искуству, како



га схвата некритичан разум, постоје многи изузетци од логичких (па према томе и од природних) закона. Али ми наше искуство тако критички трансформирамо, да избацујемо из њега све противречности, унапред претпостављајући да је противречност немогућа, да су логички закони несумњиве истине, што опет значи да они не могу имати порекло у искуству на начин како то емпиристи тврде. Становиште наивног реализма је пуно веровања у могућност изузетака од логичких закона, а тако исто и списи филозофа наивних реалиста пуни су рефлексија које показују, да они своје уверење о несумњивости логичких закона на сваком кораку демантују. На становишту наивног човека има пуно противречности у законима природе: штап потопљен косо у воду изгледа преломљен, а наиван човек мисли да је и штап остао прав и да је и његова престава преломљеног штапа стварна, а то је једна противречност коју он сматра као могућу. Исто тако постоји изузетак од става противречности, кад се верује у привидну природу слика сећања; и та несумњива противречност, коју наивни реализам сматра као могућу, прелази и у филозофске системе. Исто тако кад материјализам тврди, да су психичке појаве чист привид а да је реална само материја, и он сматра да је могућ изузетак од става противречности. Ови примери показују да се изузетци од овога става на становишту некритичног појма искуства могу сматрати као могући. Зашто небисмо онда могли сматрати изузетке од природних закона као изузетке од самих логичких закона? Зашто да не претпоставимо да тежа не дејствује кад се тело диже у вис, или да она дејствује, али да тело иде навише и без икаквог потиска (т. ј. да тежа дејствује на тело, али да оно иде навише просто као изузетак од става противречности)?

Као што се види, конзеквентни емпиризам, који све своди на индуктивно искуство, не може да објасни аксиоматичну извесност извесних логичких ставова, које и он мора да призна за несумњиве.

Емпиристичка теорија математичких ставова. — У области геометрије два највећа преставника емпиризма, Јум и Мил, у главном се слажу, само што Мил још више наглашава неизвесност, индуктивност геометрије него Јум. Међутим у односу на аритметичке истине Јум и Мил се не слажу, Мил ставља аритметичке ставове толико исто у сумњу, колико Јум геометриске ставове. Мил је емпиристичку доктрину Јумову пренео и на аритметику.

По Јуму аритметика је несумњива наука, јер се оснива на непроменљивим релацијама. По Милу пак аритметика је, и ако у извесном погледу несумњива, у истом оном смислу искуствена у ком је смислу искуствена и геометрија и природна наука и све сазнање, т. ј. у смислу индуктивности. Аритметичке истине су истине искуства: бројеви о којима говори

аритметика, јесу бројеви који се односе на фактичке објекте искуства; не постоји апсолутан број, него број увек значи број искуствених објеката, не постоји чисто 2 него два (ма каква) објекта. Објекти на које се односе бројеви јесу сви могући објекти, који постоје и који се дају замислити: можемо бројати не само материјалне објекте спољнег света него и унутрашње објекте, сензације, емоције; и субјективне мисли и све оно што се апстрактно замишља и релације — све се то да бројати. У том је погледу област, на коју се односе бројеви, исто тако универзална као и област логичких ставова, који такође важе за све, и за мисли и за релације... Међутим пошто су објекти у ужем смислу оно што је првобитно дато у искуству, то и бројеви имају своје порекло у искуству чулних објеката, па се одатле пренесе на све остало.

Мил је против рационализма у аритметици, и у форми строга рационализма и у форми номинализма: бројеви нису нешто апстрактно, независно од искуства, нити су чисте дефиниције речи. Није  $2 + 1 = 3$  зато што би 2, 1 и 3 били нешто апстрактно, нешто што фактички не постоје, нити зато што је три као реч исто што два и један заједно, него је  $2 + 1 = 3$  зато што су у искуству два објекта и један објект равни са три објекта. По Милу неби пак било говора о томе да два објекта и један објекат чине три објекта, кад не бисмо групе од два објекта и једног објекта опажали као групу од три објекта, или, графички престављено, кад се неби импресије ■■ и ■ јавиле као једна импресија ■■■ (при чему су у обе групе исти објекти). По Милу су истине аритметике потпуно искуствене као и истине природне науке.

Мил међутим из овога не изводи, да су истине аритметичке истине које су лишене рационалног карактера, у том погледу његово гледиште није довољно конзеквентно. Он тврди да се аритметичким истинама не може одрећи опшност и нужност, али им се мора одрећи апсолутна егзактност. У колико су општи и нужни, ставови аритметике су истине, које почивају на хипотетичким дефиницијама и аксиомама; у колико пак треба да буду истине које се односе на искуство, то су истине апроксимативне т. ј. истине које немају карактер апсолутне егзактности. Мада је Мил против номинализма, ипак прво тврђење није ништа друго до тврђење номиналистичке доктрине. Кад аритметика говори о апстрактним бројевима у оном смислу у коме говори о чистој јединици, аритметичке су истине и по Милу егзактне. Међутим претпоставка чисте јединице у искуству нема по њему свога оправдања. Код Мила то одрицање чисте јединице налази израза у тврђењу, да је став  $1 = 1$  (једнакости двеју јединица, не идентитета са собом) претпоставка чисто апроксимативна, која у искуству нема оправдања, јер у искуству нема једнаких јединица. Кад тврдимо да се 100 састоји из сто јединица, то важи апсолутно за апстрактну стотину;

а апроксимативна је истина да се терет од сто фуната састоји из сто појединих фуната, јер ако из таквог терета извадимо једну фунту, разлика се неће моћи увек констатовати. То значи да јединице искуства нису једнаке, што долази од дељивости емпирске јединице, док су апстрактне јединице недељиве и зато једнаке.

На становишту емпиризма могло би се конзеквентно тврдити, да уопште *не постоје* апстрактне аритметичке јединице, да оне немају никаквог значаја. Мил међутим не извлачи ту конзеквенцију, него тврди да може бити говора и о *неопходности* и о опшности аритметичких истина и о њиховој апсолутној егзактности ако се имају у виду апстрактни објекти којих нема у искуству. Конзеквентан би емпиризам морао тврдити, да су апстрактне аритметичке истине чисто фиктивне истине, да аритметика и није наука у правом смислу.

Ипак Мил покушава да извуче и ову конзеквенцију. Он наима тврђење, да аритметичке истине, зато што су емпиричке истине, не могу бити *неопходне*, преноси и на апстрактне аритметичке истине. По њему неби било немогуће замислити једно искуство, у коме би  $2+2=5$  било могуће. Кад би се наима претпоставило да се увек, кад се у искуству групишу две и две ствари, јавља још једна нова, онда би немогуће било субјекту да не сматра као тачно да је  $2+2=5$ . Али ово је тврђење нетачно, и кад би постојао такав свет где би се при спајању две и две ствари увек јављала још једна нова, ипак би субјект опазио да није извршено просто спајање двеју ранијих група него да је придобила још једна јединица. Као што се изузеци од природних закона не сматрају као изузеци од логичких закона, тако исто не бисмо имали права ни ове привидне изузетке од аритметичких ставова сматрати као изузетке од аритметике, већ би их сматрали као индиректну последицу физичких феномена или као последицу конституције нашег чулног опажања.

У односу на *геометрију* емпиристичка теорија у толико је моћнија него у односу на аритметику, у колико геометријски објекти, о којима говори чиста математика, одступају од објеката који постоје у искуству, тако да конзеквентни емпиризам може претврдити, да су геометријске него да су аритметичке истине релативног карактера. Може се рећи да је услед тога и борба између рационализма и емпиризма много оштрија на пољу геометрије него на пољу аритметике. С једне стране геометријске истине се представљају као *неопходне*, универзалне, апсолутно егзактне, с друге стране објекте, за које оне имају рационалан карактер, не можемо да нађемо у искуству. Геометријске истине могу посматрати са два гледишта, са *логичког* и *психолошког*. Ако се пита за логичку вредност геометријских истина, онда рационализам добија превагу, ако се пак пита за порекло њихово, онда емпиризам добија превагу. Зато је на овом пољу

контроверза између рационализма и емпиризма много јаснија него на ма ком другом. То долази огула што геометрија стоји на средини између реалних и формалних наука; аритметика и логика могу се схватити као чисто формалне науке, док је то немогуће тврдити за геометрију, јер у искуству налазимо објекте сличне геометријским, тако да се увек за теоретичара сазнања јавља питање, какав је однос између идеалних облика геометрије и сличних облика у искуству. *Закони геометрије као закони простора у исто су доба и закони материје и њеног кретања.* А и саме природне законе стављамо у математичку форму у првом реду зато што су геометријски облици дати у искуству.

Конзеквентна емпиристичка теорија, коју заступа Мил, тврди, да геометрија не може говорити о идеалним облицима којих нема у искуству, и то зато што све наше сазнање води порекло из искуства. Емпиризам има прво да објасни, одкуда је привидност *неопходности*, опшности и егзактности геометријских истина, кад су оне искуственог карактера, и друго, да докаже да је њихова *неопходност*, опшност и егзактност доиста само привидна.

Општа теорија геометријских истина, коју је поставио Мил, слична је његовој теорији аритметичких истина. *Геометрија, у колико садржи универзалне ставове, хипотетична је наука* јер гогори о нечему чега нема у искуству, што је само у њеним *дефиницијама* дато. Као што је апстрактна стотина *тачно равна* са сто апстрактних јединица, тако су сви полупречници круга као математичке фигуре *апсолутно једнаки*. Кад се замисли круг без дебљине, а средиште као чиста тачка, онда сви полупречници везују чисте математичке тачке и онда су сви они једнаки. *У колико је пак геометрија фактичка наука, у колико садржи фактичке истине, она је апроксимативна наука*, и њени ставови нису у апсолутном смислу *општи* и *неопходни*. Геометрија има своје порекло у искуству, линије: о којима она говори јесу линије искуства, које она даље просто идеализира.

Тај однос геометрије према искуству Мил је илустровао на следећој аксиоми: две праве линије, које имају једну заједничку тачку, не могу затварати простор, не могу склапати једну затворену фигуру, оне се увек разилазе. Питање је сад, да ли је то истина, чија се супротност не може замислити, која је апсолутно *неопходна*? У нашем чулном искуству не можемо ту истину верифицирати као општу истину, јер се линије опажања могу само донекле продужавати, док горњи став говори о линијама које се продужују у бесконачност. Мил пак допуњује чулно искуство у овом погледу тиме што узима у помоћ *имагинацију*, и то на основу тога што слике имагинације геометријских облика репродуцирају ове *тачно* онако како су они дати у чулном опажању. Док у чулном опажању не можемо толико

продужити линије, да би нас то уверило у немогућност да се оне секу, у имагинацији се уверавамо да је то немогуће. Ми у имагинацији можемо продужавати линије докле хоћемо, и ако бисмо хтели замислити да се линије секу, морали бисмо замислити место, где линије почињу да се приближавају, где се оне савијају. Међутим у овом случају слици имагинације неби више у опажању одговарала права линија него крива линија, пошто слика имагинације тачно репродуцира опажање. Ипак по Милу на основу имагинације у стању смо само да проширимо важност искуствених истина, али не да им дамо универзалну и апсолутну важност. Овим последњим тврђењем пак Мил обара само своје објашњење на основу слика имагинације, чини га релативним (слично томе Мил поступа, као што ћемо видети, и са ставом каузалитета: он све појединачне индукције изводи на основу закона каузалитета, али на крају цело то објашњење г, би вредност тврђењем да је став каузалитета и сам само једна груба индукција, једна велика *inductio per enumerationem simplicem*).

У Милово време још није постојала т. зв. *неевклидова геометрија*, да би Мил могао аргументе на основу ње да употреби за своју теорију; њих су употребили други, и гнезеолошки проблем геометрије од тада је постао много тежи и заплетенији.

У главном може се рећи, да је појавом неевклидове геометрије позиција рационализма постала зато тежа што се и неевклидова геометрија мора у истом смислу сматрати за априорну као и Евклидова, док је како простор унутрашњег тако вероватно и простор спољашњег искуства евклидов (раван простор). А ако је геометрија априорна наука, онда изгледа чудновато, зашто да простор искуства буде Евклидов простор, или, друкчије речено, откуда наше инстинктивно веровање у већи реалитет Евклидовога простора него неевклидове концепције простора? На ово питање емпиризам одговара, да је порекло геометрије у искуству, да наше уверење у истинитост Евклидове геометрије долази отуда, што и сама геометрија полази од искуства. Да би избегли ову козвенквенцију, рационалисти тврде, да није сигурно да је простор спољашњег искуства Евклидов простор, него да је могуће да он буде и неевклидов (само што они узимају да би то био простор мале кривине, т. ј. неевклидов простор који би се приближавао Евклидовом) Лобачевски је први извео ову конзеквенцију тврдећи, да неби било немогуће да у троуглу, чије би стране биле даљине звезда некретница, констатујемо да збир његових углова не износи  $180^\circ$ . Међутим кад би природна наука констатовала на неки начин, да у тако великом троуглу збир углова не износи  $180^\circ$ , онда би се пре имало закључити (пошто би се то констатовање вршило помоћу зракова светлости који полазе од звезда), да се зраци светлости не крећу по правој линији, него да постоји одступање од Евклидове форме простора. Према томе наше инстинктивно уверење у објективну вредност Евклидовога система неби

тине морало бити поколебано. А са овим нашим уверењем много више хармонира емпиристичка теорија, по којој су геометриске истине постале из искуства.

*Емпиристичка теорија метафизичких ставова.* — *Емпиристичка теорија сазнања потпун је скептицизам у односу на метафизичке аксиоме и на метафизику уопште.* Класични емпиризам Локеа и Јума нарочито је значајан са своје критике метафизичких појмова. Може се рећи да је у њиховом емпиризму први пут покушана рационална критика метафизике, и да метафизичари критике те морају узети у обзир (Кант је оспоравао вредност метафизике на један сасвим други начин).

Та је критика управљена у првом реду противу појма супстанције. Видели смо да метафизички аксиом, да нешто не може прећи у ништа нити постати из ничега, вреди само за апстрактну метафизичку материју, која није дата у искуству. Емпиричари, критикујући појам супстанције, под овом увек разумеју ту апстрактну метафизичку материју, одн. теже да како појам материјалне тако и духовне супстанције сведу на тај апстрактни појам супстанције као нечег што је потпуно неодређено и квалитативно и квантитативно. У том погледу представља емпиризам један прогрес у разјашњавању философских проблема. Нарочито је овако схватао материју Беркли, по коме је она исто што и апстрактна метафизичка материја, која као таква нигде у искуству није дата (материја није дата у искуству по Берклију ни у оном смислу у коме је употребљавају материјалисти, код којих је она један нејасан појам).

Локе тврди да у непосредном искуству нема ни материјалне ни духовне супстанције, али не одриче могућност супстанције ван свести, само тврди да је нама немогуће да ишта знамо о њој. Беркли је пак потпуно одрицао материјалну супстанцију, не само у том смислу да ње нема у искуству, него је одрицао и њену могућност ван свести; он сматра да је појам материјалне супстанције један противречан појам, нешто што се уопште не може замислити. Међутим Беркли сматра да је духовна супстанција дата у искуству, наиме као реалан субјект који перципира. Јум је радикалнији од својих предходника, по њему и материјална и духовна супстанција не само што нису дате у искуству, него су уопште немогуће. Стварно су дати само садржаји свести, духовна супстанција не постоји, дух је само конгломерат садржаја, чиста сума њихова. Тврдећи апсолутни реалитет свести Јум тврди, да је свака перцепција као таква супстанцијално биће у том смислу, што егзистира самостално, што није акцидентијална особина неког непознатог супстратума, који би био њен носилац.

Емпиричари (нарочито Локе и Јум) тврде, да појам супстанције има своје порекло у појму ствари, који је чисто искуствен појам. Ствар значи само суму појединачних престава, које су везане стално у искуству. Услед те сталне везе, која

постоји међу извесном групом престава и ако су оне променљиве, ми замишљамо да особине субјекта имају своју супстанцију која је супстрат свести. Међутим у искуству нема ни једне ни друге супстанције, постоје само перцепције (садржаји свести) и везе међу њима.

Чим је на тај начин уништен појам супстанције, одузета је могућност аксиоматичности метафизичког става *ex nihilo nihil fit*, који би могао, као што смо видели, важити само за апстрактну метафизичку супстанцију, која је без икаквог квалитета. По емпиризму не постоје дакле у метафизици никакве аксиоме. Шта више, пошто су нам у искуству дати само појединачни садржаји повезани у извесне везе, емпиризам тврди да је уопште сазнање нечега што лежи ван нашег искуства немогуће, да је метафизика у смислу сазнања трансцендентних фактора који условљавају искуствене објекте немогућа. *Класични емпиризам је у исто доба и једна антиметафизичка доктрина.*

*Емпиристичка теорија ставова природне науке.* — Ово је четврти терен емпиризма, и ту је емпиристичка теорија развила своје најјаче аргументе и, може се рећи, имала и највише успеха. Овде имамо опет исте оне принципе, чија је нужност била и у прошлом параграфу у питању.

*Принцип констанције материје и констанције енергије.*

Емпиризам тврди, и то с правом, да материја, о којој говори физикални принцип константности материје, није метафизичка материја, јер ове нема у искуству, него да је то материја чисто феноменална, која није ништа друго него *маса*. Према томе тај принцип не може бити апсолутно извесан; и ако је то принцип чију је важност искуство до сада увек потврђивало, тиме ипак није његова нужност доказана.

Теже међутим стоји ствар за емпиристичку теорију у односу на принцип констанције енергије. Типични преставник емпиристичке доктрине у овом погледу је физичар *Мах*. Он тврди да, кад се принцип константности енергије схвати чисто феноменално, да тај принцип не важи апсолутно, како се то замишља, него да се напротив на основу датих факата мора тврдити да *енергија није константна*. Само се наиме за енергију која је способна за трансформирање може на основу искуства тврдити да је константна; само то наше искуство без изузетка потврђује. Међутим постоји и енергија која се не може да трансформира. У свима процесима у природи при трансформацији једне енергије у другу увек се наиме један део енергије претвара у енергију топлоте. Међутим се енергија топлоте не може никад цела претворити у другу енергију. То значи, да се један део сваке енергије губи у енергију топлоте тако да се више не може трансформирати у другу енергију. Ако пак стојимо на чисто феноменалном гледишту онда, вели *М х*, не можемо тврдити да је и та за трансформацију неспособна енергија

напротив на овом се становишту за тај део енергије мора тврдити да ишчезава. Ово је сасвим тачна конзеквенција изведена из емпиристичке доктрине. Из овога се у исто доба види да контроверзе у теорији сазнања имају значаја за фактичко схватање појава. Да ли је топлота, која се не може више трансформирати, доиста енергија или није? И ако се за топлоту, која је неспособна за трансформирање, може са физикалног гледишта тврдити да је ишчезла, она се ипак манифестира, и то на тај начин што исто тако утиче на наш чулни орган, као и она која се може да трансформира. А ово значи ни више ни мање до да емпиристичка доктрина овде долази у конфликт са самом собом. Ми наиме све енергије констатујемо у првом реду чулним утисцима, и на основу тога морамо тврдити, да енергија неспособна за трансформацију исто тако постоји као и енергија способна за трансформацију, међутим са гледишта чисто спољашњег (физикалног) искуства постојала би само ова друга. Из овога излази да се емпиристичка доктрина за принцип констанције енергије не може да одржи, да тај принцип лежи дубље. У дубљој конституцији материје и кретања лежи наиме подлога рационалитета принципа константности енергије, док се на основу искуства не може констатовати та дубља структура.

*Став каузалитета.* — Критика става каузалитета је најважнија у целој аргументацији емпиризма. *Став каузалитета чини као што знамо) подлогу целокупне природне науке.* Међу психичким појавама непосредног каузалитета нема, или је минималан, али да би се објаснила веза међу њима морају се узети у помоћ њихове физиолошке антеценденције, чиме је и у област психичку унесено к узално објашњење; на тај начин принцип каузалитета постаје основни принцип целокупне емпиристичке науке.

Питање је, да ли је порекло овога принципа у искуству или у разуму? Овим су се питањем бавила два најзнатнија преставника емпиризма, *Јум* и *Мил*. *Јумова* извођења су основана више на фактима непосредног искуства, а *Милова* на фактима спољашњег искуства. *Јумова* се теорија зове *друкчије асоцијационом теоријом*, а *Милова* *индукционом теоријом*.

*Јум* је први који се усудио да стави у сумњу рационалитет одн. аксиоматичност става каузалитета и да тврди, да тај став може имати порекло само у искуству, и то наравно по њему као строгом емпиричару само у непосредном искуству. *Став каузалитета не може по Јуму бити рационалан став, прво зато што је нама немогуће из природе једног одређеног узрока извести последицу која следује из њега, и друго зато што ми не можемо показати начин на који узрок производи последицу.* Ова два разлога стоје у узајамној вези: кад бисмо могли показати начин произвођења, могли бисмо одредити из природе узрока природу последице и обрнуто.

На основу првог разлога Јум тврди, да став каузалитета не може имати своје порекло у разуму у оном смислу у коме то имају ставови математике. По Јуму — и у томе је он, као што смо раније рекли, неконзеквентан емпирист — и ставови математике имају своје порекло у непосредном искуству, али у моментаном искуству одн. у релацијама које су непроменљиве заједно са одговарајућим преставама. Нама је довољно да опазимо само један круг и то само једанпут, па да увидимо све особине које важе увек како за исти круг тако и за све остале кругове: из саме форме круга можемо да увидимо све нужне релације које му припадају. Међутим не можемо у истом смислу закључити из природе једне ствари да ће она и у будуће производити ефект који је раније производила, т. ј. не можемо на исти начин, на који из природе круга изводимо да перифериски угао у полукругу мора имати  $90^\circ$ , извести да лед мора бити хладан или да ватра мора да пече. Ми морамо лед додирнути и ватри се приближити, па да опазимо да ће произвести поменуте ефекте, док у горњем случају одмах из природе круга изводимо његову поменуту особину. Из овога излази да став каузалитета не може имати порекло у моментаном непосредном искуству, које по Јуму одговара разуму, не може бити рационалан став, него се мора оснивати само на sukcesивном искуству, које никада не може став каузалитета учинити извесним.

Још се више уверавамо у емпиричност става каузалитета, кад узмемо у обзир други разлог, разлог да не можемо на основу непосредног искуства констатовати на који начин један узрок производи последицу, да не можемо утврдити нужну везу између узрока и последице. Та нам веза није дата ни у спољашњем ни у унутрашњем искуству. У спољашњем искуству дата нам је само sukcesивна веза два феномена, али нам није дат начин, на који је та веза омогућена. Ми увек опажамо да ватра пече кад јој се приближи рука, да је лед хладан кад се опипа, да се при судару двеју еластичних кугала кретање једне преноси на кретање друге, али не видимо зашто то бива. Исто нам тако није дата каузална веза ни у унутрашњем искуству. Обично се тврди да постоји каузална веза између воље и њеног ефекта, који је или телесни покрет или појава једне унутрашње преставе. Да пак ми не опажамо ту везу, то је по Јуму зато несумњиво што ми не знамо, да ли ће увек вољни акт изазвати на пример покрет руке (ако је рука узета неће), а и кад изазива не видимо зашто то произвођење бива. Може се рећи да се ми само спољним искуством уверавамо да постоји таква веза између вољног акта и телесног покрета, пошто је та веза условљена читавим низом телесних појава. Покрет тела и вољни акт нису нешто непосредно везано једно с другим, него захтевају уметнуте чланове. То значи да се воља не може сматрати као директни

узрок тел сних покрета, нужна веза која међу њима постоји не види се. Даље не постоји таква веза ни између воље и унутрашње преставе. Ми не знамо, зашто се једна престава јавља кад ми то хоћемо, и зашто се она не јавља увек кад ми то хоћемо. Кад бисмо међутим опажали непосредно начин на који воља производи преставу, морало би нам бити јасно зашто воља у извесним случајевима није у стању да преставу произведе.

Међутим у нама ипак постоји уверење, да је веза између узрока и последице нужна: *откуда долази та илузија нужности каузалне везе?* Јум одговара на то питање на основу теорије асоцијације преставе. Наше преставе имају порекло у чулним утисцима, и што смо чешће констатовали у непосредном искуству, да се два предмета тако везују, да појава једног повлачи за собом појаву другог, све смо чешће склонили да у репродукцији престава та два предмета поставимо исту такву везу sukcesије. Што год је та веза у искуству чешћа, све ће репродукција њена бити чешћа, све ће веза између преставе бити сталнија, све ће брже и лакше појава преставе узрока повлачити за собом појаву преставе последице, и на тај ћемо се начин (вели Јум) навикнути, да ту везу међу преставама сматрамо као нужну везу између самих објеката. Психолошки узев, веза постоји првобитно само међу преставама, али зато што су престава копије објеката и што их ми на објекте односимо, ми ту нужну везу између преставе преносимо и на саме објекте, очекујемо да ће кад се јави један објект јавити се и други објект, који се и раније јављао с њим. На основу низа таквих појединачних навика ми се навикавамо на општи принцип, да слични узроци повлаче сличне ефекте, да је ток природе и предмета у искуству униформан, непроменљив, да оно што се јавља у будућности личи на оно што је било у прошлости.

Мил је теорију Јумову допунио са објективне стране; код њега Јумов принцип за објашњење илуз је нужности каузалне везе не игра велику улогу. И Мил објашњава илузију нужне везе у принципу на исти начин као и Јум т. ј. асоцијационом теоријом, сталном везом између узрока и ефекта; али тежиште његове доктрине лежи у питању о објективној вредности принципа каузалитета, и то најпре научној вредности његовој па затим и филозофској вредности. У првом погледу Милова доктрина је оригинална, јер даје нарочиту подлогу индукцији формулисањем односа, који постоји између појединачних научних индукција и опште индукције каузалитета. У другом погледу Мил допуњује Јумова извођења и у истој их доба слаби, и то у толико у колико тврди, да опшћност или обимност индукције, на којој почива став каузалитета, подиже његову вероватност, али га не чини нужним објективно узев.

Мил сматра став каузалитета за индукцију која је потала на основу огромно великог броја појединачних каузалних

индукција (индукција каузалитета у појединачним случајевима). Ми у сваком поједином случају констатујемо индукцијом простог набрајања (*inductio per enumerationem simplicem*), да постоји узрочна веза између две појаве. Али пошто смо констатовали на тај начин у великој множини случајева, да постоји узрочна веза међу феноменима, ми нове појединачне случајеве, у којима се јавља узрочна веза, можемо већ да посматрамо тако, као да је став каузалитета општи став, који је независан од појединачних индукција. То значи, ми нисмо више приморани да у сваком новом појединачном случају применимо методу индукције простог набрајања (већ можемо применити тзв. научне индуктивне методе испитивања узрока). У почетку људског мишљења међутим случајеви узрочности су констатовани само том индукцијом, и Мил тврди да историски развитак људских појмова доказује, да је став каузалитета индуктивног порекла. У прво доба људи верују, да је могуће збивање без узрока: вера у чуда је вера у могућност ефекта без узрока. Тек лаганим развићем на основу констатовања узрочне везе у многим појединачним случајевима јавља се у људи уверење, да је каузалитет општи принцип без изузетка. *Пошто се у дугом искуству човечанства констатовало да у огромном броју случајева постоји узрочна веза међу променама, ми не морамо више у новим случајевима употребљавати индукцију простог набрајања, него је довољно да констатујемо узрочну везу у једном случају, па да је уопштимом и да тврдимо да је она нужна.*

Међутим и ако је на тај начин са гледишта научног испитивања став каузалитета постао независан од појединачних индукција, и ако није више потребна у новим појединачним случајевима појединачна индукција, ипак са гледишта теорије сазнања за извесност става каузалитета овим по Милу није ништа добијено. *Став каузалитета није ништа друго до једна велика индукција простим набрајањем, принципипелно узев тај се став нимало не уздиже над индукцијом простог набрајања у појединачним случајевима. Ми смо констатовали у врло много случајева да свако тешко тело пада на ниже. Међутим кад бисмо апстраховали од осталих случајева у којима је у искуству констатована, каузална веза неби у овом случају била нимало сигурна, неби било немогуће замислити да камен престане у једном даном моменту да пада на земљу. Као што је овде могуће да каузална веза, која је утврђена између два факта на основу искуства, на једанпут престане да постоји, исто би тако било могуће да се каузалитет целокупне природе на једанпут једног дана покаже илузоран, јер ако је то став из искуства, онда је увек могуће да га искуство и демантује. У овом делу васионе, који нам је дат, вероватно је (вели даље Мил) да став каузалитета важи без изузетка; међутим у другим регионима васионе то не мора да буде случај. Тако исто може се замислити да и у овом делу васионе став каузалитета вреди*

само у овој периоди развитка, да је било и да ће бити периода, кад он не вреди. Јер било би могуће, да је васиона првобитно један хаос без реда и закона и да онда у једном делу њеном дугим комбиновањем настаје извесан ред, који траје неко време, па се опет губи. Та би конзеквенција емпиристичке доктрине била могућа.

Међутим може се извести још једна даља конзеквенција из емпиристичке доктрине. Мил тврди да је бар за овај део васионе и за овај период времена став каузалитета на основу искуства вероватан. *Међутим са гледишта строгог појма вероватности мора се тврдити, да је та вероватност иста толика за овај део васионе и за овај период, колика је и за остале делове васионе и за ранија и доцнија времена.* Треба наиме разликовати апстрактну филозофску вероватност од математичке и конкретне. Ако напр. имамо једну плочу обојену с једне стране бело, с друге црно, колика ће бити вероватност да ће, кад се плоча пусти да падне на земљу, бела површина бити одозго? Пошто постоје две могућности, математичка вероватност је  $\frac{1}{2}$ . Ако имамо десет лозова са једним згодитком, вероватност да један лоз добије биће  $\frac{1}{10}$  (уопште математичка се вероватност изражава разломком у коме је именитељ број своих могућих случајева, а бројитељ број случајева који се фактички могу остварити). *Међутим у јот апстрактнијем смислу узета вероватност је у свима овим случајевима иста.* Сасвим апстрактно узев т. ј. кад претпоставимо да нема никаквог реда у свету, у ствари постоје само извесност и неизвесност т. ј. сви степени вероватности тада су подједнаки, вероватност је једна (неизвесност у овом случају увек је равна  $\frac{1}{2}$ ). Тако је на пр. потпуно апстрактно узев и за онога који има 29999 лозова и за онога, ко и има 1 лоз подједнака вероватност да ће добити главни згодитак, јер је могуће да баш овај један лоз тај згодитак добије. Наравно контрактно узев није свеједно да ли ће неко имати 29999 лозова или само један лоз, али то не долази од чисто математичких односа, него отуда што се претпоставља да у самим догађајима, како они теку, има извесног реда (конкретној вероватности приближава се математичка, али је не изражава потпуно). Из овога излази да је *немогуће на став каузалитета*, кад се говори о његовој вероватности на основу великога броја случајева у којима е констатован, *применити математичку вероватност, зато што ова важи за суму појединих случајева при претпоставци да већ постоји извесан ред.* Јер ред постоји само ако постоји каузалитет и према томе на сам каузални ред као такав не може се применити математичка вероватност, већ само апстрактна логичка вероватност. А то значи да је на становишту емпиризма каузалитет као целина исто толико извешан, колико је извешан каузалитет у појединачним случајевима, да је у сваком моменту могуће да

ред у свету ишчезне, пошто по емпиризму нема ничега у самој природи ствари што би тај ред гарантовало. Кад би емпиристичка теорија имала право могло би се дакле замислити, да на једанпут сунце престане да сија (т. ј. да трансформација његове енергије у светлост и топлоту престане), да земља престане кретати се око осовине и т. д. Из свега овога излази да са гледишта теорије сазнања *емпиристичка теорија нимало не гарантује каузалитет, да он остаје једна случајна истина, као што су и друге индуктивне истине случајне.*

*Став инерције.* — Емпиризам тврди да је став инерције искусвен став, као и став каузалитета и став енергије. Да је став инерције *искусвен став* следује по емпиризму *прво* из тога што је *немогуће констатовати или чак и замислити апсолутно кретање*, које би тај став претпостављао кад би био априоран, и *друго што не следује а priori да стање кретања мора бити константно.* Нарочито је у овом погледу опет од значаја Мах као представник емпиризма, који емпиристичку теорију примењује на ставове механике уопште, који су од увек сматрани као априорни, пошто механика чини прелаз од природних наука (физике) ка математици. Мах је био себи поставио за задатак, да покаже нерационалност ставова механике, и у томе је, може се рећи, успео. Али ипак његова критика става инерције није потпуно оправдана.

Као што смо раније напоменули, кретање о коме говори *став инерције апсолутно је кретање*: једно тело остаје у стању мира или у стању кретања (по правој линији константном брзином) докле год не дође какав узрок споља који ће то стање променити. Међутим се по Маху права линија у простору, коју претпоставља став инерције, не може у *искуству* констатовати. Свака права линија наине коју констатујемо у искуству права је само у односу на један координатни систем; сваки је пак координатни систем релативан. Једно тело које се креће по правој линији у односу на земљин центар, не креће се по правој линији у односу на сунчев центар, или ако се креће по правој линији у односу на овај, неће се кретати тако у односу на центар у звезданом систему, око кога се креће сунчани систем, и т. д. Ако се претпостави да је васиона бесконачна, онда нема апсолутног центра, дакле нема ни кретања по апсолутно правој линији; али ако се претпостави — што Мах не узима у обзир — да је васиона коначна, онда би могао постојати један апсолутни центар за сва кретања, и ако га ми не бисмо могли констатовати емпириски.

Овај први аргумент емпиризма противу аксиоматичности става инерције преставља у ствари *petitio principii*. У ствари у њему се већ претпоставља, да став инерције има своје порекло у искуству, па се онда доказује да права линија, о којој он говори, не може бити права у апсолутном смислу, и онда се изводи као нови став, да је став инерције емпириски принцип. *Права*

*линија међутим, о којој говори став инерције, може бити права, коју не можемо констатовати у искуству, али која постоји у спољњем свету као таквом.* Чим би се наине претпоставило да је свет коначан, онда би било могуће да постоји један апсолутни центар свих кретања и онда би права линија става инерције била права у односу на тај фактички центар.

Друга замерка емпиризма против става инерције много је озбиљнија и на основу ње доиста морамо тврдити, да став инерције узет у целини није аксиоматичан (међутим, као што смо видели, то не значи да он није рационалан став). Кад би наине став инерције био аксиоматичан, његова би се аксиоматичност могла извести само у том случају, кад би било нужно а priori да тела, која утичу једно на друго, придају себи узајамно убрзање, а не брзину. Међутим то а priori није одређено, могло би се и једно и друго замислити. Само нас искуство учи да тела придају једно другом убрзање, т. ј. да, кад једно тело не дејствује на друго тело које се креће, да брзина кретања овога последњег остаје непромењена, а кад дејствује, да му мења брзину тиме што му придаје убрзање.

Сем тога емпиричност одн. неаксиоматичност става инерције следује по Маху још и из тога, што га људи нису од увек сматрали за аксиоматичан. Грци су обрнуто сматрали да је аксиоматично да, кад престане узрок који је производио кретање, да престаје и само кретање. Грци нису знали за разлику између брзине и убрзања; тек нова механика Галилејева је утврдила, да сила, дејствујући на тело, придаје овом убрзање а не брзину.

Емпиризам има право у тврђењу да став инерције није аксиоматичан; међутим у ставу инерције има, као што смо раније поменули, једна страна која се мора сматрати за аксиоматичну. Кад се направи разлика између апсолутног и релативног кретања, аксиоматичност постоји у оном делу става инерције који тврди, да тело које се налази у стању (апсолутног) мира остаје у том стању, ако нема спољнег узрока који ће то стање променити. *Апсолутна константност стања (апсолутног) мира је априорна.* Наравно емпиризам одриче аксиоматичност става инерције и у односу на мир просто зато, што одриче апсолутну разлику између кретања и мира: по њему кретање у искуству је релативно, дакле и мир је релативан. Међутим емпиристичка доктрина има право само у одрицању аксиоматичности става инерције у односу на стање кретања. Али пошто је прва страна става инерције аксиоматична, онда, *пошто разликујемо апсолутан мир и апсолутно кретање, није искључена могућност рационалности друге стране става инерције која се односи на стање кретања.* Наравно, као што смо раније поменули, природна наука није у стању да ту рационалност изведе; као и за став каузалитета, то је ствар метафизике одн. филозофије природе.

## НОМИНАЛИЗАМ

*Номинализам као синтеза психолошког емпиризма и логичког рационализма.* — Прва страна номинализма (и у томе се он слаже са емпиризмом) састоји се у одрицању, да постоји у нама једна засебна моћ апстрактних појмова. *Наше мишљење се по номинализму састоји просто у речима.* Првобитно речи означавају извесне предмете искуства и на тај начин добијају значење; али се оне доцније ослобођавају ове везе и зато смо ми у стању, да у речима стварамо и сасвим нове појмове, којима у искуству ништа не одговара. Овај психолошки номинализам у теорији сазнања води с једне стране логичком емпиризму, а с друге стране логичком рационализму, и једно и друго се може с њим велати. Ми ћемо овде говорити опширније само о номинализму који је рационализам, јер само тај номинализам има самосталног значаја по сам проблем логичке вредности мишљења.

*Рационалистички номинализам.* — По овој теорији све су оне науке априорне, чији су објекти фиктивни, т. ј. чији се објекти налазе само у номиналним дефиницијама или у речима. Кантовим језиком говорећи, по номинализму су сви наши судови о фиктивним објектима аналитички, и то просто зато што ми сами у дефиницијама претпостављамо извесне објекте са особинама које су већ унапред одређене њиховим дефиницијама, стога није чудо што те особине и ставови у односу на њих имају аксиомашичан и априоран карактер. Ова номиналистичка доктрина нарочито је изображена у математици, и данас има многих математичара, који су заступници рационалистичког номинализма. Ову теорију принципијелно је немогуће извести у реалној области одн. за оне ставове чија се аксиоматичност односи на реалност, већ се она може извести само у области логике и математике. То је просто зато што оно о чему говоре метафизика и природне науке јесу сами реални објекти, док се оно о чему говоре логика и математика може замислити и као област фиктивних објеката. Нарочито то важи за математику, чији су облици идеализирани, т. ј. не налазе се у строгој форми у искуству.

*Номиналистичка доктрина логичких аксиома.* — Номиналне дефиниције у области логике могуће су по номинализму на тај начин, што логички ставови важе само за фиктивне објекте дефинисање у самим логичким ставовима. Логички став: свака је ствар равна себи, по рационалистичком номинализму није ништа друго него сама дефиниција ствари. Ствар је нешто што се замишља као објект, и чим се замисли она се замишља као нешто што је оно што је, што је кон-

стантно, што је равно себи. Идентитет са собом по рационалистичком номинализму значи само констатовање саме замисли ствари. Ставом идентитета није ништа речено за фактичке ствари које егзистирају, њиме није речено да ове морају бити равне себи, него само да је чисто речима дефинисана замисао нечега равна себи. Исто тако и став противречности важи по номинализму само за фиктивну замисао нечега и ничега; нешто и ништа се искључују не зато што се два супротна предиката не могу објективно придати једној истој ствари, него зато што су чисте замисли позиције и негације, нечега и ничега супротне. Исто важи и за став искључења трећег, који је королар става противречности.

*Номиналистичка доктрина математичких ставова.* — Много је важнији рационалистички номинализам на пољу математике, где се јавља као озбиљна доктрина. То долази отуда што математички објекти као такви не егзистирају у искуству. Видели смо да апстрактне аритметичке јединице нема у искуству; исто тако у искуству нема (с врло малим изузетком) ни идеалних геометриских објеката. По рационалистичком номинализму ми просто фиктивно замишљамо такве математичке објекте, који нигде не постоје: ми их утврђујемо у дефиницијама и онда на основу ових изводимо њихове особине, и наравно да ће за те фиктивне објекте важити безизузетно и егзактно одговарајући ставови. Математичке аксиоме су прикривене дефиниције, између дефиниција и аксиома нема битне разлике. Свака математичка аксиома је дефиниција, којој је дата таква форма да изгледа да она више тврди него што има у дефиницији, али која у ствари тврди оно исто што се већ у дефиницији налази. На пр. математичка аксиома: целина је већа од дела, по номинализму није ништа друго до став који значи исто што и дефиниција целине: целина је оно што садржи у себи делове; пошто дакле целина садржи делове, она је већа од њих. Исто тако по номинализму кад се каже: две праве могу имати само једну заједничку тачку, тај став није ништа друго, него опет другим речима изражена дефиниција праве линије. Ако смо наине дефинисали праву линију као ред тачака, које се налазе у једном правцу, онда, пошто две праве линије представљају два правца, оне могу имати заједничку само једну тачку, јер ако би имале заједничке две тачке, онда би по дефиницији морале све њихове тачке лежати у једном правцу, дакле имали бисмо само једну праву линију а не две. Став је (вели номинализам несумњиво егзактан, али само зато што је права линија нешто замишљено, нешто што не егзистира нигде и према томе што не може да се мења, јер би се иначе и сама дефиниција променила.

Номиналисти нарочито ударају гласом на аритметику: номиналистичку је доктрину теже извести за геометрију



него за аритметику, и то зато што у геометрији изгледа да постоји оно што Кант назива синтетичким судовима а priori, док у аритметици изгледа да су ставови само трансформирани дефиниције. Могло би се на пр. рећи да је став:  $2 + 1 = 3$  аксиоматичан; али је он по номиналистичкој доктрини просто дефиниција броја 3, који дефинишемо као суму из 2 и 1: 2 и 1 је 3, зато што је  $3 = 2 + 1$ . Став  $2 + 2 = 4$  није ништа друго до став који непосредно следује из дефиниција броја 2, 3 и 4 [ $2 + 2 = 2 + (1 + 1) = (2 + 1) + 1 = 3 + 1 = 4$ ].

*Критика номинализма.* — Принипијелна замерка која се има учинити против номиналистичке доктрине састоји се у томе, што се из самих номиналних дефиниција, дефиниција речи кроз таквих, не може извести ништа. Оно што речи означавају мора на неки начин бити одвојено од речи, да би у опште имало смисла говорити о сазнању. Међутим по номинализму, у колико он тврди да је сазнање логике и математике аподиктично, то се сазнање (и ако првобитно води порекло из искуства) не односи на искуствене већ на фиктивне објекте (на неку врсту објеката мора се односити, иначе речи као речи неби значиле ништа). Конзеквентно изведен номинализам у облику логичког рационализма морао би међутим претпоставити да фиктивни објекти, који се сазнају у речима, егзистирају на један начин, који је сасвим различан од начина егзистенције искуствених објеката, што не значи ништа друго него да они егзистирају као чисте идеје које важе. У ствари прећутна претпоставка номинализма као рационалистичке доктрине јесте рационалистичка хипотеза чисте егзистенције логичких објеката. Номиналистички рационализам разликовао би се од обичног рационализма према томе само по томе, што он неби допуштао да у субјекту као таквом постоји корелат тих чистих идеја, него да се саме речи односе на њих. На тај начин ово номиналистичко објашњење егзактности математичких идеја води најнемогућнијој рационалистичкој претпоставци, и тиме је и оно само сведено на апсурдум.

*Емпиристички номинализам.* — Стога је номинализам много конзеквентнији у емпиристичкој форми, где значи просто скептицизам, одрицање свега егзактног, нужног и општег сазнања. То је тврђење да постоје само појединачни објекти, а да не постоји ништа опште, да нема општег нити у стварима нити ван ствари, да нити наши судови нити наше речи могу садржавати опште у себи. Дакле конзеквентно изведен номинализам води потпуном скептицизму, одрицању могућности сазнања или тврђењу, да се сазнање увек односи само на појединачне чињенице, које је чак немогуће спојити ни у релативно опште судове.

## КРИТИЦИЗАМ

*Основни приципи критицизма.* — Кант поставља изрично као задатак своје теорије сазнања измирење емпиризма и рационализма, који су по њему и један и други једнострани. Рационализам је једнострани доктрина зато што посматра сазнање независно од искуства, емпиризам зато што сазнање посматра само са гледишта искуства. *Критицизам или трансцендентална филозофија има с једне стране да утврди могућност аподиктичног сазнања, а с друге стране могућност примене тога сазнања на искуство, или, кад се оба проблема споје, критицизам има да одговори на питање, како је могуће искуство.* Искуство нам се представља као скуп феномена, у коме владају закони, т. ј. правила која су општа и нужна.

*Језгро Кантове теорије сазнања лежи у природној науци (у реалној области).* Кант изводи свој задатак на тај начин, што чини две основне претпоставке. Прва је претпоставка, да постоји фундаментална разлика између света ствари по себи и света који је нама дат. Овај последњи није апсолутно реалан, већ само појава; то значи да он није привид у субјективном смислу него да је то објективан привид, т. ј. привид који је заснован на егзистенцији света ствари по себи. Друга се основна Кантова претпоставка односи на сам феноменални свет као такав: овај свет није чист привид него објективан привид и стога што он није састављен из чисто искуствених елемената. У феноменалном свету постоје две половине: с једне стране материја искуства, а с друге стране форма искуства. Материју искуства сачињавају чулни садржаји који постају у свести утицајем ствари по себи; форма пак искуства је оно, што субјект додаје садржају и што тек тај садржај спаја у једну уређену целину. Материја искуства као таква је без икаквог реда, чулни квалитети као и унутрашњи квалитети (бол, задовољство) су чиста неуређена материја. Све што је формално, све што представља однос међу садржајима долази од стране субјекта. Форма субјекта је идентична са субјективном моћи сазнања, која зато што не зависи од искуствених елемената у ужем смислу представља оно што је *априорно* у искуству (у ширем смислу), што *претходи* искуству (у ужем смислу), што *није из* искуства. Код Канта израз *a priori* значи не само *a priori* у логичком смислу (т. ј. не само што значи да су судови који почивају на формама искуства аподиктични у логичком смислу) него Кантово *a priori* је *a priori* и у трансценденталном смислу, т. ј. у томе смислу што као форма формира искуство, улази као саставни део у само искуство. И оно што је специфично ново у Кантовој теорији сазнања, то је баш то тврђење, да функције или форме

сознања нису нешто независно од искуства, нешто што се у свести збива без икаквог обзира на чулни садржај (одн. на садржајни део свести уопште), него нешто што је у најинтимнијој вези са чулним садржајем, што улази у тај садржај или, боље речено, што представља мрежу у коју садржај улази. Овим својим тврђењем разликује се рационализам Кантов битно од ранијег рационализма, по коме је моћ апстрактних појмова потпуно психолошки независна од искуства (и по коме се логички продукт њен, сазнање, односи на нешто што није у искуству дато). По Канту моћ сазнања као таква је нешто што се као и код рационалиста не може да сведе на искуствене елементе, што је битно различно од искуствених садржаја, али она је по њему, за разлику од рационалиста, нешто што егзистира само у вези с искуственим садржајима, нешто што се јавља као форма на самим садржајима искуства. Укратко речено, моћ сазнања је код Канта конкретна (т. ј. у непосредној вези са искуством), док је код рационалиста она апстрактна.

Друга је разлика између Канта и рационалиста у томе, што је моћ сазнања код Канта много богатија него код рационалиста. Рационалисти сведе сво наше сазнање на појмове, *Кант пак поред појмова узима још две врсте априорних форма, опажаје и идеје.* Опажаји припадају т. зв. чулности (Sinnlichkeit), моћ појмова, која по рационалистима једино постоји, зове Кант *разумом* (Verstand), а моћ идеја умом (Vernunft). У ранијем рационализму моћ појмова обухвата и идеје и појмове, док је моћ опажаја нешто сасвим ново што Кант уводи у теорију сазнања. Чулности припадају два опажаја: *просиор и време.* Моћ појмова обухвата *дванаест категорија* подељених у четири групе:

I по квантитету	II по квалитету	III по релацији	IV по модалитету
1. једно.	1. реалитет (биће)*	1. супстанција — акциденција.	1. могућност — немогућност.
2. много.	2. негација.	2. каузалитет — депенденција.	2. биће — небиће.
3. све.	3. лимитација.	3. заједница — узајамни утицај.	3. нужност — случајност.

Моћ идеја обухвата три идеје: *идеју душе, идеју света и идеју божанства.*

То су у главном основне претпоставке Кантове. На основу њих Кант даје одговор на питање, *како је могуће сазнање а priori.* Кант не испитује да ли уопште постоји сазнање а priori; по њему оно постоји несумњиво, и он хоће само да објасни његову могућност.

*Аналитички и синтетички судови.* — Да би решио питање о могућности априорног сазнања, Кант прави једну разлику међу судовима која чини подлогу свих његових даљих испитивања, *разлику између аналитичких и синтетичких судов а priori.* Анали-

*тички судови су судови у којима појам предиката лежи у појму субјекта, тако да се анализом појма субјекта добија појам предиката.* Суд: тело је распрострањено, аналитичан је, јер у појму тела лежи и то да је оно распрострањено. Аналитички суд *разјашњава* један појам тиме што *издваја* његове предикате и зато та врста суда не увећа а наше сазнање, јер се њоме само експлиците изражава оно што имплиците већ лежи у појму субјекта. Сви су *аналитички судови а priori*, и то зато што следеју на основу самог става противречности, који је априоран и несумњив став: било би најме противречно, да се предикат, који се добија анализом субјекта, не може да прида том субјекту. Дакле зато што став противречности лежи у основи аналитичких судов, сви су они а priori, па и онда кад је анализиран појам један искуствен појам, напр. суд: злато је метал, аналитичан је и ако се односи на један искуствени појам.

Насупрот аналитичким судовима стоје *синтетички судови.* Синтетичан је онај суд, у коме се предикат, који се придаје субјекту, *не може добити анализом појма субјекта, у коме је дакле предикат нешто ново чега нема у појму субјекта.* Према томе синтетички судови увећавају наше сазнање. Синтетички судови могу бити и а priori и а posteriori. Пример синтетичког суда а priori по Канту је став аритметике:  $7 + 5 = 12$ ; овај суд је а priori зато што је аподиктичан, несумњив, а синтетичан је зато што из појмова 7 и 5 не следе да ће њихова сума бити 12;  $7 + 5$  је само  $7 + 5$  и то је аналитичан суд, а да је  $7 + 5 = 12$  не може се анализом самих појмова 7 и 5 извести, него се мора узети *впажање* у помоћ и на основу њега извести синтеза 7 и 5, која даје 12. Суд: тело је тешко, синтетичан је и у исто доба а posteriori; јер из појма тела не следе да је оно тешко, по својој појму тело је само распрострањено, тежина тела је нешто ново до чега се долази само на основу искуства. Пошто је то пак искуствен суд, он је а posteriori, није аподиктичан, *јер и по Канту искуство не може да да аподиктичне судови.*

Теорија сазнања би имала да одговори на питање, како је могуће уопште сазнање а priori, и аналитичко и синтетичко. Међутим *Кант у својој трансценденталној филозофији бави се само питањем, како је могуће синтетичко сазнање а priori.* Видели смо да се логички нужне истине јављају у области логике, математике, метафизике и природне науке, и сад ћемо прегледати редом, како Кант на основу својих претпоставки решава проблем логички нужних истина.

*Критицизам у области логике.* — Кант сматра да су основне логичке истине аналитички судови а priori и да се њихова аксиоматичност по себи разуме, пошто је њихово порекло у самом разуму као априорној моћи сазнања. Основни принцип свих аналитичких судов је став противречности, који је и сам једна аналитичка истина. У форми коју Кант

даје томе ставу избачен је сваки однос на време, дата му је потпуно формална форма: *једној се ствари не може придати предикат који јој противречи* т. ј. који се не може констативати анализом њеног појма. Став противречности је по Канту негативан критеријум истине, т. ј. њему несме ниједна логички нужна истина да противречи; међутим он није позитиван критеријум истине (овај критеријум по Канту лежи у нечему другом, као што ћемо доцније видети). Осим става противречности наводи Кант у својој формалној логици још и став разлога и став искључења трећег као засебне ставове, док став идентитета сматра само као други израз става противречности. Став разлога по Канту није идентичан са ставом каузалитета: овај последњи је истина која преставља синтетичан суд а priori и спада у природну науку, док је став разлога аналитичан суд и спада у формалну логику; осим тога став разлога као логички став односа се само на идеалне разлоге у мишљењу, не на саме реалне разлоге ствари и догађаја који се дешавају. Исто је тако и став искључења трећег једна аналитичка априорна истина.

Критицизам у области математике. — Кант сматра да у области математике постоје аксиоматичне истине које, као и све остале истине математике, престављају синтетичке судове а priori. Ово тврђење води једној оригиналној теорији математике, која је чисто Кантова и коју модерни математичари ретко акцептирају. Кант тврди пре свега да су ставови математике *сшавави који се оснивају на опажању* или, како он каже, на *опажају* (Anschauung-у). Ова природа опажајности ставова математике потпуно одваја по њему математику од логике. Математика се по Канту не може извести из логике, као што би то Лајбниц хтео, зато што се те две науке по самом пореклу своје разликују. Логички ставови имају порекло у чистом разуму, и то у чисто аналитичкој страни разума, док *математички ставови имају своје порекло у чулности*. Међутим кад би се ово тврђење тако схватило да математички ставови имају порекло у чулном опажању онда, пошто је ово опажање искуственог карактера а искуство даје само индуктивне истине, ставови математике би били индуктивни, што је немогуће, јер је математика апсолутно извесна наука. Стога Кант тврди да *математички ставови имају своје порекло у оним чулним опажајима који не припадају материји већ форми искуства*, и то су т. зв. *чисти опажаји* (докази за егзистенцију њихову налазе се у Трансценденталној Естетици, оном делу Критике чистог ума, који даје одговор на прво основно питање Кантове Теорије сазнања, на питање: *како су могући синтетички судови а priori математике?*) Али Кантова теорија математике тврди не само ту *чисту опажајност* њених ставова, него она тврди да ставови математике важе у исто доба и за реално искуство, да *синтетич-*

*ност њихова гарантује њихову вредност за свет феноменалних ствари*, тако да код Канта одговор на питање о формалној могућности математике пада уједно са одговором на питање о важности њеној за објективни свет.

Да ставови математике нису аналитички него синтетички судови (т. ј. судови засновани не само на појму него и на опажању), Кант то изводи и за ставове геометрије и за ставове аритметике. Он тврди да се из појма праве линије не може извести став, да је права линија најкраћи пут између две тачке, него тек кад се права линија конструише у простору; дакле то је истина која се изводи узимајући у помоћ сам опажај простора, то је истина синтетичког карактера. Исто тако по Канту из појма троугла не може се извести, да збир његових углова износи  $180^\circ$ . То је могуће само ако конструишемо троугао; јер по појму своје троугао је само фигура састављена из три стране и три угла, из чега ништа не следује у односу на величину збира његова три угла. Шта више ми не бисмо из појмова три угла и три стране могли извести ни саму фигуру троугла кад не бисмо узели у помоћ опажај простора: само се на основу конструкције у опажају може извести да ће три стране које нису паралелне затварати простор (друкчије речено став: „свака фигура са три стране има три угла“ је синтетичан) Кантова теорија аритметике није тако конзеквентно изведена као теорија геометрије. Тврђење да се садржаји искуства покоравају законима математике много је лакше извести у односу на геометрију зато што су њени облици нешто што се може преставити, док то није случај са бројевима којима се бави аритметика. По Канту међутим, као што геометрија одговара чистом опажају простора, тако аритметика треба да одговара чистом опажају времена (што је нетачно јер не можемо у истом смислу сматрати аритметику као науку о особинама времена, у ком сматрамо геометрију као науку о особинама простора; бројеви, и ако имају извесну везу са временом формом, ипак нису ограничени на време, јер се број може на све применити а не само на време).

Друго тврђење Кантове математичке филозофије, тврђење да ставови математике имају објективну вредност у целокупном искуству, постаје много јасније кад се узме у обзир одговор, који Кант даје на друго основно питање његове теорије сазнања, на питање: *како су могући синтетички судови а priori у природној науци?* Кантова би теорија математике била могућа и кад би се ограничила само на тврђење, да се априориост математичких ставова заснива на њиховој синтетичности одн. на њиховој условљености чистим опажајма простора и времена, без другог тврђења да ставови математике имају и објективну вредност за феноменални свет. Међутим тежиште аксиоматичких ставова у природној науци лежи баш у тврђењу објективне вредности њихове.

*Критицизам у области природне науке.* — У односу на априорне ставове природне науке Кант тврди, да се њихова аподиктичност и нужност заснива на њиховој објективној вредности за објекте искуства: логичка нужност је ту идентична са објективном вредношћу ставова. То нису ставови чија би се аподиктичност могла увидети на основу чистог разума; јер они су по њему синтетички судови, а чист разум није у стању да продуцира синтетичке ставове. Тек применом разума на опажање постају синтетички судови чисте природне науке.

Аподиктичке ставове чисте природне науке дели Кант на четири групе према четири групе категорија: 1. аксиоме опажања (*Anschauung*); 2. антиципације опажања (*Wahrnehmung*); 3. аналогије искуства и 4. постулате емпириског мишљења. Највећу важност има трећа група, аналог је искуства; она обухвата ставове чисте природне науке у ужем смислу; прва и друга садрже ставове који омогућавају примену математике на искуство. А четврта садржи ставове који се односе на егзистенцију искуствених објеката. Прва се група заснива на ставу, да су све појаве у простору и времену екстензивне количине. Друга група на ставу, да оно што је реално у појави (т. ј. осећај) има интензивну величину у себи. Четврта група садржи три става: један се односи на моћност, други на истинитост, а трећи на нужност егзистенције предмета искуства (по Канту ово су ставови који садрже позитивни критеријум истине). Најважнија је трећа група, и на њој ћемо се нарочито задржати.

Постоје три аналогије искуства: прва се односи на став супстанције, друга на став каузалитета, а трећа на став узајамног дејства (утицаја). Први став изражава, да у појавама природе мора да постоји нешто што је константно, што се не мења, а то је супстанција, супстрат или материја појава. Други став изражава, да све појаве, које следују једна за другом, морају бити везане узрочном везом међу собом. Трећи став изражава, да све ствари, које су дате у исто доба у простору, дејствују једна на другу. Као што смо напоменули, аподиктичност ових ставова следује из тога, што су они услови искуства, т. ј. што је само ако ти ставови важе могуће искуство као уређена целина ствари. Дакле на основу принципа могућности искуства (одн. нужне везе природних објеката) изводи Кант логичку нужност тих ставова. Разум спаја преставе у опажању подводећи их под појмове супстанције, узрока и заједнице, и спајајући их тако да они одговарају овим појмовима, разум уноси ред, јединство у опажања и од опажања ствара искуство. Дакле по Канту супстанцијалитет, узрочност и узајамно делање постоје у предметном искуству као таквом само тако што их наш разум уноси у искуство, и зато те три категорије чине конститутивне елементе искуства, т. ј. опште априорне услове, без којих би искуство као скуп

предмета било немогуће; или, као што Кант друкчије каже: разум прописује природи законе, он је њен законодавац.

*Критицизам у области метафизике.* — Велики део Критике Чистог Ума бави се критиком метафизике, и то је одељак који Кант назива трансценденталном Дијалектиком (у њој Кант даје одговор на треће основно питање његове теорије сазнања, на питање: како су могући синтетички судови а priori Метафизике?) Појмови метафизике имају порекло у идејама ума као засебне духовне моћи (чулност, разум и ум чине скупа моћ сазнања или ум у ужем смислу; Критика Чистог Ума значи критику чисте форме сазнања, априорне моћи сазнања). Постоје три идеје ума: 1. идеја душе, 2. идеја света и 3. идеја божанства. Идеја душе је идеја последњег разлога психичких појава, идеја света је идеја целине феноменалног света као таквог, а идеја божанства је идеја целине свега што егзистира или последњег разлога свега што егзистира.

Кант идејама ума придаје регулативан карактер у односу на појмове разума: ум захтева што ширу примену разума на област искуства. Тако ум захтева да разум примени појам узрока на појаве што је могуће даље, без престанка, да прошири ту идеју у прошлости до у бесконачност, да нигде у реду прошлих промена не стане. Међутим ум лако пада у заблуду, заборавања ту своју чисто регулативну улогу у односу на разум и искуство и постаје сам извором фиктивних објеката, којих нигде у искуству нема; т. ј. ум би хтео да на неки начин задобије исту улогу коју има разум, да постане конститутиван, или, друкчије речено, да постане извором синтетичких судова а priori сличних синтетичним судовима а priori у природној науци и математици, само судова ко и би се односили на трансцендентне објекте. То је пак немогуће, и то просто зато што је ум, као субјективна моћ сазнања, неспособан да постане извором синтетичких судова а priori из истог оног разлога из кога разум није способан да постане извором синтетичких судова а priori пре своје примене на опажање. Ум би могао постати извором синтетичких судова а priori само кад би могао своје идеје да примени на чулне објекте, т. ј. да у искуству нађе материјал, на који ће применити своје идеје. Међутим то је искључено самом природом ума, зато ум само регулише примену разума на искуство захтевајући да она буде што шира и већа, идеје ума немају директну примену на предмете искуства. По Канту дакле цела метафизика као таква је чисто фиктивна наука, пошто се идејама ума не може у искуству наћи никаква подлога, замишљени објекти тих идеја леже потпуно ван искуства, и стога се њихова истинитост ни на који начин не може утврдити (али, додаје Кант, ни њихова се лажност не може доказати). Дакле на питање, како су у метафизици могући синтетички судови а priori, одговара Кант негативно, одговара да су они немогући, да нема никаквих аподиктичних ставова у

метафизици, да је *метафизика*, као наука о трансцендентним објектима, немогућа.

Своју критику Метафизике дели Кант на три дела: 1. *критика рационалне Психологије*, 2. *критика рационалне Космологије* и 3. *критика рационалне Теологије*. У првом делу Кант хоће да покаже, како су тврђења, која се односе на супстанцијалитет душе, основана на *паралогизмима* чистог ума; у другом делу показује како ум долази у конфликт са самим собом тиме што, примењујући идеју целине на скуп ствари у простору и времену, долази до т. зв. *антиномија*, противречних тврђења; у трећем делу показује, како је идеја једног највишег бића, божанства, једна идеја, чији објект лежи потпуно ван искуства и која с тога нема никакав значај за сазнање.

*Критика основних претпоставака Кантових.* — Кантова теорија сазнања почива с једне стране на претпоставци, да је *искуство чист феномен*, да оно није ствар по себи, да је ствар по себи нешто трансцендентно, ван искуства. Ово је прва основна претпоставка Кантова, и та је претпоставка једна метафизичка претпоставка, чија се нетачност може увидети на основу самог оног принципа, кога и Кант сматра као негативан критеријум истине, на основу става противречности. Као што смо, говорећи о принципу апсолутног реалитета свести, видели, *појам преставе, привида или појаве је противречан*. Сасвим је свеједно да ли ће се претпоставити, да ван света појава постоји свет ствари по себи или не, противречност света појаве ништа се тиме не мења. Јер противречност се односи на саму преставну природу феноменалног света, ако је овај противречан он ће то бити било да постоји или да не постоји нешто апсолутно реално. Дакле основно Кантово тврђење, да је свет искуства свет појаве, нетачно је. *Искуство као такво је апсолутни реалитет, оно је оно што Кант назива светом ствари по себи. Свет феномена је део нуменалног света, садржаји искуства су директно продужење ствари ван искуства, обоје чини једну целину, чији је реалитет апсолутно исти.*

Дакле прва претпоставка Кантова отпада, а на основу тога отпада и друга основна претпоставка његове теорије сазнања: претпоставка *форама искуства поред материје искуства*. *Форме искуства или априорна моћ сазнања немогућа је из истог разлога, из кога је немогућ феноменални карактер света искуства. Априорна моћ сазнања психолошки би била чиста преставка, привид, а тако нешто у свести је немогуће. На основу овог аргумента немогући су апстрактни појмови психолошког рационализма, па су на основу њега немогуће и Кантове три рационалне моћи сазнања: моћ чулности (чистих опажаја простора и времена), моћ разума и моћ идеја. На основу једног истог аргумента отпадају дакле обе основне претпоставке Кантове, и према томе и цела његова теорија сазнања, као покушај да се измири рационализам и емпиризам, показује се као немогућа.*

*Критика Кантовог објашњења аксиомитичних ставова у појединачним областима.* — По Канту *логичке аксиоме* имају порекло у чистом разуму као таквом и немају никакве везе са искуством; међутим ако чист разум као субјективна моћ сазнања не постоји, онда ни логичке аксиоме не могу имати порекло у чистом разуму (остављајући на страну, да ли су оне чисто аналитичког или синтетичког карактера, и да ли и какав значај има та разлика). Логичке аксиоме морају имати порекло у самој материји искуства, јер *форама искуства као нечег засебног у искуству нема. На који начин је могуће да оно што је логички нужно има своје порекло у самом непосредном искуству или у опажању, видећемо у систематском излагању петог правца.*

Значај Кантове Филозофије *математике* је у томе, што је он указао на *опажајну* природу ставова математике, и на њихову зависност од опажања. То је једно у основи тачно тврђење, али је оно у исто доба навело Канта на једну конзеквенцију која је парадоксна, на теорију простора и времена као чистих опажаја а priori. Ова је теор ја просто субјективна пројекција теорије празног простора и празног времена, коју је у физици формулисао Њутон: Кант просто преноси празан простор и празно време у субјект и тврди, да субјект има способност да престави простор и време као нешто одвојено од материје која улази у њих. Пошто ставови математике имају опажајни карактер, то Кант није могао друкчије решити проблем њиховог априорног карактера, него тврђењем, да се морају заснивати на *чистим* опажајима простора и времена. Међутим, пошто се ставови математике не могу друкчије схватити него као ставови опажајне природе, логичније је закључити, да математика има своје порекло у специјалним чињеницама непосредног искуства, али Канту та мисао није пала напамет. Осим тога *нема никаквог факта у непосредном искуству, на основу кога би се могло тврдити, да у њему постоје празан простор и празно време: чулно опажање је свуда осећајима вида). Али и кад би се тврдило, да су чисти опажаји простора и времена увек испуњени садржајем (им Кантоваца који овако интерпретирају Канта), ти би опажаји били немогући као чисте преставе. Кантова прет оставка чистих опажаја простора и времена јесте једна догматичка претпоставка, која излази из погрешног решења једног проблема теорије сазнања. Кантова теорија математике погрешна је не зато што математика неби била опажајног карактера, него зато што опажање, у коме се изводе конструкције њених ставова, није чисто опажање а priori, него само чулно опажање.*

Много више противречности и немогућности садржи Кантова теорија *природне науке*; то је најслабија тачка у целој Критици Чистог Ума. Ниједан значнији преставник природне

науке није акцептирао Кантову теорију природе, и то не само зато што је она далеко од тога, да гарантује аксиоматичност извесних ставова природне науке, већ и зато што доводи у питање и саму егзистенцију Природе. Кант није успео да покаже априорност оних основних ставова које наводи као аксиоматичне (аналогичке искуства, аксиоме опажаја и антиципације опажања), просто зато што је појам Природе код Канта неодређен и двосмислен. По Канту природа обухвата целокупно наше искуство, како искуство ствари у простору, тако и искуство садржаја у времену (или, како их Кант назива, спољашње искуство и унутрашње искуство). То долази отуда што се аналогичке искуства односе на синтезу појава у времену (или што се њихова синтетичност може показати само ако се узме у обзир однос појав према времену); јер по Канту време је оно што омогућава примену категорија као чистих појмова на садржаје у опажању; појам природе је код Канта дакле сувише широк, јер поред природе у ужем смислу (спољнег света) обухвата и свет свести.

Друго, код Канта остаје неодређено, да ли природа као скуп свих свесних садржаја значи индивидуалну свест као такву, или да ли поред индивидуалних свести постоји и општа свест (*Bewusstsein überhaupt*), која би била једино идентична са природом; ако би оно прво био смисао Кантових тврђења, онда би сваки свесни субјект имао природу за себе, и оно што се у природној науци назива природом или објектима спољнег света то не би падало уједно са Кантовим појмом природе; а ако би оно друго био смисао Кантових тврђења, онда остаје потпуно неодређен однос оне опште свести према појединим свестима. Шта више ово тврђење „свести уопште“ је неразумљиво, јер је на становишту идеализма свест дата као индивидуална свест, општа свест није дата, и тврђење њене егзистенције није ништа друго до покушај од стране Канта да једну од основних слабих тачака свога система прикрије. Још на један начин Кант покушава да ову слабост прикрије, наиме тврђењем, да су ствари у простору услов за егзистенцију унутрашњих садржаја свести, друкчије речено да је свест немогућа без ствари представљених у простору (ово друго тврђење налази се у Кантовој полемици против идеализма). Кант тврди да се субјективни идеализам састоји у тврђењу, да су ствари спољнег света сумњиве, и наводи Берклија као заступника тог идеализма; међутим Беркли не одриче егзистенцију ствари у простору у смислу у коме Кант мисли да он то чини, он само одриче да ствари које ми представљамо у простору постоје и ван нас. А то одриче и Кант, и он је у том смислу субјективни идеалист као и Беркли. Својом полемиком против Берклија Кант дакле није успео да свој систем одбрани од замерке уништења спољнег света. *Кад се пак природа идентифицира са непосредним искуством, као што се то мора учинити у Кантовом систему, онда се ниједан од принципа, које Кант сматра као законе природе или*

*синтетичка правила a priori, не може одржати у својој општности и нужности.* Факта непосредног искуства наиме, ни она која су дата у просторном ни она која су дата у просторном опажању, не показују никакав строги каузалитет; по Канту међутим каузалитет би требао да се налази и у сукцесији факата непосредног искуства. Само зато што Кант није довољно одвојио појам природе од појма свести, могао је доћи до тога тврђења, да сама факта свести стоје у строгом каузалном односу. Тако исто факта непосредне свести не показују никакву константност сустанције. Још мање је разумљиво треће правило за непосредну свест, тврђење да садржаји искуства, који су дати у исто доба, стоје у везама *узајамног утицаја*, јер таквих веза има још мање међу фактима непосредног искуства него каузалних веза.

Укратко речено, Кантов трансцендентални идеализам постаје теоријом, која противречи основним претпоставкама природне науке; далеко од тога да спасе аподиктичност природне науке, Кант је довео у питање сам њен објект. При томе кад говори о материји, енергији, кретању, мисли на нешто што није свесни садржај и што не може никада то постати, док по Канту све то треба на неки начин да постоји у самој свести.

Кантова критика *метафизике*, и ако у појединостима веома оштроумна (ово нарочито важи за одељак о антиномијама), ипак се у целини својој не може одржати, јер се заснива на једној догматичкој претпоставци, која је и сама метафизичка. Кант је наиме учинио једну метафизичку претпоставку, којом је уништио могућност свих даљих претпоставки метафизике, и само зато што је такву претпоставку учинио изгледа као да је доказао немогућност метафизике. Та основна метафизичка претпоставка Кантова јесте фундаментална разлика између света феномена, чистог привида, и света ствари по себи, који је потпуно одвојен од нама датог света. Пошто по Канту априорна моћ сазнања има карактер форме искуствених чињеница, и пошто ове немају никакве сродности са стварима по себи, то је сазнање ствари по себи, то је метафизика немогућа. Међутим чим се уништи Кантова претпоставка, могућност метафизике је васпостављена. Јер ако је свет непосредног искуства апсолутно реалан, као што смо ми утврдили, онда се ми налазимо у свету ствари по себи, и на основу нама датог дела тога света ми смо у стању конструисати и онај део, који нам није дат. *Метафизика тада постаје на исти начин могућа, као што је могућа природна наука као наука о стварима спољнег света.* Разлика је само у томе што је метафизика приморана да претпостави квалитативно нове трансцендентне елементе којих у непосредном искуству нема, док природна наука такве елементе и не претпоставља, или ако то и чини, она не испитује њихову природу, ве се та страна њихове реалности не тиче.

Колико је Кантова критика метафизике и у поједино-

стима неоправдана, види се из његове критике рационалне психологије и рационалне космологије. Критика рационалне теологије има више вредности, јер се бави једним делом метафизике који није нужан део њен (претпоставка божанства није нужан део метафизике као што то Кант претпоставља). Може се чак рећи да је Кант у својој критици метафизике имао позитивног успеха у овој критици рационалне теологије. Критика рационалне космологије пак показује, да је Кант био дубок критички таленат, таленат способан да у метафизичким проблемима пронађе нове тешкоће, али таленат који није био способан да те тешкоће и реши.

Исти се овај суд може применити и на целу Кантову теорију сазнања. И ако Критика Чистог ума преставља са гледишта конструктивне формално-логичке моћи једно од најоштроумни их дела филозофске литературе, ипак се мора са гледишта истинитости рећи, да Кантова доктрина најмање вреди од свих праваца теорије сазнања. И ако по својим основним тенденцијама позитиван, критицизам почива на фиктивним основама и није нимало унапредио позитивно решење гнозеолошких проблема. Шта више може се рећи, да је Кант једна велика сметња за позитивно решавање њихово. Ми ћемо стога у систематском излагању које следује решавати проблеме у главном као да Кантовог критицизма нема, полемички део систематског излагања управљаћемо само прот. в. емпиризма и рационализма, а никако не против критицизма.

## § 24

## ЕМПИРИО-РАЦИОНАЛИЗАМ.

*Општа карактеристика емпирио-рационализма.* — По емпирио-рационализму наше сазнање, и ако има своје порекло у искуству, ипак садржи логички нужне истине у себи. То значи, да у самом искуству као таквом постоје корелати логички нужних истина, или *да постоје искуствене чињенице које имају карактер логички нужних истина*. Видели смо да је основна заблуда; од које полазе и рационализам и емпиризам и критицизам, тврђење, да у искуству као таквом може бити порекло само случајним истинама, или да су искуствене истине индуктивне истине, истине које имају само компаративну опшност, али не и универзалну опшност, истине које могу бити више или мање вероватне, али које не могу бити апсолутно извесне. Ова основна заблуда тих праваца долази, прво, од недовољног разликовања унутрашњег искуства од спољашњег (или непосредног од посредног искуства), друго, из неразликовања сукцесивног искуства, као једног иза моментаних искуствених чињеница, од моментаног искуства, које једну дату

чињеницу садржи само једанпут, и *треће* (и најважније) из неразликовања простих од сложених чињеница непосредног искуства.

Краће речено, емпириорационализам као засебан правац теорије сазнања почива на овим *двема* специјалним поставкама: прво на строгој разлици између чињеница непосредног и посредног искуства (разлици о којој емпиризам недовољно води рачуна) и друго на разлици између простих и сложених чињеница у непосредном искуству (разлици коју емпиризам не познаје и не признаје). Ону прву разлику утврдили смо довољно у Првом делу; сад ћемо утврдити ову другу.

*Подела чињеница искуства.* — Да бисмо пронашли логички нужне истине у непосредном искуству, морамо да направимо следеће разлике међу чињеницама искуства. Прва је подела чињеница искуства на квантитативно просте и квантитативно сложене. Квантитативно просте су оне чињенице искуства, које се састоје само из једног члана; напр. бело као квалитет једна је проста чињеница у квантитативном смислу, јер се бело опажа као један недељив квалитет; тако је исто момент садашњости једна квантитативно проста чињеница. Квантитативно сложене су оне чињенице, које садрже више чланова у себи; на пр. права линија, као чињеница искуства, преставља једну квантитативно сложену чињеницу, и то она се састоји прво из квалитета који се линеарно простире, затим из правца, који је релација распрострањених делова, и најзад из самог простирања или дужине праве.

Друга је подела чињеница искуства на логички (или квалитативно) просте и на логички (или квалитативно) сложене чињенице. Логички просте су оне чињенице које се не могу замислити у простијем облику него што су дате; што значи, да и кад су такве чињенице квантитативно сложене, оне се не могу замислити у облику који би био квантитативно простији него што је дати облик. Логички сложене су оне чињенице, које се могу замислити у простијем облику. Логички проста чињеница је на пр. једнодимензионално време: време као ток креће се у једном правцу; и логичка простота те чињенице значи, да се правац тока времена не може одвојити од самог тог тока, да се време не може друкчије замислити него као једнодимензионалан ток. Тродимензионалан простор непосредног искуства је напротив једна логички сложена чињеница, јер се простор може замислити и у другом облику. Ми можемо тројност димензија одвојити од престављеног простора, што значи, да тројност димензија није нешто што је неразводно везано са простирањем, него се може замислити и простор од једне и од две димензије. Друкчије речено то значи, да не би било нужно да непосредно искуство једног свесног индивидуума има своје свесне садржаје распрострањене увек у простору од три димензије.

Фактички (односно логички) критеријум по коме

ћемо разликовати логички прости од логички сложених чињеница, може се извести на два начина, или непосредно на основу факата самог непосредног искуства, или у вези са питањем о логичкој вредности логичких аксиома. Оно прво извођење одговара више духу строге теорије сазнања, али је много теже за разумевање (такво извођење налази се у Уводу мојих „Principien der Metaphysik“ Bd. I, Ath. I, стр. XVIII—XXIV); стога ћемо у следећем допирати друго извођење.

*Емпириорационализам у области логичких аксиома.* — Постоје ли логички нужне истине у области логичких аксиома? На ово се питање не може на становишту емпириорационализма одговорити на основу општих логичких разлога, него се само директном анализом чињеница искуства може утврдити, да ли у њему постоје извесне чињенице, чија је логичка простота несумњива. Ако такве чињенице откријемо, онда ћемо на основу њих моћи утврдити, да ли има и у ком смислу има логичких аксиома, поставићемо општи критеријум истине, на основу кога ћемо и у другим областима знања пронаћи логички прости истине. У почетку своје мишљење као такво је потпуно празно, оно има просто да репродуцира чињенице непосредног искуства и на основу репродукције тих чињеница има да добије тако рећи свој скелет, па тек онда да се јави као засебан фактор поред искуства.

*Основне чињенице непосредног искуства.* — Као прачињенице непосредног искуства могу се навести ове три чињенице: 1. *датост нечега* (датост непосредно датог), 2. *датост одређеног нечега* (оно што је непосредно дато, дато је у множини одређених квалитета и форама), и 3. *датост промене* (оно што је непосредно дато мења се). Кад се анализира прва прачињеница датости нечега, налази се, да се *та датост састоји у апсолутној разлици нечега и ничега*, ил. друкчије речено, у апсолутном искључењу ничега од нечега. То значи ово: у оном моменту, у коме нам је нешто дато, несумњиво је да је то што је дато дато и да није у исто доба и не-дато; само је нешто а није у исто доба и ништа; друкчије речено, оно што је првобитно дато није тако дато, да би било у исто доба и нешто и ништа, да би постојало и да неби постојало, него је само дато (само је нешто). Ово важи како за целокупност датог као таквог, тако и за сваки поједини део његов (сваки квалитет, који је дат, дат је као нешто што постоји, и не можемо тврдити, да је он нешто што у исто доба не постоји, него само нешто што постоји). Према томе *датост или егзистенција онога што је непосредно дато представља једну квантитативно просту чињеницу, јер се састоји само из једног члана (из датости)*. Само кад би датост непосредно датог била идентитет нечега и ничега, она би била квантитативно сложена чињеница (састојала би се из два члана), али пошто

је датост непосредно датог само датост, то је она квантитативно проста чињеница.

На исти начин јавља се као квантитативно проста чињеница и *садржајна одређеност* извесних квалитета у непосредно датоме. У непосредном искуству бело је на пр. дато само као бело, не садржи у себи ничега што неби било бело, црно је тако исто дато само као црно и т. д., док сиво као квалитет није проста већ сложена квантитативна чињеница, пошто се у њему на извесан начин (и ако не одвојено) опажају бело и црно. Кад би бело било у исто доба црно, плаво или задовољство, онда неби било његове квалитативне одређености, онда квалитет белог као такав неби био једна квантитативно проста чињеница, његова квалитативна датост би могла да буде двозначна.

Изгледа да су наведене две прачињенице тако обичне и прости, да њима није ништа казано; међутим њима је у ствари све казано, јер већ на основу тих чињеница могуће је извести нужност извесних логичких аксиома. Стога ћемо одмах прећи на то извођење (док ће трећа прачињеница бити дискутована доцније). На основу тога, што су *датост непосредног датог као таква и прост квалитет квантитативно прости чињенице*, можемо да изведемо одмах аподиктичну нужност логичких аксиома *идентитета, противречности и искључења трећег*. Али пошто се став идентитета и став искључење трећег могу сматрати као ставови који изражавају само другу страну става противречности, то се само став противречности има директно извести из ових чињеница.

*Извођење става противречности.* — Ако је непосредна датост као таква потпуно недељива, т. ј. ако она искључује потпуно не-датост (ништа), онда та чињеница мора бити таква, не може се замислити друкчије. *Ма када и ма где било неком субјекту нешто дато, оно мора бити тако дато, да је тиме потпуно искључено ништа или не-датост. Став противречности није ништа друго него тврђење, да се нешто и ништа, датост и не-датост апсолутно искључују (и то ово искључивање важи само за момент сам датости: кад је нешто дато оно је дато а није и не-дато)*. То не значи да оно што је дато не може прећи у ништа, престати бити дато; друкчије речено, прачињеница датости не противречи прачињеници промене. Јер ако је став противречности само израз чињенице непосредне датости, онда он не може садржати у себи ништа квалитативно више него што садржи сама та чињеница, он може само тврдити, да је искључена не-датост датог, али не да је искључена могућност, да дато може постати не-дато. Став противречности је само искључење истовременог идентитета нечега и ничега, датости и не-датости (несумњиво је да бело није небело, али то не значи да бело не може ишчезнути; на основу искуства само толико можемо тврдити,



да је бело, које је дато, тако дато да искључује други квалитет). Могуће је да не може нешто, апсолутно узев, прећи у ништа, али истинитост тога става не може да се тврди *непосредно* на основу самих чињеница искуства, већ тек посредно, на основу става противречности који је већ утврђен у смислу искључења истовременог идентитета нечега и ничега, могуће је извести да не може бити прелаза који је изражен тим ставом.

Сад настаје питање, да ли став противречности као став потпуног искључења истовременог идентитета нечега и ничега, датости и не-датости, идентитета одређеног нечега са једним другим одређеним нечим — *да ли можемо тај став противречности сматрати за универзалну истину, и како је могуће објавити за универзалну једну истину која је добивена на основу искуства?* Могло би се рећи, став је несумњив, али несумњив само у појединачним случајевима, само је толико несумњиво да је оно, што је једном субјекту дато тако дато, да се тиме искључује идентичност нечега и ничега; али из тога не излази, да то мора бити тако у сваком случају, да сваки случај мора бити конформан овој чињеници. Зашто се у другим случајевима неби могло замислити да дато има у себи и не-дато? Ако је наше искуство такво, онда на основу чега тврдимо да ће свако искуство бити такво и не само то него да ће то важити и за оно дато које није дато ниједном субјекту? Како ћемо моћи тврдити да сада и увек датост искључује истовремену не-датост?

Ово овако постављено питање показује да основна разлика између квантитативно простих и квантитативно сложених чињеница није добро ухваћена; или, другачије речено, чим се јасно увиди у чему се састоји та разлика, не може се више поставити такво питање. *Чињенице искуства, и ако су појединачне, нису све индуктивног карактера.* Само квантитативно сложене чињенице имају принципијелно узев индуктиван карактер, само за њих можемо тврдити, да њихова датост у великој већини случајева не одлучује ништа у односу на њихов универзални значај. Међутим квантитативно просте чињенице нису индуктивног карактера, њихова датост у једном случају одлучује њихову датост у свима случајевима, т. ј. одлучује њихову *логичку* — не реалну — *непроменљивост*. Да се лакше разуме ово тврђење о логичкој непроменљивости квантитативно простих чињеница, узећемо исти пример, који се у индуктивној теорији сазнања обично наводи да би се показала индуктивност свих искуствених чињеница. То је пример: сви су лабудови бели; овај је став, вели емпиризав, задобивен на основу искуства и не може се тврдити да је апсолутно сигуран, јер се може замислити да се у искуству нађу и црни лабудови; ма у колико случајева констатовали да су лабудови бели, из тога не излази немогућност да их има и црних. Ово је тврђење тачно, али оно је тачно само зато што лабуд представља једну

чињеницу сложену из више чланова, од којих поједини чланови могу да испадну и буду замењени другим (пример није узет из непосредног искуства, јер је лабуд спољни објект, али то принципијелно не мења ствар). Али за једну *просту* чињеницу непосредног искуства немогуће је замислити да се јави у другом облику, кад би то било, она неби више била то што је. Ми не можемо на основу множине случајева тврдити да лабуд мора бити бео, али *за бело као такво довољан нам је само један случај па да тврдимо, да бело никад не може бити црно, нити ма који други квалитет.* Лабуд би могао бити црн, јер је једна квантитативно сложена чињеница, али бело може бити само бело, не може се замислити да буде небело, јер је бело једна квантитативно проста чињеница, чињеница која се састоји само из једног члана.

Кад дакле тврдимо да је став противречности аксиоматичан став, ми тиме просто тврдимо, да се квантитативно просте чињенице искуства не могу замислити у другом облику. *Питање о аксиоматичности става противречности своди се на питање, да ли има у искуству квантитативно простих чињеница.* Ако ових има питање је решено: и ако искуствене те чињенице имају универзалан значај. Кад се тврди, да су све искуствдне чињенице појединачне и случајне, онда се било прећутно било изрично претпоставља, да је разлика између квантитативно простих и квантитативно сложених чињеница *релативна*, т. ј. да је у ствари свака чињеница искуства сложена. Међутим то је очевидно погрешно, бело као квалитет, као психички садржај несумњиво је апсолутно проста, једночлана чињеница. Кад се тврди, да бело можда није бело, да се у њему садржи можда и црно, само скривено (т. ј. да га не можемо опазити), онда се у оваком тврђењу у ствари меша унутрашње искуство са спољашњим, јер само бело као спољна бела материја могло би садржавати у себи и црно скривено од нашег опажања, али квалитет белог који опажамо прост је, он је *само и искључиво* бео.

Осим тврђења да је разлика између квантитативно простих чињеница релативна, може се још на један начин покушати да се чињеницама искуства прида индуктиван карактер. То би било тврђење, да из тога што се не може замислити супротност нечега простог не излази, да то и *фактички* не може бити тако, да просто не може бити и простије. Могло би се рећи, да кад ми тврдимо, да се оно што је просто не може јавити у другом облику, то не значи ништа друго до да ми непрестано репродуцирамо у имагинацији у сваком моменту одговарајућу просту чињеницу, само дакле таутолошки тврдимо, да оно што је у појединачним случајевима просто мора остати такво. Да ли неби могло да се деси, да оно што у једном моменту искуства изгледа просто у другом моменту не буде више просто?

У ствари ова замерка није ништа друго него она прва

замерка само у новом облику. Ако се призна да постоје квантитативно просте чињенице, онда се не може тврдити, да те чињенице фактички могу бити друкчије, и тврђење, да оне могу фактички постати сложене, значи у ствари одрицање саме простоте њихове. Ако је бело као квалитет просто, оно се никад не може јавити друкчије него као бело; чим би се у другом случају друкчије јавило, то, да се тако изразимо, ново бело неби била она проста чињеница која је раније била.

Дакле, чим се призна разлика између квантитативно простих и квантитативно сложених чињеница у непосредном искуству, тиме се потпуно обара основна заблуда и емпиризма и рационализма, да непосредно искуство као такво садржи у себи само истине индуктивног карактера. *Квантитативно просте чињенице су у логичком смислу непроменљиве, а став противречности је израз те логичке непроменљивости њихове* (логичка непроменљивост просто значи, да се квантитативно проста чињеница јавља увек у истом облику). И то не само да став противречности важи за све чињенице непосредно датог, него он мора важити и за све што је *уопште* дато: јер и то значи његова логичка непроменљивост заснована на квантитативној простоти искуствених чињеница.

Али логичка непроменљивост једне квантитативно просте чињенице *као таква* нешто је што не лежи у самом непосредном искуству као таквом, него нешто што искуству *придаје* мишљење. Мишљење тврђењем логичке непроменљивости квантитативно просте чињенице искуства *формално* превазилази искуство, логичка непроменљивост представља *формалну трансценденцију* којом се мишљење уздиже над искуством, јер чињенице искуства, ма како биле *просте*, остају *појединачне* чињенице; услед простоте оне имају карактер *нужности*, али да добију карактер *опитности*, да постану универзалне, за то није довољно искуство, тај *карактер универзалности може искуственим чињеницама придати само мишљење*. Мишљење неби било у стању да то учини кад неби постојале искуствене чињенице које су квантитативно просте; међутим сам тај карактер универзалности као такав не припада искуственој чињеници, него је једно plus. Питање је, откуда је и како је могуће то plus? Да ли се не враћамо рационализму кад тврдимо да мишљење ипак нешто додаје искуству?

Рационализам тврди, да став противречности не само својом *формом универзалности*, него и својом *садржином* лежи ван искуства, т. ј. да у искуству нема ниједне чињенице, која би била коре тат тога става. По емпирио-рационализму *пак садржина ове логичке истине је потпуно у искуству дата*, само је *њена универзална форма оно што мишљење додаје искуству*. Мишљење је у стању да дода то plus просто на основу саме разлике квантитативно простих и квантитативно сложених

чињеница: у квантитативно простој чињеници као таквој лежи њена универзалност, коју мишљење просто изражава.

Изражавање те универзалности пак неби било могуће без *свесног субјекта*; шта значи универзалност то је нешто што само субјект разуме. Сама квантитативно проста чињеница као таква садржи у себи потенцијално ту логичку непроменљивост, али она је сама појединачна (траје само извесно време); међутим субјект, који констатује ту чињеницу, у исто доба констатује и њену универзалност. Субјект није у стању да ову констатује позитивно, већ само *негативно*, т. ј. субјект не налази никаквог разлога да претпостави променљивост једне такве чињенице: апсолутна непроменљивост чињенице не значи у ствари ништа друго него искључење променљивости, друкчије се истина ова не може констатовати. Субјект је у стању да ово учини просто једним *актом негације*; као што од једне појединачне слике имагинације ствара актом негације једну општу слику (појам), исто тако негирањем променљивости једне квантитативно просте чињенице субјект ставља њену непроменљивост и универзалност.

Толико о ставу противречности и његовој аксиоматичности са гледишта емпириорационализма. *Став противречности је просто израз чињенице апсолутног реалитета свести*, док смо раније обратило (упор. § 8) апсолутни реалитет свести извели на основу става противречности. Строго узето није зато свест апсолутно реална, што би противречно било да није апсолутно реална, него је став противречности апсолутно несумњив зато што је свест апсолутно реална. Чим бисмо одрицали апсолутни реалитет свести, сам би став противречности био доведен у питање. Срж тога става лежи у самом искуству, јер чим бисмо посумњали у апсолутну разлику нечега и ничега, што ће рећи у апсолутни реалитет свести, ставили бисмо у сумњу сам став противречности. }

*Став идентитета и став искључења трећег*. — Ова два става нису ништа друго него други израз става противречности. *Став идентитета* се заснива на чињеници *одређеног датог*; он важи у првом реду за просте квалитете; али ми га примењујемо и на комплексне ствари, тиме што ове сматрамо као прост конгломерат квантитативно простих чињеница, тако да став идентитета важећи за сваку просту чињеницу важи и за целину. *Став искључења трећег* тврди, да од два супротна суда један мора бити истинит, све што замишљамо или постоји или не постоји. Овај став изражава, као и став противречности, опет прву примарну чињеницу, *да је дато само нешто* т. ј. *да је нечим потпуно искључено ништа, да ништа није дато*. Једно одређено биће или је дато или није дато, треће је нешто немогуће. *Став идентитета и став искључења трећег непосредно следују из става противречности*, оба се могу из-

вести из чињеница датости нечега, које искључује ништа; међутим не стоји тако ствар са ставом разлога.

*Став разлога.* — Став разлога није у истом смислу логичка аксиома у коме је то став противречности. Став разлога тврди наике много више него став противречности, јер по њему све што мислимо да постоји мора бити условљено у својој егзистенцији или собом или нечим другим; друкчије речено, став разлога тврди, да у множини одређеног датог постоје везе, да једно дато одређеног квалитета утиче на квалитет другог датог. Само детаљна анализа односа међу специјалним чињеницама непосредно датог могла би утврдити, да међу тим односима постоје и нужни односи у смислу става разлога. А потреба такве анализе не значи на становишту емпирио-рационализма ни мање ни више до, да став разлога није аксиоматичан већ рационалан став, и да је извођење његовог рационалитета ствар Метафизике а не Теорије сазнања. Само у једном погледу може емпириорационализам одмах тврдити рационалитет става разлога, наике у колико се он односи на образложење једног суда другим.

Његов рационалитет заснива се у овом случају на самој способности мишљења, да репродуцира чињенице искуства и у самој могућности, да се искуствене чињенице сведу једна на другу или изведу једна из друге. А да се у непосредном искуству једне чињенице морају дати свести на друге — то је нешто што излази из става противречности. Па и само метафизичко (и научно) доказивање универзалности става разлога заснива се делимиче и на овом постулату свођења једне искуствене чињенице на другу.

*Свођење чињеница искуства.* — Ми смо став противречности утврдили на основу принципа апсолутног реалитета свести; став противречности није ништа друго него логички израз овог принципа. А ово значи, да у непосредном искуству не могу постојати чињенице које противрече једна другој; јер кад би постојале такве чињенице, онда би постојала противречност у самом непосредно датом, став противречности неби могао да се за нива на непосредно датом. Дакле, *свођење једне чињенице на другу у непосредном искуству излази из става противречности, односно из принципа апсолутног реалитета свести.*

Питање је, има ли у непосредном искуству чињеница које се могу и имају свести једна на другу? Одговор је одмах дат чим се направи разлика између квантитативно простих и квантитативно сложених чињеница. Кад би наике све чињенице у искуству биле квантитативно просте, онда неби било никаквог конфликта међу њима, оне би све биле нужне у истом смислу, непосредно дато би било само собом разумљиво, неби стављало никакав проблем мишљењу. Међутим поред квантитативно простих постоје и квантитативно сложене чињенице. Ако

пак постоје чињенице просте у квантитативном смислу, онда на њих имамо да сведемо сложене, и аподиктично сазнање је могуће. *Свака квантитативно проста чињеница непосредног искуства је и логички проста, непроменљива, нужна истина.* Квантитативно сложене чињенице међутим могу бити у логичном смислу просте и сложене, т. ј. могу представљати нужне истине али и не бити нужне.

Као пример квантитативно просте чињенице навели смо бело као квалитет. Пример квантитативно сложеног квалитета је *љубичасто*; то је чињеница која више није проста као бело. У белом нема никакве разлике у квалитативном смислу, оно је апсолутно просто као факт непосредног опажања (не у физичком смислу). Међутим у љубичастом, као факт у непосредно датом, то није случај, јер не само да је љубичасто слично са плавим и црвеним него ми на неки начин опажамо у њему плаво и црвено.

Као пример двеју чињеница, од којих само једна може бити у логичком смислу проста, а друга се има на њу да сведе у смислу логичке сложености, навешћемо чињеницу свесних садржаја који се непрестано мењају и чињеницу релативно перманентних садржаја. Они садржаји свести, који се непрестано мењају, у сваком моменту ишчезавају и обнављају се, док се релативно непроменљиви садржаји одржавају непроменљиво за извесно време (звук, и кад је квалитативно исти, нумерички је у сваком моменту различан, док је боја, докле год се опажа, нумерички иста). Ако најпре узмемо да је чињеница релативно перманентних садржаја у логичком смислу проста, онда је релативна перманентност у том случају нешто што је тој чињеници иманентно. То значи, ако сматрамо ту чињеницу као логички просту, онда морамо тврдити да је сваки садржај непосредно датог релативно перманентан, и онај који изгледа да се непрестано мења. Обрнуто пак, ако бисмо узели чињеницу променљивих садржаја за логички просту, морали бисмо тврдити, да сваки садржај који егзистира нужним начном тако егзистира, да се непрестано мења. Промена као таква неби била проблем за логичко мишљење, кад би све чињенице непосредног искуства биле униформне у погледу променљивости односно непроменљивости. Али према фактичком стању ствари постоји конфликт између чињенице релативно перманентних и чињенице неперманентних садржаја. Како је могуће разрешити овај конфликт? *Ако непосредно искуство као такво апсолутно егзистира, онда су ове две чињенице немогуће обе као логички просте, јер тврђење логичке простоте једне искључује логичку простоту друге.* Кад одричемо логичку простоту једне од тих чињеница, а једној то морамо одрећи, онда другој признајемо логичку простоту, јер по ставу искључења трећег од два супротна става један мора бити истинит. Дакле, *ако је искуство апсолутно реално, онда се чињенице које противрече морају*

дати свести једна на другу, логички сложена на логички просту. Питање је која је од две супротне чињенице проста?

Критеријум за решење, која је од две супротне чињенице логички проста а која сложена, био би прост, извео би се на основу самог става противречности, кад неби постојала т. зв. *иманентна илузија*, т. ј. илузија која је у самим чињеницама свести. Нарочито теоретичар сазнања, који полази од апсолутног реалитета свести, наилази овде на једну опасну тачку, где лежи једна кардинална тешкоћа, и зато тај критеријум постаје много комплициранији, него што би био кад неби постојала иманентна илузија. Иманентна илузија као таква изгледа да потпуно противречи принципу апсолутног реалитета свести; али треба одмах споменути да с друге стране опет *о иманентној илузији може бити говора само ако се прими тај принцип*. Јер ако би се тврдило да су садржаји свести *чисте преставе*, онда би све у свести било у *објективном смислу илузија*, *о иманентној илузији као нечем нарочитом у свести неби могло бити говора*. Кад се призна принцип апсолутног реалитета свести, онда иманентна илузија значи *одступање даших чињенца од онога како су оне по себи дате*. Али ако стојимо на становишту апсолутног реалитета свести, ми не смемо иманентну илузију сматрати за апсолутну илузију т. ј. *ниједна иманентна илузија не сме бити таква да се њена чињеница у непосредном опажању представља као потпуна супротност онога што је она по себи*. Одступање, које изражава иманентна илузија, не сме бити апсолутно већ само релативно одступање, и у овом релативном смислу иманентне илузије нису логички немогуће. Ако напр. сматрамо да љубичаста боја није по себи проста, већ састављена из плавог и црвеног, онда љубичасто у непосредном опажању представља иманентну илузију. Та би илузија била апсолутна, кад би љубичасто по себи било састављено из плавог и црвеног али би се у опажању ове компоненте потпуно изгубиле, т. ј. кад би нам се љубичасто представљало у непосредном опажању исто онако апсолутно просто као што је то црвено и плаво. Међутим у љубичастом како је оно дато у непосредном опажању постоји на неки начин црвено и плаво, али не тако да је потпуно одвојено једно од другог. Йубичасто у непосредном опажању дато је на такав начин да је могуће, да је оно и по себи онако исто какво је у непосредном опажању, али је исто тако могуће и да је оно по себи састављено из црвеног и плавог. Овде морамо увести један нов појам простоте, морамо правити разлику између *квантитативне и нумеричке простоте*: јер пошто љубичасто није квантитативно сложено у смислу *механичке смеше* из плавог и љубичастог, то за љубичасто морамо тврдити да је *нумерички просто* и ако је квантитативно сложено.

Кад би љубичасто било и по себи онако као што је у непосредном опажању, онда бисмо морали тврдити да је оно и по себи *нумерички просто*, да је то чињеница која се не може

замислити у простијем облику, али чији се квалитативни елементи не могу издвојити (нумерички проста чињеница садржи више чланова, али се они не дају издвојити); ако се пак љубичасто састоји по себи из одвојених делова плавог и црвеног, онда је оно по себи једна *нумерички сложена чињеница*. Ако сматрамо љубичасто за чињеницу која је по себи нумерички сложена, онда она представља у непосредном искуству једну иманентну илузију.

Кад имамо на уму могућност иманентне илузије, неће нам бити немогуће да поставимо критеријум, по коме ћемо од две супротне чињенице у непосредном искуству свести једну на другу, одредити ону која је логички проста. При томе свођењу у извесним случајевима мораћемо за једну од чињеница тврдити да представља иманентну илузију у *релативном смислу*: у тим случајевима ова ће чињеница бити логички сложена, док ће њој супротна бити логички проста чињеница. Међутим ако при свођењу чињеница једне на другу будемо приморани, да једну од њих објавимо за *апсолутну илузију*, могу настати два случаја: или ће се тај конфликт решити на тај начин, што ћемо остати у оквиру свести, тако да ћемо ону чињеницу, коју морамо да објавимо за апсолутну илузију, сматрати просто за логички сложена, а ону која нема тај карактер за логички просту; — или ћемо морати изаћи ван оквира свести и за једну од чињеница тврдити, да садржи у себи *трансцендентну илузију*, друкчије речено *прибећи претпоставци спољнег света*. Први случај наступа у примеру релативно перманентних и привидно апсолутно неперманентних садржаја. Питање је, која је од тих чињеница примарна у логичком смислу? Ако сматрамо чињеницу привидно апсолутно неперманентних садржаја за примарну, онда морамо чињеницу релативно перманентних садржаја сматрати за илузију. *Можемо ли ту илузију сматрати за иманентну у релативном смислу? Ако то можемо, онда је такво свођење на основу првог критеријума могуће*. Би ли дакле могли релативно непроменљиви садржаји представљати једну релативно иманентну илузију? На то питање има се одговорити негативно. Кад се тврди, да су релативно перманентни садржаји по себи апсолутно променљиви, онда се мисли да се они тако брзо мењају да нам је немогуће да те промене опазимо одвојено. Али овако тврђење значило би ни више ни мање до тврђење *непосредног опажања самог временог тока*, док међутим у ствари у *једном моменту ми можемо опазити само једну промену*. Илузија опажања временог тока истина постоји, али то није иманентна илузија у нашем смислу, већ илузија *недовољне анализе искуства*, т. ј. то је једна илузија нашег суђења, а не илузија у самом опажању. Ми времену ток, множину сукцесивних промена не можемо да опазимо из простог разлога што би то значило опажање нечега што више не постоји у свести, јер нешто што је прошло не постоји више и

немогуће је да буде опажено. Према томе ако бисмо тврдили, да *релативно перманентни садржаји представљају илузију, та би илузија могла бити само апсолутна илузија*. Пошто је пак апсолутна илузија у свести немогућа, то се чињеница релативно перманентних садржаја не може свести на чињеницу привидно апсолутно неперманентних, већ се обрнуто и *неперманентни садржаји имају схватити као перманентни, само што је трајање њихове перманентности много краће*.

Као што се види, при свођењу једне чињенице на другу у овом случају као и у случају, где једну чињеницу сматрамо за релатив у илузију, остајемо у оквиру свести, неммо разлога да претпостављамо нешто ван свести. Али овако свођење чињеница није могуће у свима случајевима, има чињеница где би једна, ако бисмо остали у оквиру непосредне свести, морала претстављати апсолутну илузију. Онда бисмо стајали пред дилемом: *или да одрекнемо апсолутни реалитет свести (однако посумњамо у аподиктичност става противречности) или да изађемо ван свести*. Према томе на становишту емпириорационализма претпоставка спољнег света је апсолутни захтев теорије сазнања, то није више хипотеза, већ нужна претпоставка, *непосредно искуство као такво садржавало би апсолутну илузију без те претпоставке*.

Раније смо изложили чињенице на основу којих се закључује на спољни свет (§) а овде ћемо их навести као пример свођења двеју чињеница где морамо претпоставити, да једна преставаља илузију у трансцендентном смислу. Постоји чињеница промена која зависе од нас и чињеница промена које не зависе од нас, и ове две чињенице противрече једна другој. Ако бисмо остали у оквиру непосредно датог узимајући да нема ничега ван свести појединачног индивидуума, онда бисмо имали да сведемо једну чињеницу на другу, пошто су обе немогуће: *немогуће је, ако су садржаји свести дати само једном субјекту, да постоје и промене које зависе и промене које не зависе од субјекта већ или само прве или само друге*. Питање је, коју од ове две чињенице треба објавити за илузију? Ако бисмо тврдили за чињеницу независних промена да је илузија, онда бисмо тврдили да су те промене у ствари зависне од нашег „ја“, али да се та зависност не опажа. У том случају дакле те би промене преставаљале *апсолутну иманентну илузију*. Исто важи у овом случају и кад бисмо обрнуто чињеницу зависних промена објавили за илузију: промене, које изгледају да зависе од нас, неби и по себи зависиле од нас, већ би нам се само преставаљале као такве, и оне би дакле биле *апсолутна илузија*.

Дакле при покушају свођења чињеница зависних и независних промена при остајању у оквиру свести у сваком случају имамо апсолутну илузију, и свођење је немогуће извести. То значи, ако хоћемо једну од ових чињеница да сведемо на другу, морамо изаћи ван свести. У ранијим случајевима то

нисмо морали чинити; у овом случају међутим, ако претпоставимо да постоји спољни свет, морамо сматрати да *једна од ових чињеница садржи трансцендентну илузију, што значи да се у њој манифестира неконгруенција факата непосредно датог са спољним светом*. И овде се може тврдити или за једну или за другу чињеницу да је илузија у трансцендентном смислу. Ако тврдимо за чињеницу промена независних од „ја“ да преставаља илузију у трансцендентном смислу, онда смо је свели на чињеницу зависних промена тврђењем да *промене, које се преставаљају као независне од нас, по себи зависе од спољнег света*. Оне су независне од нас зато што ми не опажамо спољни свет, и у том смислу постоји неконгруенција између опажања и оног што је фактички дато: фактички је дат спољни свет, и зависност, али ми не опажамо ни једно ни друго. Дакле чињеница независних промена преставаља трансцендентну илузију и ми смо свели ту чињеницу на другу баш тиме што смо је објавили за трансцендентну илузију.

Ако бисмо обрнуто покушали да тврдимо за чињеницу зависних промена да преставаља илузију у трансцендентном смислу, онда би та чињеница преставаљала у исто доба апсолутну илузију у иманентном смислу, пошто би промене које ја непосредно опажао као зависне од мене биле по себи потпуно независне од мене. Свођење је дакле неизводљиво.

Сад можемо за трећи случај свођења двеју чињеница поставити овај критеријум: *од две супротне чињенице, при чијем би свођењу једне на другу у оквиру свести морали обе чињенице објавити за апсолутну илузију, једна мора садржати у себи илузију у трансцендентном смислу, а то је она чињеница за коју тврђење, да садржи иманентну илузију води тврђењу, да та чињеница преставаља апсолутну иманентну илузију*.

Пре него што пређемо на порекло математичког сазнања споменућемо овде још и овај критеријум логички простих чињеница датих у непосредном искуству, који је поставио Јум. Јум је једини међу емпирицистима и теоретичарима сазнања увидео *принципијелну могућност аподиктичног сазнања на основу непосредног искуства*, само су његова извођења о томе сувише кратка и сумарна (налазе се само у његовом већем делу „Расправи о људској природи“, а нису обновљена у његовом „Покушају о људском разуму“). По Јуму се, као што смо раније напоменули, у искуству могу разликовати две врсте релација: релације које су непроменљиво дате са самим објектима и релације које се могу мењати а да се објекти, на којима су, не мењају. У прве долазе релације: *сличност, супротност, квалитативни ступњеви и релације квалитета и броја*; у друге долазе релације *идентитета, контигунтета* (времене и просторне близине) и *каузалитета*. По Јуму логички су *просте оне чињенице, које се односе на релације које су непроменљиво дате са објектима*. На основу овога свога критеријума Јум тврди,

да су истине аритметике нужне, док за истине геометрије то не важи у истом обиму. Јумов критеријум није нетачан, али је *недовољан*. У многим се случајевима наине не може на основу њега решити, која је релација дата непроменљиво са садржајима свести, а која није. Да би се то у сваком случају могло решити, морају се узети у помоћ горе изложени критерији.

*Емпирио-рационализам у области математике.* Према самом принципу емпирио-рационализма *математичко сазнање мора имати своје порекло у искуству*. Овде морамо одговорити на питање, на основу којих се чињеница непосредног искуства може да тврди аподиктичност ставова математике, да пронађемо те чињенице и у исто доба да одредимо обим, у коме се на основу непосредног искуства може за математичке истине тврдити да су аподиктичне. Код математике, нарочито геометрије, имамо да разликујемо, прво, математичко сазнање на основу чињеница непосредног искуства онаких како су оне дате у *свом непосредном опажању*; друго, математичко сазнање које се односи на те исте чињенице онако како су оне *по себи* дате у непосредном искуству и, *треће*, математичко сазнање у односу на чињенице спољнег света. За емпирио-рационализам најважније је оно прво питање: у којим чињеницама непосредно датог лежи порекло основних математичких претпоставака, и у ком се обиму те претпоставке и последице изведене из њих могу на основу искуства да оправдају? Пошто је ово један потпуно нов терен за Теорију сазнања, ова извођења неће ићи у детаље, већ ће се ограничити на оно што је најбитније. Овде ће бити дата само скица емпирио-рационалистичке теорије математике, појединости се неће изводити.

*Порекло аритметике.* — Основни појам аритметике је појам *јединице*. Питање је, да ли јединици у строгом аритметичком смислу, као нечем недељивом и безсадржајном, одговара корелативност непосредног искуству, да ли се може на основу искуства да оправда претпоставка апстрактне јединице?

Већ тиме што тврдимо, да постоје *квантитативно* *росте* чињенице у непосредном искуству, ми тврдимо да постоје чињенице које у извесном смислу одговарају аритметичкој недељивој јединици. Кад кажемо за *квалитет* *белог* да је прост као квалитет, да је састављен из једног члана, онда тиме кажемо да је то као квалитет једна аритметичка јединица. Али бео се квалитет у непосредном искуству јавља увек као распоршрт и као такав садржи *множину* делова, осим тога као квалитет бело је *садржај*, док је чиста аритметичка јединица и без делова и без садржине. Нераспоршрти квалитети (као што су бол и задовољство) изгледа да су *ближи недељивој аритметичкој јединици* од распоршртих квалитета. Међутим ни они нису недељиви, јер код њих постоје *интензивне разлике* (бол је јачи или слабији). Кад бисмо имали у непосредном искуству један квалитет, који би био проста недељива *тачка*, онда би он био

још ближи апстрактној аритметичкој јединици, од екстензивних и интензивних квалитета, али таквих простих квалитативних тачака у опажању нема. Потпун корелат аритметичке јединице имали бисмо само кад бисмо могли опазити једну безсадржајну математичку тачку као недељиву дистанцију између две квалитативне тачке, што међутим није случај. У опаженом простору нема дакле корелата апстрактне аритметичке јединице. У *простом моменту промене* истина постоји један корелат аритметичке јединице, који јој је много ближи него ма који корелат међу квалитетима простора (одн. симултано датим садржајима). Међутим ни ту не можемо говорити о јединици у апсолутном аритметичком смислу, јер *нам је промена увек дата на нечему, на квалитету, и промена као таква је увек промена квалитета, који је сам садржајно делљив*. Ако се нпр. једно тело креће у опажању, где оно представља распоршрту површину са више делова, истина да је сваки покрет тела као целине проста промена места, али ми опажамо у исто доба *множину* таквих промена пошто сваки од делова тела мења место.

Али и ако у непосредном опажању нема потпуног корелатива чисте аритметичке јединице, ипак појам те јединице није чиста фикција, већ мислена *комбинација* две чињенице непосредног опажања: чињенице пресека две *неквалитативне* *полуправе* (које се у опажању јављају као чисте границе двеју квалитативних површина) и пресека двеју *квалитативних* *полуправих* (или *правих*). Комбиновањем искуствених чињеница мишљење је у стању да трансцендира искуство, и у појму чисте аритметичке јединице имамо пример једног појма којим мишљење логички превазилази искуство (исто тако мишљење у аритметици превазилази непосредно искуство и стварањем појма бескрајног низа целих бројева).

Аподиктичност самих ставова аритметике да се извести и на основу релативних аритметичких јединица у опажању. Кад би наше просторно опажање имало само једну боју, аритметика и геометрија биле би немогуће, јер у њему не би било ни бројних ни геометријских фигура а *пошто не постоји никаква чиста моћ апстрактних појмова* свест би била неспособна да их замисли. Фактичко порекло наших *аритметичких појмова лежи само у могућности група квалитативно различних осећаја* (у првом реду осећаја чула вида који су дати у простору). И ако немамо у непосредном искуству апсолутно недељиве јединице, ми ипак релативну квалитативну јединицу можемо приближити апсолутној тиме што ћемо узети у обзир квалитативне јединице, које су једнаке међу собом и својим квалитетом и својим просторним обликом; на пр. црни квадрати (сл. 6) исте величине једнаки су и квалитетом и просторним обликом, и као такви они су врло близу чистој аритметичкој јединици. Видели смо да Мил тврди да је аритметика тачна и да су њена

правила аподиктична само у толико у колико су јединице као такве једнаке. По њему само су апстрактне, фиктивне јединице све једнаке, а јединице искуства то нису. Међутим тврђење, да у искуству нема једнаких релативних јединица, опада чим се направи строга разлика између спољашњег и унутрашњег искуства: тада за релативне квалитативне јединице у унутрашњем искуству, које опажамо као једнаке, морамо тврдити да су апсолутно једнаке. За два непосредно опажена објекта на  $p$  за две линије

(в. сл. 7) можемо тачно казати кад су апсолутно,

Сл. 7. једнаке; овде се не мисли на спољне линије, ту може постојати клузија, могу реалне линије, које су у опажању једнаке, бити као такве неједнаке, али не могу две линије које се *опажају* као једнаке, бити у *опажању* неједнаке, јер у *опажању* као таквом нема илузије.

Само на основу те фактичке једнакости релативних јединица у опажању у стању смо да изведемо на аподиктичан начин аритметичка правила. Црни квадрати, да би се могли разликовати један од другог морају бити на белој (или неког другог квалитета различног од црног) површини; дакле за аритметику је довољно да постоје два квалитета који су дати у простору, чим су дата два квалитета и простор, дата је и цела аритметика (видећемо да за геометрију то није довољно). Ако напр. треба извести како по-

стају бројеви напр. 3, узећемо три једнаке релативне јединице и онда ће став  $2+1=3$  бити увек аподиктичан престо зато, што он неће бити ништа друго него израз једне квантитативно сложене чињенице која на једноставан начин следује из квантитативно простих чињеница из којих је састављена. Ми не можемо сумњати у

став да је  $2+2=4$  зато што ће увек у опажању, кад су дате 2 и 2 јединице утисак бити исти као кад су дате 4 јединице (раздаљина међу јединицама може бити различна, али она овде не игра никакву улогу, ма како поређали напр. три јединице оне ће увек бити три, јер оно што се аритметички спаја, то су само те релативне јединице, простор не игра при томе никакву улогу).

Чим се постави разлика квантитативно простих и квантитативно сложених чињеница, увиђа се аподиктичност аритметике на тај начин, што се све истине аритметике дају свести на чињенице квантитативно сложене, које се изводе на један једноставан начин из квантитативно простих чињеница. Дакле можемо рећи ово: *постоји једна аритметика опажања, која има за подлогу релативне јединице, чија је могућност заснована на квалитативно различним осећајима; ставови њени су аподиктични, јер сви преставаљају квантитативно сложене чињенице које на један једноставан начин следују из спајања квантитативно простих једнаких релативних јединица датих у опажању.*

Аритметичка правила, које су на овај начин задобивена, преноси мишљење на апстрактне аритметичке јединице, које су по самом свом појму све једнаке.

Да аритметичка правила изведена за релативно једнаке јединице у непосредном опажању важе и за релативно једнаке јединице непосредног искуства посматраног у својој датости по себи, то је очевидно. Кад би пак непосредно опажени простор био по себи *дискретум*, тј. састављен из недељивих квалитативних тачака, онда би саме јединице тога простора биле још ближе чистим аритметичким јединицама од првих. Како смо раније утврдили, да и у спољном свету постоје простор и време, то ће очевидно и за њихове релативно једнаке јединице важити аритметичка правила.

*Порекло геометрије.* — Интересантни део математике је геометрија. Питање је: *могу ли се основни појмови и аподиктичност геометрије оправдати на основу непосредног искуства?* Простор је у непосредном искуству дат код осећаја вида и осећаја пипања, одн. њихових слика имагинације, и то осећаји вида су код окатог примарни, у њиховом се простору индиректно локализирају осећаји пипања, мада и ови имају свој простор. Овде ћемо говорити само о геометрији вида.

Аритметика би као наука, као што смо поменули, била немогућа, кад бисмо имали код осећаја само један квалитет; *исто тако, кад би у простору сви осећаји били једнаки, и геометрија би била немогућа, јер неби било геометријских фигура* (и ако би било континуираног простора). Кад бисмо узели да дух има способност апстрактних појмова, тј. негирали тезу психолошког емпиризма, онда би и у том случају била могућа геометрија; само ако слике имагинације имају порекло у непосредном опажању, геометрија неби била могућа, ако у опажању неби било разлике у квалитетима. По рационализму геометриске фигуре које се цртају имају само значај симбола, геометрија о њима не говори, већ о апстрактним сликама: по емпирио-рационализму пак геометрија има *посла са опаженим фигурама* (пошто су замишљење фигуре просто репродукција ових). Главни аргумент рационализма за рационалитет геометрије у томе је, што њене фигуре нису фигуре опажања: линије и површине опажања, тако се тврди, имају увек више димензија него оне о којима говори геометрија; тачка геометрије нема никакву димензију, али свака нацртана тачка има их две или три. Овде је пре свега нетачно тврђење, да у непосредном опажању као таквом сваки опажени геометриски облик има већи број димензија него што би требало као математички облик да има. То тврђење важи за линију и тачку: тачка коју цртамо има две димензије (где су дужина и ширина једнаке), а линија има дебљину (то је једна површина са малом димензијом ширине). *Међутим површина, коју опажамо као граничну површину простора вида, математичка је површина.* Да би се ово уви-

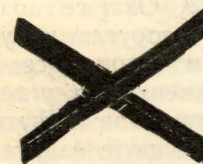
дело треба разликовати површину опажања од површине спољних тела: хартија као опажена површина нема трећу димензију, већ само две, јер опажена површина нема иза себе ничега. Друго је површина као површина физичког тела, таква површина има увек дебљину. Они који тврде да не постоји опажање дубине, да у опажању нема треће димензије, већ само две, ео ipso тврде да површина коју опажамо има само две димензије, да је дакле површина у математичком смислу. Ако пак опажамо трећу димензију, тј. ако је простор између нас и граничне површине испуњен једним нарочитим осећајним медијумом, који се опажа хомогено и само се у извесним случајевима може да обоји (то је осећај провидног), ми ипак нисмо у стању, да у истом смислу цртамо фигуре у тродимензионалном простору као на површини. Зато се геометрија тродимензионалног простора, и кад се претстави остави да трећа димензија постоји у опажању, не може да изведе у самом опаженом простору, него тек пројцирањем на површину. Кад се геометрија сведе на опажање, онда постаје јасно зашто се стереометрија изводи у другој димензији; јер, сем неких рудиментарних модела, стереометријски облици не постоје у тродимензимарном простору опажања (као што се тродимензимална геометрија изводи пројцирањем у површини тако се може и четирдимензионална и петодимензионална геометрија да изведе пројцирањем на површину, никаквих принципијелних тешкоћа за то нема). Ми ћемо се ограничити овде само на дводимензионалну геометрију опажања.

Несумњиво је, да ми опажамо математичку површину као такву, али изгледа на први поглед да у њој све линије имају дебљину и да су све тачке димензионалне. У непосредном опажању јавља се међутим један нов феномен који чини те се у непосредном опажању јављају и линије без дебљине и тачке без димензија: то је феномен граничних линија. Да би се увидела егзистенција овог феномена треба претходно утврдити, да су у непосредном опажању могуће праве линије; ово изгледа парадоксно на први поглед, али је тачно чим се издвоји непосредно опажање од спољних физичких предмета. Као што у опажању постоје релативне аритметичке јединице, које су апсолутно једнаке, тако исто опажамо и апсолутно праву линију, зато што одмах опажамо линију која скреће у правцу. Одговарајућа физичка линија може и не бити права, али ако у непосредном опажању опажамо да је једна линија права, она је у опажању и за опажање права (кад ту правост хоћемо да доказујемо лењиром, морамо у ствари саму правост лењира опет на крај крајева да утврдимо опажањем, што доказује да у опажању постоји правост). Тако исто у опажању постоји и апсолутно крива линија папр. круг.

Кад пак нацртамо праву линију, она је као линија испуњена квалитетом, и као таква има другу димензију, дебљину; међутим на оном месту, где се она граничи са околином, постоји једна

права линија која је без дебљине, и то је сама та граница. У непосредном опажању нема истина квалитативних линија које би биле без дебљине; али линија, која чини границу двеју квалитативно различних површина, у опажању је апсолутна линија, нема друге димензије. Ми даље опажамо да је квалитативна линија у опажању апсолутно права само по правости њених граничних линија. Супротно линијама све површине које опажамо квалитативне су, т. ј. као осећајни квалитети немају трећу димензију (једна бела површина је бело без треће димензије).

Што важи за линију важи донекле (не сасвим) и за тачку, која је у опажању као квалитативна тачка увек једна округла површина. Тако се јавља квалитативна тачка међутим само као изолирана тачка. Две квалитативне линије међутим секу се у једној квалитативној тачци, која прествља геометриску фигуру (ромб или квадрат). Кад би се хтело, да се у опажању представи тачно овакав пресек морало би се узети,



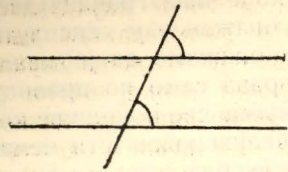
Сл. 8

да на месту пресека настаје прекид у квалитету и једне и друге линије (в. сл. 8) тако да пресек преставља трећи квалитет. Ако дакле хоћемо да преставимо у опажању пресек двеју квалитативних линија, треба нам узети три квалитета (за престављање аритметике у опажању довољна су два квалитета, док за геометрију најмање три, да би се могли преставити сви односи онако како се они обично изводе). Осим као пресек двеју квалитативних линија тачка се јавља и као пресек двеју граничних линија. Кад се две квалитативне линије секу и кад се њихов пресек маркира нарочитим квалитетом њихове се граничне линије секу у граничним тачкама, које као такве немају никаквих димензија. Само што се овака тачка не опажа као изолирана тачка (јер изолирана безсадржајна тачка могла би се опазити само као граница двеју квалитативно различних једнодимензионалних линија). Кад се једном утврди разлика граничних линија и граничних тачака од квалитативних линија и квалитативних тачака као и дводимензионалност опажене квалитативне површине, онда је тиме показана нетачност гледишта емпиризма и рационализма, по коме геометрија опажања не може бити егзактна наука зато што у непосредном искуству нема објеката који би били потпуно математички.

У геометрији опажања морамо многе геометриске ставове друкчије да доказујемо него што се то обично чини. Пре свега ми нећемо доказивати једнакост двеју линија тиме, што ћемо замислити да се оне покlope, јер се у опажању линије не могу поклапати. Али овако доказивање није ни потребно: у опажању ми непосредно без икаква поклапања опажамо, кад



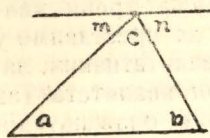
су две линије једнаке. Исто тако не морамо за два угла тврдити да су једнаки тек ако смо их поклопили. Ако напр. две



Сл. 9

линије које су паралелне пресечемо трећом (сл. 9) немогуће је инепотребно је доказивати, да су сагласни углови зато једнаки што ће се, кад се једна од линија креће паралелно себи и поклопи с другом, и сагласни углови поклопити. За геометрију опажања сагласни су углови једнаки зато што су њихови краци истога правца, пошто је по дефиницији *угао разлика правца двеју правих линија*, (паралелне линије су линије истога правца; друга два крака сагласних углова имају исти правац, јер леже на истој правој).

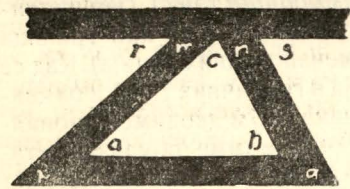
Један пример, како се докази геометрије морају донекле да трансформирају, да би се на основу непосредног опажања могла да изведе тачност геометриских ставова, јесте доказ става да збир углова у троуглу износи  $180^\circ$ . Овај се доказ обично изводи на тај начин, што се у темену троугла повуче



Сл. 10

паралелна са основицом и онда се на основу једнакости наизменичних углова ( $b = n$ ,  $a = m$ , сл. 10) доказује став. Међутим у рационализму сматра се да је нацртана фигура само симбол апстрактног троугла, чије су стране без дебљине. У емпирио-рационализму одн. у геометрији опажања

пак доказ се изводи не за троугао састављен из квалитативних линија већ за троугао који чине граничне линије. Тај доказ постаје овде комплициранији стога је боље конструисати стране троугла као површине које су што шире, а паралелну основицу нацртати једним квалитетом различним од квалитета страна. Доказ се тада изводи овако (сл. 11): на основу непосредног опажања, пошто су граничне линије сваке троуглове стране међусобно паралелне, види се једнакост ових углова  $b = q = s = n$  и углова  $a = p = r = m$  (не може се непосредно тврдити, да је  $b = s$  и  $a = r$ , јер ови углови немају за-



Сл. 11.

једничку страну). Из горњег излази:  $a + b + c = m + n + c = 180^\circ$ , и доказ је изведен. Овде је извођење вршено аналого уобичајеном доказу, иначе се може и краће извести:  $a = m$ ,  $b = n$ ,  $a + b + c = m + n + c = 180^\circ$  (при чему није потребан трећи квалитет одн. нарочита квалитативна линија паралелна основици). Из овога се види да је тврђење рационализма да ми, изводећи доказе на геометриским фигурама, ове сматрамо само као симбол онога што у мислима апстрактно доказујемо, нетачно.

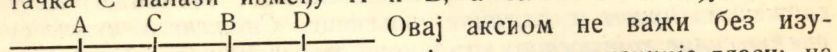
и да у ствари непосредно на фигурама опажања као таквим можемо да доказујемо строго математичке ставове. Нити емпиризам има право кад тврди, да геометрија није егзактна наука зато што говори о објектима опажања, нити рационализам има право кад тврди, да геометрија, зато што је егзактна наука, не може говорити о искуственим објектима: *и ако говори о искуственим објектима, геометрија је ипак егзактна наука.*

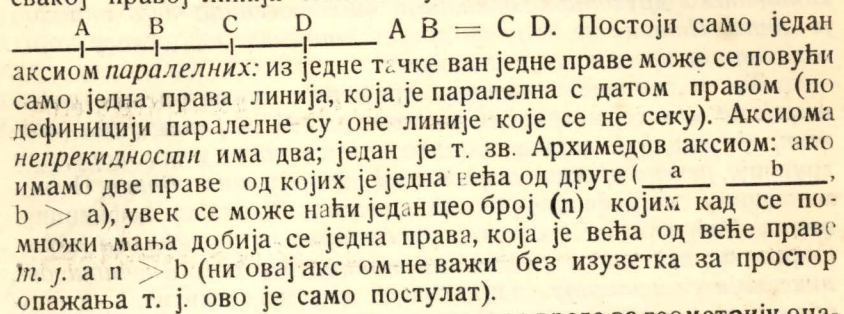
Сад долазимо на питање о томе, на који начин може геометрија своје ставове да сматра за нужне и универзалне. Видели смо, да на становишту емпирио-рационализма морамо разликовати квантитативно *просте* и *сложене* чињенице и међу сложенима *нужне* и *случајне* чињенице. Сложене а *нужне* су *оне чињенице, које постају комбинацијом извесних простих чињеница на један једини начин дакле тако да се не може замислити нека друкчија комбинација тих чињеница него она која је дата.* Питање је, које су *просте* чињенице на основу којих геометрија изводи своје ставове?

Те су основне чињенице изражене у геометриским дефиницијама и у геометриским аксиомама. У дефиницијама геометрија утврђује појмове облика који су дати у простору, или друкчије, речено просто тврди егзистенцију тих облика. По номинализму све дефиниције геометриских облика су дефиниције имена. Међутим на становишту емпирио-рационализма дефиниције морају бити *реалне дефиниције, морају значити облике који егзистирају* одн. који се дају замислити на основу облика који егзистирају. У аксиомама пак су изражени *односи међу геометриским објектима*. За дводимензионалну геометрију опажања постоје три основна облика: *тачка, права и раван*. Дало би се још и покушати да се дефиниција равни сведе на дефиницију тачке и праве. Али саме дефиниције тачке и праве нису ништа друго до позивање на факта непосредног опажања. Кад кажемо, да је *тачка просто место* у простору, онда нам само пресек двеју граничних једнодимензионалних линија може рећи у чему се састоји простота њеног места. Исто је тако дефиниција *праве линије* као линије која има свуда исти правац, опис оног што се непосредно опажа. Ми опажамо линије, које за разлику од других не мењају правац; у чему се састоји то немењање правца даље не можемо да аналишемо, дефиниција репродуцира просто једну искуствену чињеницу.

Оно пак, на шта се односе ставови (*теореме*) геометрије, јесу *односи међу геометриским облицима*. Ставови геометрије су чињенице, које излазе на једноставан начин из простих чињеница изражених у аксиомама. У аксиомама геометрије равни су изражени *основни односи између тачке, праве и равне*. Да се све аксиоме геометрије разделе у групе тежак је задатак, који логика геометрије још није решила. Али приближно је најтачнија подела основних ставова геометриских (постулата и аксиома) у ових *пет* група (ту је поделу поставио D. Hilbert

у своје делу „Die Grundlagen der Geometrie“; Хилберт не прави разлику између аксиома и постулата већ све основне ставове назива аксиомама): I. аксиоме *везе*; II. аксиоме *поређаности*; III. аксиоме *конгруенције*; IV. аксиом *паралелних*, и V. аксиоме *непрекидности*. Аксиоме *везе* изражавају везу тачке, праве и равни међу собом, као: две тачке одређују једну праву; три тачке, које не леже на једној правој, одређују једну раван; две праве, кад се секу, секу се у једној тачки. Аксиом *поређаности* је нпр.: ако на једној правој имамо две тачке А и В, увек је могуће наћи на њој још две тачке С и D тако, да се тачка С налази између А и В, а тачка В између С и D

 Овај аксиом не важи без изузетка за геометрију опажања). Аксиом *конгруенције* гласи: на свакој правој линији можемо увек наћи два једнака одсечка:

  $AB = CD$ . Постоји само један аксиом *паралелних*: из једне тачке ван једне праве може се повући само једна права линија, која је паралелна с датом правом (по дефиницији паралелне су оне линије које се не секу). Аксиома *непрекидности* има два; један је т. зв. Архимедов аксиом: ако имамо две праве од којих је једна већа од друге ( $a > b$ ), увек се може наћи један цео број ( $n$ ) којим кад се помножи мања добија се једна права, која је већа од веће праве т. ј.  $an > b$  (ни овај аксиом не важи без изузетка за простор опажања т. ј. ово је само постулат).

Већина наведених основних ставова вреде за геометрију опажања: *најважнија је аксиома у овом погледу аксиома паралелних*. У непосредном опажању можемо наине из једне тачке ван једне праве повући само једну паралелну са датом правом, дакле простор опажања је Евклидов раван простор. То међутим важи само за опажање површине, које је дато у нашој непосредној близиви, или за онај део опажене површине, који је близ субјективном центру вида док опажена површина која је даља, нарочито површина небеске кугле, има увек кривину,

Из горњих основних ставова добијамо спајањем *геометријских теореме*, све сложене ставове. Лако је показати да се само на један начин врши то спајање, т. ј. да из једног извесног броја основних ставова следе спајањем *сасвим одређене* теореме. Пошто се у геометрији опажања аксиоме јављају као *нумерички прости* чињенице, то геометријске теореме следе из њих на један једини начин и отуда рационалитет ставова те геометрије.

Принцип аподиктичности геометрије, који смо извели у првом реду за геометрију опажања, вреди и за све остале замишљене системе геометријске, само што се у њима полази од извесних претпоставака, које нису аксиоме, него су *постулати*, т. ј. ставови који се не дају свести на простије ставове, не дају се доказати, али који нису евидентни, док су аксиоме

ставови, који се не дају доказати, али који су евидентни, што у геометрији не значи ништа друго, до да су дати у непосредном искуству, да су прости чињенице искуства, чињенице које се не дају свести на простије. Постулати би пак имали изглед простих чињеница, али не би били искуствене чињенице. Овде ћемо најпре поменути главније геометријске системе, онда ћемо говорити о важности геометрије за просторно опажање, непосредно и онако како је оно по себи, и напослетку о геометрији у односу на спољни свет.

На првом месту у односу на постулат *поређаности* тачака у простору имамо два геометријска система: 1. геометрија *континуума*, 2. геометрија *дискретума*. У *првој простору* је *инконзекутиван* т. ј. у таквом простору се између две тачке налази увек трећа. У *другој простору* је *конзекутиван*, т. ј. за њега не вреди постулат *инконзекције*, него супротни постулат *конзекције*: у таквом простору су могуће две тачке које непосредно следе једна за другом.

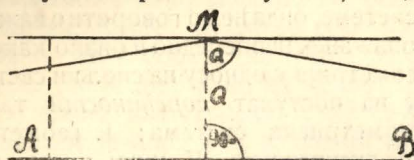
Тако исто у односу на аксиом *паралелних* имамо два система: 1. геометрија *равног простора*, 2. геометрија *кривог простора*. У *првој* вреди аксиом *паралелних*, у *другој* он не вреди. У другој постоје две специјалне могућности: а) кад се из једне тачке ван једне праве могу повући две паралелне — постулат *двеју паралелних*, и б) кад се не може повући ниједна таква паралелна — постулат *ниједне паралелне*. Прво је *Лобачевска* геометрија која важи за простор *негативне* кривине, друго је *Риманова* геометрија која важи за простор *позитивне* кривине.

Најзад у односу на постулат *димензија* постоје такође два система: 1. геометрија *тродимензионалних простора*, 2. геометрија *вишедимензионалних простора*. — То су у главном те три групе геометријских система; има још група али су оне од мањег значаја.

Најважнија геометријска разлика између континуираног и дискретног простора у томе је, што у *простору дискретума* нема *кривих облика*, он је *раван*. Дискретан простор је дакле Евклидов, за њега вреди аксиом *паралелних*, само што у геометрији дискретума тај став није више ни аксиом ни постулат, већ теорем који се да доказати. У дискретном простору отпада читава група геометријских облика: сви криви, а тако исто и неки праволинијски облици нису могући у том простору. Од правилних полигона у равни могући су у дискретном простору само троугао, квадрат, шестоугао и дванаестоугао (то је простор који садржи *минималне* геометријских облика).

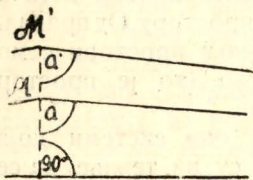
У другој групи геометријских система они системи који нису Евклидови, *неевклидовски*, произашли су из тежње, да се докаже став *паралелних*, који је код Евклида постулат, т. ј. Евклид је сматрао тај став за једну истину, која се не може да докаже, али која није евидентна. Читава је серија математичара кроз две хиљаде година покушавала да докаже тај

Евклидов став, да га изведе из простијих ставова. Лобачевски је међутим први претпоставио, да се став уопште не може да докаже и конструисао је простор у коме тај став не важи. Тако се дошло до геометриског система, по коме се из једне тачке ван једне праве могу повући две паралелне. По Евк иду из



сл. 12.

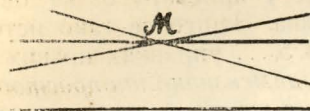
тачке М (сл. 12) у равни може се повући само једна права паралелна са правом АВ; што значи да полуправе по учене из тачке М паралелно са АВ чине делове једне исте праве линије. По Лобачевском пак паралелне полуправе повучене из тачке М. не чине делове једне исте праве линије. У Евклидовом простору паралелне линије можемо да дефинишемо као линије, које су свуда подједнако удаљене једна од друге (јер се међу њима могу свуда повући једнаке управне линије) или другачије као линије које су свуда истога правца. Таква се дефиниција међутим не може да примени на Лобачевскове полуправе, јер оне нису свуда подједнако удаљене од дате праве. а то значи, ако хоћемо да претпоставимо да се из једне тачке ван једне праве могу повући две паралелне са њом, паралелне се праве не могу дефинисати као праве које су свуда подједнако удаљене једна од друге, нити као линије истога правца, него само као праве које се ипак може рећи да се секу у бесконачности. Паралелне линије у Евклидовом простору можемо продужавати колико хоћемо, оне се нигде (ни у бесконачности) неће сећи; међутим код Лобачевскога паралелне се праве непрестано приближују (једна је асимптота другој тако, да би се негде у бесконачности могле сећи. Кад у Лобачевској равни повучемо управну из тачке М на дату праву, онда ће бити једна паралелна полуправа правити са управном угао  $\alpha$ , који ће бити мањи од  $90^\circ$  ( $\alpha < 90^\circ$ ), јер кад би износио  $90^\circ$ , имали бисмо Евклидову паралелну праву. Угао  $\alpha$  је т. зв. угао паралелизма. Лобачевски је доказао, да је тај угао функција раздаљине дате тачке од дате праве т. ј.  $\alpha = f(a)$ : што је та раздаљина већа све ће угао бити мањи ( $\alpha' < \alpha$ ). То мора бити зато, што кад би било  $\alpha' = \alpha$ , она два паралелна зрака, која одговарају овим уловима, очевидно би били један према другом паралелни у Евклидовом смислу. Пошто треба искључити Евклидову хипотезу, угао  $\alpha'$  мора бити мањи од угла  $\alpha$  — већи не може да буде, јер би се онда зраци секли с друге стране с правом. И обрнуто, што је даљина мања угао је већи, кад је  $a = 0$ , онда је  $\alpha = 90^\circ$ .



сл. 13.

онда зраци секли с друге стране с правом. И обрнуто, што је даљина мања угао је већи, кад је  $a = 0$ , онда је  $\alpha = 90^\circ$ .

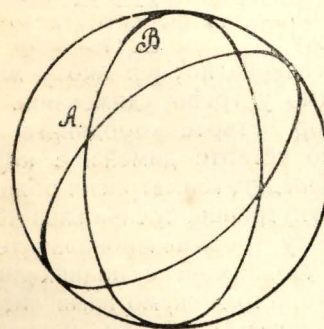
Може се извести још једна конзеквенција у Лобачевском систему. Сваки од паралелних зракова може да се продужи на



сл. 14

другу страну (сл. 14). Ако између та два тако продужена полузрака повучемо још таквих полузракова, њихова се продужења такође не могу нигде сећи са датом правом, јер се налазе између продужења прва два паралелна полузрака. То значи: из једне тачке ван једне праве могу се повући бесконачно много правих, које се са датом правом не секу. Прве пак две полуправе имају тај значај, што дату раван деле тако да се само они зраци, који се налазе између њих, не могу сећи са датом правом. Зато Лобачевски само те две праве назива паралелнима, и тиме даје једну дефиницију паралелних која се не поклапа са Евклидовом.

Ако се претпостави да је континуирани простор бескрајан, онда могу постојати само две хипотезе, Евклидова и Лобачевскова: из једне тачке ван једне праве може се повући или само једна или две паралелне праве са датом правом. Међутим могућа је и трећа хипотеза. Кад се претпостави, да права линија није бесконачна или отворена него да је затворена линија, онда се долази до тога, да се из једне тачке ван једне праве не може повући ниједна паралелна с њом (тј. права која се не би секла са датом правом). То је Риманова геометрија површине кугле. По њему раван има облик површине кугле и оно што на површини кугле одговара правој линији у равној површини, јесу највећи кругови (сл. 15); ови се увек секу у двама тачкама и, према томе, нема правих линија које се не би секле.

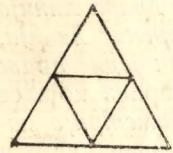


сл. 15

На површини кугле најкраћи пут између две тачке јесте мањи део оног највећег круга, који пролази кроз те две тачке (напр. АВ, сл. 15). Овде се права линија не дефинише као линија која је свуда једног истога правца, него као најкраћи пут између две тачке. Зато је, као и код Лобачевскога, Риманова раван једна крива површина. Само док се Риманова раван може да конструисе у Евклидовом тродимензионалном простору, дотле се Лобачевскова типична раван, која је потпуно хомогена, не да конструисати у Евклидовом простору.

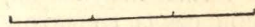
Остаје нам још трећа група система. Као што се покушавало да се докаже постулат паралелних тако исто покушавано је да се докаже, да простор има три димензије, јер ни ово није евидентна истина. Димензије се дефинишу као правци

управни један на другом. Таква дефиниција полази од Евкледове равни; сама права линија чини једну димензију, две праве у равни управне једна на другу чине две димензије; у простору се на ове две може повући још једна трећа управна. Зашто се тако исто кроз једну тачку неби могле повући 4, 5, ... управних правих? *Искусство нам истина показује само тродимензионалан простор*, али не постоји никакав логички разлог зашто би апстрактан геометриски простор, једном конструисан у мислима на основу опаженог простора, морао имати три димензије. Доиста простор од више од три димензије да се у мислима конструисати и геометрија вишедимензионалних простора не води никаквим противречностима. Четиридимензионалан се простор може да конструиса, кад се кроз једну тачку замисли повучене четири управне једна на другу; најлакше је објаснити, како се четврта димензија има да замисли, по аналогiji тродимензионалног простора према дводимензионалном. Кад правилни тетраедер, који је ограничен са четири равнострана троугла, расечено по ивицама и развијемо у равни, добијамо мрежу његову у дводимензионалном простору (сл. 16); кад



сл. 16

обратно савијемо троугле ове мреже по ивицама и саставимо у трећој димензији, добићемо тродимензионално тело. Тако исто можемо из једнодимензионалних правих састављањем у дводимензионалном простору добити дводимензионалан облик, равнострани троугао (сл. 17). Слично томе ако на сваку страну равностраног тетраедра ставимо по један исти такав тетраедар, онда ћемо имати тродимензионалу мрежу геометриског тела, које је четиридимензионално; јер ако у мислима унутрашњи тетраедар оставимо у трећој димензији, а остале замислимо савијене у простор четврте координате и саставимо их добићемо правилно тело четврте димензије које одговара правилном тетраедру тзв. *пентаедар*, геометриски облик ограничен са пет тетраедара, чију унутрашњост сачињава четиридимензионалан простор, а стране су тродимензионални тетраедри). Раван можемо замислити и као комплекс правих линија наслаганих једна поред друге; тако исто можемо замислити да је тродимензионалан простор састављен из равни, које су једна над другом у правцу треће димензије; на исти би начин четиридимензионалан простор био састављен из тродимензионалних простора, који су један над другим у правцу четврте димензије, и т. д. У дводимензионалном простору постоји бесконачно много правилних полигона; у тродимензионалном постоје пет правилних тела; у простору од четири димензије постоје 6 правилних геометриских облика; у простору пак од



сл. 17

5, 6, 7, ... п димензија могућа су само *три* правилна геометриска облика, а то су облици у простору од п димензија, чије мреже у простору од  $p-1$  димензија одговарају мрежама тетраедра, коцке и октаедра.

*Важење геометрије.* — Сад долазимо на питање, које нас овде највише интересује: *који од наведених геометриских система важи за простор опажања* онако како је он непосредно дат, затим за тај исти простор *како је он по себи дат, а који за простор спољнег света?* Простор опажања, онако како је непосредно дат, није дискретум али није ни *потпун* континуум. Дискретум није, јер није састављен из одвојених недељивих тачака (чак се у њему не опажа нигде пи појединачна изолирана квалитативна тачка); потпун континуум такође није, јер није дељив у бесконачност. Ако наине линију у опажању хоћемо да поделимо на два дела, то делење могуће је извршити само посредно, тиме што ћемо одговарајућу физичку линију двома бојама поделити у двоје, а тако исто и за свако даље делење ових делова потребне су две боје. Очеvidно је да то делење не можемо извести докле хоћемо, зато што дебљина и дужина ових линија разних боја има извесну границу, ако линије и даље смањујемо, оне ишчезавају у опажању. Код сваке од тих минималних линија ми видимо да би се могле и даље делити али ми не можемо фактич и да их делимо; у имагиницији можемо то делење још да продужимо, али се ни ту не може далеко ићи, јер имагинација само репродуцира опажање. Тврђење дељивости у бесконачност опаженог континуума није дакле оправдано. Опажени континуум могао би *по себи* бити према томе како континуум тако и дискретум; која од ове геометрије у том погледу важи, није ствар Теорије Сазнања, већ Психологије и Метафизике да то питање реши.

У односу на другу групу геометриских система може се рећи за простор непосредног опажања, да у извесним деловима његовим могу важити и неевклидовски системи; и доиста гранична површина простора нашег непосредног опажања има читав један свој део, који представља једну неевклидовску површину: то је небеска полукугла. Она истина није потпуно кугласта површина, јер је њен полупречник већи идући хоризонту него идући зениту. Међутим на тој опаженој површини нама је немогуће да изводимо геометриске облике, као што их изводимо на блиској површини (само у имагинацији можемо везивати звезде линијама). Али можемо и у блиској површини на пр. једну куглу посматрати, и онда за део њене површине који опажемо вреди Риманова геометрија. Исто тако ако конструисамо једно ротационо тело, чија је површина негативне кривине, на таквој ће површини важити Лобачевска геометрија. Дакле *неевклидовски системи важе за поједине делове опаженог простора као што за друге делове важи Евклидова геометрија.* Према томе на питање, да ли за простор непосредног опажања важи Евклидова или неевклидовске геометрије, може се одговорити,

да су сви ови системи могући на појединим деловима тога простора; међутим ово тврђење важи само за *граничну површину*, док за *целокупан простор опажања*, т. ј. за *тродимензионални опажени простор*, важи *очевидно само Евклидова геометрија*. Међутим и ако су поједини делови граничне површине простора опажања неевклидовски, ипак би и за сваки од тих делова *по себи* важила Евклидова геометрија, кад би простор опажања по себи био дискретан. Кад би пак простор опажања био по себи континуум, онда би за његове поједине делове какви су они по себи вредело оно исто, што вреди за те делове како су они дати у непосредном опажању, у том случају не би било разлике између геометрије простора непосредног опажања и геометрије тог истог простора онако како је он по себи.

О *трећој* групи геометријских система можемо бити кратки. У односу на простор опажања може бити питање о томе, да ли је он дводимензионалан или тродимензионалан, да ли поред граничне површине у опажању, која је несумњиво дводимензионална, постоји још и тродимензионалан простор, одн. простор коме у опажању одговара димензија дубине. Ми смо то питање раније решили: *простор опажања је тродимензионалан*, дводимензионална гранична површина само је гранична површина једног тродимензионалног простора.

Што се напоследку тиче питања важности геометрије за *спољни свет*, и у том погледу можемо бити кратки. Пошто смо раније утврдили да постоји простор као форма реда ствари у спољном свету, то је јасно да, пошто геометрија важи као рационална дисциплина за простор непосредног опажања, она мора важити за сваки простор, дакле и за простор у спољном свету. Даље питање о системима геометријским који важе у спољном свету ствар је Природне Науке и Метафизике, Теорија сазнања тиме нема да се бави.

*Емпирио-рационализам у области природне науке.* — *Принципи механике.* — Механика је она природњачка дисциплина која чини прелаз од математике реалним наукама. На становишту рационализма математика се сматра као формална наука, пошто се тврди да математички облици као такви не постоје. На становишту емпирио-рационализма пак морамо тврдити, да математички облици и односи постоје у искуству, и то како у непосредном тако и у посредном искуству. У емпирио-рационализму геометрија и аритметика су донекле реалне науке, баве се оним што је форма на реалном, али тако да та форма припада самом реалном, како реалном унутра тако и оном споља. Према томе имало би се очекивати, да на становишту емпирио-рационализма нађемо и у механици аксиоматичне ставове. *Механика се бави кретањем видљивих маса*, т. ј. распрострајених тела која чине утисак на наша чула. Кад би тела, чијим се кретањем бави механика, била саставни

делови самог *непосредног* искуства, имало би се очекивати, да на основу самог тог искуства можемо да утврдимо извесне аксиоматичне ставове за то кретање. Међутим тела спајају у оквир спољашњег, посредног искуства, тако да ми не можемо да аналишемо њихова кретања у последње елементе, како бисмо у њима могли да констатујемо оно што је аксиоматично. Геометриски су облици дати у непосредном искуству, ми непосредно опажамо извесне елементе њихове и зато можемо да поставимо извесне аксиоме и да на основу ових конструишемо друге сложне облике, којих у опажању нема. Међутим *тела су нам даша као комплекси, последњи саставни делови њихови немају утицаја на чулно опажање*, они су, може се рећи, испод прага чулног опажања, и зато ми нисмо у стању да изведемо анализу њихових кретања у последње делове, *иа према томе ни да поставимо у односу на њихова кретања аксиоматичне ставове*. Само кад би се са наивним реализмом тврдило, да су сама тела спољнег света објекти непосредног опажања, или са субјективним идеализмом, да не постоје тела ван нас, него само у нама, а специјално с критицизмом, да су сви закони, који важе за кретање, нешто што долази од субјекта, требало би да се могу поставити аксиоматични ставови и у Механици. *Међутим на становишту трансценденталног реализма то је немогуће, зато што као што факта искуства показују, тела ван нас дејствују на наше опажање само као комплекси: наше слике опажања су смањени или шематизирани отисци тела*. Последњи пак елементи спољних тела и конфигурације њихове немају корелата у нашим сликама опажања, само су комплекси тих делова дати у сликама опажања.

Од механичких ставова узећемо овде у обзир само најважније стовове динамике (тзв. Њутове законе кретања.) *Први је став или постулат инерције* (који, као што знамо гласи, *да свако тело остаје у стању мира или кретања по правој линији, док каква спољна сила то стање не измени*. *Логичка допуна овога става је став, да сила која мења стање тела, увек томе телу саопштава једно убрзање одн. прираштај брзине*; ако тело мења стање мира у кретање, сила му мора придати убрзање, исто тако ако тело мења брзину кретања, сила која изазива то мењање, чини то на тај начин што брзини тела придаје убрзање. *Други постулат гласи, да свака сила дејствује независно од других сила*, да су дејства више сила на једно тело потпуно независна једна од другог, т. ј. да свака сила дејствује на једно тело тако, *као да нема других сила које на њега у исто доба дејствују*. *И трећи став гласи, да силе, које дејствују између два тела, увек дејствују тако, да је при томе дејство једног тела равно дејству другог тела, да су, друкчије речено, акција и реакција једнаке*. То су ставови, које налазимо да важе за стање кретања и мира на основу искуства, али чију нужност ипак не увиђамо; што

значи, то нису аксиоми у оном смислу, у ком су то геометриски ставови, него су то *постулати, истине, које се не могу да да докажу, а којима треба доказа.*

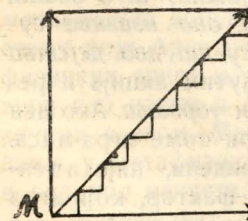
*Став инерције.* — Говорећи раније о ставу инерције видели смо, да у њему постоји један априоран и један апостериоран елемент; у односу на мир став инерције је априоран: *мир је стање, које би трајало све дотле, док не би дошла нека спољашња сила, која ће то стање променити.* Међутим апсолутна важност става инерције у односу на мир претпоставља апсолутну разлику између мира и кретања, претпоставља *апсолутни мир и апсолутно кретање.* Ово питање о разлици апсолутног мира и кретања имамо у првом реду да решимо на основу непосредног искуства. Да ми немамо никакво средство да у спољњем свету констатујемо, да ли је једно тело у апсолутном миру или у апсолутном кретању то је јасно (и то не само за транслаторно него и за ротаторно кретање у чему како Мах тако и Ајнштајн имају право на супрот Њутону и класичној Механици); међутим то не значи, да је сам појам апсолутног мира и апсолутног кретања у спољњем свету нетачан. *Апсолутан мир и апсолутно кретање може постојати у спољњем простору за последње недељиве елементе тела, који не падају у оквир нашег чулног опажања.* Друкчије речено, из тога што апсолутно кретање (одн. апсолутни простор и апсолутно време) не постоје у *физичкој сфери* Природе не следује да њих нема у *метафизичкој сфери* њеној. Ова последња могућност следује индиректно и из факата непосредног искуства. *Ми наиме у непосредном опажању можемо да констатујемо ту разлику између апсолутног мира и кретања:* кретање предмета у непосредном опажању кад апстрахујемо од тога, да су предмети који се у опажању крећу, значи за спољне предмете који се у спољњем свету крећу или мирују, мора бити онако као што се преставља да је, т. ј. *ако за неко тело у нашем непосредном опажању опажамо да се креће или да мирује, оно се одиста креће или мирује, ту не може бити илузије.* Кад се возимо лађом па нам изгледа, да се обала креће а ми да стојимо, онда се у непосредном опажању обала доиста креће а лађа стоји т. ј. обала се *као објект опажања* доиста креће. Пажљиво посматрање онога што у непосредном опажању постоји и показује, да један део простора вида који опажамо стоји, а да се у односу на њега креће онај други део (одн. предмет), који се креће. Кретање у непосредном опажању је релативно у толико у колико се оно може констатовати, само с обзиром на друге делове простора који мирују; али ту не постоји као у спољњем свету реципрочни релативитет, т. ј. *за непосредно опажање није свеједно, за који ћемо од два предмета, од којих се један креће у односу на други који мирује, тврдити да се креће, а за који да мирује.* У непосредном опажању релативитет је једностран: *оно што се креће не може се опазити да се креће без онога што стоји, али*

*оно што стоји може се констатовати да стоји и без онога што се креће* (на исти начин констатујемо и да цео простор опажања стоји). Кад се дакле строго одвоје предмети непосредног опажања од спољних тела, тврђење апсолутне разлике између мира и кретања постоје евидентно за предмете непосредног опажања, према томе може се претпоставити да та разлика постоји и за последње елементе спољњег света.

И ако принцип апсолутне разлике између мира и кретања важи за објекте непосредног опажања, ипак *за њихова кретања не важе ставови, који важе за кретање спољних тела* и ове стовове не можемо пренети на кретање унутрашњих тела (то се најбоље види у стању сна где очевидно нема никаквих закона механике, а пошто између јаве и сна психички узев нема никакве принципијелне разлике, то значи, да закони спољних кретања не важе за унутрашња кретања). То долази отуда, што унутрашњи објекти нису перманентни, што у унутрашњем свету има и квалитативних промена поред кретања, док у спољњем свету постоји само кретање перманентних тела. Аксиоматичност одн. рационалност ставова Механике не може се извесити на основу непосредног искуства, и ако за ово важи апсолутна разлика између мира и кретања.

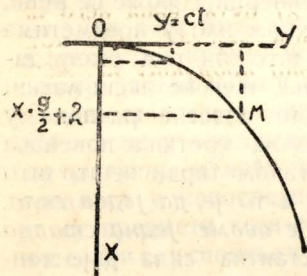
У односу на *допунски став* ставу инерције може се рећи, да ми у непосредном опажању као таквом или у предметима непосредног опажања немамо ничега, што би том ставу директно одговарало, одн. што би тврђење његове аксиоматичности оправдавало. Ми истина опажамо извесне разлике у брзини, ми опажамо, кад се једна брзина кретања повећава или смањује, али је оно што се овим ставом тврди нешто што лежи ван нашег непосредног опажања, а то је, *да једна сила, кад дејствује на једно тело, увек даје овоме једно стално убрзање, или друкчије речено да константна сила даје константно убрзање а феномен константне силе као односа међу предметима непосредног опажања не постоји.*

*Принцип независности дејства сила.* — Други принцип механике, принцип независности дејства сила или друкчије принцип паралелограма сила, такође *није априоран* (осим тога он је у ствари несхватљив на становишту континуиране математике, т. ј. под претпоставком да су простор и време дељиви у бесконачност). Најпростији пример за ово су две једнаке силе, које дејствују на једну материјалну тачку под правим углом (сл. 18.) а тело се креће по дијагонали квадрата (у опште паралелограма). Тело се дакле креће тако, као да свака сила дејствује независно од друге. Рационално узев ово би тврђење значило, да у извесном *крајњем* делу времена дејствује најпре једна сила у своме правцу и материјалну тачку доводи до извесног дела пута па престаје деј-



Сл. 18.

ствовати, па да затим у исто толиком крајњем времену дејствује друга сила у своје правцу и тако непрестано наизменично. Ако претпоставимо да су ови делови простора и времена сувише мали да би их могли чулно опазити, онда ће резултат у опажању бити да се тачка креће под дејством једне једине силе по дијагонали. Кад бисмо претпоставили да је и простор и време и кретање дељио у бесконачност и кад бисмо у том случају хтели да овај принцип независности сила схватимо, онда бисмо морали тврдити, да извесно време дејствује једна сила чинећи кретање једнако убрзаним, да онда долази друга сила и т. д. Међутим таква претпоставка противречи природи континуума јер се не може схватити како би константна сила могла престати да дејствује, и онда је несхватљив факт искуства да две силе нагоне тело да се креће у правцу дијагонала. То значи, да сам принцип независности није априоран, одн. аксиоматичан став, већ само један индуктивно — емпиричан факт (пошто се заснива не на унутрашњем већ на спољашњем искуству). Ако би се пак претпоставило, да су простор и време дискретни и убрзање друкчије дефинисало, онда би се можда дало извести, да је тај принцип рационалан. У пракси су многе појаве разумљиве само на основу тога принципа, на пр. да хоризонтално бачено тело



Сл. 19.

пада по параболу. У хоризонталном правцу наине има бачено тело једну константну брзину (на основу става инерције) а у исто доба у вертикалном правцу једно стално убрзање тако да се кад се конструишу правоугаоници и саставе темена добија за резултанту параболна линија (сл. 19.). Овде се одмах види разлика између математике и механике: механика има посла са реалним кретањем и оно што се у механици математички изражава нема смисао математичког става. То је потпуно разумљиво на становишту емпириорационализма: математика се заснива на чињеницама непосредног а механика на чињеницама посредног искуства.

**Принцип једнакости акције и реакције** — По овом трећем принципу механике сва су дејства сила узајамна, што знаћи, прво, да кад једно тело дејствује на друго, оно изазива супротно дејство другог тела, и друго да су та два дејства једнака (акција и реакција су једнаке). Међутим акција и реакција нису кретања, већ су продукт из масе и убрзања. Ако два тела дејствују једно на друго, битну улогу при томе игра маса. Маса у механици, као што смо већ раније видели, није идентична са количином материје, већ је то један фактор, који игра улогу при дејству сила; или друкчије речено, оно, чиме два тела дејствују једно на друго, јесте маса њихова, и оно, чиме

једно тело даје отпор дејству другог тела, јесте опет маса. Ако имамо две масе  $m_1$  и  $m_2$  и ако је  $b_1$  убрзање, које маса  $m_2$  придаје маси  $m_1$ , а  $b_2$  убрзање које маса  $m_1$  придаје маси  $m_2$ , онда је по принципу једнакости акције и реакције  $m_1 b_1 = m_2 b_2$ , одакле излази:  $m_1 : m_2 = b_2 : b_1$ . То значи, да су убрзања *управо сразмерна величини маса, које их придају, а обрнуто сразмерна величини маса које их добијају* (или, друкчије речено, мања маса има веће убрзање, већа маса мање, тако да су продукти из маса и убрзања једнаки). Кад камен слободно пада на земљу, убрзање придаје и земља камену и камен земљи, само што је ово друго због огромне масе земљине према камену тако мало, да се не може констатирати. Убрзања која две масе придају једна другој су супротног правца (према томе да ли су силе привлачне или одбојне, масе се приближавају или удаљавају једна од друге). Као што смо раније поменули искуство показује, да је маса независна од хемиског састава тела; код хомогених тела маса расте са запремином и ту би се могло рећи да је маса једнака са количином материје, али код хетерогених тела не може о томе бити говора. Маса није идентична ни са тежином, само је пропорционална са њом; маса једног тела је апсолутно константна, тело задржава своју масу ма где било у васиони, док је тежина истог тела различна на разним небеским телима (на сунцу 27 пута већа него на земљи). Дакле маса је само фактор при дејству силе, који одређује величину убрзања. *Сила је равна продукту из масе и убрзања:  $f = m b$ .* Одавде је  $m = \frac{f}{b}$ ; у ствари маса нам је

као таква непозната, ми у искуству меримо само силу и убрзање. Ачи како су сила и убрзање факта посредног искуства, то је јасно да ни овај трећи принцип механике није и не може бити аксиоматичан; његов рационалитет истина није тиме искључен, али би се он могао извести само у Метафизици одн. у Филозофији природе.

**Емпирио-рационализам у области метафизике.** Подела и основни проблеми метафизике. — Метафизика је наука о бићу или о *реалности као целини*. Име које би одговарало боље самом задатку метафизике је *онтологија* (наука о бићу), али ово име означава обично само један део метафизике (тако да би смо имали онтологију у *ширем* и у *ужем* смислу). Име *метафизика* дошло је отуда што је део у Аристотеловом систему који Аристотело назива *првом филозофијом* дошао иза физичких списа његових; али оно донекле и одговара метафизици као науци о ономе што је *иза* физичког света, *над* физичким светом. Међутим Метафизика као онтологија обухвата *више*, у метафизику као онтологију спада *целокупна реалност*, и она *над* искуством и она у искуству.

Метафизику делимо на два деле: 1, *чиста онтологија* и 2. *примењена онтологија*. Чиста онтологија је онтологија у

ужем смислу, а примењена се грана у 1. космологију (филозофију природе) 2. психологију (филозофију духа) Чиста онтологија се бави оним делом реалности, који није дат у искуству, а примењена онтологија оним делом реалности који је у искуству, или, тачније речено она доводи искуство у везу са оним делом реалности који је ван искуства (пошто овај последњи чини подлогу онога што је у искуству, то примењена онтологија објашњава искуствена факта на основу њихових последњих разлога који су ван искуства). Отуда се космологија и психологија као делови метафизике називају *спекулативном (метафизиком)* космологијом и психологијом. Класична подела метафизике међутим није оваква (овака подела налази се у пишевом делу „Principien der Metaphysik“), космологија и психологија се не спајају у једну групу, већ се метафизика дели на три дела: 1. онтологија, 2. космологија и 3. психологија (и Кант, критикујући метафизику, критикује ова њена три дела, само што онтологију узима у једној специјалној форми, као *теологију*).

Чиста онтологија има да одговори на три основна питања, да реши I. проблем опште-онтолошки, који се односи на општи начин егзистенције бића то је дакле проблем *егзистенције* бића; II проблем *квантитативни*, који се односи на *квантитативну структуру* бића; III проблем *квалитативни*, који се односи на *квалитативну структуру* бића.

Проблем опште-онтолошки обухвата три специјална проблема: а) проблем *реалитета*, б) проблем *везе* и с) *проблем промене* (постајања). Проблем *реалитета* је проблем који се односи на реалитет бића; тај део опште онтологије има да реши питање о томе, да ли је све што егзистира у апсолутном смислу реално или није, постоји ли поред онога, што *апсолутно* егзистира и нешто, што само *привидно* егзистира. На питање о реалитету могућа су два екстремна одговора, који представљају два екстремна метафизичка гледишта: α) *реализам* и β) *илузионизам* (с којима се у главном слаже идеализам): где год постоји метафизички идеализам, он је у ствари делимично или потпуно идентичан са илузионизмом). Најконзеквентније је заступљен реализам код *Аристотела*, а илузионизам у *будистичкој филозофији*. На питање о *вези* у бићу могућа су такође два екстремна одговора, који представљају два екстремна метафизичка гледишта: α) *монизам* и β) *плурализам*. По монизму сума бића је *једна целина*; то значи, скуп свега што егзистира представља *једно* биће, појединачна бића су само делови једног целокупног бића. По плурализму пак биће није једно, него постоји *множина* бића, првобитно метафизичко биће је сума потпуно независних, апсолутно одвојених, елементарних бића (биће нам се, по овом гледишту, привидно представља као целина, феноменални свет нам се представља као једна целина, у њему све стоји у вези, али то не важи за део бића који је ван искуства). Најконзеквентнији престаивик

монизма је *Спиноза*, а плурализма *Хербарт*. На питање о *промени* постоје два одговора, која такође представљају два супротна метафизичка гледишта: α) *супстанцијализам* и β) *актуализам*. Да ли је промена првобитна форма бића или није? Биће се у непосредном искуству мења, и питање је, да ли промена задире у саму суштину бића или је само споља. У првом случају мењање би било *примарна* форма реалности, ствари које се не мењају само се привидно не мењају, у ствари и ту би постојала непрестана промена Престаивик супстанцијализма је *Хербарт*, а актуализма *Хегел* и *Хераклит*.

*Квантитативни проблем* обухвата два специјална проблема: а) *проблем реалитета простора и времена* (јер су простор и време квантитативне форме реалности) и б) *проблем бескрајности*. На прво питање одговарају две супротне теорије, које немају нарочитих имена. По једној простор и време су апсолутна бића, *независна* од реалних садржаја, који се налазе у простору и времену, то су *празна* бића, засебни реалитети поред реалитета бића у ужем смислу. По *другој* теорији простор и време су само *форме* у којима су дате реалне ствари; то значи, оно што је реално у простору и времену, то су саме реалне ствари, а простор и време су само релативни ствари, *ред* у којима су ствари дате, симултани и сукцесивни ред датости. Ове теорије можемо назвати: α) *реализам простора и времена* и β) *формализам простора и времена*; прву заступа *Њутон*, другу *Аристотело*. И у односу на *проблем бескрајности* постоје два екстремна гледишта: α) *инфинитизам* и β) *финитизам*. По инфинитизму (екстремном) простор и време су *бесконачни* (без краја велики *на више* и без краја мали *на ниже*), дакле и садржаји који се налазе у њима. По финитизму простор и време су састављени из *коначног* броја *недељивих* делова, простор из тачака време из недељивих момената. Тешко је наћи конзеквентног инфинитисту, он се уопште још није јавио; има инфинитиста само *навише* (*Бруно*) или само *на ниже* (*Аристотело*), а једини престаивик инфинитизма и *навише* и *на ниже*, *Лажбиц* претпоставља да у реалном бићу постоје недељиви елементи (само их је бесконачно много) није дакле конзеквентан инфинитист. Најконзеквентнији престаивик финитизма је писац ове књиге.

У односу на *квалитативни проблем* постоје *пет* гледишта. Део онтологије који се бави овим проблемом има да одговори на питање о *квалитету последњих елемената бића*, *јесу ли ови духовне или телесне природе*, и *какав је однос између оног што називамо телом и онога што називамо духом*. Искуство се распада на две велике половине на духовну и телесну: да ли то двојство улази и у ванискуствену област реалности да ли феноменалном дуализму одговара нуменални дуализам? Као одговор на ово питање имамо најпре монистичке теорије: α) *спиритуализам* и β) *материјализам*. Обе ове теорије одричу феноменални дуализам за нуменалну област и



сваки квалитет једне стране феноменалног бића преноси на оно што је ван искуства. По спиритуализму, чији је највећи претставник *Лајбниц*, последњи елементи света су духовне природе. Материјализам, који најконзеквентније заступа *Хобес*, тврди да су последњи елементи реалности материјалне природе и да је дух само једна секундарна (одн. илузорна) појава у њој. Даље постоји  $\gamma$ ) *дуализам* (чији је највећи претставник *Декарт*) која тврди, да феноменална разлика духовног и телесног залази и у део бића ван искуства. Затим долази  $\delta$ ) *хипотеза нуменалног идентитета* (коју заступају *Спиноза* и *Шелинг*, по којој нуменални део бића није ни духовне ни телесне природе, него нешто треће, тако да су и духовни и материјални свет само два разна израза једног истог идентичног прабића. И најзад долази  $\epsilon$ ) *хипотеза феноменалног идентитета* (ово је наивни реализам подигнут на ранг метафизичким системом; најважнији претставници *Мах* (*Авенаријус*) по којој не постоји уопште феноменална разлика између духовног и материјалног света, него је обоје у ствари једно, тако да нуменалне реалности и нема. *Напомена*: Горња подела онтолошких проблема изведена је у пишевом делу „Principien Der Metaphysik“ (I. 11. 1904 и I. 21 1912), Гледишта која заступа то дело ова су: реализам, супстанцијализам, метафизички моноплурализам синтеза монизма и плурализма) формализам простора и времена, финитизам и спиритуализам

*Космологија* или филозофија природе има три дела 1. *општа феноменологија природе* 2. *филозофија неорганског света* и 3. *филозофија органског света* (где спада и филозофија друштва) *Психологија* се такође дели на три дела: 1. *општа феноменологија свести*, 2. *филозофија квантитативних елемената свести* и 3. *филозофија квалитативних елемената свести*. Пре него што пређемо на питање о могућности метафизике на становишту емпирио рационализма, даћемо овде једну шему, која садржи преглед проблема и праваца метафизике.

## МЕТАФИЗИКА (ОНТИЛОГИЈА)

### А.

#### 1. Чиста онтологија

- |  |  |  |
|--|--|--|
| I. <i>Проблем опште-антолошки</i>            | II. <i>Проблем квантитативних</i>              | III. <i>Проблем квалитативних</i>                            |
| a) <i>проб. реализација</i>                  | a) <i>проб. реализација простора и времена</i> | a) <i>спиритуализам</i> (Лајбниц)                            |
| $\alpha$ ) <i>реализм</i> (Аристотел)        | $\alpha$ ) <i>реализм</i> (Њутон)              | b) <i>материјализам</i> (Хобес)                              |
| $\beta$ ) <i>илузионизам</i> (будизам)       | $\beta$ ) <i>формализам</i> (Аристотел)        | c) <i>дуализам</i> (Декарт)                                  |
| b) <i>проблем везе</i>                       | b) <i>проб. бескрајности</i>                   | d) <i>хипотеза нуменалног идентитета</i> (Спиноза Шелинг)    |
| $\alpha$ ) <i>монизам</i> (Спиноза)          | $\alpha$ ) <i>инфинитизам</i> (Лајбниц)        | e) <i>хипотеза феноменалног идентитета</i> (Мах, Авенаријус) |
| $\beta$ ) <i>плурализам</i> (Хеберт)         | $\beta$ ) <i>финитизам</i> (Петровијевић)      |  |
| c) <i>проблем промене</i>                    |  |  |
| $\alpha$ ) <i>субстанцијализам</i> (Хербарш) |  |  |
| $\beta$ ) <i>актуализам</i> (Хегел)          |  |  |

### В.

#### Примењена онтологија

- |                                 |  |
|---------------------------------|--|
| 2. <i>Космологија</i>           | 3. <i>Психологија</i>                          |
| 1. Општа феноменологија природе | 1. Општа феноменологија свести.                |
| 2. филозофија неорганског света | 2. филозофија квантитативних елемената свести. |
| 3. филозофија органског света.  | 3. филозофија квалитативних елемената свести.  |

*Питање о могућности метафизике на становишту емпирио-рационализма.* — На становишту емпирио-рационализма метафизика је несумњиво могућа, али је она ту могућа само под извесним пецијалним условима само, под оним условима, које сам емпирио-рационализам доноси са собом. Видели смо да у непосредном искуству постоји разлика између (квантитативно и нумерички) простих и сложених и између рационалних и случајних истина. Пошто субјект који сазнаје нема другог начина, да дође до аподиктичних истина, него анализом непосредног искуства, то је *метафизика могућа само ако се пође од непосредног искуства и његове анализе*. То је услов који метафизика има да испуни заједно са сваком другом науком, која би претстављала систем аподиктичних истина. Међутим метафизика мора у још једном погледу да призна непосредно искуство као своју базу, што друге науке не чине; а то је да призна *апсолутни реалитет свести*. Проблем метафизике је проблем онога што је реално, она одговара на питања која се тичу апсолутне реалности. Пошто је аподиктично сазнање немогуће другачије него на основу анализе непосредног искуства, то метафизика очевидно неби била могућа кад неби признала апсолутни реалитет свести, кад неби сматрала непосредно искуство као *један део реалности*. Кад би се признало, да наше сазнање има порекло у непосредном искуству, да само анализом његовом можемо до и до аподиктичних истина, али би му се одрекао апсолутни реалитет, онда би биле могуће извесне не априорне науке у логичком смислу, али метафизика као наука о реалноме неби била могућа. Јер ако је непосредно искуство апсолутно реално, онда ми имамо један део апсолутно реалног пред собом, и принципијелно се да очекиват, да ћемо анализом овог дела апсолутно реалног сазнати и онај део његов који није непосредно дат. Ако пак непосредно искуство неби било део света ствари по себи, већ само чиста појава онда би било принципијелно искључено сазнање света ствари по себи, или чак кад би се предпоставило, да је могуће индиректно закључивање на тај свет, то би закључивање било проблематично. Видели смо да и природна наука полази од непосредног искуства, али да га она не прелази позитивно: она прелази непосредно искустве само *негативно*, т. ј. она извесне делове форме непосредно датог издваја и пројцира у спољни свет, и на основу тога

тежи да доведе појаве стољног света у хармонију са непосредним опажањем. Метафизика пак прелази непосредно искуство и *позитивно*: она не само што несме ни за један део непосредно датог претпоставити да није реалан већ она ако је потребно мора у апсолутној реалности претпоставити и елементе, који су апсолутно нови и у *квалитативном* смислу, т. ј. претпоставити *трансцендентне* елементе у *позитивном* смислу. Овом стварном својом метафизика се битно удаљава од других наука и постаје стога најтежом и најпроблемскијом науком.

На становишту емпирио-рационализма ми можемо задатак метафизике да одредимо укратко на следећи начин. Метафизици је задатак, да анализом непосредног искуства, претпостављајући да је оно апсолутно реално, допуни то искуство тако, да се добије слика (у појмовима) целокупне реалности. Тај свој задатак може метафизика извршити само тако, ако анализом непосредног искуства у њему открије извесан принцип, који ће је оспособити, да претпостави трансцендентне елементе у квалитативном, позитивном смислу, или, друкчије речено, *анализом непосредног искуства мора се пронаћи један принцип, који ће омогућити рационалну претпоставку трансцендентних елемената у квалитативном смислу*. Тај принцип ће бити *позитивни* принцип метафизичке конструкције света. Кад би било немогуће пронаћи такав принцип у непосредном искуству, онда би метафизика као наука била немогућа; онда би у непосредном датом постојали само *нужни* услови за егзистенцију метафизике, али ти услови не би били *довољни*. Па и сама рационалистичка метафизика прећутно је признала ово становиште емпирио-рационализма и сви њени т. зв. априорни принципи у ствари су само несвесно узете чињенице непосредног искуства. Кад смо пак постали *свесни* *правог* порекла ових принципа, биће нам много лакше, да пронађемо прави конструктивни принцип метафизике, пошто га свесно треба тражити онде, где га је рационална метафизика несвесно и скривено тражила, у непосредном искуству. Емпиризам је у својој критици метафизике увидео, да би се позитивни метафизички принцип могао наћи само у непосредном искуству. Али како његови представници нису били у стању да тај принцип пронађу, емпиризам је закључио да је метафизика немогућа. Ми овде не можемо улазити у саму ту анализу, него ћемо само констатовати принцип који се ством анализом налази. Тај је принцип *принцип супротности*, чији је типични израз у непосредном искуству однос између бола и задовољства. *Кад се призна однос супротности као основно нужна релација међу квалитетима непосредно датог, онда постоји принципијелна могућност претпоставке квалитета, који су потпуно ван искуства а на које се ипак закључује сасвим логички*. Пошто смо утврдили нужност релације супротности и једном несумњивом примеру, ми анализом показујемо да се и за све остале квалитете да такође утврдити

њена нужност. Пошто је најпре утврђено, да бол и задовољство стоје у односу супротности, тај се исти однос утврђује и код осећаја вида (бело-црно, жуто-плаво и т. д.), па затим и код квалитета осталих осећајних група. Даље се показује, да осећања с једне стране претстављају нешто што је позитивно, а осећаји с друге стране нешто што је негативно, осећање и осећај као квалитети (одн. као квалитативне групе, стоје дакле такође у односу супротности. Питање је сад, дали је нужно прет оставити, да у реалности постоје квалитативни елементи, који су битно, квалитативно *различни* од ових нама датих квалитета, или се целокупна реалност као таква да свести на суму свесних индивидуа, тако да нема никакве трансценције у квалитативном смислу (него да трансценденција постоји само квантитативно, у обиму). Пошто несумњиво простор чини форму спољног света, ако би се учинила ова друга претпоставка онда би то значило да су последњи перманентни елементи спољног света саме индивидуалне свести, које би се искључиво састојале из осећања и осећаја. То би била најпростија метафизика, која би се могла извести на основу непосредног искуства, то би био систем тзв. *апсолутног концијенцијализма* или апсолутног спиритуализма свести. Међутим у томе би се случају морало претпоставити, да простори, у којима се налазе осећајне стране разних свести чине делове *једног истог* светског простора, и да се што је још апсурдније, претпостави и да се осећања разних свести опет спајају у један простор, што је још апсурдније. Овај систем је у ствари само једна специјална нова форма наивног реализма. Ако се пак учини прва претпоставка, онда се целокупност квалитета непосредно датог схвата као *једна* квалитативна група којој на супрот стоји квалитативна група која није дата у непосредном искуству, и то би се искуствена група имала да схвати као негативан квалитет, којој на супрот стоје трансцендентни елементи као позитиван квалитет. Шема ове претпоставке била би према тома оваква:

— црно . . . . . + бело — бол . . . + задовољство  
— осећај . . . . . + осећање  
— искуствени елементи + трансцендентни елементи

Како је могуће ово извођење у појединостима, то је ствар метафизике а не теорије сазнања. Теорија сазнања има само да укаже на принципијелну могућност *релативног концијенцијализма* или релативног спиритуализма свести на становишту емпирио-рационализма.

Принцип супротности са логичке стране да се дефинисати као принцип *искључења противречности*. Може се рећи, да је оно што са логичке стране говори у прилог принципа супротности, да је то баш ова конзеквенција, по којој је принцип супротности *искључење противречности*, што друкчије речено

значи да је принцип противречности логички, формални израз метафизичког принцип супротности. Принцип противречности није идентичан са принципом супротности, али противречност је несумњиво *искључена* из реалности, ако у њој важи принцип супротности. Принцип супротности не значи ништа друго него принцип, *по коме су квалитети првобитно дати као различни*, по коме је разлика у квалитетима у крајној инстанцији првобитна, нешто што се не може да дедуцира из нечега простијег, него се мора да призна као један примаран факт, и то принцип супротности своди ту разлику на минимум, т. ј. по њему је разлика у квалитетима у крајној инстанцији разлика у два квалитета. Зато што мора та првобитна разлика да је дата у два квалитета, принцип супротности је принцип *дискретне* разлике т. ј. по томе принципу квалитативне су разлике, разлике које се на крају крајева дају свести на првобитне просте разлике. То значи, између два различна квалитета нису могући бесконачно многи прелазни квалитети; ма како два квалитета била различна, увек се између њих да ставити један *крајан* број простих квалитета (између бола и задовољства не постоје прелазни; тако исто и између белог и црног, јер сиво не постоји по себи).

Метафизичка конструкција света мора да се према свему наведеном заснива прво на *фактима непосредног искуства*, друго на *принципу супротности* и треће на *принципу противречности*. Према специјалним областима проблема, које метафизика расправља, нарочито у чистој онтологији, ова три принципа имаће различан, већи или мањи значај. Тако при решавању квалитативног проблема света највећи значај има принцип супротности, при решавању онтолошких и квантитативних проблема света имају значаја принцип противречности заједно са принципом непосредних факата. Овај последњи принцип има осим тога за метафизику значај методолошког принципа од подједнаке важности за све области метафизичког испитивања. На основу ових принципа ми ћемо овде анализирати детаљније појам супстанције и појам каузалитета: како имају они да се схвате на основу непосредног искуства и какав је метафизички и опште гнозеолошки значај њихов.

*О појму супстанције.* — У току развоја метафизике појам супстанције је дефинисан у главном на *три* начина. Најстарија дефиниција појма супстанције јесте дефиниција по којој је супстанција носилац акциденција, или онога што није супстанција, или особина. Друга је дефиниција супстанције, да је *супстанција самостално биће*, дакле независно у својој егзистенцији од других бића. По трећој дефиницији, супстанција је *перманентно, непроменљиво биће*. Први појам супстанције је најстарији, али су доцније често ове друге две одредбе супстанције додаване оној првој, према чему је супстанција схватана као самостално перманентно биће које је носилац акци-

денција. Први појам супстанције води своје порекло из појма *ствари*, а појам ствари постаје већ на становишту обичног искуства. Где год се опажа, да једна сума квалитета чини сталну везу, замишља се, да та веза долази од нечега, што није ниједна од особина. Овај је појам ствари на становишту наивног мишљења и практичног живота у опште један тзв. економски или формални појам, и стога појам логички недовољно прецизан. Пошто често такви формални појмови, који су постали на становишту наивног искуства, без икакве критике прелазе и у науку, то је разумљиво, што је супстанција најпре дефинисана као супстрат или носилац особина. Такав појам супстанције наике логичка је конзеквенција појма ствари: ако ствар није идентична ни са једном од својих особина, онда значи, да *оно што даје јединство ствари није ниједна појединачна особина нити неки скуп специјалних особина, него то је нешто засебно поред особина.* У ствари пак једна ствар не значи ништа друго, него да у извесном скупу у искуству датих особина има извесних особина, које су сталније непроменљивије од осталих и које стога сачињавају језгро ствари. Међутим доцније се губи из вида, да је ствар у ствари само скуп особина које су сталније од осталих и да не може бити нешто сасвим различно од свих особина. Тиме што се то губи из вида, долази се до појма супстанције као супстратног језгра поједине ствари или као посебног носиоца особина дате ствари.

Према овоме *првом* појму супстанција је нешто што нема никакве засебне особине, него је само носилац особина, нешто што *не може никад бити предикат, него је увек субјект суда.* Друго значење појма супстанције је оно, по коме је супстанција *самостално биће* или *биће које егзистира потпуно независно од сваког другог бића.* У овом смислу могао би се замислити супстанцијом и једна појединачан конкретан садржај, кад би се тврдило да он може да постоји за себе. Доиста кад би се тврдило да првобитно не постоји нека нужна релација међу појединачним садржајима свести и света у опште, онда би сваки такав садржај према овом другом појму супстанције био супстанцијално биће. Међутим се ова два појма обично везују заједно и тврди се, да би самостално биће могло бити *само* биће, које је у исто доба и супстрат особина, да једино супстанцији у првом значењу може припадати *особина* самосталности супстанције у другом значењу. Тврди наике да је се особина као одређени садржај бића, нешто што може егзистирати само као *акциденција*, т. ј. као самостално биће, као нешто што егзистира на нечем другом, што придлази нечем другом као атрибут његов. Али овако тврђење не следује нужним начином из самог појма самосталног бића као таквог.

Слично стоји и са *трећим* појмом супстанције, појмом супстанције као *перманентног бића*. Кад овако дефинишемо супстанцију ми је не дефинишемо као *апсолутно* перманентно

биће: супстанција као перманентно биће значи само супротност бићу које би се непрестано мењало. Начин егзистенције бића собзиром на његово трајање може бити двојак: или садржај бића траје без промене или егзистира али непрестано се мењајући; у првом случају постоји апсолутна метафизичка разлика између нечег и ничег, у другом случају та метафизичка разлика не постоја, замишља се да доиста нешто може прећи у ништа и ништа у нешто. Дакле кад дефинишемо супстанцију као биће које је перманентно, то значи само ово: супстанција је оно биће, које док егзистира или траје, потпуно искључује ништа као моменат свога бића. Из ове дефиниције супстанције не из ази, да супстанција као перманентно биће мора бити апсолутно перманентна, него се тиме тврди, да, док једно биће егзистира, оно је перманентно, не мења се. Као што се појам супстанције у другом смислу доводи у логичку везу са појмом супстанције у првом смислу, тако се исто и овај појам супстанције у трећем смислу везује са оним у првом смислу, и тврди се, да је супстанција као перманентно бића могућа само као супстанција у облику супстрата: само се супстрату бића може прдати перманентност која је апсолутна. Али и ово је тврђење нужне везе између првог и трећег појма супстанције нетачно. Перманентно се биће може дефинисати као релативно перманентно, т. ј. као биће које се не мења док постоји. Према томе могло би се тврдити и за квалитете: и кад би постојала супстанција као супстрат њихов у првом смислу да су ипак и сами супстанцијални у трећем смислу. Као што се из наше анализе види, сва су три појма супстанције независна један од другог; друкчије речено: може се један или два од ових појмова одбацивати, а да се трећи не одбаци. На први поглед изгледа, да ово тврђење независно и важи само за појмове перманентног бића и самосталног бића, кад се они упореде са појмом супстрата, али да не важи и обрнуто, т. ј. да се супстрат не може замислити друкчије него као самостално и перманентно биће; али у ствари ни ово није тачно. Супстанција у ствари није самостално биће у строгом смислу ако је она супстрат особина, јер она онда у својој егзистенцији зависи од особина. Тако исто могло би се замислити, да се супстрат заједно са својим особинама непрестано мења, јер појам супстрата као таквог значи само ово: немогуће је да постоје одређене особине бића, а да те особине нису атрибут нечег неодређеног.

Обично се међутим у општем појму супстанције ова три појма спајају у један појам, и кад се говори о супстанцији, замишља се да је то један самосталан, непроменљив супстрат особина. Кад се каже за супстанцију да је самостална онда се замишља, да би супстанција као таква могла да постоји и без особина, само не особине без супстанције: особина је само акциденција супстанције, т. ј. биће које је случајно, које није

нужним начином везано за супстанцију. Међутим то противречи самом појму супстанције, јер супстанција је корелат онога што није супстанција, чим би се избрисала акциденција, супстанција као супстрат неби више била потребна.

Ако се запитамо за емпирно-рационалистички разлог ових појмова, или друкчије речено, ако се питамо, дали на основу непосредног искуства можемо неки од ових појмова да оправдамо онда пожљива анализа непосредних искуствених чињеница показује да супстанција а у прва два облика у непосредном искуству нема. Непостоји у непосредном искуству наиме ни супстанција као супстрат ни супстанција као самостално биће, него се о њој може говорити само као о перманентном бићу, само таквом појму супстанције одговара нешто у непосредном искуству.

Прво ћемо говорити о томе да у непосредном искуству нема супстанције као супстрата. То постаје евидентно, чим станемо на становиште идеализма, чим се ослободимо становишта наивног реализма. Појам ствари је могао постати само на становишту наивног реализма; у непосредном искуству као таквом ствари нема, оне постоје само у спољашњем искуству. Само ако се ове две врсте искуства помешају као што то чини наивни реализам, онда настаје привидна могућност ствари као нечега што је непосредно дато. Ако узмемо ма коју т. зв. ствар у области непосредног искуства, она као таква представља непосредно само један скуп осећаја вида и само изузетно за њу су везане и друге групе осећаја (пипања кретања). Само тиме што и кад замишљамо, да је група видних сензација, како нам се ствар непосредно представља, нешто објективно замишљамо да се и оне друге групе осећаја, које нису дате, а које су раније биле дате, објективно налазе у опаженом објекту (јабука на пр. коју у ствари видимо само као обојену полукуглу, замишљамо да је бела, свежа слатка). Ми оно што нам је у непосредном опажању дато допуњујемо преставама у имажинацији и замишљамо, да све што смо на овај начин додали постоји унутра у самој опаженој ствари; ово је пак могуће само ако замислимо, да су наше сензације дате и споља, а чим претпоставимо да то није случај, увиђа се намах да у непосредно датом као таквом нема ствари. Према томе нема т. зв. ствари у непосредном искуству ил.; у колико нам се ствари представљају као факта непосредног искуства, несумњиво је, да су оне само скуп особина, сензација, и да код њих не можемо претпоставити никакав супстрат, који не остаје неопажен. То излази у осталом и из самог појма непосредно опаженог објекта садржаја свести: свесни садржај кроз такав је дат кроз у свести у њему не можемо да разликујемо материју и форму; материја блага је сама бела, не постоји у непосредном опажању нешто што би било бело, него оно што је материја у белом, то је само та особина белог. Несумњиво је дакле, да у непосредно датом нема супстанције као супстрата.

Сад долазимо на друго питање: на питање о супстанцији као *самосталном бићу*. Само један поглед на садржаје свести уверава нас да ни такве супстанције нема у непосредно датом, и то зато што је сваки садржај свести дат само у целини свести, зависи дакле у својој егзистенцији од егзистенције свих осталих садржаја свести. Према томе *супстанције као самосталног бића у непосредном искуству нема*.

Долазимо на трећи појам супстанције: на појам супстанције као *перманентног бића*. Онако, како се дефинише супстанција као *релативно перманентног биће*, она је доиста дата у искуству. Ако бисмо је пак дефинисали као апсолутно перманентно биће, онда је несумњиво, да је у непосредном искуству нема, јер сваки свесни садржај *постаје и исчезава*. Међутим релативно перманентна супстанција је дата у искуству, т. ј. дати су садржаји свести, који за *извесно* време трају апсолутно не мењајући се (о томе смо говорили код питања о престава времена). Тон се мења у сваком моменту, и то би био тип неперманентног бића, које би се непрестано мењало; међутим и тон као такав није у *апсолутном* смислу неперманентно биће, у ствари и он мора бити перманентно биће, само биће које траје минимално време.

Али Метафизика нема посла само са непосредно датим, него аналишући га она хоће да конструише оно, што није непосредно дато, што је трансцендентно. И сад долази питање о томе, да ли у целокупности бића оним појмовим супстанције које смо у *непосредном искуству искључили*, првом и другом појму супстанције, *ипак не одговара нешто*. Овде можемо поставити једно опште методолошко начело, које важи и за све остале метафизичке појмове: *ако метафизика закључује на извесну висту егзистенције, која нема корелата у непосредном искуству, таква се претпоставка може учинити само тако, ако то захтева неки од појмова, који имају свој корелат у непосредном искуству*. Анализа и решавање метафизичких проблема показали би нам, да супстанција као *самостално биће отпада*, да је немогућа, да томе појму не само што не одговара ништа у непосредном искуству, него не одговара му ништа ни у целокупности реалности, да у опште *самосталног бића нема*, него да сваки садржај бића постоји само са осталим садржајима, или, друкчије речено, *да је биће једна целина*. За појам супстанције као појам *супстрата* мора се напротив рећи, да га решавање метафизичких проблема *оправдава*, али у једном сасвим *специјалном облику*. Ми можемо у опште доћи до једног појма супстанције, који није дат у искуству, само на основу појма перманентног бића. При решавању проблема *постајања* наике долазимо до тога, да *морамо претпоставити супстанцију као супстрат*, али да то није више пасиван него активан супстрат што значи, да нам се оваква супстанција *преставља као посредник при променама* или, друкчије речено,

*супстанца је оно што омогућује садржаје бића да су релативно перманентна*. Пошто се наике квалитети, који *исчезавају* из непосредног искуства, не могу *селити из једне свести у другу или отићи у ништа*, они се морају трансформирати у нешто ван свести, а то је супстанција, тако исто кад се *јављају у свести они не могу постати из ничега, него из те супстанције*. Дубља анализа би морали показати, на који начин могу квалитети да се трансформирају у супстанцију и како се један део супстанције може да трансформира у квалитет. Та анализа води претпоставци *метафизичке материје у најапстрактнијем смислу*, нечега што се може налазити како у квалитетима свести, тако исто и у супстанцији. Само се за ту *апстрактну метафизичку материју може тврдити, да је апсолутно константна*, и само за њу важи *метафизички аксиом: ex nihilo nihil fit*. Овај аксиом има, као што смо видели, своје логичко порекло у *простој чињеници искуства, по којој је нешто апсолутно различито од ничега*. Али и ако тај став за квалитете свести не вреди у свој својој општности, већ само док су они дати у свести, ми ипак само на основу тога, што тај став вреди за извесно време апсолутно за дате квалитете свести у стању смо да му дамо вечиту апсолутну вредност за апстрактну метафизичку материју.

О ставу *каузалитета*. — Став *каузалитета је специјална форма става разлога, која се односи на промене*. Показали смо да логичка анализа става разлога мора *неопходним* начином водити претпоставци првих узрока: *сваки каузални низ промена мора почети извесно променом, која је узрок себи*, јер би смо иначе имали бесконачан низ промена, које логички претпостављају бесконачан низ разлога, што пак противречи општости и апсолутној вредности става разлога. За оправданост става каузалитета (и посредно и делимице и самог става разлога) на основу непосредног искуства имају према томе да се утврде две чињенице: прво *чињеница првог узрока* и друго *чињеница условљених промена*. Треба показати да у непосредном искуству постоји исто тако један први узрок, једне промена која саму себе производи као што постоји и условност једне промене претходном променом. Видели смо, како и емпиристичка и рационалистичка теорија схвата сувише уско став узрочности тиме, што признаје само ону његову форму, која се односи на условљеност једне промене другом претходном променом т. ј. и рационализам и емпиризам допушта само *спољне* разлоге у области промена. На основу овакве дефиниције става узрочности није чудо, што се не може показати порекло узрочности у непосредном искуству и што стога емпиризам одриче рационалитет томе ставу, а рационализам тврди његову *априорну аксиоматичност*. Ми ћемо овде прво показати, да је дат први узрок у непосредном искуству и затим да је дата условљеност једне промене претходном, и онда ћемо то двоје

довести у везу, показати на који начин може из овог двога да се изведе став узроћности.

*Први узрок дат је у непосредном искуству као спонтана, вољна промена.* Раније смо говорили о егзистенцији вољне промене у непосредном искуству, кад смо изводили егзистенцију спољног света на основу непосредно датог, и видели смо, како је вољна промена један несумњиви факт свести. Вољна промена је спонтана промена то значи: то је промена, која *сама од себе почиње.* Ово „сама од себе почиње“ изгледа на први поглед противречно: промена као таква изгледа да не може сама од себе почети, јер то би значило, да би она морала да буде активна пре него што је дата. Међутим то није смисао спонтане промене: доиста у том смислу она је немогућа. *Спонтана промена значи у ствари промену која је условљена свешћу или субјектом, није промена оно што само себе производи, него је свесни субјект оно што промену производи; и овде постоји двоје: свесни субјект и промена.* Свесни субјект је разлог да се јави промена, он је тај који промену изазива. *Само тиме што је свесни субјект присутан непосредно дат је способно да произведе промену, која није условљена претходном променом. Однос образложења промене субјектом није више сукцесиван као однос узроћности промене, претходном променом, него је симултан, субјект образложава спонтану промену на тај начин, што је дат (пре ње и) заједно с њом.* Дакле, са гледишта непосредног искуства, нама је потпуно разумљиво јављање првих примена (али из овога излази још нешто: морамо претпоставити, да је јављање првих промена увек условљено свешћу, један став који у метафизици води до важних конзеквенција).

Много је теже наћи у непосредној свести други елементарни члан везе образложења између последице и разлога у каузалном низу; то је члан, где је једна промена условљена ранијом променом. У непосредном искуству ми имамо само један такв случај, а то су *квалитативне промене у простору, које се збивају на истом месту субјективног простора.* Само ту имамо и увиђамо непосредно нужну условљеност једне промене претходном променом. Ако напр. на једној белој површини имамо црну тачку, онда ће црна тачка моћи ишчезнути само ако место ње дође један други квалитет; и увек у сваком случају, кад посматрамо квалитативно мењање на истом месту у субјективном простору, једна квалитативна промена следује другој, један квалитет ишчезава а други постаје. Тај факт је дат тако, да се увек састоји само из два члана. То значи: *нужним начином су дати у непосредном искуству само два таква члана а није нам дата читава серија таквих промена и то стога, што квалитети дати у непосредном искуству нису квалитети који се непрестајно мењају.* Кад би то било, онда би докле год постоји простор где се мењају квалитети, нужним начином постојала

серија промена, где би се морало претпоставити да свака промена у тој серији бива произведена претходном. Међутим, пошто квалитети нису апсолутно променљиви, кад један квалитет ишчезне нужним начином мора постати други квалитет, али да један дати квалитет ишчезне, то није нужно, таква нужност није непосредно дата. То значи: *ишчезавање једног квалитета у непосредном искуству није условљено нужним начином претходном променом, него оно преставља једну промену, која се изолирано јавља.* За промену ове врсте (ишчезавања квалитета) међутим ми не можемо тврдити да је спонтана промена, јер се субјект не осећа присутним при њеном јављању (он је не производи: *да се субјект при јављању једних изолираних промена осећа присутан, при јављању других не, и ако су ове дате у њему као садржаји, то је један несумњиви факт свести.*

На који начин долазимо до тога, да претпоставимо читав каузални низ, т. ј. да претпоставимо промену, која је условљена претходном, а ова опет другом претходном променом и т. д.? Ми не бисмо могли доћи до појма овог низа, кад нам неби био дат бар један члан тога низа, т. ј. бар једна промена, која је условљена претходном променом, што је доиста дато у искуству. Међутим је *претпоставка читавог низа таквих промена само један закључак, ми тај низ претстављамо само у имагинацији, у непосредном опажању њега нема.* Ми можемо закључити за промену, која у непосредном искуству условљава једну дату промену, а сама је неусловљена, да је условљена другом претходном само на основу тога, што имамо промена, које н су условљене претходном променом, а које су условљене субјектом. Тај закључак има да се у појединостима овако изведе.

Кад имамо једну промену, која је условљена ранијом променом, онда пошто у непосредном искуству не може бити апсолутно случајних промена, или ћемо закључити, да је и ова ранија промена условљена једном претходном променом, као што је она коју условљава, или ћемо закључити, да је условљена једним субјектом, који није наш. Ова последња алтернатива била би међутим могућа само кад би наивни реализам био оправдан, јер би тада садржаји моје свести били у исто доба садржаји и других субјеката. Пошто је пак наивни реализам нетачан, то је могућа само прва алтернатива т. ј. мора се претпоставити да је ова промена условљена једном претходном променом која није више дата у нама него ван нас, у спољном свету.

Ми можемо овај закључак пренети и на промену, која се јавља појединачно, а за којом не следује нужним начином једна друга промена (пример таквих промена имамо у ишчезавању квалитета који нису директно локализовани у простору

вида). Кад се јави један појединачан тон, тој промени не претходи и не следује ништа; међутим ми и за ту промену тврдимо да мора бити условљена претходном променом, и на њу морамо да применимо схему *промена-промена*, зато што не можемо да применимо схему *субјект-промена*. Пошто није условљена субјектом једна таква појединачна промена, ако не би имала другу промену за разлог, била би апсолутно случајна а апсолутно случајне промене су искључене у непосредно датом просто зато што у њему постоје промене условљене присуством субјекта. Све су промене, које се збивају на садржајима свести, дате у субјекту. Кад неби било промене у субјекту, чији разлог лежи у субјекту, онда би *све* промене у непосредно датоме *могле* бити апсолутно случајне, јер у том случају не бисмо имали никакву разлога претпоставити, да су промене условљене другим променама. Нужност овога закључка постаје само на основу односа *субјект-промена*. За оне појединачне промене, које се јављају без промена које би им претходиле или следовале, морамо тврдити да нису апсолутно случајне само з то, што то противречи таквим истим појединачним променама, које су условљене субјектом. Та два факта не могу бити дати заједно у свести, не могу престављати две подједнако просте чињенице, јер су то противречна факта, а не може се претпоставити да противречности постоје у непосредно датоме, јер је то искључено самом његовом датомошћу. Обе су врсте промена подједнако дате у субјекту и неби било могуће да је код једне врсте субјект присутан, а код друге не. Пошто је то ипак случај, значи ове друге морају бити условљене променама које им претходе. Као што се види, кад субјект неби имао промена типа *промена-промена*, неби могао да реши питање појединачних промена које нису условљене субјектом, јер би морао претпоставити, да су оне зависне од другог субјекта, који би им о исте садржаје свести, што је немогуће. А претходне промене, које претпостављамо ван субјекта као узроке изопраних промена у субјекту, очевидно је да и саме могу одговарати или типу *протена промена* или типу *субјект-промена*. Према томе на становишту емпирио-рационализма да се оправдати само следећа формула става узрочности: *свака промена која постаје (било у природи било у субјекту) мора или бити прсизведена другом променом или бити произведена спонтано од стране субјекта.*

### ЗАКЉУЧАК

*Главне тезе емпирио-рационализма.* Емпирио-рационализам може да се искаже у неколико теза:

1. *Порекло сазнања је у искуству.* Ово тврђење није оригинална мисао емпирио-рационализма, него је мисао психолошког емпиризма коју емпириорационализам акцептује као своју.

2. *У непосредном искуству постоје две врсте чињеница: просте и сложене (и то квантитативне, нумерички и логички просте и сложене чињенице).* Ова друга теза је оригинална мисао емпирио рационализма, али она није оно, што чини његову основну карактеристику.

3. *Нумерички просте чињенице искуста престављају логички просте одн. аксиоматичне истине, док међу сложеним чињеницама искуства има и логички нужних и логички случајних истина.* Ова теза изражава основну мисао емпирио рационализма, и она чини његову основну карактеристику. Овом својом тезом емпирио рационализам преставља *симтезу емпиризма и рационализма*: у колико се њоме тврди, да су нумерички просте чињенице искуства аксиоматичне истине и да се логички нужне истине дају на њих свести у толико је та теза рационалистичка; у колико се пак за аксиоматичне истине тврди да су нумерички просте чињенице искуства, а логички нужне нумерички сложене, у толико је та теза емпиристичка.

4. *Сазнање није ограничено на непосредно искуства него се на основу логички нужних чињеница, утврђених у самом непосредном искуству, може са апсолутном извешномћу закључити на егзистенцију спољњег света, као и на његову квантитативну и квалитативну структуру.* На тај начин како природна наука тако и метафизика постају на становишту емпирио — рационализма могуће и то могуће као рационални системи сазнања

5. *Границе сазнања су границе логичке анализе искуствених чињеница.*

То су пет главних теза емпириорационализма. Прве четири тезе развили смо опширно, док развијање пете тезе није више предмет Теорије сазнања већ Метафизичке. На основу четврте тезе емпирио-рационализма наине лако је увидети да о границама сазнања на томе становишту може бити говора само у смислу *метафизичких граница сазнања*. Јер је само Метафизичка у стању да на основу саме метафизичке структуре свести (одн. душе) утврди, докле може логичка анализа непосредно датог да продере у природу бића (покушај одредбе ових граница налази се у п. шчевом делу „Prinzipien der Metaphysik“, I, S. 522-570).



## ЛИТЕРАТУРА ТЕОРИЈЕ САЗНАЊА

### I

#### НАИВНИ РЕАЛИЗАМ

- Aristoteles**, De anima.  
De sensu et sensili.
- Reid T.**, Inquiry into the human mind on the principles of common sense, 1764.
- Avenarius R.**, Kritik der reinen Erfahrung, 2 Bde., 2-te Aufl. 1907—8.
- Avenarius R.**, Der menschliche Weltbegriff, 3-te Aufl. 1912.
- Mach E.**, Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen, 8-te Aufl. 1919.
- Mach E.**, Erkenntniss und Irrtum, 2-te Aufl. 1906.
- Schuppe W.**, Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik, 2-te Aufl. 1910.
- Rehmke J.**, Philosophie als Grundwissenschaft, 1910.
- Bergson H.**, Matière et Mémoire, 1896.
- Wundt W.**, Ueber naiven und kritischen Realismus (Philosophische Studien, Bd. 12—13).

### II

#### ОБЈЕКТИВНИ ИДЕАЛИЗАМ

- Berkeley G.**, Treatise on the principles of human knowledge, 1710.
- Hume D.**, Treatise on human nature, I-st Part, 1739.
- Beneke E.**, System der Metaphysik und Religionsphilosophie, 1840.
- Petronievics B.**, Principien der Erkenntnislehre, 1900.
- Petronievics B.**, Principien der Metaphysik, I-er Bd., 1-te Abth. Allgemeine Ontologie und die formalen Kategorien. Heidelberg, 1904 (Erstes Kapitel: Sein und Schein).

### III

#### ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНИ И СУБЈЕКТИВНИ ИДЕАЛИЗАМ

- Kant I.**, Kritik der reinen Vernunft, 1-te Aufl. 1781, 2-te Aufl. 1787.
- Fichte I.** Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794.
- Schopenhauer A.**, Die Welt aus Wille und Vorstellung, 1-te Aufl. 1819, 2-te Aufl. (u. d. v. sveske), 1844.

### IV

#### ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНИ РЕАЛИЗАМ

- Hartmann Ed. v.**, Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus, 3-te Aufl. 1885.
- Hartmann Ed. v.**, Grundriss der Erkenntnislehre, 1907.
- Volckelt J.**, Erfahrung und Denken, 1896.
- Petronievics B.**, Principien der Erkenntnislehre, 1900.

### V

#### РАЦИОНАЛИЗАМ

- Plato**, Theaetetus.
- „ Politeia.
- Aristoteles**, Metaphysica.
- „ De anima.
- „ Analytica posteriora.
- Thomas Aquinatus**, Summa contra gentiles, 1476.
- Duns Scotus**, Theoremata.
- Descartes R.**, Meditationes de prima philosophia, 1641.
- Spin za B.**, Ethica, 1677.
- Leibniz G. W.**, Nouveaux essais sur l'entendement humain, 1765.
- Hegel G. W.**, Phänomenologie des Geistes, 1807.
- „ Enzyklopedie der Philosophischen Wissenschaften, 1817 (Einleitung).
- Herbart J.**, Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, 1813.
- Lotze H.**, System der Philosophie, I-er Bd., Logik, 1874.
- Bolzano B.**, Wissenschaftslehre, 4 Bde, 1837.
- Husserl E.**, Logische Untersuchungen, 2 Bde, 2-te Aufl. 1913.
- „ Ideen zu einer reinen Phänomenologie, I. Bd, 1913.
- Meinong A. v.**, Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie, 1904.
- Poincaré H.**, La Science et l'Hypothèse, 1902.
- „ La Valeur de la Science, 1905.

### VI

#### ЕМПИРИЗАМ

- Sextus Empiricus**, Contra mathematicos.
- „ Contra Philosophos.
- Locke J.**, An Essay concerning human understanding, 1690.
- Berkeley G.**, Treatise on the principles of human knowledge, 1710.
- Hume D.**, Treatise on human nature, I-st Part., 1739.
- „ Enquiry concerning human understanding, 1748.
- Mill J. St.**, A System of Logic, Ratiocinative and inductive, 2 vols., 9-th ed. 1875.



**Mill J. St.**, Examination of Sir William's Hamilton's Philosophy, 1865.

**Mach E.**, Erkenntnis und Irrtum, 1906.

„ „ Die Mechanik in ihrer Entwicklung, historisch-kritisch dargestellt, 7-te Aufl. 1912.

## VII

## НОМИНАЛИЗАМ

**Ockham W.**, Summa totius logicae, 1488.

**Heymans G.**, Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens, 3-te Aufl.

**Poincaré H.**, La Science et l'Hypothèse, 1902.

„ „ La Valeur de la Science, 1905.

**Vaihinger H.**, Die Philosophie des Als ob, 1911.

**Aster E. v.**, Principien der Erkenntnislehre, 1913.

## VIII

## КРИТИЦИЗАМ И НЕОКРИТИЦИЗАМ

**Kant I.**, Kritik der reinen Vernunft, 1-te Aufl. 1781, 2-te Aufl. 1787.

**Kant I.**, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können, 1783

**Cohen H.**, Kants Theorie der Erfahrung, 3-te Aufl. 1918.

**Riehl Al.**, Der philosophische Kritizismus, 1-te Aufl. (у две свек), 1876—1887, 2-te Aufl. I-er Bd., 1908.

**Natorp P.**, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. 1910.

## IX

## ЕМПИРИО-РАЦИОНАЛИЗАМ

**Hume D.**, Treatise on human nature, I-st Part, 1739.

**Petronievics B.**, Principien der Erkenntnislehre, 1900.

„ „ Principien der Metaphysik, I-er Bd., 1904 (Einleitung).

**Petronievics B.**, Principien der Metaphysik, I-er Bd., 2-te Abth., 1912 (Dritter Abschnitt, vierter Unterabschnitt).

**Aster E. v.**, Principien der Erkenntnislehre, 1913.

## X

## ИСТОРИЈА ТЕОРИЈЕ САЗНАЊА

**Natorp P.**, Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum, 1884.

**Freitag W.**, Die Entwicklung der griechischen Erkenntnistheorie bis Aristoteles, 1905.

**Cassirer E.**, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, I-er und II-er Bd., 3-te Aufl. 1922; III-er Bd., 1921.

**Aster E. v.**, Geschichte der neueren Erkenntnistheorie, 1921.

## ОД ИСТОГ ПИСЦА

**Едуард Хартман**, Београд, 1907 (распродато).

**О слободи воље, моралној и кривичној одговорности**, Београд, 1908.

**Геометријска испитивања из теорије паралелних линија**. Од Николе Лобачевског. Превоо и примедбе додао Dr. Бранислав Петронијевић, Београд, 1914.

**Хегел**, Београд, 1914.

**Филозофија у „Горском Вијенцу“**. Друго поправљено издање, Београд, 1920.

**Ново о Археоптериксу**. Загреб, 1920.

**Шопенхауер, Ниче, Спенсер**. Друго поправљено издање. Београд, 1922.

**Спиритизам**. Треће издање. Београд, 1922.

**Чланци и Студије**. I-ва св. Земун—Панчево, 1913.

**Чланци и Студије**. II-га св. Панчево, 1920.

**Чланци и Студије**. III-ћа св., Београд, 1922.

**Историја новије филозофије**. Први део. Од Ренесанса до Канта. Београд, 1922.

**Der ontologische Beweis für das Dasein des Absoluten**. Versuch einer Neubegründung. H. Hacke, Leipzig, 1897.

**Der Satz vom Grunde**. Eine logische Untersuchung. Inauguraldisertation. Belgrad, 1898.

**Principien der Erkenntnislehre**. Prolegomena zur absoluten Metaphysik. E. Hofmann & Co. Berlin, 1900.

**Principien der Metaphysik**. Erster Band, erste Abtheilung. Allgemeine Ontologie und die formalen Kategorien Mit einem Abhang: Elemente der neuen Geometrie Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1904.

**Die typischen Geometrien und das Unendliche**. Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1904.

**Principien der Metaphysik**. Erster Band, Zweite Abtheilung. Die realen Kategorien und die letzten Principien. Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1912.

**L'Evolution universelle**. Première Partie: l'évolution mondiale, inorganique et organique. Paris, Librairie F Alcan, 1921.

**Über das Becken, den Schultergürtel und einige andere Teile der Londoner Archaeopteryx**. Buhhandlung Georg & Cie., Genf, 1921.

**Основи емпиријске Психологије**. Друго проширено и поправљено издање. Прва свеска:

**Увод у Психологију**. Београд, 1923 (у штампи).



Inv. br.  
3856/

7908  
PONISTENO