SYNESIS: Journal for Humanities and Social Sciences, 7(2)2026: 33-44
https://doi.org/10.63356/sin.2026.014

CC BY NC ND

Original Article

Jedna nedorečenost Mejasuove recepcije *Hjumovog psihologizma*

Saša Laketa

Univerzitet u Banjoj Luci, Filozofski fakultet
sasa.laketa@ff.unibl.org

Najveći dio nepoznanica ovog rada gravitirao je ka aporetici vremenskog kontinuiteta. Riječ je o konstitutivnoj saznajnoj pretpostavci opažanja, iskustva i nauke, čije mjesto se unutar Hjumove filozofske misli pokušavalo iznaći i opravdati unutar psihičkih stanja i procesa utemeljenih u uobrazilji. Vođeni navedenom, opštom, aporetikom, pokušali smo pokazati da se unutar pojedinih pristupa Hjumovom psihologizmu i skepticizmu koje zatičemo u okolištima savremenih teorijskosaznajnih polemika i dalje mogu iznaći nedorečenosti vezane za razumijevanje osnovnih motiva i namjera Hjumovog teorijskosaznajnog projekta. U tom kontekstu smo se osvrnuli ka jednoj od nedorečenosti za koju mislimo da smo je detektovali unutar Mejasuove recepcije Hjumovog psihologizma. Pažnju smo obratili ka specifičnom karakteru Hjumovog poimanja prirode i uloge uobrazilje na koji nailazimo unutar *Rasprave o ljudskoj prirodi*. Tvrdili smo da je navedeni temat zahtijevao temeljniju i jasniju analizu, kao i da je propuštanje navedene analize Mejasuovu recepciju Hjumovog psihologizma učinilo nedorečenom.

Keywords: Hjum, uobrazilja, Mejasu, teorija saznanja, Kasirer

Uvodni dio

Počevši sa Hjumovim (Hume) prvim filozofskim djelom, *Raspravom o ljudskoj prirodi*[1] (Hume, 1888), odgovori na pitanja vezana za probleme uslova mogućnosti, dometa i granica opažanja, iskustva i naučnog saznanja redom su završavali u relativističkim i skeptičkim oblastima asocijativne psihologije. Bilo da je riječ o temeljnim, protofenomenološkim[2], aporijama fokusiranim ka iznalaženju uslova neophodnih za uspostavljanje proste datosti svakog pojedinačnog predmeta opažanja, bilo o teškoćama usmjerenim ka rasvjetljavanju prethodećih elemenata

[1] S obzirom na veliki broj pozivanja na *Raspravu o ljudskoj prirodi* i *Istraživanje o ljudskom razumu*, u nastavku ćemo za ova dva Hjumova djela korstiti skraćenice *Rasprava*... i *Istraživanje*... .

[2] U svrhu temeljnijeg razumijevanja bliskosti Hjumovog radikalnog skepticizma i Huserlove transcendentalne fenomenologije i važnosti drugog odjeljka četvrtog dijela prve knjige *Rasprave*... (*O skepticizmu s obzirom na čula*) trebalo bi se obratiti djelu *Formalna i transcendentalna logika* (Husserl, 1969, §. 100).

potrebnih za konstituisanje kontingentnih, svakodnevnih, iskustvenih veza, bilo o nedoumicama proizašlim iz pokušaja dokazivanja univerzalnog karaktera naučnog saznanja i kolektivnog iskustva uopšte, Hjum dolazi do nalaza da su svi rezultati asocijacije naših impresija i predstava proizvod navike – jedne psihičke osobine našeg saznanja (Hume, 1888, p. 197).

Posljedice Hjumovog pokušaja da se zagonetke uslova mogućnosti opažanja, iskustva i nauke razriješe unutar polja psihičkih asocijacija utemeljenih u navici ogledale su se prije svega u tomu što ni proces ni konačni rezultati našeg saznanja više nisu mogli ponijeti odlike intuitivne i demonstrativne izvjesnosti i/ili opštenužnosti. Apodiktičnost, konzistentnost i koherentnost, kakve zatičemo u saznajnim oblastima koje Hjum naziva *odnosima ideja,* postaju nedostižne u oblastima saznanja vezanih za iskustvene *činjenice* (up. Hume, 1902, p. 18). Tvrdnje o izvjesnoj predvidljivosti i objektivnosti naučnih zakonitosti, zadobijenih na osnovu posmatranja, ispitivanja ili eksperimentalnog pobuđivanja različitih opažajnih i iskustvenih stanja i procesa, jednako kao i tvrdnje o logičkoj konzistentnosti (identitetu) i spoljašnjoj egzistenciji (objektivnoj datosti) svakog od pojedinačnih elemenata nekog opažajnog i iskustvenog suodnosa[3], više nisu mogle biti jasno i neupitno demonstrirane. Svođenje uslova mogućnosti našeg činjeničnog saznanja na upitne asocijativne psihičke procese zasnovane na navici dodatno je potvrdilo već prisutne skeptičke stavove o relativnoj, manje ili više vjerovatnoj, ali ne i izvjesnoj, suštini principa i rezultata prirodnih nauka. Varljivost opažanja i iskustva aficirala je izvjesnost naučnih zakonitosti i nalaza zadobijenih i potvrđivanih na osnovu istog tog opažanja i iskustva.

U ovom radu nećemo moći obuhvatiti sve bitne implikacije Hjumovog relativizma i skepticizma. Akcenat ćemo postaviti samo na one aspekte njegove misli koji se tiču prirode i granica saznanja koje svoje utemeljenje primarno iznalazi u oblastima neposrednog čulnog opažanja i iskustva, ali ćemo na umu zadržati činjenicu da je Hjumov teorijskosaznajni poduhvat i obimniji i ozbiljniji od jedne takve namjere.[4] Temeljna elaboracija obima, dosega i konceptualnih različitosti *Rasprave…* i *Istraživanja…*,[5] jednako kao i problem jasnog pozicioniranja Hjumovog naslijeđa i uticaja unutar teorije saznanja, bitni su i zahtijevni filozofski

[3] Težište ispitivanja postavićemo na Hjumovim razmatranjima unutar *Rasprave...* koja su fokusirana ka pokušaju demonstracije uslova mogućnosti konzistentne datosti pojedinačnih predmeta opažanja. Zašto je to bitno za razmatranje Mejasuove recepcije Hjuma vidjećemo u dijelu rada koji tematizuje različitosti koje su prisutne prilikom Hjumovih pokušaja jasnog određenja prirode uobrazilje (up. Hume 1888, pp. 187-218).

[4] Obim Hjumovih sumnji iskazanih u *Raspravi...*, ne zadržava se samo u oblastima opažajnih i iskustvenih uvjerenja i *metafizičkih obmana,* koje su se zadržale unutar polja tadašnje prirodne filozofije, nego doseže i do naizgled neupitnog, opštenužnog, polja osnovnih logičkih i matematičkih saznanja i zakonitosti. (up. Hume, 1888, pp. xix-xx). Ukoliko, pored svega toga, u obzir uzmemo i Hjumovu kritiku konzistentnosti psihičkog identiteta/Jastva (Hume, 1888, pp. 251-262) onda se zaista možemo složiti sa Huserlovim stavom da je asocijativni psihologizam *Rasprave…*, za razliku od *Istraživanja…*, doveo do *potpunog bankrota objektivnog saznanja* (Husserl, 1991, p. 77).

[5] O mladalačkim motivima koji su doveli do objavljivanja *Rasprave...,* ali i o Hjumovom nezadovoljstvu vezanom za vrijednost njenog sadržaja up. (Hume, 1987, pp. 12; Miller, 1987, pp. 6).

poduhvati koji prevazilaze naše namjere. Ne gubeći iz vida raznolikost i mnoštvo filozofskih i naučnih interpretacija, težište i granice ovog propitivanja postavićemo unutar teorijskosaznajnog konteksta koji je obilježen Mejasuovom (Meillassoux) recepcijom Hjuma. Uzimajući u obzir da je jedna od bitnih odlika navedene recepcije kritika i neslaganje sa *transcendentalnim odgovorom na Hjumov problem* (Meillassoux, 2016, pp. 127-128), razumijevanju Hjumovih osnovnih postavki pristupićemo koristeći se i polazištima koja su obilježila Kasirerovo (Cassirer) razumijevanje Hjuma. Suprotstavljanje Mejasuovog i Kasirerovog pristupa Hjumovom psihologizmu obilježiće posljednje poglavlje rada.

Okosnicu ispitivanja vezaćemo za problem vremenskog kontinuiteta. Biće to najopštija aporija prema kojoj će gravitira najveći dio naših nepoznanica. Vremenski kontinuitet ćemo razumjeti kao konstitutivnu saznajnu pretpostavku opažanja, iskustva i nauke, čije mjesto se u Hjumovoj teoriji saznanja pokušavalo iznaći i opravdati unutar psihičkih stanja i procesa. U tom kontekstu ćemo se i osvrnuti ka nedorečenosti za koju mislimo da smo je detektovali unutar Mejasuove recepcije Hjumovog psihologizma?

Radikalna kontingencija stvarnosti

Ograničavajući se na teorijskosaznajne postavke zatečene u četvrtom poglavlju *Istraživanja…,* Mejasu pokušava da nam pokaže[6] da unutar Hjumove psihologističke kritike opštenužne prirode principa kauzaliteta možemo iznaći svojevrstan spekulativni prostor koji nadilazi Hjumova skeptička rješenja. Za razliku od prihvatanja legitimne, ali redukcionističke, pozicije Hjumovog psihologističkog skepticizma, koja se trošila na odbacivanju pretenzija *prirodne filozofije* da se principu kauzaliteta pridodaju predikati opštosti i nužnosti, Mejasu insistira na dodatnom zaoštravanju *Hjumovog problema*.

> Jer, umjesto što smo se pomirili sa tim da razum ne može apriori dokazati kauzalnu nužnost, zašto ne bismo prihvatili činjenicu da nam razum razotkriva da su sve uzročno-posljedične veze kontingentne tj. da otvara mogućnost da u budućnosti potpuno različiti efekti mogu da slijede iz potpuno istih uzroka? U tom slučaju, razum bi otkrio, ispod prividne nepromjenjivosti empirijskih konstanti, haos ravnodušan na svaki kauzalitet (Meillassoux, 2010, p. 322).

U svrhu dostatnog razumijevanja upravo navedene pozicije, Mejasu će prethodno uputiti na specifičnosti vezane za tri klasična pristupa odgovoru na *Hjumov problem*: *metafizički odgovor, skeptički/Hjumov odgovor i transcendentalni odgovor*.

Metafizički odgovor Mejasu povezuje sa neposrednim deduktivnim dokazima izvedenim iz postulata o apsolutnom biću/Bogu. Na osnovu dokaza o egzistenciji savršenog bića koje je stvorilo *najbolji od svih mogućih svjetova* (Meillassoux,

[6] Obratićemo se Mejasuovom tekstu *Kontingentnost prirodnih zakona* (Meillassoux, 2010, pp. 322-334). Pritom, imaćemo na umu da su gotovo identični motivi i sadržaj prisutni i u tekstovima *Imanentnost budućega svijeta* (Meillassoux, 2010b, pp. 444-478) i *Metafizika, spekulacija, korelacija* (Meillassoux, 2013, pp.14-33), ali i u četvrtom poglavlju Mejasuovog djela *Poslije konačnosti;* poglavlju pod nazivom *Hjumov problem* (Meillassoux, 2016, pp. 119-156).

2010, p. 324) ili, u konačnici, na osnovu dokaza vezanog za egzistenciju bilo kojeg entiteta koji pretenduje na apsolutnu prirodu (*atoma, duha, duše, društva, volje, povijesnog kretanja*) (Meillassoux, 2010b, pp. 445-446) izvode se ishitreni stavovi o (savršenosti) opštenužnosti prirodnih zakona. Riječ je, upućuje Mejasu, o pokušaju iznalaženja svojevrsnog *principa svih principa* tj. o ontološkom utemeljenju koje se nakon Lajbnica (Leibniz) pokušalo iskazati i logički, u vidu *principa dovoljnog razloga*.

Skeptički odgovor vezuje se za Hjumov asocijativni psihologizam zasnovan na navici i uobrazilji. Njegova specifičnost sadržana je između ostalog i u tome što se u njemu iznalazi implicitno odbacivanje navedenog Lajbnicovog pokušaja da se *princip dovoljnog razloga* ontologizuje tj. da se iskaže kao logički analogon naizgled opštenužnih zakona stvarnosti. Mejasu pokušava da nam pokaže da Hjumova skeptička relativizacija uzročno-posljedičnih veza upućuje na nemogućnost da sa apsolutnom, logičkom, izvjesnošću, demonstriramo neupitan i nužan uzrok/razlog nekog zatečenog prirodnog fenomena ili stvarnosti uopšte (Meillassoux, 2010, p. 324). Problematična odlika skeptičkog odgovora, tvrdi Mejasu, ogleda se u tome što je unutar njegovih postulata začet korelacionistički pristup toerijskosaznajnim problemima karakterističan za novovjekovnu filozofiju. Naime, Hjum i nastavljači više ne postavljaju pitanje *o prirodi stvari nego o našem odnosu/relaciji prema stvarima?* – Ontološko pitanje o tome da li stvarnost funkcioniše po principu kauzalnih veza koje posjeduju opštenužnu prirodu zamijenjeno je pitanjem: na osnovu kojih saznajnih moći gradimo uvjerenje o opštenužnosti uzročno-posljedičnih veza (Meillassoux, 2010, p. 324).

Transcendentalni odgovor, u kojemu je prethodno navedeni korelacionistički pristup problemima saznanja zadobio svoj eksplicitan i doktrinaran sadržaj i formu, svoje polazište gradi pozivajući se na *reductio ad absurdum* (Meillassoux, 2016, p. 132) tj. na osnovama svojevrsne negativne definicije. Transcendentalisti, promišlja Mejasu, tvrde da bi mogućnost reprezentacije stvarnosti i, u konačnici, mogućnost svijesti uopšte, bili dovedeni u pitanje kada bi uzročno-posljedične veze bile kontingentne (Meillassoux, 2010, pp. 324-325). Polazište za ovakve stavove Mejasu iznalazi u *Transcendentalnoj dedukciji kategorija* (Kant, 1976, pp. 95-122) Kantove (Kant) *Kritike čistoga uma* (Meillassoux, 2010, p. 324).

Mejasu, dalje, upućuje da svi navedeni pristupi rješenju *Hjumovog problema*, pored svih specifičnih razlika, posjeduju jednu zajedničku predrasudu. Nijedan od njih, uključujući čak i Hjumov, ne dovode u potpunosti u pitanje opštenužnost principa kauzaliteta. Nijedan od tri navedena odgovora na *Hjumov problem* zapravo ne postavljaju pitanje da li opštenužne uzročno-posljedične veze realno postoje nego samo postavljaju pitanje o mogućnosti ili nemogućnosti njihove apodiktičke demonstracije (Meillassoux, 2010, p. 325). Mejasu, upravo, odbacuje navedenu zajedničku predrasudu metafizičkog, skeptičkog i transcendentalnog rješenja *Hjumovog problema* i predlaže četvrti, *spekulativni*, put.[7] Umjesto da, onako kako je

[7] Za kratak i jasan prikaz opštih crta Mejasuovog filozofskog pristupa (up. Matković, 2013), a

to Hjum učinio, ostanemo pri stavu da razum ne posjeduje mogućnost da apriori demonstrira opštenužnost uzročno-posljedičnih veza, ne bismo li, radikalnije od Hjumovih namjera, mogli zastupati poziciju da nam razum apriori dokazuje njihovu potpunu kontingenciju tj. da apriori pokazuje protivrječnost kao osnovu stvarnosti i da je to otkriće ujedno i *najveći podvig mišljenja* (Meillassoux, 2010, p. 325). Ovakva pozicija, upućuje Mejasu, dovela bi i do „demitologizacije" prethodno navedenog kantovskog i *postkantovskog korelacionističkog kruga* tj. do temeljne kritike „ideje prema kojoj smo uvijek imali pristup odnosu između mišljenja i bivstvujućeg" (Meillassoux, 2016, p. 325), ali odnosu koji je bio obilježen nemogućnošću da se svijest i njen predmet iskažu autentično i/ili nezavisno jedno od drugoga (Meillassoux, 2016, p. 15).

Gotovo identično prvom stavu Vitgenštajnovog (Wittgenstein) *Tractatusa,* Mejasu, po svemu sudeći, pokušava da nam pokaže da *svijet u svojoj suštini jeste sve što je slučaj* (Wittgenstein, 1987, p. 27), a da je svaka vrijednosna ili istinosna univerzalizacija ili supstancijalizacija takve, neposredno zatečene, „punine" svijeta, metafizički redukcionizam proistekao iz neargumentovanog odbacivanja njegove bitno kontingentne prirode. Mejasuov spekulativni, nemetafizički, pristup rješenju Hjumovog problema oslanja se na neposredni fakticitet kontingencije tj. na realizam koji bi trebalo da nas oslobodi od logičkih generalizacija i/ili naslijeđenih samorazumljivosti razumske refleksije, karakterističnih za metafizička promišljanja (Meillassoux, 2010b, p. 447).

> Radikalna kontingencija stvarnosti, njena iracionalnost, nije znak nesposobnosti mišljenja da dosegne krajnje istine. Nasuprot, radikalna kontingencija je istina stvarnosti. U momentu kada se zateknemo ispred iracionalnog karaktera svih stvari, mi ne nailazimo na granice našeg saznanja nego na njegovu apsolutnu prirodu: vječna istina stvarnosti sadržana je u činjenici da ona bez ikakvog razloga može postati drugačija nego što jeste (Meillassoux, 2010b, 446).

Koristeći Hjumov skepticizam kao teorijskosaznajni kontekst i polazište, Mejasu postavlja pitanje zašto od neposredno zatečenih, varljivih i neponovljivih, iskustvenih sadržaja tražimo dopunsko (transcendentalno) logičko, psihološko ili metafizičko utemeljenje? Zašto ne prihvatamo da je *radikalna kontingencija* bitna odlika stvarnosti?

Navedeno Mejasuovo stanovište uporedićemo sa Kasirerovom recepcijom Hjumovog psihologizma. Pokušaćemo pokazati da ni Hjum ni Kasirer ne tvrde da reprezentacija unutar stvarnosti u kojoj zatičemo kontingentne kauzalne veze ne bi bila moguća, nego da, drugačije i dalje od Mejasua, ne bi bila moguća reprezentacija bilo kojeg vida stvarnosti, uključujući i onu stvarnost koja je kontingentna.

U svrhu potvrde i dostatnog razumijevanja navedene pozicije, posebnu pažnju trebalo bi obratiti na sljedeći Kasirerov stav:

---

za odgovor na pitanje da li se Mejasuova filozofija može bezuslovno povezati sa *spekulativnim realizmom*, trebalo bi se obratiti tekstu *Quentin Meillassoux – sablasna dilema i došašće nepostojećeg boga* (up. Galić, 2025, p. 673-676).

> Princip kauzaliteta u svojoj biti nije ništa drugo do nužnost vremenskoga slijeda zatečenih dijelova stvarnosti; nužnost koju moramo pretpostaviti čak i tamo gdje je riječ o vremenskom slijedu potpuno osebujnih događaja koji se nikada ne mogu ponoviti na identičan način (Cassirer, 1953. p. 227)

Prethodne rečenice pokazuju da Kasirer zauzima poziciju po kojoj ni kontingencija nije imuna na saznajne pravilnosti tj. da su saznajne pravilnosti uslov mogućnosti datosti kontingencije. Vodeći se Kasirerovom recepcijom Hjumovog psihologizma, ustvrdićemo da je zajednička odlika Hjumovog (psihologističkog) i transcendentalnog (logičkog) odgovora sadržana u tome da i jedan i drugi, na sebi svojstvene načine, otvaraju aporetiku svojevrsnog, kontraintuitivnog, jedinstva saznajnih pravilnosti i kontingencije.[8]

Jedinstvo saznajnih pravilnosti i kontingencije

Nedorečenost za koju mislimo da nalazimo u Mejasuovoj recepciji Hjuma vezana je za obim i doseg Hjumovog psihologizma. Postavićemo pitanje da li je, onako kako to Mejasu čini, legitimno ostati pri stavu da se Hjumov psihologizam može redukovati samo u okvire teškoća vezanih za nemogućnost demonstracije opštenužne prirode uzročno-posljedičnih odnosa tj. samo u kontekstu aporija koje vezujemo za *Hjumov problem*? Zašto je Mejasu ostao samo u granicama četvrtog poglavlja *Istraživanja...*? Nije li to poprilično redukovan pristup Hjumovom psihologizmu?

Dio odgovora na upravo navedena pitanja dat je na prethodnim stranicama rada, pozivanjem na Huserlov (Husserl) stav da je Hjumov psihologistički skepticizam zatečen unutar *Rasprave...* doveo do *bankrota objektivnog saznanja,* pri čemu se pod objektivnim saznanjem i njegovim bankrotom ne upućuje samo na saznanje vezano za apodiktičku prirodu uzročno-posljedičnih veza. Bankrot se odnosi i na zatvorene, aksiomatske, logičke i matematičke, sisteme i na saznanja vezana za identitet i objektivnu datost svakog pojedinačnog predmeta nekog mogućeg uzročno-posljedičnog odnosa, uključujući i identitet psihičkoga Ja. U konačnici, u pitanje se dovodi i temeljna i kompleksna metafizička tematika o prirodi supstancije.

Ukoliko Hjumov psihologizam razumijemo kao *bankrot objektivnog saznanja* koji ne amnestira ni logiku ni matematiku ni psihičku konzistentnost i koherentnost ni metafiziku, ne bismo li to onda mogli razumjeti i kao teorijskosaznajnu poziciju koja mnogo snažnije korespondira sa Mejasuovim otkrićem *radikalne kontingencije stvarnosti*? Nije li Mejasuov stav da je *fenomenalna konstantnost prirodnih zakona privid,* još temeljnije potvrđen Hjumovim stavom da je naša sklonost da predmete opažanja razumijevamo kao identične *fikcija nastala na osnovu uobrazilje, a ne proizvod izvjesnog, razumskog, saznanja* (Hume, 1888, pp. 192-193)? Uzroci koji nas tjeraju na *pomisao da tijela uopšte postoje*, konstantnost psihičkoga

[8] Primjer izvrsne kritike Mejasuovih osnovnih polazišta, koji je na tragu navedenih Kasirerovih stavova, možemo pronaći u tekstu *Ima li stvarnosti bez čoveka? Problemi novog realizma* (Milisavljević, 2017).

Ja, jednako kao i konstantnost supstancije, sve su to, tvrdi Hjum, fikcije nastale na osnovu sinteze uobrazilje, a ne saznanja koje korespondiraju sa stvarnošću (Hume, 1888, p. 209).

Mejasuova recepcija Hjumovog psihologizma ne može ostati u potpunosti neizmijenjena ukoliko u obzir uzmemo i problem *bankrota objektivnog saznanja.* Stavovi zatečeni u *Raspravi...* pokazuju da više ne možemo govoriti samo o svijesti koja zauzima spoljašnji, korelacijski, odnos sa „već nekako datim", predefinisanim, predmetima iskustva. Činjenica da je svijest prisutna i prilikom ustanovljenja proste datosti svakog, pojedinačno zatečenog, predmeta iskustva, a ne samo njihovih uzročno-posljedičnih odnosa, upućuje na jednu kvalitativnu razliku tj. na jednu konstitutivnu svijest neizostavno prisutnu i u neposredno zatečenim, kontingentnim, datostima stvarnosti. Tu, dakle, više nije riječ samo o pitanju kako/pomoću kojih saznajnih sredstava, na osnovu već zatečenih predmeta saznanja i njihovih asocijacija, stičemo koliko-toliko izvjesno kauzalno iskustvo, nego i o tome da su saznajna sredstva neizostavni dio svakog pojedinačnog člana nekog iskustvenog kauzalnog sklopa, uključujući i one članove koji su kontingentni.

U ovom slučaju posebnu pažnju trebalo bi obratiti na Hjumove stavove iznesene u poglavlju *O skepticizmu s obzirom na čula* (Hume, 1888, pp. 187-218). Iako predmeti našeg saznanja, uslijed promjena spoljašnjih okolnosti, do neprepoznatljivosti mogu da izmijene svoj oblik, položaj ili čulne kvalitete, oni, upućuje Hjum, i pored svih izmjena zadržavaju svojevrsnu koherentnost i konstantnost tj. svojevrsno jedinstvo saznajnih pravilnosti i kontingencije. Vatru koju sam opažao prilikom izlaska iz prostorije i vatru koju opažam nakon povratka, iako su njeni čulni kvaliteti vremenom postali neuporedivi i neprepoznatljivi, i dalje poimam kao identičnu/jedinstvenu vatru (Hume, 1888, p. 195). Navedena koherencija i konstantnost (postojanost/identitet/jedinstvo), na koju nailazimo unutar bitno promjenjive stvarnosti, nije inherentna odlika čulnoga sadržaja zatečenog u impresijama, nego svojevrstan saznajni višak/produkt djelovanja uobrazilje (Hume, 1888, p. 221). Upravo taj višak pravilnosti potreban za konstituisanje bilo koje predstave saznanja zahtijeva da, nasuprot Mejasuu, i dalje ostanemo pri svojevrsnom (konstitutivnom) korelacionizmu, ali i da, uslijed *bankrota objektivnog saznanja*, prihvatimo poziciju kontingencije tj. poziciju kontraintuitivnog jedinstva saznajnih pravilnosti i kontingencije.

U tom kontekstu bi trebalo razumjeti i Kasirerove stavove da specifičnu razliku Hjumovog (radikalnog) skepticizma treba potražiti u njegovom senzualizmu. Nasuprot dotadašnjem skepticizmu, koji predmet skepse iznalazi u području objektivno date, autonomne, stvarnosti, Hjum se upućuje ka oblastima unutrašnjih, psihičkih, procesa i neposredno datih, čulnih, podataka u kojima pojedinačno dati predmet saznanja tek treba da se objektivizuje (Cassirer, 1953, p. 391). Sve ovo pominjemo stoga što interpretacije Hjumovog psihologizma koje se fokusiraju samo na kontekst vezan za aporetiku uzročno-posljedičnih veza, uključujući i Mejasuovu interpretaciju, ostaju u prethodno pomenutoj, samorazumljivoj, objektivističkoj

paradigmi, time previđajući ili zaboravljajući bitne implikacije senzualističkog aspekta Hjumove filozofije.

Jedna od tih implikacija odnosi se i na specifičan pristup razumijevanju prirode vremena koji zatičemo unutar Hjumovog psihologizma. Jednako kao i bilo koja iskustvena veza – veza koja upućuje na predikatske ili, recimo, kauzalne odnose dvaju ili više predmeta iskustva – *identitet* svakog pojedinačnog predmeta zatečenog u jednoj od takvih iskustvenih veze, kazaće Hjum, takođe je zasnovan na pretpostavci vremenskog kontinuiteta. Identitet nekog pojedinačnog predmeta promatranja nije ništa drugo nego ideja *jedinstvenog objekta* koja ostaje nepromjenjiva i nenarušena u jednom pretpostavljenom toku (kontinuitetu) vremena (Hume, 1888, pp. 197-200). Navedeni Hjumovi stavovi, između ostalog, upućuju i na to da u istoj mjeri u kojoj ne bismo mogli tvrditi da *iskustvenim argumentima* možemo dokazati kontinuitet prošlosti i budućnosti zatečen u uzročno-posljedičnim vezama, zato što se iskustvo tek i može konstituisati na osnovu tog vremenskog kontinuiteta, ne bismo mogli tvrditi ni da je navedeni vremenski kontinuitet moguće dokazati na osnovu predstave nekog pojedinačnog predmeta opažanja. Identitet svakog pojedinačnog predmeta opažanja takođe je zasnovan *na pretpostavci kontinuiteta prošlosti i budućnosti* (Hume, 1888, p. 197).

Prije nego što se obratimo problemu vremenskog kontinuiteta, na umu bi trebalo imati da postepeno ulazimo u području koje ne odgovara u potpunosti *slovu* Hjumove filozofije, nego njenim interpretacijama koje proizilaze iz transcendentalnih teorijskosaznajnih polazišta. Vodeći se Kasirerovim pristupom Hjumu, pokušaćemo pokazati da navedene interpretacije nisu nimalo neosnovane. Naime, ukoliko bismo pitanje mogućnosti datosti pojedinačnog predmeta iskustva sagledali sa stanovišta vremena, mogli bismo kazati da je kvalitativna razlika sada sadržana u tome što se vrijeme kakvo zatičemo unutar *Rasprave…* iskazuje kao konstitutivno vrijeme. Iako to više nije pozicija koja eksplicite odgovara Hjumovim stavovima, transcendentalisti u *Raspravi...* uviđaju vremenski kontinuitet koji iz oblasti (psihički) relativnog saznanja ulazi u oblast (logički) nužnih saznanja neophodnih da bi se mnoštvo zatečenih impresija uopšte i moglo iskazati u vidu objektivnih predmeta iskustva. Takav karakter vremena upućuje na to da Hjumovi teorijskosaznajni napori unutar *Rasprave…* ne mogu biti rezervisani samo za pitanje mogućnosti utemeljenja saznanja na osnovu nekog već datog iskustvenoga sadržaja nego i na pitanje *kako uopšte dolazi do konstituisanja navedenog iskustvenog sadržaja* (Gore, 1902, p. 33).

Navedeni stavovi su bitni zato što Mejasuova tvrdnja da se unutar Hjumovog skepticizma začeo korelacionistički pristup problemima saznanja sada postaje poprilično problematična. Bilo da teškoćama pristupimo iz psihološke bilo iz transcendentalne pozicije, uviđamo da priroda vremenskog kontinuiteta *Rasprave…* upućuje na produktivno djelovanje uobrazilje koje tek treba da nam obezbijedi jedan od dva potrebna elementa korelacionističke teorije saznanja – njen objektivno dati predmet. Ukoliko je prilikom konstitucije datosti pojedinačnih pred-

meta saznanja i riječ o korelacionizmu, onda je u pitanju svojevrstan konstitucioni korelacionizam autonomnih elemenata uobrazilje i kontingentnog sadržaja saznanja zatečenog u impresijama. Sada više nije riječ o uobrazilji koja (aposteriori) *reprodukuje* i neopravdno ekstrapolira prethodno zatečene i u sjećanju zabilježene asocijacije objektivno datih predmeta saznanja, nego o uobrazilji koja (apriori) *produkuje/objektivizuje* vremenski kontinuiran sadržaj svakog pojedinačnog predmeta mogućeg saznanja.

Izrečene postavke upućuju na teorijskosaznajno mjesto u kojemu razlike između Hjumovog psihologizam i naknadnih transcendentalno-logičkih i transcendentalno-fenomenoloških koncepcija postaju gotovo neprimjetne. Otuda i evociranje Kantovog razlikovanja *produktivne* i *reproduktivne* uobrazilje, ali i prethodno pozivanje na stoti paragraf Huserlove *Formalne i transcendentalne logike;* paragraf u kojemu se Hjumova filozofija predstavlja kao najbliža transcendentalnoj fenomenologiji. U tom smislu bi trebalo razumjeti i Kasirerov stav da se Hjum unutar *Rasprave…,* iako toga nije svjestan, već nalazi u oblasti (opštih i nužnih) logičkih, a ne (relativnih) psihičkih, pravila i principa (Cassirer, 1999, p. 267). Mogli bismo to kazati i ovako: iako Hjum nigdje eksplicite ne pominje konstitutivni karakter svijesti, duh Hjumove *Rasprave...* na to neupitno upućuje.[9]

Razlozi za ovakav, zaoštreni, transcendentalni, pristup nisu proizvoljni, nego svoje opravdanje iznalaze unutar Hjumovih teorijskosaznajnih postavki. Hjum će tvrditi da saznajna pravilnost koju zatičemo onda kada tvrdimo da percipiramo pojedinačne predmete iskustva, prevazilazi pravilnost koju možemo zateći unutar neposredno datog sadržaja impresija (Hume, 1888, p. 197). Kvalitativna izmjena vezana za prirodu uobrazilje unutar *Rasprave...* sadržana je dakle u tome što pretpostavka o kontinuiranom postojanju pojedinačnog predmeta/objekta našeg saznanja posjeduje mnogo veći stepen uniformnosti od onoga na koji nailazimo prilikom uspostavljanja kauzalnih veza (Hume, 1888, pp. 197-198). Upravo taj višak uniformnosti upućuje na autonomno, produktivno i/ili konstitutivno djelovanje uobrazilje koja, kako to Hjume kaže – pridodaje *ono nepoznato nešto; dodaje princip jedinstva i kohezije* (Hume, 1888, p. 221) zatečenom mnoštvu još neuređenog čulnog sadržaja. Uobrazilju koja dodaje *princip jedinstva i kohezije,* kako bismo na osnovu njega tek i mogli zadobiti predstavu spoljašnjeg, objektivno datog, postojećeg predmeta saznanja, transcendentalisti razumijevaju kao uobrazilju čiji je duh produktivne i/ili konstitutivne prirode.

Za nas je bitno sljedeće: bilo da je riječ o pojedinačnim predmetima saznanja o kojima postoji manji ili veći, iskustveni ili naučni, intersubjektivni konsenzus (npr. određenje bitnih oznaka pojmova *tijelo, materija, elektricitet*) bilo o slučajnim predmetima iskustva koje smo jednom i nikada više doživjeli samo mi i niko drugi (npr. nepoznat predmet neočekivanog oblika na koji smo naišli tokom šetnje po šumi),

[9] Dostatno razmatranje navedenih implikacija zahtijevalo bi i analizu Mejasuove kritike *trećeg, transcendentalnog, puta.* Ovdje ćemo se zadržati u granicama Mejasuovog razumijevanja Hjumovog psihologizma.

Rasprava... pokazuje da je svaki od tih predmeta iskustva rezultat djelovanja uobrazilje. Ali, ovdje je riječ o uobrazilji čija uloga ne završava u sumnjivom naknadnom (reproduktivnom) imputiranju relativnih psihičkih zakonitosti zadobijenih na osnovu navike utemeljene u sjećanju na prethodno zatečene/doživljene asocijacije predmeta iskustva, a u svrhu konstruisanja manje-više vjerovatnih kauzalnih veza, nego o uobrazilji koja proizvodi predmete zatečene u kauzalnim vezama.

> Dakle, tu više nismo pred pukim ponavljanjem nego pred pravim stvaranjem; ne pred uobičajenom reprodukcijom nego – koliko god to može biti paradoksalno – pred proizvodnjom sadržaja. I sam Hjum energično ističe tu razliku. Zaključak o stalnosti i koherentnosti pojava je, kako proizilazi iz podrobnijeg posmatranja, bitno različit od svih zaključaka koje izvlačimo na osnovu kauzalnog pojma: ako i njega želimo da izvedemo iz *navike,* onda je to moguće obaviti, ipak, samo posredno i zaobilazno (in an indirect and oblique manner) (Cassirer, 1999, pp. 267-268)."

U *Raspravi...* zatičemo uobrazilju koja prethodno produkuje/konstituiše kontinuiran sadržaj saznanja neophodan za uspostavljanje objektiviteta pojedinačno date predmetnosti, uključujući i konstituisanje onih predmeta i doživljaja stvarnosti koji su slučajni, efemerni, neponovljivi i/ili kontingentni. Dakle, nije više riječ o neopravdanom transponovanju relativnih, ali ipak prethodno doživljenih, asocijativnih veza u regiju „opštenužnih", kauzalnih, prirodnih zakona, nego o upotrebi neizbježnih, autonomnih i konstitutivnih, saznajnih principa kojima ne možemo iznaći nikakav prethodeći iskustveni analogon[10], a koji su neophodni da bi bilo koji sadržaj našeg saznanja, bez obzira na stepen njegove kontingencije, mogao ponijeti odliku objektivno datog predmeta (Cassirer, 1999, p. 267).

Zaključno razmatranje

Da li su Hjumovi teorijskosaznajni principi psihičke ili logičke prirode – da li su reproduktivni ili produktivni – pitanje je na kojemu će transcendentalistički pristupi filozofiji naknadno graditi svoje specifičnosti. Detektovanje i kritičko promišljanje navedene psihičke/logičke ambivalentnosti i njenih implikacija, koje zatičemo unutar Hjumovih pokušaja jasnog određenja prirode vremenskog kontinuiteta i uobrazilje, ostaće nedorečeno unutar Mejasuovog razumijevanju Hjumovog psihologizma. Za razliku od Mejasuovog stava da nam se u kontekstu Hjumovog skepticizma nudi spekulativni prostor u kojemu *razum apriori dokazuje protivrječnost i kontingenciju kao osnovu stvarnosti* (Meillassoux, 2010, p. 325), mi smo, vodeći se Kasirerovim razumijevanjem *Rasprave...*, zauzeli svojevrstan srednji put. Uputilo smo da nije riječ samo o tome da na osnovu Hjumovih teorijskosaznajnih postavki možemo uvidjeti inherentnu kontingenciju stvarnosti nego da možemo uvidjeti jedno kontraintuitivno jedinstvo saznajnih pravilnosti

[10] Ovdje bi trebalo kazati to da su navedeni stavovi upitni i u kontekstu temeljnih teorijskosaznajnih namjera *Rasprave…* . Hjumovo *prvo pravilo ljudske prirode* (Hume, 1888, p. 5) – zahtijev da *sve ideje moraju iznaći svoje porijeklo u impresijama* – otvoreno se dovodi u pitanje unutar transcendentalne interpretacije Hjumovog psihologizma. Razloge za takvu interpretaciju nalazimo u poglavlju *O skepticizmu s obzirom na čula* (Hume, 1888, p. 197).

i kontingencije. Razloge za takav pristup pronalazili smo u prethodno pomenutom, produktivnom, karakteru vremenskog kontinuiteta uobrazilje specifičnog za *Raspravu...*; kontinuiteta koji se iskazuje kao uslov mogućnosti datosti svih pojedinačnih predstava nekog mogućeg iskustva, uključujući i one predstave koje su neponovljive, subjektivne i/ili kontingentne.

Mejasuovo pozivanje na kontingenciju služilo je svrsi opravdanja jedne od osnovnih namjera *spekulativnog realizma* – pokušaja da pristupimo stvarnosti onakvoj kakva je ona po-sebi. Otkrivanje kontingencije značilo bi i otkrivanje autentične, po-sebne, regije oslobođene naslijeđenih korelacionističkih predrasuda i samorazumljivosti. Ali, ako nas je Mejasuovo ispitivanje prirode kauzalnih veza unutar *Istraživanja*… i moglo dovesti do apriornog saznanja da su kauzalne veze unutar realno zatečenog iskustva kontingentne, problem bi i dalje ostao otvoren. *Rasprava*… nam pokazuje da bi takva pozicija i dalje ostala zarobljena unutar korelacionističkog saznajnog kruga zato što je uslov mogućnosti datosti svakog pojedinačnog člana neke kontingentne kauzalne veze proizvod istih, ili, čak, vidjeli smo, snažnijih, temporalnih korelacionističkih mehanizama uobrazilje. To je i temeljni razlog zbog kojega mislimo da Mejasu nije mogao ostati samo u okvirima aporetike uzročno-posljedičnih veza tj. u okvirima *Hjumovog problema*.

Na umu bi trebalo imati da ni Mejasuova ni Kasirerova interpretacija Hjuma ne odgovaraju u potpunosti slovu njegove filozofije. To, naravno, nikako ne znači i da su one udaljene od njenoga duha. Istim, na umu bi trebalo imati i to da svrha ovog rada ne vrhuni u tome da neupitno prihvatimo jednu ili drugi interpretaciju, nego da uputimo na evidentne razlike i specifičnosti zatečene u pojedinim pristupima razumijevanju Hjumove filozofije. Navedene razlike u interpretacijama upućuju da teorijskosaznajni temati zatečeni unutar njenih temeljnih polazišta i stavova nikako nisu primjeri prevaziđene ili nebitne spekulacije, nego primjeri i dalje žive i nezaobilazne filozofske aporetike.

U svrhu daljih istraživanja vezanih za problem prirode vremenskog kontinuiteta i uobrazilje, a u kontekstu koji smo prethodno postavili, posebnu pažnju trebalo bi obratiti na Delezovo (Deleuze) djelo *Empiricizam i subjektivnost: esej o Hjumovom učenju o ljudskoj prirodi* (up. Deleuze, 1989). Tu bismo mogli doći do nalaza da Delezovi stavovi o *svijetu kao proizvodu fikcije uobrazilje, koji nikada ne može postati objektom razumijevanja,* u ograničenoj mjeri odgovaraju Mejasuovoj postavci radikalne kontingencije. Sa druge strane, Delezovi stavovi u navedenom djelu pokazali bi se i kao izvrsna osnova za kritiku prethodno navedenog, transcendentalnog, logocentričnog pristupa Hjumu.

References

Cassirer, E. (1999). *Problem saznanja u filozofiji i nauci novijeg doba*, *sv. II.* Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića/Biblioteka Theoria.

Cassirer, E. (1953). *Substance and function.* Dower publication.

Deleuze, G. (1989). *Empiricism and subjectivity.* Columbia U.P.

Galić, M. (2025). Quentin Meillassoux – sablasna dilema i došašće nepostojećeg boga. *Filozofska istraživanja, 45*(4), 673-686. https://doi.org/10.21464/fi45406

Gilead, A. (2009). *Necessity and truthful fictions.* Rodopi.

Gore, W.C. (1902). *The imagination of Spinoza and Hume.* The Library of Congress.

Guyer, P. (2008). *Knowledge reason and taste.* Princeton University Press.

Hume, D. (1902). *Enquiries concernig the human understanding and concerning the principles of morals.* Clarendon Press.

Hume, D. (1888). *A treatise of human nature.* Clarendon Press.

Hume, D. (1987). *Essays, moral, political and literary.* Liberty Fund.

Husserl, E. (1991). *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija.* Dečje novine.

Husserl, E. (1975). *Ideja fenomenologije.* BIGZ.

Husserl, E. (1969). *Formal and transcendental logic.* Martinus Nijhoff.

Kant, I. (1976). *Kritika čistog uma.* BIGZ.

Kant, I. (2005). *Prolegomena za svaku buduću metafiziku.* Plato.

Kant, I. (1985). *Logika.* Grafos.

Louden, R. (2011). *Kant's human being: Essays on his theory of human nature.* Oxford University Press.

Matković, A. (2013). O spekulativnom realizmu. *Treći program, 157.* 9-13.

Meillassoux, Q. (2010). The immanence of the world beyond. *The grandeur of reason.* SCM Press.

Meillassoux, Q. (2010). The contingency of the laws of nature. *Environment and Planning D: Society and Space, 30*(2), 322–334. https://doi.org/10.1068/d6210

Meillassoux, Q. (2016). *Poslije konačnosti: esej o nužnosti kontingencije.* Multimedijalni institut.

Meillassoux, Q. (2013). Metafizika, spekulacija, korelacija. *Treći program, 157.* 14-33.

Milisavljević, V. (2017). Ima li stvarnosti bez čoveka? Problemi novog realizma. *Nauka i stvarnost* (Knj. 11, tom 1). Filozofski fakultet Univerziteta u Istočnom Sarajevu.

Wittgenstein, L. (1987). *Tractatus logico-philosophicus.* Logos.

One ambiguity in Meillassoux's understanding of *Hume's psychologism*

Saša Laketa

University of Banja Luka, Faculty of Philosophy

The majority part of the problems in this paper gravitated toward the aporetics of temporal continuity - constitutive epistemic presupposition of perception, experience, and science, whose place within Hume's philosophical sistem was sought and justified in psychological states and processes grounded in imagination. Guided by this general aporetic framework, we attempted to show that within certain receptions of Hume's psychologism and skepticism – encountered in the context of contemporary epistemological debates – there still remain inconsistencies and ambiguites related to the understanding of the basic motives and intentions of Hume's epistemological project. In this context, we turned to the ambiguity that we believe we detected within Meillassoux's critique of Hume's psychologism. We paid attention to the specific character of Hume's conception of the nature and role of imagination, as found in the *Treatise of Human Nature*. We argued that the given topic required a more thorough and clearer analysis, and that the omission of such an analysis rendered Meillassoux's reception of Hume's psychologism inconclusive.

Ključne riječi: Hume, imagination, a priori, Meillassoux, knowledge, contingency