

МИХАИЛО  
МАРКОВИЋ.

ФИЛОЗОФСКИ  
ОСНОВИ  
НАУКЕ

Марковичъ ФИЛОЗОФСКИ ОСНОВИ НАУКЕ.

Изборана дела I

ИЗАБРАНА ДЕЛА МИХАИЛА МАРКОВИЋА

ПРВИ ТОМ

*Главни уредник*  
МИЛИВОЈЕ СТЕФАНОВИЋ

*Уредник*  
МАРИНА КОСТИЋ



Alexander Leguabuly

МИХАИЛО  
МАРКОВИЋ

ФИЛОЗОФСКИ  
ОСНОВИ  
НАУКЕ

БИГЗ  
ГЕНЕС-С ШТАМПА  
ПРОСВЕТА  
СКЗ

## САДРЖАЈ

*Предговор Слободана Жуњића:*

Михаило Марковић — практична егзистенција критичке науке	XI
Предговор изабраним делима — — — — —	XLI
Предговор — — — — —	XLVII
УВОД — — — — —	1

Први део

### НАУКА И ИСТИНА

Први одељак

НАУКА — — — — —	13
-----------------	----

Прва глава

ПРЕДМЕТ И МЕТОД НАУКЕ — — — — —	13
---------------------------------	----

1. О појму предмета науке — — — — —	13
2. Општи поглед на развитак научног метода — — — — —	25
1. Предисторија научног сазнања — митски догматизам —	25
2. Наука и научна методологија у антици — — — — —	26
3. Сколастички приступ — — — — —	33
4. Емпиријски метод — — — — —	35
5. Савремени индуктивно-дедуктивни, емпиријско-рационални метод — — — — —	38
6. Борба против метафизике — — — — —	43
7. Допринос марксистичке филозофије савременој научној методологији — — — — —	47
8. Символичка логика — — — — —	51
9. Квантитативни метод — — — — —	53

Друга глава

НАУКА И ФИЛОЗОФИЈА — — — — —	55
1. Наука и филозофија — — — — —	55
2. Маркс и научна критичка мисао — — — — —	65
1. Основни филозофски смерови и друштвени чиниоци који су их условили — — — — —	66

2. Битна новост Марксовог схватања науке — — — —	71
3. Природа кључних Маркових појмова — — — —	74
4. Критичност Маркове мисли — — — —	77
3. Савремени позитивизам и наука — — — —	79

Други одељак

ПОЈАМ ИСТИНЕ — — — — —	93
------------------------	----

Трећа глава

ПРОБЛЕМ ИСТИНЕ У САВРЕМЕНОЈ ФИЛОЗОФИЈИ — —	93
--	----

1. Класична теорија кореспондентности — — — —	95
2. Субјективистичке и релативистичке теорије истине — —	98
1. Теорија самоочевидности — — — —	98
2. Теорија кохерентности — — — —	100
3. Прагматичка теорија истине — — — —	102
3. Објективистичке и апсолутистичке теорије истине — —	104
1. Објективно-идеалистичка теорија истине — — — —	105
2. Априористичка теорија — — — —	107
3. Логицистичка теорија — — — —	109
4. У трагању за тачнијом и целовитијом теоријом — — —	111

Четврта глава

СЕМАНТИЧКА ТЕОРИЈА ИСТИНЕ — — — — —	115
-------------------------------------	-----

1. Теорија истине Алфреда Тарског — — — —	115
2. Дискусија о семантичкој теорији истине — — — —	123
3. Критика семантичке теорије истине — — — —	132

Пета глава

ОСНОВИ ДИЈАЛЕКТИЧКО-ХУМАНИСТИЧКЕ ТЕОРИЈЕ ИСТИНЕ — — — — —	139
---	-----

1. Појмовни оквир за дефиницију појма истине — — — —	139
2. Релативност истине. Два смисла истине — — — —	141
3. Објективност истине — — — —	145
4. Истина као историјска категорија — — — —	148
5. Врсте истине — — — —	151
6. Критеријум истинитости — — — —	153

Други део

ХУМАНИСТИЧКО СХВАТАЊЕ СВЕТА  
И ДИЈАЛЕКТИЧКИ МЕТОД

Први одељак

ОСНОВНЕ ПРЕТПОСТАВКЕ ХУМАНИСТИЧКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ — — — — —	159
--	-----

Шеста глава

АКТУЕЛНОСТ МАРКСОВЕ МИСЛИ ДАНАС — — — —	159
---	-----

Седма глава

ХУМАНИСТИЧКО СХВАТАЊЕ СВЕТА — — — — —	173
1. Хуманистичка полазна тачка у схватању света — — —	173
2. Појам материјалног објекта — — — — —	177
1. Појам објекта. Степен објективности — — — — —	177
2. Појам материје — — — — —	180
3. Филозофски и природно-научни појам материје — —	187

Осма глава

СВЕТ КАО ПРОЦЕС — — — — —	194
1. Еволуција схватања о кретању — — — — —	194
2. Кретање и мировање — — — — —	197
3. Модерна наука о вези материје и кретања — — — — —	201
4. Развој и прогрес — — — — —	204
5. Однос квалитативних и квантитативних промена — — —	207
6. Релативно јединство супротности — — — — —	212
7. Апсолутност борбе супротности — — — — —	214

Девета глава

ОСНОВИ ХУМАНИСТИЧКОГ СХВАТАЊА САЗНАЊА — —	218
1. Полазна тачка хуманистичког схватања људске свести —	218
2. Појам праксе — — — — —	221
3. Значај појма праксе за теорију сазнања — — — — —	230
4. Пракса и објекат сазнања — — — — —	233
5. Хуманистичко схватање субјекта — — — — —	236
6. Формална и дијалектичка логика — — — — —	238
1. Појам логике — — — — —	238
2. Формално-логички и дијалектички закони мишљења —	241

Десета глава

ХУМАНИЗАМ И ПРОБЛЕМ ВРЕДНОСТИ — — — — —	246
1. Три смисла термина „хуманизам“ у савременој филозофији	246
2. Марксизам и хуманизам — — — — —	249
3. Хуманизам и вредност — — — — —	254
4. Вредности и објекти — — — — —	258
5. Вредносни и сазнајни судови — — — — —	260
6. Основни теоријски проблеми марксистичке етике — — —	263
7. Етика и историјски материјализам — — — — —	269
8. Основи марксистичке теорије отуђења — — — — —	274

Други одељак

ДИЈАЛЕКТИЧКИ МЕТОД — — — — —	281
------------------------------	-----

Једанаеста глава

ХЕГЕЛОВА И МАРКСОВА ДИЈАЛЕКТИКА — — — — —	281
1. Опште битне карактеристике дијалектике — — — — —	283
2. Битна новост Хегелове и Марксове дијалектике — — —	285
3. Однос између Хегелове и Марксове дијалектике — — —	287
4. Основни појмови Хегелове и Марксове дијалектике — —	292
1. Тоталитет — — — — —	293
2. Посредовање — — — — —	295

3. Саморазвој	— — — — —	299
4. Превазилажење (Aufhebung)	— — — — —	302
Дванаеста глава		
ДИЈАЛЕКТИКА ПРИРОДЕ И ПРИРОДА ДИЈАЛЕКТИКЕ	—	306
1. Лукач о дијалектици природе	— — — — —	306
2. Тешкоће Лукачевог схватања дијалектике	— — — — —	308
3. Три значења „дијалектике природе“	— — — — —	310
4. Противречности у природним наукама	— — — — —	312
5. Природа и историја	— — — — —	315
6. Енгелсово схватање дијалектике природе	— — — — —	317
7. Дијалектика и мењање стварности	— — — — —	319
8. Дијалектика и прогрес	— — — — —	323
Тринаеста глава		
ДИЈАЛЕКТИКА КАО МЕТОД КРИТИЧКОГ МИШЉЕЊА	—	325
1. Смисао опште теорије о критици	— — — — —	325
2. Место дијалектике у типологији метода критике	— — —	326
3. Антрополошке претпоставке дијалектике	— — — — —	328
а. Основне људске способности	— — — — —	328
б. Истинске људске потребе	— — — — —	330
с. Појам праксе	— — — — —	331
4. Структура дијалектичке методе критике	— — — — —	333
а. Принцип тоталитета	— — — — —	333
б. Принцип историчности	— — — — —	336
с. Принцип самодетерминације	— — — — —	340
д. Принцип противречности	— — — — —	342
е. Принцип превазилажења	— — — — —	344
Четрнаеста глава		
ПЕРСПЕКТИВЕ ДИЈАЛЕКТИЧКЕ ЛОГИКЕ	— — — — —	346
1. У чему је стварна разлика између дијалектичке и формалне логике	— — — — —	348
2. У чему треба да се састоји „уношење садржаја“ у логику	— — — — —	351
3. У чему је разлика између једне специјалне логике и одговарајуће специјалне науке	— — — — —	355
4. Неки досадашњи покушаји грађења специјалних логика	— — — — —	362
5. Изградња специјалних логика као пут превазилажења супротности формалне и садржинске логике	— — — — —	365

Трећи део

ОД УТВРЂИВАЊА ЧИЊЕНИЦА ДО НАУЧНОГ ОБЈАШЊЕЊА

Петнаеста глава		
КОНСТАТОВАЊЕ ИСКУСТВЕНИХ ЧИЊЕНИЦА	— — —	373
1. Појам чињенице	— — — — —	373
2. Искуство	— — — — —	374
3. Опажај	— — — — —	376
4. Проблем објективности чулног искуства	— — — — —	379
5. Солипсизам	— — — — —	382



Шеснаеста глава

КРИТЕРИЈУМИ САЗНАЊА МАТЕРИЈАЛНИХ ОБЈЕКТАТА 388

1. Модерни облици скептичког става о проблему сазнања објектата — — — — —	388
2. Модерно емпиричко схватање објектата — — — — —	391
3. Критика емпиричког критеријума — — — — —	391
4. Прагматички критеријуми сазнања објектата — — — — —	393
5. Критика прагматичких критерија — — — — —	397
6. Општи закључак анализе емпиријско-прагматичког схватања објектата — — — — —	403
7. Реалистичко схватање објектата — — — — —	404
8. Критика реалистичке концепције објектата — — — — —	405
9. Успешно практично искуство — основа директног сазнања објектата — — — — —	408

Седамнаеста глава

ПЕРЦЕПТИВНИ СУДОВИ, ЗАКЉУЧЦИ, ВРЕДНОСНИ СУДОВИ И ДЕФИНИЦИЈЕ — — — — — 415

1. Перцептивни судови и закључци — — — — —	416
2. Перцептивни и вредносни судови — — — — —	420
3. Перцептивни судови и дефиниције — — — — —	426

Осамнаеста глава

ДЕФИНИЦИЈА — — — — — 433

1. Појам дефиниције и подручје њене примене — — — — —	433
2. Врсте дефиниција по семантичкој структури — — — — —	437
3. Врсте дефиниција с обзиром на њихов однос према постојећој језичкој пракси — — — — —	440
4. Емпиријске (лексичке) дефиниције — — — — —	441
5. Нормативне дефиниције — — — — —	444
6. Методи дефинисања — — — — —	448

Деветнаеста глава

МЕРЕЊЕ — — — — — 460

1. Појам мерења и његове предности над квалитативним описивањем — — — — —	461
2. Услови који треба да буду задовољени да би мерење било могуће — — — — —	463
3. Мерење интензивних и екстензивних квалитета — — — — —	466
4. Непосредно и посредно мерење — — — — —	468
5. Елементарне и изведене величине — — — — —	470
6. Димензије мерења — — — — —	473
7. Одређивање јединице мерења — — — — —	476
8. Израда скала у социолошким истраживањима — — — — —	478

Двадесета глава

ВЕРОВАТНОЋА — — — — — 481

1. Појам вероватноће — — — — —	481
2. Врсте вероватноће — — — — —	488
3. Фреквентна теорија вероватноће — — — — —	492
4. Принципи рачуна вероватноће — — — — —	496
5. Тешкоће класичне теорије вероватноће — — — — —	499

6. Вероватноћа као логички однос међу класама могућих чињеница — — — — —	500
7. Кејнсова логичка теорија вероватноће — — — — —	503
8. Тешкоће Кејнсове теорије вероватноће — — — — —	505

Двадесет прва глава

ПРОВЕРАВАЊЕ И ПОТВРЂИВАЊЕ ТЕОРИЈА — — — — —	507
1. Хемпелова и Карнапова синтактичка анализа проверавања	508
2. Лажни круг неформалног редукционизма — — — — —	511
3. Попер и конвенционализам о потврђивању — — — — —	513
4. Испитивање сложених теорија — — — — —	516
5. Елементи структуре научне теорије — — — — —	518
6. Разноликост података и елиминација алтернативних теорија	521
7. Значајност података — — — — —	523

Двадесет друга глава

ОБЈАШЊАВАЊЕ И РАЗУМЕВАЊЕ — — — — —	525
1. Основне супротности у методологији савремене науке —	525
2. Природне науке и науке о човеку — — — — —	530
3. Научно објашњење — — — — —	535
4. Фон Рихтова критика Хемпеловог модела научног објашњења — — — — —	539
5. Телеолошко објашњење и интенционалност — — — — —	546
6. Проблем разумевања — — — — —	551
7. Улога закона у објашњењу и разумевању историјских појава — — — — —	556

Закључак

АНГАЖОВАНОСТ НАУКЕ У ПРОЦЕСУ ХУМАНИЗАЦИЈЕ СВЕТА

1. Улога науке у процесу хуманизације савременог света —	565
1. Положај човека у модерној цивилизацији — — — — —	565
2. Битни корени дехуманизације у савременом свету —	567
3. Проблем глобалне егзистенцијалне несигурности — —	570
4. Етичке дилеме науке — — — — —	573
2. Критеријуми за процену интеракције човека и природне околине — — — — —	576
1. Природна и друштвена околина — — — — —	576
2. Хуманистичка традиција и грађански либерализам —	578
3. Два битна критеријума за процену односа човека и природне околине — — — — —	580
4. Романтички отпор техници — — — — —	581
5. Савремени смисао људске самореализације у односу на природу — — — — —	583
<i>Summary</i> — — — — —	587
<i>Именски регистар</i> — — — — —	595
<i>Предметни регистар</i> — — — — —	603
<i>Белешка аутора</i> — — — — —	611

**МИХАИЛО МАРКОВИЋ  
— ПРАКТИЧНА ЕГЗИСТЕНЦИЈА  
КРИТИЧКЕ НАУКЕ**

I

Српску и југословенску филозофију двадесетог столећа обележиле су две велике мисаоне фигуре, Бранислав Петронијевић, пре Другог светског рата, и Михаило Марковић, од средине нашег века па све до данас. Иако међу њима не постоји непосредна лична и интелектуална веза, има неке симболике у међусобном следовању ове двојице филозофа и њихових епоха. Животни пут Петронијевића, који је био први наш филозоф са извесном европском репутацијом, завршио се отприлике онда када је Марковић филозофски стасавао како би, за себе и за читаву нашу средину, поново изборио тај у међувремену заборављени европски оквир филозофског мишљења. У природи тог отварања и његовом домаћају лежи, међутим, и једна од битних разлика између двојице великана наше новије филозофије. Док је анахрона мисао Бранислава Петронијевића остала само бизаран производ индивидуалне метафизичке обдарености, која с правом није имала нити је као извештачени систем празних апстракција и могла имати стварног одјека у савременој европској филозофији, филозофско дело Михаила Марковића, такође систематски уобличено, али не као маштовита конструкција, већ као консеквентно захваћање реалног друштвеног и историјског кретања, уз то свакако много обимније, разноврсније и по својим доприносима значајније, ушло је у непосредан дијалог са најживљим токовима савремене европске теоријске мисли, задобивши у тој комуникацији запажено место не само као индивидуално интелектуално постигнуће већ и као најбољи изданак једног ширег колективног мисаоног стремљења преко кога је наша филозофија остварила свој први и до данас непревазиђени продор у свет. И након распада те

јединствене и по много чему изузетне интелектуалне заједнице, оно се, захваљујући својим иманентним квалитетима, одржало у међународној констелацији савремене мисли као један од релевантних практичних и теоријских изазова за многе генерације филозофа и теоретичара друштва.

Упознавање са Марковићевим делом није стога само један могући пут у средиште савремених филозофских дискусија, већ и обавезујући задатак и предуслов самоосвешћивања нашег времена и наше филозофске ситуације. Да би се, међутим, тај задатак примерено испунио, потребно је добро познавати како Марковићеве многобројне списе (од којих знатан део уопште није доступан на нашем језику) тако и читав друштвено-историјски склоп који је одредио њихов настанак и њихову мотивацију. Марковићев импозантан опус, чија се главнина сада појављује пред читаоцима у осам великих томова одабраних дела, не може се ни приказати, а камоли разумети, само као сабрани резултат једне дуге и блиставе интелектуалне каријере, која, уосталом, још траје дајући и даље нове значајне учинке. Прићи му на тај начин, само као теоријском производу и академском делу, значи лишити га његових других битних димензија, без којих се не могу схватити ни његови дубински извори, ни његова трајна стремљења, ни прави смисао његових исказа.

Пошто се у том делу стапају разноврсни теоријски и практични мотиви, који произлазе једнако из ауторове академске као и његове практичне делатности, Марковићев рад се мора читати и разумевати у тесној вези са његовом личном повешћу и историјским контекстом његовог времена. Тиме се он не релативизује, а још мање редукује на тзв. спољашње околности које би, наводно, требало да га оправдају и тако издејствују повољнији суд о садржају и целини те мисли. Марковићевом опусу нису потребне никакве олакшавајуће околности, јер он без тешкоћа може издржати не само детаљну иманентну теоријску критику него и најстрожији суд времена. Управо зато се оно мора тумачити у интегралном сплету одређене друштвене стварности, објективирајуће мисли и несводиве личне егзистенције. Не треба уосталом заборавити да Марковићево дело, без обзира што представља несумњиво најзначајнији теоријски резултат наше послератне филозофије, није само производ једне велике и постојане теоријске знатице, већ и — то добро знамо ми његови ученици и сарадници — израз једне јаке и занимљиве индивидуалности, њеног животног стила и њених реакција на судбоносна питања нашег времена.

Мало је филозофа код којих је, као код Михаила Марковића, успостављена тако блиска веза између богатог животног искуства и разуђеног теоријског рада. Изјава Ц. Г.

Е. Мура да је он постао филозоф само зато што је игром случаја прочитао неке књиге других филозофа, који су га својим тврдњама веома збунили и истовремено подстакли на размишљање, представља најизразитију супротност Марковићевом путу у филозофију. И он је, наравно, читао филозофску литературу знатно пре него што је и сам почео да се озбиљно бави филозофијом, али до тог сусрета са делима других мислилаца није код њега дошло ни случајно нити је његов читалачки мотив била чиста теоријска радозналост. Описујући у познатој едицији *Philosophische Selbstbetrachtungen* свој интелектуални развој, он се, да би отклонио могућност таквог тумачења, одмах на почетку позвао на Грамшијево разликовање између филозофија које ничу из других филозофија (Муров случај) и филозофија које произлазе тако рећи из живота, односно одређеног „проживљеног искуства“.<sup>1</sup> Овај други облик филозофирања добија своју скоро идеално-типску потврду управо у Марковићевој животној и интелектуалној причи. Та врло садржајна и врло занимљива биографија заслужује да буде укратко евоцирана, јер рељефно оцртава читаво једно време, пуно страхова и нада, време судбоносних промена и великих светско-историјских догађаја.

## II

Марковић је рођен у Београду 24. фебруара 1923. године у породици врло образованог и самосвесног графичког радника, који је своје сину рано усадио како љубав према науци и образовању тако и тежњу за остварењем социјалне правде.<sup>2</sup> Детињство и школовање у Другој мушкој гимназији утиснуло се Марковићу у сећање као време велике депресије, оштре друштвене и државне кризе, време надоласећег фашизма и убрзо крвавог светског рата. Већ тада он се мисаоно и практично приближава левом покрету, за који ће остати везан до данас. Још као гимназијалац бива примљен у СКОЈ (1940. године), а одмах после војног слома Краљевине Југославије суделује у диверзантским акцијама београдске омладине и организује пребацивање активиста у партизанске одреде. У мају 1944. године и сам одлази у партизане, где убрзо бива постављен за комесара

---

<sup>1</sup> М. Марковић, „A Philosophy of Emancipation and Praxis“, *Philosophes critiques d'eux-memes*, Bd. 7, Bern, 1980, p. 73.

<sup>2</sup> Своја сећања на детињство и уопште протекло време Марковић је изнео у два наврата, у разговору са Редакцијом *Theorije* („Ангажман за истину“, *Theoria* 3/1983, str. 95—162), и дугом интервјуу који је за Радио Београд направио Милош Јефтић (1991. године).

чете, а затим и батаљона. Некако у то време постаје и члан КПЈ у којој ће остати све до студентских немира 1968. године.

Студије филозофије Марковић је започео 1946. године док се још налазио у Југословенској народној армији. Иако се у гимназији занимао за природне науке (посебно га је привлачила физика), а затим и за математику и шах (постао је шаховски мајстор и један од првих капитена наше послератне репрезентације), на крају се ипак определио за филозофију. Ма како то данас чудно могло да звучи, на такву одлуку је одлучујуће утицало читање Енгелсовог *Анти-Диринга*. Подстицај који је дошао преко Енгелса није био изворан, већ само усмеравајући, више негативан него обавезујући. Њиме је, наиме, Марковић упућен на проблематику односа човека према свету, али ту проблематику он није преузео у облику метафизичког дуализма материје и духа, односно свести и природе, како је она канонски усвојена у тадашњем „дијамату“, него ју је, у складу са огромним полетом своје генерације, од почетка разумевао изразито активистички. Као што сам каже, питања која су га тада мучила нису била метафизичка и чисто теоријска („Шта је стварност?“, „Да ли свет реално постоји?“, „Може ли се сазнати?“), већ изразито практична („Зашто је свет такав какав јесте?“, „Може ли се он изменити?“, „Како то извести на оптималан начин?“).

С најбољим оценама Марковић дипломира филозофију 1950. године (непосредно након што је из армије изашао у чину капетана), а већ наредне године је изабран за асистента код Душана Недељковића. Недељковић је био тешка и ауторитарна личност са којом није било лако успоставити нормалну сарадњу. Па ипак, упркос значајним разликама и растућем Недељковићевом неповерењу, Марковић је успео да до краја очува коректан однос према свом професору и никада није заборављао да укаже и на извесне квалитете у његовом раду. Под Недељковићевим менторством настала је и прва Марковићева књига, *Филозофски основи ревизије марксизма у СССР* (Београд, 1952), која је првобитно саопштена на оснивачком конгресу филозофа Народне републике Србије 1951. године. Иако се у овом раду совјетски марксизам критикује преко категорија дијалектичког материјализма, он је значајан као почетак интелектуалне еманципације од стаљинистичког догматизма и прелаз на будући „ревизионистички“ марксизам. Без обзира што је Марковићева критика стаљинистичког раздвајања формалне и дијалектичке логике тада још увек била прилично схематска, она је проширила појам дијалектике и на њену традиционалну филозофску основу и уједно је отворила начелно питање о статусу логике у филозофији.

Од 1953. године Марковић делује као предавач методологије научног истраживања и посвећује се озбиљном проучавању логике. На први поглед он тиме далекосежно одустаје од свог почетног практичног интересовања, али то је само привид, јер рад на логици, теорији сазнања и семантици, који ће га истински заокупљати наредних година, он схвата као неопходну припрему и утемељење свог полазног практичног става. Није било довољно напросто одбацити постојеће стање, него је требало утврдити и критеријуме критичког држања, мерила истине и исправног закључивања — написаће он касније у свом филозофском аутопортрету.<sup>3</sup> То логичко-методичко утемељење мишљења се доиста показало изванредно значајним за разграничење према тада владајућој идеолошкој свести, која се наметала као беспривизвна истина, а у ствари је била њено вулгарно искривљавање.

С друге стране, иако је убрзо стекао завидан ниво логичке обучености, Марковића није занимала логичка техника сама по себи, већ првенствено филозофска логика која гради мост између логичке ваљаности и садржинске истине, и која заправо помаже да се устројство света боље схвати и изрази. Стога он критички испитује границе формализације у логици, њене различите облике и однос према конкретном „дијалектичком“ мишљењу. То је уједно и предмет његове дисертације *Формализам у савременој логици*, коју је одбранио 1955. године пред комисијом у којој су били М. Н. Ђурић, В. Филиповић, Б. Стевановић, В. Кораћ и Богдан Шешић.<sup>4</sup> Из тога времена потиче и прва верзија Марковићевог средњошколског уџбеника *Логике*, који је касније доживео многобројна издања и који се у проширеном и измењеном облику користи и данас.

Тада долази до важног преокрета у Марковићевом филозофском образовању и уопште животном току. Он одлази код Алфреда Ж. Ејера на Лондонски универзитет, где проводи две године на стручном усавршавању које се завршава одбраном друге (енглеске) дисертације под насловом *The Concept of Logic* (1956).<sup>5</sup> Боравак и рад у Лондону, или, како се тада говорило, „на Западу“, знатно су утицали на Марковићев даљи развој. У англосаксонском свету он се суочио са једним битно другачијим стилем мишљења у односу на онај који је тада доминирао у Источној Европи и Југославији. Уместо неупитних претпоставки, утврђених

<sup>3</sup> М. Марковић, „A Philosophy of Emancipation and Praxis“, р. 70.

<sup>4</sup> М. Марковић, *Формализам у савременој логици*, Београд, 1957, стр. 14.

<sup>5</sup> Из ње је Марковић објавио два поглавља: „The Problem of Truth“, *Зборник Филозофског факултета VII-2/1963*, стр. 197—217, и „Abstract and Concrete Logic“, *Зборник Филозофског факултета IX-2/1966*, стр. 109—138.

начела и једноставног разврставања на „исправно“ и „погрешно“ мишљење, у Ејеровом кругу се практиковало бесконачно расправљање о фундаменталним уверењима без страха од последица „скретања“ са неког идеолошки утврђеног пута. Премда се још пре Првог светског рата неколико наших филозофа (М. Кујунџић, Љ. Недић) на лицу места упознало са тим духом отворености и аргументативног држања, који је тако карактеристичан за англосаксонску културу, може се рећи да је Марковић био први српски и уопште југословенски филозоф, који је добре стране тог филозофског стила усвојио као део свог интелектуалног хабитуса и који је уз то био у стању да их онда педагошки и практично пренесе својим студентима и ученицима.

Али Марковић није у нашу средину преносио само дух англосаксонске филозофије него је, као покретач „Нолитове“ филозофске библиотеке (основана 1957. године), у којој су по први пут на нашем језику објављена дела Дјуија, Витгенштајна, Ејера, Мура, Попера и других филозофа с енглеског говорног подручја, започео праву и озбиљну рецепцију логичког позитивизма и аналитичке филозофије. Та склоност ка логици и прецизној аргументацији умногоме ће одредити будући карактер београдске филозофске школе, која ће, за разлику од загребачке, бити много резервисанија према утопијском и спекулативном мишљењу.<sup>6</sup>

Истовремено, а за разлику од каснијих помодних подражавалаца англосаксонског филозофског маниризма, који су интуиције великих аналитичких филозофа сводили на пуку шаблонску технику, а њихов језик на обичан жаргон без икакве објашњавалачке продорности, Марковић никада

<sup>6</sup> Још 1961. године Марковић је у италијанском часопису *Il Protagora* разлику између београдске и загребачке школе описао као разлику између „критичке науке“ и „револуционарне“ утопије (упор. *Наше теме* 5/1961, стр. 620; слично у: „*Praxis: Critical Social Philosophy in Yugoslavia*“, *Praxis, Yugoslav Essays in the Philosophy and Methodology of the Social Sciences*, eds., М. Марковић, Г. Петровић, Dordrecht, 1979, р. XX). Имајући у виду првенствено самог Марковића, Хауард Парсонс је 1965. године написао да се београдска група праксис-филозофа налази „под јаким утицајем једног дела енглеске и америчке филозофије, пре свега у подручју анализе, позитивизма, као и филозофије науке, логике, семантике и теорије знања“, док је загребачка окренута ка Хајдегеру и марксистичкој антропологији (*The Humanist Philosophy in Contemporary Poland and Yugoslavia, New York, 1966*). Ова разлика је свакако дуго постојала, али је током времена и код самог Марковића изгубила некадашњу оштрину. У познијим радовима он је све више водио дијалог са немачким филозофима (Хабермасом, Гадамером, Апелом), а бавио се и неким француским савременим мислиоцима (Сартром и Мерло-Понтијем пре свега). Једино је до краја остао резервисан према постструктуралистичким и постмодерним растварачима аргументативног мишљења (Фуко, Дерида, Лиотар).



није некритички преузимао појмовни апарат аналитичке филозофије и њене редукционистичке претпоставке. Он је веома добро и рано учио слабости ове филозофије, њену једнодимензионалност, статичност, неисторичност, речју, све оно што је он подводио под појам „недијалектичности“. Поготово није хтео да филозофску проблематику сведе на онај оквир и ниво разраде који је у то време доминирао на Острву, а кога се и Ејер, следећи позитивизам из његових херојских дана, и даље тврдокорно држао. Обрнуто, он је, схватајући „анализу“ много шире од једне текуће филозофске оријентације, желео да оно богато филозофско искуство које је потицало из хегеловско-марксистичке филозофије, уз помоћ аналитичке културе искаже јасније, прегледније, прецизније и логичније него што је то било учињено у самој тој спекулативној традицији.

Тај подухват, који није био лишен извесних ризика, Марковић је предузео међу првима не само код нас већ и на целом енглеском говорном подручју; може се рећи са знатним успехом, премда је тај покушај већ у заметку био оптерећен низом проблематичних претпоставки (веровањем да је језички израз у филозофији у основи неутралан, да се исти садржаји могу изразити на различите начине, итд.). Доиста, код нас није било ниједног другог аутора који би, као Марковић, успевао да и најсложеније садржаје из спекулативне традиције рашчлани, подвргне аналитичким процедурама и тако их, без губитка полазне појмовне супстанце, учини комуникабилним чак и за оне читаоце којима је недостајало одговарајуће филозофско образовање.<sup>7</sup> И пре боравка у Великој Британији, Марковић је тежио да у свом изразу максимално уважи све ригоре дискурзивности, а то значи да пише јасно, разумљиво и прецизно. Али после искуства са једном филозофијом у којој су јасноћа и прецизност две најсветије врлине, његово писање је постало још рашчлањеније и јасније. Током година оно је у нашој филозофији задобило статус обрасца методичке рашчлањености, разумљивости и једноставности. Ако је Слободан Јовановић творац београдског стила у научној прози, онда

<sup>7</sup> То понекад ствара варљиви утисак једноставности који је посебно истакао В. Ј. Мек Брајд: „Марковић увек пише једноставно, повезано с основном темом и јасно... Марковић је један од најјаснијих филозофских писаца“ („Марковићев језик и дух заједнице“, *Филозофија и друштво*, Београд, 1987, стр. 35). Ближи истини је ипак био Е. Фром када је у предговору за Марковићеву књигу *From Affluence to Praxis* написао да она „није „лака храна“ за оне који воле поједностављене доказе. Она је дубока и поштена...“ (р. IX). Марковић воли јасно и разговетно писање, али је свестан да има и дубоких мисли који су исказане нејасно („Ангажман за истину“, стр. 101).

је Марковић сигурно отац београдског филозофског израза, јасног и смиреног, лишеног сваке емфазе, мутног и двосмисленог казивања.

### III

Када се вратио у земљу, Марковић је врло брзо прошао сва универзитетска звања; за доцента је изабран 1956. године, за ванредног професора 1958, а редовни професор је постао 1963, на основу опсежне *Дијалектичке теорије значења*, која му је донела највиша друштвена признања (Седмојулска награда), а уз то и статус водећег југословенског филозофа. У овој изузетно вредној књизи Марковић методички разматра „значење значења“ и испитује услове објективног (тј. интерсубјективног) значења. Врло уверљиво критикује слабости формалистичке, функционалистичке, бихевиористичке, прагматистичке, емпиристичке и концептуалистичке теорије значења, те на супрот овим једностраним схватањима, значење описује као комплекс од пет значењских димензија: менталног, предметног, језичког, друштвеног и практичног значења. Ова књига, која је у своје време сигурно била најбоља синтеза дотадашње англосаксонске семантике (касније преведена на пољски и енглески, што само по себи пуно говори, будући да су семантичка истраживања управо на овим језицима била најразвијенија), представља истовремено круну Марковићевог бављења логиком и теоријском филозофијом. У њој је, поврх тога, привремено одложено усмерење ка друштвеној проблематици добило своје неопходно теоријско утемељење и обезбеђење истицањем интерсубјективне природе значења и заснивајуће улоге значењске димензије праксе.

Највише захваљујући *Дијалектичкој теорији значења*, Марковић бива 1963. године изабран за дописног члана Српске академије наука и уметности, и у том положају ће, због ускраћене подршке Д. Недељковића, остати пуне две деценије. Поред преузимања академских дужности на Одељењу за филозофију и социологију и уопште Филозофском факултету, Марковић се почетком шездесетих година све чешће појављује у јавном животу као филозофски писац, британски полемичар (упамћене су његове полемике са Борисом Зихерлом и Оскаром Давичом), организатор и учесник великих скупова разних стручних удружења. Његово деловање није више деловање само једног „чистог“ филозофа, иако увек задржава висок академски дигнитет. Он се, међутим, све јасније профилише као један од најспособнијих и најагилнијих покретача борбе против догматизма у југо-

словенском културном простору. Најактивније, наравно, суделује у дебатама које се тада воде са ортодоксним марксистима о предмету филозофије, односу филозофије и науке, дијалектици, људској природи, али отвара и нове теме о слободи стваралаштва, месту политике у друштву, улози технике.

Овај критички, антидогматски обрт у филозофији, који је Марковић снажно подстицао, био је део општег културног „раскрављивања“ у Југославији, које је резултирало напуштањем совјетских доктрина о „социјалистичком реализму“ у уметности и „теорије одраза“ у филозофији. Марковић је на чувеној бледској расправи (1960) дао најзначајнији допринос у српској критици те наивно-реалистичке представе о засебичном објекту и наводно потпуно пасивном сазнавајућем субјекту, који просто „одражава“ спољни свет. Већ тада он указује на *праксу*, као суштинску одредбу целокупног сазнања; објекти које сазнајемо, пише он у свом бледском реферату, јесу објекти нашег историјског света, а као такви су посредовани и преображени нашом практичном делатношћу.<sup>8</sup> Тиме је ова идеја по први пут доспела у средиште Марковићеве мисли из чијег обзорја више никада неће отићи. То је било изузетно важно не само као индикација Марковићевог личног развоја већ и као путоказ даљег кретања наше филозофије.

Прелазак на практична питања друштвеног развоја и конкретне анализе југословенског друштва Марковић је најавио у председничкој адреси ЈУФ 1962. године у Скопљу (на челу Југословенског удружења за филозофију налазио се од 1960. до 1962. године). Овај заокрет ка практичној проблематици, ма како још увек уопштен и начелан (Марковић поставља општа питања о смислу социјализма, истинској револуцији, правој природи човека), довео је до првих већих неспоразума са политичком бирократијом, која је била збуњена и заплашена пробуђеном интелектуалном енергијом и теоријском слободом младог београдског филозофа. Иако је у академском смислу тада постигао све што се постићи може, Марковић је сматрао да то није довољно и да претходни теоријски рад своје право испуњење може добити само ако се одговори и на практичне изазове, који су југословенско друштво тада довели на судбоносну прекретницу — кренути путем даље демократизације или скренути у странпутице бирократског управљања које се маскирало елементима економске либерализације.

---

<sup>8</sup> М. Марковић, „Пракса као основа теорије сазнања“, *Неки проблеми теорије одраза*, Београд, 1960, стр. 38.

## IV

Пошто је схватио да Југославија напушта еманципаторске идеале, који су инспирисали њену револуцију и независан пут у социјализам, Марковић је своје теоријско образовање усредредио на критичко разматрање постојећег друштва и борбу за истински социјализам.<sup>9</sup> Штавише, у читавом тадашњем разрастању наше критичке мисли и њеном даљем уобличавању он има водећу улогу. Године 1964. он прави одлучан искорак у правцу конкретизације свог промишљања социјализма. Предмет његове пажње није више чисто методолошка анализа форми друштвеног развоја нити безбедна и скоро ритуална критика очите дегенерације социјализма у Совјетском Савезу и другим земљама Источне Европе, већ непосредна стварност бирократске узурпације и друштвених неједнакости у самопрокламованом царству самоуправљања.

Своју прву расправу из области критичке друштвене теорије он пише за другу сесију новоосноване Корчуланске летње школе, која је одржана под насловом „Смисао и перспективе социјализма“ (1964). Он је један од носилаца ове школе и један од најредовнијих сарадника часописа *Praxis*, који врло брзо стиче светски углед као средиште слободне критичке мисли, која у том тренутку представља један од најживљих токова савременог марксизма. Марковић је заправо београдска глава праксис-групе, око себе окупља велики број најталентованијих филозофа, социолога и других теоретичара, којима је стало до отворене и слободне дискусије о свим важним питањима социјализма и савременог света. Уз редован наставни рад, писање ангажованих текстова и честа путовања, он успева да тај нови дух критичке радозналости оплоди, да покрене систематско проучавање западне филозофије, која је до тада омаловажавана као „јалова“ и „декадентна“, да студентима открије занемарене ослободилачке потенцијале Марксове мисли и да им развије критички став како према изневеравану изворних идеала социјализма тако и према некритичкој глорификацији *laissez-faire* капитализма и уопште грађанског друштва.

У другој половини шездесетих година Марковићева активност постаје трн у оку политичкој бирократији, чији га интелектуални заступници све чешће јавно нападају у партијским и другим гласилима. До дефинитивног сукоба и раскида долази, међутим, тек 1968. године, када се Марковић, преузимајући практичну одговорност за идеје које је студентима годинама преносио, отворено солидарисхе са

<sup>9</sup> Упор. М. Марковић, „Praxis: Critical Social Philosophy in Yugoslavia“, р. XXII sq.

великом студентском побуном. После веште пацификације студентских немира, режим на челу са Јосипом Брозом Титом одлучује да предупреди сличне протесте уклањањем Марковића и његових сарадника са Универзитета. У ту сврху распушта се партијска организација чији је Марковић био члан, што је аутоматски значило да се он ставља изван прихваћеног „социјалистичког“ и „самоуправног“ поретка. Следи нечувени притисак на самоуправне органе Београдског универзитета да се Марковић са још седморицом колега суспендује из наставе. Као најстарији и најпроминентнији члан групе Марковић је посебно често на удару. Штампа и други медији га нападају због „непријатељске делатности“, супротстављања „самоуправном систему“, а не тако ретко се јављају и оптужбе да је непоправљиви антикомуниста и агент „једне велике стране силе“.

Он, колико је то уопште било могуће, мирно одговара на ове нападе, храбри малодушне колеге и настоји да одржи нормалне радне и наставне активности. Филозофски институт, који је основао 1968. године, управо у то време постаје жариште истраживачког рада и место живих дискусија са колегама и талентованим постдипломцима о новој филозофској литератури и занимљивим филозофским проблемима. На општем семинару, који се редовно одржавао уторком, Марковић окупља најбоље студенте са којима систематски ради и које подстиче на даље усавршавање. Пошто се простор јавног деловања у Југославији за њега све више сужавао, он се преоријентисао на објављивање у иностранству.<sup>10</sup> То је Марковића у свету афирмисало као једног од водећих филозофа праксе и критичке науке, али је за дуги низ година многе његове важне радове оставило изван видокруга наше стручне и шире јавности.

Крајем шездесетих година Марковић први пут држи предавања у Америци као гостујући професор на Мичигенском универзитету, а током седамдесетих година често гостује на Пенсилванијском и другим америчким и европским универзитетима. Тамо добија нове студенте, који код њега спремају магистарске и докторске дисертације, али никада не заборавља своје београдске ђаке, којима се у предговору за књигу *From Affluence to Praxis* захваљује што су га подстакли да о садашњем свету размишља тако

---

<sup>10</sup> Нема ниједног нашег филозофа који је толико својих радова (књига, студија, чланака и ситних прилога) објавио на страни, код најугледнијих издавача и у најпознатијим публикацијама, и који је толико превођен широм света, од Шведске до Мексика и од Грчке до Јапана. Упор. Марковићеве био-библиографије у *Годишњаку САНУ LXXXV/1978.* и *XCVII/1991* (сада допуњене на крају осмог тома одабраних дела).

да би и они пожелели да у њему живе.<sup>11</sup> Са бројних путовања и учешћа на најеминентнијим филозофским скуповима, где је пленио својом спремношћу да упорно и аргументовано брани своју позицију,<sup>12</sup> потичу Марковићеви врло разгранати и блиски контакти са најзначајнијим филозофима нашег времена. Он је већ током педесетих и шездесетих година имао прилику да непосредно расправља са Р. Карнапом, А. Ж. Ејером, Е. Хејгелом, К. Хемпелом, К. Попером, Е. Фромом, Л. Голдманом, Б. Бланшаром и Х. Маркузеом, а током седамдесетих он дискутује са М. Блеком, Р. Кенијем, Д. Дејвидсоном, фон Рихтом, Ј. Хабермасом, Р. Дворкином, Џ. Ролсом, Х. Путнамом, Х. Г. Гадамером, К. О. Апелом, Р. Рортијем, Л. Колаковским, А. Хелером, Ч. Тејлором, А. Мекинтајером и многим другим мање познатим филозофима.

Када је јануара 1975. године, после седам година отпора Универзитета и Факултета, посебном одлуком Скупштине Србије суспендован са положаја наставника, Марковић није дозволио да га тај акт насиља психолошки уздрма, него је са старим оптимизмом наставио рад у Академији наука, где је, након избора за редовног члана (1983. године) преузео руковођење Одбором за филозофију. Репресија којој је лично био дуго изложен (одузимање пасоша, претње затвором, забране наступа и објављивања, уклањање с посла), све то код Марковића није стварало ни огорчење, а камоли ресантиман према социјализму и марксизму. За разлику од многих других дисидената из Источне Европе, он није био спреман да се одрекне својих ранијих уверења само зато што се режим који га је прогањао из идеолошких разлога позивао управо на традицију која је и њега самог инспирисала. Напротив, сматрао је да уместо резигнације и прихватања идеолошког конзервативизма треба показати огроман јаз између реторике бирократског социјализма и његове стварности, како би се спасили компромитовани садржаји критичког марксизма. Властиту судбину он није ни тренутка оплакивао, него је своје рђаво искуство (и лично и епохално) схватио као повод за даљу рефлексију о изгледима и границама једног типа дисидентског ангажмана.

Марковић не само, дакле, да није био сломљен него је штавише био учвршћен у својој одлуци да истраје. У томе му је помогла и подршка врло угледних личности

<sup>11</sup> М. Марковић, *From Affluence to Praxis. Philosophy and Social Criticism*.

<sup>12</sup> На скуповима Марковић можда није увек имао најефектнији и савршено уобличен реферат, али је у дискусији, која се у иностранству заправо и више **цени** од самог саопштења, увек остављао снажан утисак.

из иностранства (Ернст Блох, фон Рихт, Ноам Чомски, Јирген Хабермас, Јоаким Израел и Роберт Коен су у више наврата протестовали због репресије над београдским филозофима), као и његова све већа међународна репутација. Још 1973. године постао је члан угледног Међународног филозофског института у Паризу, на чијим сесијама често и активно суделује. Уз то је, почев од 1974. године, као кодиректор организовао низ постдипломских курсева у дубровачком Интеруниверзитетском центру, ангажујући се посебно на курсу *Philosophy and Social Theory*. Изабран је за једног од директора Међународне мировне академије, добио је стипендију чувеног Woodrow Wilson центра, постао је директор истраживања на Ecole normale en sciences sociales, да би му 1985. године био додељен и почасни докторат Универзитета у Лунду.

Тешко је побројати све међународне институције и удружења у којима је Марковић тих година деловао као члан или носилац највиших функција (Institut international de Philosophie, International Society for Metaphysics, Centre International sur l'Autogestion, World Federation of Future Studies, Research Committee on Alienation Theory, International Humanist and Ethical Union), а још теже навести све часописе у чијим је редакционим одборима деловао (*Filosofia*, *Neues Forum*, *Critique*, *Philosophy and Social Criticism*, *The philosophical Forum* итд.). Ипак, треба посебно истаћи Марковићев рад у *Praxis-Internationalu*, који је као један од двојице главних уредника водио у периоду од 1980. до 1986. године. Иако је само покретање овог часописа због неизбежне везе са претходним југословенским *Praxisom*, изазвало спорове међу члановима некадашње редакције, мора се признати да је Марковић исправно проценио да постоји стварна потреба за једном таквом публикацијом и да је тај журнал, управо под Марковићевим вођством, привукао веома квалитетан круг сарадника из великог броја европских и ваневропских земаља.

Од 1981. до 1986. године Марковић је радио у новооснованом Центру за филозофију и друштвену теорију Института друштвених наука у Београду. Тај ангажман је прихватио под условом да овај центар бар формално буде повезан са Београдским универзитетом. Поново је око себе окупио низ колега и млађих сарадника на новим истраживачким пројектима. У пензију је званично отишао 1986. године, али се тиме његов статус у истраживачком центру и у нашој филозофији само формално променио. Он и даље наставља да ради несмањеним интензитетом, како у Академији, њеним одборима и пројектима, тако и у другим телима и институцијама. Последњих година пише ангажоване текстове о кључним дилемама Србије и Југославије, учествује у изради програма Социјалистичке пар-

тије Србије и Устава Републике Србије, а неко време је обављао и функцију председника Савета Београдског универзитета и потпредседника Социјалистичке партије Србије.

## V

У Марковићевом интелектуалном развоју јасно се уочавају четири главне фазе, према којима се онда и читав његов филозофски опус може поделити у четири веће целине. Ова подела није, наравно, оштра, јер између појединих фаза постоји очевидан континуитет и јединствена развојна линија, али разлике у преовлађујућој тематици и нагласцима довољно су велике да би оправдале ово свакако условно разграничење четири главна периода у Марковићевом стваралачком деловању.

*Прва фаза*, од 1951. до 1963. године, посвећена је, са изузетком прве књиге, углавном разматрању питања теоријске филозофије. Марковић се током тих дванаест година бави логиком, методологијом и семантиком, а као плод тог његовог рада настају уџбеник *Логика* (1955), лондонска дисертација *The Concept of Logic* (1956) и књига *Формализам у савременој логици* (1957), која је проистекла из раније одбрањене београдске докторске дисертације. Као најзрелији производ рада на логици, ова књига је укључена у трећи том одабраних дела. Други пак том чини *Дијалектичка теорија значења* (1961), која је написана пред крај овог периода, али која по реду ствари, као семантичка припрема, претходи анализи формализма у логици. У ову фазу спада и главнина касније објављених монументалних *Филозофских основа науке* (1981), јер је њихов нуклеус настао 1954/55. године у оквиру Марковићевих предавања из методологије научног истраживања. Овај курс из опште методологије, први те врсте код нас уопште, Марковић је после усавршавао и допуњавао држећи предавања генерацијама студената филозофије и социологије све до свог одласка са Универзитета. Већи део тог садржаја заступљен је сада у првом тому ових дела.

*Друга фаза* траје од 1963. до 1975. године, а посвећена је изградњи једне хуманистичке филозофије друштва и разради појма праксе. Из тог времена потичу књиге *Хуманизам и дијалектика* (1967), *Dialektik der Praxis* (1968), *Преиспитивања* (1972), *From Affluence to Praxis* (1974) и *Contemporary Marx* (1974). У њиховом средишту стоји питање о људској природи, и делатном односу човека према себи и околном свету (главнина ових радова укључена је у четврти и шести том одабраних дела). У оквиру општег



окретања југословенске филозофије ка хуманистичкој проблематици,<sup>13</sup> Марковић посебно развија појам праксе као централну категорију „дијалектичког хуманизма“.<sup>14</sup> Премда ову фазу Марковићевог рада карактерише отворени практично-политички ангажман, она у филозофском смислу не представља тако оштар рез у односу на претходну, као што би се, споља гледано, можда могло помислити. И у првој фази теоријских и методолошких размишљања Марковић се бавио проблемима хуманизације света (рецимо у курсу из методологије), док је у другој фази наставио разраду своје дијалектичке логике, наравно, сада у склопу једне критичке науке о друштву.

Трећа фаза, од 1975. до 1982. године, могла би се, према наслову једне раније Марковићеве књиге есеја, назвати фазом преиспитивања. У њој Марковић теоријски (само-критички) прерађује искуство властитог политичког ангажовања, али и искуство опште кризе марксизма и друштвених система, који су се позивали на традицију марксизма. Заједно са другим југословенским колегама у том периоду издаје зборнике *Self-Managing Socialism* (1975) и *Praxis: Critical Social Philosophy in Yugoslavia* (1979), а као ауторске радове објављује књиге *Филозофске основе науке* (1981) и *Democratic Socialism: Theory and Practice* (1982). Део ових радова се сада може наћи у петом тому одабраних дела. За разлику од многих марксиста, који су неуспех реалног социјализма протумачили као дефинитивни доказ промашености саме идеје социјализма, Марковић није био склон да се тако лако одрекне марксистичке традиције, јер је добро знао да би то значило одрећи се и великих тековина критичке мисли, која је управо у марксизму била најдубље развијена. Наравно, он себе није имунизовао ни према недовољностима Марксове мисли ни у односу на негативну историјску евиденцију потоњег времена, али је тој евиденцији желео да приступи критички како би тачно утврдио њен смисао и релевантност стеченог искуства. Тек на основу таквог испитивања он сагледава тачке око којих се кристализују стварне слабости и недостаци Марковог учења, које се онда дају ревидирати и превладати, што је он уосталом чинио и пре избијања акутне кризе марксистичке филозофије. У том светлу треба разумети и његове полемике са Лешеком Колаковским и Јиргеном Хабермасом, који паушално одбацују читаве слојеве Марксове мисли.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Овај заокрет Марковић сам констатује у предговору за књигу *Човек данас*, Београд, 1964, стр. 27.

<sup>14</sup> М. Марковић, *Хуманизам и дијалектика*, Београд, 1967, стр. 20.

<sup>15</sup> Са Лешеком Колаковским Марковић је први пут полемисао на научном скупу о стаљинизму 1975. године у *Белађу* (Италија) о томе да ли је стаљинизам легитимни или узурпаторски наследник марксизма (упор. R. C. Tucker, *Stalinism, Essays in Historical Inter-*

Четврта фаза Марковићевог рада се протеже од 1982. године до данас. Она је испуњена практичним и теоријским ангажманом на разумевању и овладавању тешком кризом наше државне заједнице након избијања сепаратистичке побуне на Косову. Марковић пише низ чланака и студија о горућим проблемима наше савремене друштвене ситуације, од националног питања и популационе политике до људских права, демократског одлучивања и европског идентитета. Он је и један од аутора „фамозног“ Меморандума Српске академије наука. Ти актуелни и често врло полемични текстови чине садржај последњег, осмог тома ових одабраних дела.

Као што се из ове раздеобе види, Марковић је прешао дуг пут од логике, наравно, не оне формалне, већ оне која устројство мишљења разматра у корелацији са устројством света, преко опште филозофије наука, да би свој апогеј достигао величанственом реконструкцијом методологије наука унутар које је посебно обрадио концепт критичке друштвене науке. Та магистрална линија Марковићевог интелектуалног развоја представљена је у систематском облику у првом, трећем, четвртном и шестом тому. Међутим, тиме нису у потпуности покривена сва подручја његовог рада у филозофији. Он је, поред наведених, посебно изучавао још три области савремене филозофије: филозофску антропологију, политичку филозофију и етику.

За филозофску антропологију Марковић се заинтересовао још педесетих година, а то старо занимање је обновљено и развијено на једном интердисциплинарном семинару Пенсилванијског универзитета крајем седамдесетих година. Унутар подручја политичке филозофије, које Марковићеву пажњу заокупља од шездесетих година, у првом плану стоје проблеми слободе, демократије<sup>16</sup> и самоуправљања. Марковић је још шездесетих година пола у шали, а пола озбиљно називан „филозофом самоуправљања“, што је епитет који нипошто не би требало схватити пежоративно, а

pretation, New York, 1977, p. 321). Други пут је Марковић, поводом текста Колаковског „Die sogenannte Entfremdung“ (*Zukunft* 2/1978), полемички реаговао написом „Wie totalitär war Karl Marx? Leszek Kolakowski und die 'sogenannte Entfremdung'“ (*Zukunft* 9/1978). Марковићев чланак је привукао велику пажњу па је касније објављен и на енглеском језику у познатом часопису *Philosophy and Social Criticism*, 3—4/1978).

<sup>16</sup> Марковић се увек залагао за то да се демократија не сведе само на политичку сферу, већ да обухвати читаво подручје јавног живота и да се трансформише у партиципативну демократију. Само таква демократија, по његовом мишљењу, укида отуђене центре политичке моћи, онемогућава стварање партијске олигархије и у пуној мери реализује начело суверености народа. На приговор да је то утопија, Марковић одговара да је утопија била и либерална демократија у Локово доба, па је ипак остварена.

поготово не идеолошки, јер је Марковићу стало до аутентичне идеје самоуправљања чије потенцијале храбро настоји да спаси и у условима преовлађујућег идеолошког заборавља изворне снаге и почетних резултата ове идеје. Радови из ове две области распоређени су у петом и шестом тому одабраних дела. Трећа област, етика, обрађује се у седмом тому. Етичку проблематику је Марковић унео у свој тематски видокруг испитивањем вредносних димензија у научном истраживању, суђењу и пракси,<sup>16а</sup> а онда је, у следећој фази свога рада, ту проблематику пренео на најопштији ниво етике друштвеног развоја, где разматра опреку између логике раста и логике људских потреба, односно слободе и ефикасности.

## VI

Иако се формирао у духу научне филозофије као мислилац изразито логичко-појмовног дуктуса, Марковић филозофију никада није сводио на методологију научног знања и појмовну анализу. Филозофија као дискурзивна активност духа није могућа без појмовне анализе и методичног поступања, али је она за Марковића нешто много више од тога, „теоријски израз глобалног историјског идеала читаве једне историјске епохе“.<sup>17</sup> Марковић је одређује као „целовиту, рационалну и критичку свест човекову о свету у којем живи и основним циљевима своје делатности“.<sup>18</sup> Она је целовита у том смислу што превладава стручна, национална, класна и епохална ограничења, рационална је у том смислу што успоставља универзално ваљан поредак који претендује на истину, а критичка је зато што не прихвата здраво за готово успостављене облике бивствовања, него их радикално доводи у питање указујући на њихова суштинска ограничења. Али она, додаје Марковић, није апстрактна негација постојећег, већ мисао која формулише нацрт практичног ангажмана у садејству са другим наукама.<sup>19</sup>

<sup>16а</sup> Нормативизам је имплицитан у методолошким расправама, па логичко-методолошка питања нису неутрална. Још мање се практична питања могу свести на употребу језика. С друге стране, етичко суђење се не може објаснити ни емотивистички, ни интуиционистички, ни прескриптивистички, јер је у њему на делу и когнитивна димензија (М. Марковић, „Abraham Edel on the Method of Ethical Theory“, у: I.L. Horowitz, H. J. Theuer, eds., *Ethics, Science and Democracy*, New Brunwick, 1987, p. 13).

<sup>17</sup> М. Марковић, *From Affluence to Praxis*, p. 4.

<sup>18</sup> М. Марковић, *Хуманизам и дијалектика*, стр. 11.

<sup>19</sup> М. Марковић, „A Philosophy of Emancipation and Praxis“, p. 76.

Овакво схватање филозофије темељи се на одређеној филозофској методи, на одређеној филозофској антропологији и одређеном типу критичког научног знања. Ако би наведене потпуне стубове Марковићевог разумевања (и практиковања) филозофије требало приказати преко његових кључних тема и појмова, онда би у првом плану разматрања требало да се нађу Марковићева извођења о дијалектици, људској природи, категорији праксе и критичкој науци о друштву. Пошто се на тим појмовним тачкама кристалише читава Марковићева филозофска позиција, њиховом сажетом експликацијом се најбоље могу приказати Марковићеве особени доприноси савременој критичкој мисли о друштву, човеку и историји.

а) *Дијалектика*. Појам дијалектике Марковић преузима из класичне филозофске традиције, али му даје посебно значење које иде даље од платоновске и хегеловске употребе овог појма. За њега дијалектика није ни вештина пуког расправљања, ни метод расчлањавања и повезивања појмова, а ни мисаоно превладавање противречности, већ општа филозофска теорија и метод. Иако у методској разради дијалектике наводи принципе који су углавном већ били развијени у оквиру дијалектичког материјализма (целовитост, јединство различитог, историчност, противречност, негација негације, конкретност),<sup>20</sup> он њу не схвата као апстрактно учење о методу, а још мање као скуп формула које се поткрепљују примерима из научне праксе (тај вид дијалектике, познат из схоластичких приручника „дијамата“, Марковић сматра „отуђеним“ и „идеолошким“). Дијалектика за њега није скуп готових правила и формула, већ метод радикално критичког мишљења, односно „теоријска инфраструктура критичког мишљења које себи, као крајњи циљ, поставља самореализацију човека у историји“.<sup>21</sup> Дијалектика се односи на општу структуру људске историјске праксе и њен суштински аспект — критичко мишљење.<sup>22</sup>

Ово проширивање изворног значења појма дијалектике Марковић образлаже двоструко, историјским позивањем на поговор за друго издање *Капитала*, у коме је Маркс дијалектику конципирао као разумевање граница постојећег, и начелно, извођењем консеквенци из полазног изједначавања дијалектике са општим филозофским методом: ако је дијалектика доиста општи филозофски метод, она не може бити само когнитиван поступак описивања и расчлањавања

<sup>20</sup> М. Марковић, *Хуманизам и дијалектика*, стр. 16—19; нешто другачије у *Филозофским основама науке*, Београд, 1981, стр. 332—342.

<sup>21</sup> М. Марковић, *Филозофске основе науке*, стр. 325.

<sup>22</sup> М. Марковић, „A Philosophy of Emancipation and Praxis“, р. 80.

постојећег, већ метод утврђивања циљева и средстава људске акције. На основу овога Марковић иде корак даље и уводи крајње необичну синтагму „хуманистичка дијалектика“. По његовом мишљењу, основни задатак филозофије јесте преображај дијалектике из схоластичке мисли у „хуманистичку“ критику стварности. На питање какве везе са хуманизмом може имати општи филозофски метод, он одговара тако што указује на вредносне претпоставке широко схваћене дијалектике, која тражи оптималне могућности превазилажења дате ситуације, а не њену просту негацију. Није сасвим јасно како се тако конципирана дијалектика, за коју Марковић каже да представља „филозофску основу сваке савремене филозофије друштва која продужава марксистичку традицију“,<sup>23</sup> усклађује са методским, онтолошким и гносеолошким принципима нехуманистичке дијалектике,<sup>24</sup> али је потпуно очигледно да се на тај начин у његовој мисли повезује филозофски метод са филозофском антропологијом. Хуманизам за Марковића није, наиме, само становиште антропоцентризма (све посматрати из перспективе човека), већ и гледиште по коме се из појма „људске природе“ може разумети и људски свет и историја.

б) *Људска природа*. Полазећи од тога да несумњиво постоје нека заједничка својства свих људи, Марковић успоставља начелну разлику између дескриптивног и нормативног појма људске природе. Први обухвата само оне елементе који се актуелно манифестују код људи, док други садржи и „потенцијалне диспозиције“ које се могу испољити под одређеним условима.<sup>25</sup> С обзиром на овако постављену разлику, можемо се сложити са Марковићем да само нормативни појам људске природе обезбеђује становиште са кога је могуће критичко процењивање људског друштва, односно да би без таквог појма друштвена наука била осуђена да постане идеологија актуелног стања ствари. Међутим, поставља се питање како се сама та норма утемељује, тј. како се долази до тога да њу чине првенствено позитивне „диспозиције“ (неограничено усавршавање чула, симболичка комуникација, способност рационалног мишљења, стваралаштво, солидарност и сл.)? Пошто Марковићев појам људске природе обухвата само позитивне диспозиције, и пошто Марковић верује да се оне не губе ни у најгорим спољним условима, њему се може приговорити да

<sup>23</sup> М. Марковић, *From Affluence to Praxis*, p. 44.

<sup>24</sup> Да би премостио овај јаз, Марковић је био приморан да наведеним гносеолошким и онтолошким принципима (који се увелико међусобно преклапају) придода и извесна аксиолошка начела: ослобођење од поробљености и сиромаштва, социјализација људске личности, стварање (*Хуманизам и дијалектика*, стр. 27—30).

<sup>25</sup> М. Марковић, „Human nature“, *A Dictionary of Marxist Thought*, ed. T. Bottomore, Oxford, 1983, p. 214.

полази од једног идеалистичког и супстанцијалистичког појма човека.

Марковић је свестан овог приговора, али на њега одговара врло ефектним контрааргументом. Позитивни садржај нормативног појма човека није ни идеалистички ни метафизички, тј. иза њега не стоји представа о вечној и непроменљивој суштини човека (на шта би могла упућивати аристотеловска терминологија „диспозиције“, „потенције“, „актуализације“), него је он напросто логична последица самог појмовног режима који регулише сваку смислену употребу израза „људска природа“. Овај појам по дефиницији треба да обухвати „само оне диспозиције које човека карактеришу на јединствен начин и које су уз то нужни услови читавог историјског развоја“.<sup>26</sup> Агресивност, рушилаштво и друге сличне „способности“ не спадају на ту листу, јер то нису ни специфично људске способности (имају их и многе животиње) нити представљају нужне предуслове за даљи историјски развој човека. Оне свакако постоје, али ако човек јесте оно што може и треба да буде, а ту Марковић усваја Блохову мисао о човеку као „настајућем бићу“, онда оне, премда дубоко укорењене у људској биолошкој природи и садашњој егзистенцији, нису заправо суштинске, већ само услови његове садашње датости. Да овај аргумент не почива искључиво на вербалном премештању појма „суштине“ са дескриптивног на нормативни ниво, Марковић показује додатним подсећањем да човек ни до сада не би преживео без стваралаштва, узајамности, рационалности и способности учења, док га негативне особине саме по себи врло брзо могу уништити. Стога основу људске природе чине оне хумане црте које су историјски продуктивне, а људску егзистенцију, која их је лишена, Марковић сматра „отуђеном“. Подела на аутентичну и отуђену егзистенцију није, међутим, чврста и дефинитивна, јер људи својом активношћу могу створити услове у којима ће се пробудити затомљене тежње ка стваралаштву, слободи и друштвености. Настојање да се специфично људске потенције унесу у живот и остваре Марковић сматра суштином еманципаторске делатности. Антропологија, која је била имплицирана Марковићевом дијалектиком, није, дакле, наивно оптимистичка, него је хуманистичка — верује да се човек мења, мењајући природу.<sup>27</sup> Одатле Марковић изводи капиталан закључак да је човек биће праксе.

<sup>26</sup> М. Марковић, „A Philosophy of Emancipation and Praxis“, р. 77.

<sup>27</sup> М. Марковић, „Praxis und Freiheit“, *Kasseler Philosophische Schriften*, Hrsg. Graner, Schmied-Kowarzik, Kassel, 1985. S. 133. Самоодређење постаје самореализација у оној мери у којој се „латентне диспозиције“ *сонства* (Selbst) манифестују у практичном дељању, тј. у оној мери у којој емпиријском егзистенцијом овладавају дубинске структуре диспозиција.

с) *Пракса*. Ово је средишњи и уједно најсложенији појам Марковићеве мисли. Тако рећи кроз читав Марковићев опус провлаче се различите тематизације овог појма, које сведоче о сталном напору да се његова експликација допуни и побољша. Основни проблем са којим се ту Марковић рвао био је и остао проблем утврђивања фактичких и нормативних димензија праксе, односно проблем разграничења праксе, рада и отуђеног рада. У *Дијалектичкој теорији значења* Марковић је набројао укупно шест компоненти праксе, које су обухватиле врло различите видове људске делатности: трансформација објективне ситуације, друштвена кооперација, комуникација, искуствено стваралаштво, вредносна делатност и мисаона делатност.<sup>28</sup> У есејима сабраним у књизи *Хуманизам и дијалектика* под праксом се, међутим, разумева „свака свесна, сврсисходна друштвена делатност“.<sup>29</sup> Ова одредба праксу потпуно једнозначно смешта у оквире инструменталне рационалности. Из пропратних објашњења још јасније произлази да се пракса ту схвата као „предметна“ делатност, тј. производња: „Пракса је координирана организована делатност коју чине стабилне операције које имају одређену форму, и које је због тога могуће контролисати, усмеравати, према потреби и модификовати.“<sup>30</sup> У даљем тексту ове књиге Марковић додаје да „пракса није само материјална производња, већ и делатност посматрања, интерпретације чулних података, закључивање, рачунање“,<sup>31</sup> али ни ова допуна не прекорачује оквире сврховите рационалности. Па ипак, у наредном есеју Марковић поново, уз преображавање природне околине и самостварање човека у биолошком и интелектуалном смислу, у праксу укључује и интеракцију и комуникацију.<sup>32</sup> Најзад, у *Филозофским основама науке* пракса постаје изразито нормативан појам: „Пракса је она делатност човека којом он остварује оптималне могућности свога бића, која је стога циљ-по-себи, а не пуко средство за постизање каквог другог циља.“<sup>33</sup> Али ни у овој књизи пракса оче-

<sup>28</sup> М. Марковић, *Дијалектичка теорија значења*, Београд, 1961, стр. 175 (такође, *Dialectical Theory of Meaning*, Dordrecht, 1984, p. 174). Д. А. Крокер наводи пак следеће компоненте Марковићевог схватања праксе: интенционалност, слобода за самоодређење, креативност, друштвеност, рационалност и индивидуално самоостваравање (*Praxis and Democratic Socialism: The Critical Theory of Marković and Stojanović*, New Jersey, 1983, p. 114).

<sup>29</sup> М. Марковић, *Хуманизам и дијалектика*, стр. 19.

<sup>30</sup> *Op. cit.*, стр. 20. У књизи *Democratic Socialism: Theory and Practice* (Sussex, 1982) Марковић би овакво одређење пре сместио у рубрику инструменталне активности (рада).

<sup>31</sup> М. Марковић, *Хуманизам и дијалектика*, стр. 80.

<sup>32</sup> *Op. cit.*, стр. 132—4.

<sup>33</sup> М. Марковић, *Филозофски основи науке*, стр. 330.

видно није изједначена са комуникативном рационалношћу, јер обухвата и уметничко стварање и „објективирање специфичних индивидуалних способности и моћи“. Па ипак, као што показују новији Марковићеви списи, она се зато све јасније разликује од рада и отуђеног рада. Рад и материјална производња стоје под спољашњом биолошком и друштвеном принудом, док је пракса слободна од спољног притиска и слободна за самореализацију.<sup>34</sup>

Као што се из ових навода може закључити, Марковић оперише заправо са три појма праксе, условно речено, формалним, којим се назначује само структура сврховите свесне рационалности, нормативним, који истиче самореализацију човека, и синтетичким, који представља комбинацију дескриптивних и нормативних димензија људске делатности. Ови појмови нису јасно разграничени нити посебно термилошки обележени (могуће решење би било да се први назове производњом или *poiesisom*, други комуникацијом или *praxisom*, а трећи *praxsom* у најширем смислу). Међутим, проблем није само у одсуству именовања појединих појмова и њиховој колебљивој употреби, већ у њиховом статусу и међусобном односу. Производња подразумева врло специфичан тип рационалности којим се не могу објаснити сви облици делања, нормативни појам је преузак да би у смислу идеалног „стварања“ могао утемељити читаво подручје праксе, док је мешовити и уопштени појам праксе толико у себи разнородан да више личи на суму различитих нивоа и димензија него на кохерентну и аналитички употребљиву идеју.<sup>35</sup> Ове недоумице Марковић никада није до краја рашчистио премда је на „општој структури људске историјске праксе“ утемељио „њен суштински аспект — критичко мишљење“.<sup>36</sup>

d) *Критичка наука друштва*. Своју теорију друштвене стварности, тог најсложенијег и најтежег истраживачког подручја, Марковић замишља као синтезу објективног,

<sup>34</sup> М. Марковић, „*Praxis und Freiheit*“, S. 174.

<sup>35</sup> Овај радни појам има, наравно, ту предност што се онда њиме елегантно (а можда и одвећ лако) разрешава стари проблем првенства теорије или праксе. У сваком случају, овај Марковићев појам никада не редукује богатство различитих димензија људског делања, јер, као што је приметио познати амерички филозоф Абрахам Едел, „Марковићев појам *praxis*, као свесно рационалног и стваралачког људског делања, на почетку обједињава сазнање, осећање и вољу“ (I. L. Horowitz, H. S. Theyer, eds. *Ethics, Science and Democracy*, New Brunswick, 1987, p. 290). Поводом Марковићевих критичких разматрања методолошких питања у етици Едел је додао: „Ако бих ревидирао *Metod u етичкој теорији* (1963) сигурно бих за вођиљу узео Марковићеву анализу. Већи део његових критичких прецизирања и квалификација ми се данас чини прихватљивим“ (*op. cit.*, p. 280).

<sup>36</sup> М. Марковић, „*A Philosophy of Emancipation and Praxis*“, p. 80.



разумевајућег и критичког приступа. Те три димензије друштвене науке су до сада посебно развијане у оквиру различитих и често сукобљених праваца савремене друштвене мисли и филозофије: аналитичко-емпиријског, херменеутичко-феноменолошког и дијалектичко-марксистичког. Марковић одбацује како једностраности објективистичко-сцијентистичког саморазумевања науке тако и конзервативизам и релативизам херменеутике и историзма. Иако стоји најближе оној традицији (марксистичкој) из које ниче и тзв. критичка теорија, он критикује концепт критике који је изграђен у Франкфуртском кругу, и посебно одбацује Хабермасово раздвајање три когнитивна интереса, техничког, практичног и еманципаторског, зато што у том раздвајању критичка наука бива лишена прва два интереса. Према Марковићу, она, међутим, у себе мора укључивати и „позитивно“ знање о друштвеној стварности и разумевање актера како би могла да утемељи „реалне перспективе промене“.<sup>37</sup> Надаље, критичка наука не може бити ограничена на сферу моћи и културе, већ мора обухватити и подручја интеракције и економије, која су у франкфуртској критичкој теорији занемарена. Методички гледано то значи да критика мора бити присутна у свим фазама истраживања и свим његовим димензијама, како оним аналитичко-експликативним тако и оним интерпретативним и вреднујућим, и то једнако у односу на друштво као предмет, као и у односу на његове различите теоретизације.

Овако утемељена критичка наука друштва подразумева један шири појам истине, наиме, такав у коме ће адекватност, као основна димензија истине, обухватити како теоријски однос према објективној стварности тако и однос према субјективној реалности мотива и стандардима вредновања (идеали, норме).<sup>38</sup> Тиме Марковић превладава лажне алтернативе између релативизма и апсолутизма, статичког структурализма и историзма, номотетских и идеографских наука, објашњења и разумевања, бихевиоризма и ментализма. Ово превладавање за собом повлачи једно ново и много еластичније схватање односа природних и друштвених наука од оног које је успоставила дилтајевско-баденска школа, а које је у новије време преузео Лукач. Марковић показује како Лукач у ствари на исти начин схвата природу као и Енгелс, наиме као сферу пуке посебичности, превиђајући удео наше субјективности, односно нашег науч-

<sup>37</sup> М. Марковић, „The Idea of Critique in Social Theory“, *Praxis International*, 2/1983, p. 108.

<sup>38</sup> М. Марковић, „Der Wahrheitsbegriff in der kritischen Sozialwissenschaft“, у: М. Ђурић, С. Жуњић, *Die serbische Philosophie heute*, Munchen, 1993, S. 196.

ног и појмовног апарата у њеном сазнавању.<sup>39</sup> С друге стране, објективна каузалност, која влада међу природним појавама, постоји, према Марковићу, и у друштву, нарочито на нивоу постварених односа. Детерминација је у људском свету много слабија него у природи, али делује бар у облику тенденција, које друштвена наука треба да уочи формулишући истовремено хуман и рационалан пројект радикалне промене друштва у смислу демократског социјализма.<sup>40</sup>

Из оваквог схватања филозофије и критичке науке о друштву Марковић изводи следећа методска начела:

1) Стварност треба захватити као сложен тоталитет, а не као прости збир делова, који се изоловано могу анализирати. Само такав целовити приступ открива могућности радикалне промене.

2) Иза оштрих супротности и дихотомија од којих полази појмовно истраживање треба откривати посредујуће примере и случајеве.

3) Изучавање синхроних, структуралних односа треба да буде допуњено изучавањем дијахронијских историјских односа. Објекти се могу разумети само у светлу свог порекла и будућих могућности.

4) Да би се промене разумеле и практично извеле, треба проучити сукоб иманентних сила и тенденција, а на нивоу мисли треба разрешити унутрашње противречности појмова.

5) За разлику од процеса у природи, који подлежу само спољној механичкој детерминацији, друштвени процеси се морају посматрати у светлу могуће аутодетерминације актера.

6) Перспективу превазилажења отвара критичко истраживање, које полази од појма праксе. Та перспектива није никаква произвољност, већ извод из суштинских унутрашњих ограничења предмета.<sup>41</sup>

Утемељивање критичке науке друштва представља за Марковића реализацију друштвеног карактера саме филозофије, која на тај начин превладава свој отуђени апстрактни лик. Да би избегао замке спекулативне филозофије историје, Марковић се стога није либио друштвене конкретизације критике и истраживања постојећих институција и вредносно-нормативних основа људске праксе. У том склопу он општа питања о формалним својствима негативне и позитивне слободе преводи у испитивање

<sup>39</sup> М. Марковић, *Филозофске основе науке*, стр. 315. Упор. такође „Hegelian and Marxist Dialectic“, *Dialectics*, ed. Ch. Perelman, The Hague, 1973, pp. 36—58.

<sup>40</sup> Упор. А. Mercier, „Михаило Марковић“, у: *D. Huisman, Dictionnaire des Philosophes*, t. II, Paris, 1984, p. 1768—1769.

<sup>41</sup> М. Марковић, „A Philosophy of Emancipation and Praxis“, p. 79.

различитих форми слободе (политичке, економске, културне, личне) и услова њене практичне реализације. При том упозорава на недовољност формално-логичких одређења, која не узимају у обзир динамику историјског кретања и ширење подручја могућности.<sup>42</sup> Та стална свест о историчности и повезаности појава (континуум је један од најчешћих Марковићевих појмова) произлази из врло финог осећања за прелазе и скривене везе, који Марковићу помаже да предмет анализе увек сачува од уобичајеног теоријског скраћивања и искривљавања. Откривајући скривене или покидане везе унутар друштвене збиље, Марковићева мисао успоставља тако један богатији појам теоријског искуства који истовремено оплемењује наше искуство света и живота.

## VII

Код Марковића није реч само о тесној вези између његовог теоријског рада и властитог животног искуства, већ пре свега о *јединству* филозофске артикулације света и практичног односа према том свету. То јединство је он сам себи поставио као највиши животни императив и њега се постојано држао и у повољним и у неповољним животним ситуацијама. У људском смислу није довољно, написао је он у једном есеју о Лукачу, да увиди неког мислиоца буду реализовани напорима других људи, његових следбеника или будућих генерација. Он сам, у складу са познатом Фихтеовом изреком, на коју се Марковић тако често позива, мора живети своју филозофију, ма како то понекад било тешко и ограничавајуће, јер само тако се остварује јединство теорије и праксе.<sup>43</sup> То значи да мислилац мора бити спреман да усправан ход свога мишљења потврди и у пракси, тј. да стане иза својих уверења и да достојанствено и храбро поднесе консеквенце свог мисаоног деловања:

„И доиста, достојанство је за критичког мислиоца исто толико важно колико и ум, страст према својим убеђењима и грађанска храброст.“<sup>44</sup>

<sup>42</sup> М. Марковић, „Praxis und Freiheit“, S. 172.

<sup>43</sup> М. Марковић, „The Critical Thought of Georg Lukacs“, у: *Lukacs today, Essay in Marxist Philosophy*, ed. T. Rockmore, Dordrecht, 1988, p. 27. Исти смисао, као негативна страна Фихтеове једначине „какав човек таква филозофија“, има и Марковићево позивање на Аристотеловог *акратеса*, човека који зна шта му ваља чинити, а ипак не успева да се одупре малодушности и зову оног рђавог („Ангажман за истину“, стр. 134).

<sup>44</sup> М. Марковић, *Ibid.*, p. 23.

Као човек изузетно снажне воље и великог личног интегритета, Марковић је у свом животном обједињавању теорије и праксе показао да у великим количинама поседује и једно и друго и треће и четврто својство критичког мислиоца. Отелотворење те комбинације га чини једним од најдоследнијих савремених филозофа како у интелектуалном тако и у моралном смислу. Наравно, бити доследан у свету политичких борби, сталног превирања и растућих претњи није нимало угодна позиција, па ни Марковић током свог живота није могао да избегне многе невоље и опасности. Али он никада није уступкуо, па ни онда када је то можда било „рационално“, него је и у најтежим ситуацијама посведочавао чврстину свога карактера, без обзира колико је то било популарно или пробитачно у очима тзв. јавног мњења (у том смислу треба разумети и његово учешће на „контрамитингу“ код Ушћа, председавање Саветом Београдског универзитета, агитовање на изборима у Крајини итд.).

Зашто се један велики филозоф и академик на тај начин ангажује? Они који не познају Марковића и његову животну ситуацију верују да иза свега стоји неки лични интерес или гола жеља за влашћу. Међутим, Марковића положаји у власти не занимају (да је хтео могао је добити највише функције), а за себе уопште не очекује нити тражи неку материјалну корист. Иако је материјално обезбеђен (прима солидну пензију), живи релативно скромно, а главне страсти су му сада рад у филозофији, слушање музике и игра са унуцима. Њему би лично највише одговарало да се потпуно изолује од дневне политике и мирно ужива плодове свога рада. Међутим, он с правом осећа да има неотклоњиву моралну обавезу да се и практично заложити за политику левице, коју је теоријски увек заступао, као и за решавање виталних питања наше државне и националне заједнице, на оним принципима које је годинама разрађивао.

Многи му из незнања (или зле намере) приговарају да је постао националиста само зато што се солидарисао са борбом Срба из Крајине и Босне за самоопредељење. То је, међутим, обична замена теза. Он активно помаже Србе изван Републике Србије не зато што је националиста или зато што по оцу води порекло из тих крајева (Кордун), већ напросто зато што такав ангажман произлази из критичког увида да су том народу ускраћена нека фундаментална права и нанете велике историјске неправде. А Марковић се рефлексом правог марксисте увек солидарисао са потлаченима и угроженима. У тим стварима он није спреман да калкулише са реакцијама салонске интелигенције нити да своје понашање подређује проценама о томе колико ће то шкодити или користити његовом „имицу“ у медијски

манипулисаним деловима јавности. Уосталом, увек је ишао против струје, и онда када је критиковао бирократски социјализам и монопол једнопартијске власти, и онда када је, по „урушавању“ реалног социјализма, опомињао против некритичког преузимања политичких модела западног парламентаризма (залагање за партиципативну демократију непартијског типа)<sup>45</sup>, и онда када је стишавао еуфорију многих наших интелектуалаца због америчке „хируршке“ интервенције у Ираку (јер је добро предосетио да исти пропагандно-бомбардерски поступак може ускоро бити примењен и другде),<sup>46</sup> и стога му ситуација индукованог „згражавања“ јавности није нимало непозната.

У поплави лажи, клевета, увреда, подметања и искривљавања, која се на њега скоро свакодневно сручује из тзв. независних медија, јако му помаже то што је већ једном преживео тај облик оркестрираних кампања јавног блађења. Протоком година променио се само предзнак дисквалификација — сада га више не зову „антикомунистом“ већ „комунаром“ и „бољшевиком“ — али су обрасци остали исти, понекад чак и актери. Нови елеменат је унеколико то да је невиђена систематска дифamacија од стране домаћих медија покушала да га дискредитује и у иностранству, где га не само штампа него и понеки од некадашњих колега оптужују да је један од главних инспиратора „великосрпске агресије“ и „српског шовинизма“.<sup>47</sup> Марковић достојанствено

<sup>45</sup> Демократија за Марковића има нормативни смисао — устројство које сваком појединцу даје једнаке могућности да користи и развија своје индивидуалне способности. Уколико се демократија одреди на тај начин, онда се, разуме се, приватно власништво појављује као њена битна сметња, поготово ако се оно не ограничава и не контролише. Стога је Марковић против стихијске приватизације, а за мешовиту својинску привреду, јер верује да ће она омогућити бољу друштвену координацију, а тиме и демократију. Он изричито (насупротив Макперсону и неким домаћим критичарима) одбија могућност праве демократије у једнопартијском систему и залаже се за политички плурализам који неће бити посредован партијски (тј. преко партијског апарата и професионалних политичара).

<sup>46</sup> Иако је често боравио на Западу, Марковић је задржао резерве према западној демократији, западном капитализму и западној култури. Скоро да се његов став ту може (у пренесеном облику) упоредити са лукачевском дилемом: против стаљинизма Запад је добар коректив и извор спаса, али како ћемо се онда спасити од тријумфујуће западне цивилизације?

<sup>47</sup> Последњи пример такве кампање, после једног огавног чланка у *New York Times*, налазимо у иначе веома добром зборнику Ј. Каренца о мисли Макперсона у коме је Марковићев прилог објављен уз посебну уредничку белешку (што је незапамћен случај у академском свету), у којој се Марковићу на терет ставља одговорност за „масовна“ силовања и „концентрационе“ логоре у Босни! На ове фантастичне оптужбе Марковић је одговорио у свом маниру, рационално и позивањем на чињенице.

трпи ове нападе, који неретко прелазе у неконтролисане изливе мржње и некултурног омаловажавања, одговара мирно и методично чак и на најружније оптужбе, и уопште се не колеба у уверењу да је све то цена коју критички мислилац мора да плати уколико не жели да себе осуди на ћутање и потпуну неделотворност.

Оно што објективне посматраче наших нарави у свему томе мора растужити није чињеница да у пропагандној хистерији против једног човека, који је за своју земљу, њен углед и њену филозофију учинио више од многих добро плаћених института,<sup>48</sup> сада учествују толики чланкописци који о Марковићевом раду и његовим доприносима заправо не знају ништа, већ то што се у том колективном егзорцизму око нашег највећег живог филозофа оглашавају и неки наводно обавештенији интелектуалци, па и понеки од његових некадашњих колега, пријатеља и ученика. Но све то неће нимало наудити Марковићу, који добро зна да критички мислилац мора бити спреман на то да буде повређен, изигран, омаловажен, па чак и остављен од пријатеља. Марковићу лично тешко пада једино то што неке људе, који су потпуно подлегли манипулацији, неће више моћи да цени као пре.

Све што се дешава око њега најмање ће угрозити његово филозофско дело, које данас представља само језро наше теоријске мисли и значајан део светске критичке баштине.

Марковић је сада и физички и интелектуално доајен српске и југословенске филозофије. Данас скоро да нема ниједног нашег филозофа који није студирао код њега или његових непосредних ученика. Стога је његов мисаони рад дубоко уткан у све поре нашег филозофског живота. Развој читаве наше филозофије после рата, њено ослобађање од стаљинистичког дијамата, њено отварање према богатој филозофској традицији и савременој европској филозофији, изградња једне оригиналне, аутохтоне филозофске оријентације и њена афирмација у свету, ширење филозофске културе дијалога, институционално организовање филозофских истраживања и образовање младих генерација у духу слободне критичке мисли — све би то било немислииво без академика Марковића, његовог рада и његовог дела. Нико се не мора у свему сложити са Марковићем ни у

<sup>48</sup> Као што се Југославија у свету изједначавала са Титом, тако се у свету филозофије она симболички везивала за име Михаила Марковића — у шта је могао да се увери свако ко је имао прилике да током седамдесетих и осамдесетих година суделује на великим међународним скуповима или да посети неки од познатих светских универзитета.

политици ни у филозофији, али то дело, које је незаслужено дуго чекало да буде презентовано нашој јавности у релативно целовитом облику, свако мора уважавати и поштовати.

## Предговор изабраним делима

Идеја о издавању изабраних дела потекла је од мојих некадашњих студената који су знали да највећи део мојих радова, из разних разлога, није доступан читаоцима. Мојих књига, штампаних пре двадесет и више година, нема у књижарама. Српска књижевна задруга је 1972. године издала *Оспоравања*, која су била делимично забрањена. После тога дуго код нас није био објављен ниједан мој текст, са изузетком Филозофских основа науке, које је, у малом тиражу, издала Српска академија наука и уметности 1981. године. Већина мојих радова у току последње четвртине века није објављена или је писана и штампана на страним језицима. Суочен са дилемом да ли да своја дела, расута по свету, препустим неком будућем професионалном приређивачу, који би провео неколико година трагајући за мојим текстовима, у јапанским, индијским, пољским и мексиканским часописима, или да тај посао уштедим другима — одлучио сам се за другу алтернативу.

Три прве књиге хронолошки претходе осталима и већ су биле објављене. Најстарија међу њима је трећи том, *Формализам у савременој логици*, који је настао из осмогодишњих истраживања у области филозофије модерне логике (од 1950, године дипломирања, до 1958, године кад је београдска *Култура* објавила прво издање ове књиге). Првобитна њена верзија је била истоимена докторска дисертација, одбрањена на Београдском универзитету, 1955. године. Главни резултат овог дела је разјашњавање појмова логичке форме, формалног мишљења и формализма као филозофске теорије и метода. Критичко разматрање различитих облика и тенденција формализма представља допринос историји савремене логике. Пољски превод ове књиге (*Formalizm w logice wspolczesnej*) појавио се у Варшави 1962. године у издању Пољске академије наука (Panstwowe Wydawnictwo naukowe).



Следећи, по временском редоследу, јесте други том, *Дијалектичка теорија значења*, коју је претходно издао *Нолит* (прво издање 1961, друго, допуњено издање 1971. године). Двогодишњи боравак на Лондонском универзитету пробудио је интересовање за проблематику филозофије језика и комуникације, а пре свега за проблем значења. Први део ове књиге је критичка анализа теорија значења у оквиру различитих праваца савремене филозофије. Други део је посвећен филозофском утемељењу појма значења, а у трећем, најобимнијем, анализиране су основне димензије појма значења, објашњена је историјска генеза значења и утврђени услови ефективне комуникације. За ову књигу сам 1962. године добио Седмојулску награду. Објављена је на енглеском језику, као 81. том серије *Бостонских студија из филозофије наука*. Издавач је био угледна издавачка кућа Reidel (Dordrecht) 1984. године.

Од 1961. до 1981. године мој рад се развијао у два правца. С једне стране сам писао расправе и књиге из области социјалне и политичке теорије, с друге стране сам написао неколико књига из области опште филозофије науке: *Наука и истина*, *Хуманистичко схватање света*, *Од утврђивања чињеница до научног објашњења* и *Узрочност и детерминизам*. Кад се најзад указала прилика да их објавим, оне су све ушле у *Филозофске основе наука* (САНУ, 1981). Као дело које се бави темељним филозофским проблемима науке, оно се овде појављује као први том.

Одмах после објављивања *Филозофских основа наука* почео сам да радим на проблематици филозофског утемељења друштвене науке. Резултат је четврти том: *Критичка друштвена наука*, који природно следи иза првог и који је овде први у серији дела која у целини досад нису била објављена. У Уводу се расправља о методолошким споровима савремене филозофије друштвених наука. Први део се бави специфичностима метода и појмовних апарата друштвених наука, за разлику од природних наука. Други део је критичка анализа основних филозофских оријентација савремене друштвене науке: аналитичко-емпиријске, интерпретативне (феноменолошко-херменеутичке) и критичке. У посебној глави се тумаче централни појмови ових оријентација: објашњавање, разумевање и критика. Трећи део је посвећен испитивању филозофских основа критичке друштвене науке, коју аутор сматра супериорном у односу на остале две. У њему се расправља о принципима критичке филозофије, о њеним кључним категоријама, специфичностима појма истине у критичкој друштвеној науци, методу критике и о етичким основама критичке науке. Најзад, четврти део садржи осам расправа

о значајним критичким мислиоцима: Хегелу, Марксу, Ниचेу, Лукачу, Блоху, Грамшију, Косику и Иљенкову.

Пети том је *Детерминизам и слобода*. Први део чини студија узрочности, коју сам написао после студијског боравка у САД 1962. године. Предмет другог дела су категорије детерминизма, нужности и научног закона. То је материја која спада у онтолошку проблематику и којом се у савременој филозофији готово без изузетка баве филозофи природних наука. Међутим, онај ко жели да о појму слободе каже нешто ново и на нивоу савремене науке, а то је био један од основних циљева у мом целокупном бављењу филозофијом, мора ваљано да проучи проблематику детерминизма и да појмове нужности и научног закона тако дефинише да се отвори простор за људску слободу. Те текстове сам углавном написао од 1967. до 1969. године. Трећи део садржи расправе о слободи, написане у временском распону од 1967. године до данас. За жаљење је што у овај том није могла бити укључена монографија *Слобода и пракса* (око 350 страна), написана на енглеском језику 1976. године. Њено објављивање је морало бити одложено за будућност, када буде преведена на наш језик.

Шести том *Хуманистички смисао друштвене теорије* је настајао од 1964. до 1989. године. У првом делу је реч о методу хуманистичких истраживања. Показује се да је метод критичког мишљења, дијалектика, по садржају својих основних принципа нераздвојно повезан с хуманизмом као темељним филозофским утемељењем. Други део садржи филозофско заснивање хуманизма у појму човека. Ту су изложени резултати вишегодишњег истраживања у оквиру међудисциплинарног наставничког семинара о људској природи, којим сам руководио на Пенсилванијском универзитету у Филаделфији у периоду од 1985. до 1989. године. Трећи део о хуманизацији друштва је практична примена хуманистичке теорије на проблематику савременог света. Ту се расправља о могућностима радикалне хуманизације индустријске цивилизације, технике, политике, науке, уметности: о смислу прогреса, усмеравању друштва, о револуцији уопште и посебно у области културе.

Седми том се бави односом *етике и политике* и највећим делом га чине најновији радови. Иако ме је етика заинтересовала већ 1953. године, после једног шестонедељног семинара савремене етике који је Бранд Бланшар одржао у Салцбургу, и који ми је први пут пружио могућност да учествујем у дијалогу са страним филозофима и с концепцијама различитим од мојих, моја пажња је дуго била заокупљена проблематиком логике, теорије сазнања и филозофије науке, у којима није било много

места за морал. Моје померање ка критичкој друштвеној теорији и конкретној проблематици савременог света и, нарочито, нашег друштва у кризи, доводило ме је све више до уверења да ваљана теорија мора обухватити и знање и морал, и науку и етику. Уколико сам се више бавио политичком теоријом, све одлучније сам одбацивао схватање политике као просте борбе за власт, и све више сам се ангажовао за политику која би била не само научно већ и етички заснована. Први део ове књиге је управо и посвећен етичким основама политике. Други део се бави новим путевима демократије, где демократија није схваћена само као скуп установа и процедура, већ и као одређена политичка култура и као структура људских права и морална начела. Трећи део је критика идеологије која је увек рационализација искључивих, себичних интереса посебних друштвених група (класа, нација, раса, религија, полова, генерација). У томе смислу идеологија је сушта супротност моралној свести, чији је неопходни услов универзализација правила понашања. Предмет четвртог дела је криза југословенског друштва и расправе о њеним основним узроцима, као што су: сепаратизам, дезинтеграција политичког система, неправични привредни односи, етнички сукоби у Хрватској и на Косову. Посебно се расправљају морална питања патриотизма, рата и мира, као и начела српске националне политике.

Осми том, *Оспоравања и ангажовања*, садржи поред критичких теоријских расправа и одабране ангажоване чланке и разговоре. Најранији од тих текстова потичу из асистентских дана педесетих година, док су последњи писани док су ове књиге одлазиле у штампу. Цео овај материјал је подељен на пет делова: 1. Ум као моћ оспоравања, 2. Филозофија и пракса, 3. Смисао живота и истраживање будућности, 4. Српско национално питање и 5. Ангажовани дијалози.

Предговор не би био потпун ако не бих набројао значајније радове који нису ушли у овај избор. Поред већ поменуте монографије, *Слобода и пракса*, ту спадају: *Ревизија филозофских основа марксизма у СССР-у* (Научна књига, 1952), *Појам логике (The concept of logic)*, досад необјављена докторска дисертација на енглеском језику, одбрањена у Лондону, 1956. године, *Савремена југословенска филозофија* („La filosofia jugoslava contemporanea“, *Il protagora*, 1960), непреведени делови књиге *Од обилћа до праксе (From Affluence to Praxis*, Ann Arbor, 1974), *Савремени Маркс (The Contemporary Marx*, Nottingham, 1974) и *Демократски социјализам, теорија и пракса (Democratic Socialism, Theory and Praxis*, Brighton, 1982), предавања *Политичка филозофија*, одржаног на

Пенсилванијском универзитету од 1986. до 1990, најзад, двадесетак расправа на страним језицима, које нису још преведене.

Овај пројект не би још дуго био остварен да се на њему није веома ангажовала повећа група људи. Међу њима треба, пре свега, истаћи уреднике, суиздаваче, спонзоре, ауторе предговора и регистра, преводиоце, лекторе, коректоре, графичке раднике и бројне блиске пријатеље из области филозофије, књижевности, издаваштва, политике и привреде који су на разне начине допринели да се од рукописа стигне до осам лепо уређених и опремљених књига. Свима дугујем најтоплију захвалност.

Може се мислити да музе треба да ћуте у време ратова и великих страдања, и да можда време санкција није било подесно за ову врсту напора. Али, изгледа да за овај пркосан и достојанствен народ важе другачија правила. Усред санкција код нас се опоравља привреда, ничу бројни млади таленти у свим гранама науке и уметности, позоришне и концертне сале су пуније него икад, па се, поред осталог, објављују и обимне филозофске књиге. Истински слободна људска бића су непредвидљива.

Београд, 14. јуна 1994.

*Аутор*

## *Предговор првом издању*

Науци дугујемо огромна поуздана знања без којих се савремени свет не може ни замислити. На научним истинама почива наша растућа моћ над природним и друштвеним силама, самим тим и реална могућност све слободнијег и богатијег људског живота.

Али наука је одговорна и за све успешније владање људским душама и за гомилање таквих деструктивних моћи које у сваком тренутку могу довести до краја људске историје.

За разлику од оних филозофа који нуде једноставну апологију науке, или се према науци с омаловажавањем односе јер се ова не пита о целини и смислу света — ја сам покушао да спојим објективан увид у њену структуру и методологију с критичком анализом њене друштвене функције и начина на који се њени резултати употребљавају и злоупотребљавају.

Рад на овом делу почео сам већ раних педесетих година. Предајући логику неизбежно сам се суочио с њеним основним проблемом: шта је истина. Истовремено, у бројним, страсним дискусијама, које су се водиле међу југословенским филозофима у то време, доминирало је питање о односу науке и филозофије, и о природи сваке од њих понаособ. Одлуку да се у току дужег периода времена посветим проблематици филозофских основа науке донео сам 1961. године. *Дијалектичка теорија значења* управо је била изашла из штампе, предстојао ми је једногодишњи студијски боравак у САД. Одлучио сам, дакле, да то време посветим студирању проблема узрочности. По повратку је монографија о том кључном проблему науке била написана и, разуме се, био сам у искушењу да је одмах и објавим. Нисам то ипак учинио; прво, зато што ми тада још није била јасна природа историјске детерминације, и, друго, зато што је преовладало уверење да филозофија мора да тежи систематичности, да се тек у оквиру једне шире смислоне

целине може постићи пуно разумевање одређеног парцијалног проблема.

Даљи рад на овој књизи развијао се спорије јер сам крајем 1962. године почео интензивно да радим и на проблемима социјалне и политичке филозофије. Међутим, он ниједном није био прекинут. Томе је доприносило и то што сам на Филозофском факултету у Београду све време држао курсеве из Опште методологије научног истраживања, а на Филозофском институту Филозофског факултета имао прилике да у периоду 1968—1975. године радим с једном изузетно талентованом генерацијом младих филозофа. Сем тога, припрема радова за Међународни филозофски институт, међународне конгресе филозофије науке, Бостонски колоквијум филозофије науке и Дубровачки интеруниверзитетски центар увелико се подударала с радом на овој књизи. Последње њене главе написане су у пролеће 1978. године (21. *Проверавање и потврђивање теорија* и 22. *Објашњавање и разумевање*).

Да би се било који крупнији људски пројект довео до свог краја, потребна је стимулативна средина; имао сам срећу да је нађем у својим колегама из Београда и Загреба, у својим студентима, и, изнад свега, у члановима своје породице. Свима дугујем најтоплију захвалност.

Посебно сам захвалан Одељењу друштвених наука Српске академије наука и уметности без чије подршке садашње објављивање овог дела не би било могуће.

26. јула 1981.  
у Београду

Аутор

## УВОД

Први проблем с којим се среће расправа о филозофским основама науке јесте тачно одређивање значења термина „наука“. Тек уколико нам је јасан појам науке, може нам бити довољно одређен предмет којим треба да се бавимо. Видећемо, међутим, касније да је појам науке тешко прецизно одредити без познавања општих карактеристика научног метода. Стога ћемо морати да већ на почетку кажемо оно што је најопштије и најфундаменталније за научни метод у свим наукама. Касније ћемо рашчланити научни метод на његове саставне моменте, фазе, ступњеве, облике, па ћемо их изучавати понаособ.

Кад се постави питање „шта је наука“, на први поглед неке ствари су ван сваког спора. На пример, свако би био у стању да наброји основне научне дисциплине — физику, хемију, биологију, историју, социологију, психологију, итд. И друго, свако би био склон да каже да је наука систем знања о објективном свету, захваљујући којем човек стиче све већу власт над природом и све више поправља услове свог живота.

Међутим, ако бисмо ове провизорне одговоре подвргли детаљнијем испитивању, наишли бисмо на велике тешкоће. На пример, да ли је математика наука? Један део оног што се у њој проучава несумњиво је испитивање квантитативних и просторних односа стварности — нарочито у нижој математици. Међутим, што више улазимо у компликованије области математике, све више се срећемо са симболима који се не односе ни на какве материјалне објекте. Такви су нпр. имагинарни бројеви, диференцијали, паралеле које се секу, замишљена геометријска тела састављена од великог броја правилних троугластих површина, итд. Сем тога, има великих разлика и у начину на који до својих резултата долазе математика и, рецимо, физика. Док ова друга полази од искуствених чињеница и прихвата само оне теорије које су у складу с чињеницама, прва се развија извођењем раз-

них операција са симболима, у складу с одређеним правилима, и уопште не узима у обзир захтев проверавања у искуству као критеријум вредности својих резултата. Отуд има аутора који математику више не сматрају науком већ јој придају независан статус. Норман Роберт Кембел, на пример, у делу *Основи науке* тврди:

„Наука, математика и филозофија јесу три гране које су настале из истог корена: оне носе ознаке свог заједничког порекла, и заиста тек током последњих сто година оне су се јасно разграничиле.“

За овог аутора разлика се заснива на томе што се наука састоји искључиво од судова о материјалном свету док у математици такви судови не играју никакву улогу; у филозофији поред њих има и других судова који се сматрају фундаменталним.

Кембел није једини који, поред математике, и филозофију издваја из науке. Као разлог се обично наводи то што су у филозофији спекулативно умовање и интуиција, а не чулно искуство одлучујући извори сазнања, или што се у њој не описује оно што ЈЕСТЕ већ се говори о ономе што ТРЕБА да буде — тј. постављају се логичке, етичке и естетичке норме. Чак и они који тврде да је филозофија наука, морају признати да има неких врста филозофије које се тешко могу укључити у науку — на пример, метафизика, филозофија религије. Где је онда демаркациона линија између науке и онога што само по неким облицима личи на науку али се не може у њу укључити? Као што се види из следећих илустрација, многи теолози покушавали су да потпуно замагле ту демаркациону линију.

„Наука је само проста гомила чињеница, а не златан ланац истина, ако одбијемо да је спојимо са престолом божјим.“

„Шта је истински циљ и сврха науке ако не откриће највише силе и трагање за богом изучавањем његових дела?“

„Безбожна наука чита природу онако као што су Милтонове кћери читале хебрејски, тачно сричући слоге реченица али без икакве представе о значењу.“

Данас је ипак углавном преовладало гледиште да само дисциплине апстрактног карактера (као математика или филозофија) могу претендовати на то да буду сматране наукама које стоје у одређеним релацијама према људском чулном искуству и непосредној људској пракси. Оне морају полазити од искуства и морају се у њему проверавати.

Међутим, остаје још увек тешкоћа око разграничавања науке од здраворазумског знања. Сви ми одмалена примамо од одраслих велики број сазнања о свету, нагомиланих искуством многих генерација. Та знања ми даље проширујемо стицањем искуства и размишљањем о све новим и дотле



непознатим предметима и процесима. Чиме се ово здраворазумско знање разликује од науке? У оба случаја реч је о знањима о материјалном свету која се темеље на искуству и служе нам као руководство у практичној делатности. Па ипак, разлика је очевидна. Да би је што јасније показао на једном очевидном примеру, познати физичар Едингтон имао је обичај да упоређује здраворазумско и научно објашњење стола. У првом случају имамо посла с нечим врло једноставним — чврстим масивним предметом који мирује и који је непробојан, тако да се други предмети, и поред закона гравитације, могу ослонити и задржати на њему. У другом случају, слика стола је сасвим различита: имамо посла с једним врло комплексним објектом који се највећим делом састоји из празног простора у коме вибрирају читава сазвежђа честица састављених од сићушних невидљивих корпускула што се крећу огромним брзинама, на великим међусобним удаљеностима. Питање се поставља: како могу и наука и обично здраворазумско сазнање полазити од искуства а долазити до потпуно различитих резултата? Шта је то што доводи до ове разлике?

Пада одмах у очи да у научној слици стола потпуно ишчежавају конкретни појмови комада дрвета и других предмета који се могу непосредно опажати. Место њих појављују се апстрактни појмови молекула, атома, електрона, нуклеарних сила, електричних набоја, итд. Све су то симболи који означавају објекте које голим оком не можемо видети. Па ипак, кад узмемо сићушно парченце дрвета и изведемо извесне експерименте с њим, доживећемо низ искустава која су у разним књигама из физике и хемије описана а здрав разум о њима ни појма нема. Откривамо тако да нас ове апстракције, мада говоре о односима који су голим оком невидљиви, обавештавају о свету тачније и дубље него наши уобичајени макроскопски појмови. Оне, дакле, имају своју искуствену основу и могу да објасне и она искуства пред којима здрав разум остаје немоћан и запањен.

Тако у први мах помишљамо да је за научно сазнање карактеристична употреба апстракција општих значења — таквих апстракција које се, за разлику од неких математичких симбола, заснивају на искуству, а које имају далеко већу моћ објашњавања него конкретни термини здраворазумског сазнања. Чини нам се, онда, да би се наука могла дефинисати као систем општих апстрактних ставова изграђених на темељу конкретног искуства о стварности.

Међутим, овом одредбом још увек нисмо укључили све нужне карактеристике научног сазнања. Она је још увек толико широка да би се, по њој, као наука могле окарактерисати и активности које у науку не спадају. Узмимо, на пример, ставове идеолошке пропаганде. Ту такође налазимо

позивање на искуствене чињенице. Ту се такође сусрећемо с употребом апстрактних термина и тврдњама врло општег карактера. Па ипак, има у њима нешто што их битно разликује од научних ставова. Шта је то, најбоље се може увидети анализом конкретних примера.

Један карактеристичан идеолошки став налазимо у чланку Цамаријановом „Велика Октобарска револуција и коренита промена националних односа у СССР-у“, објављеном у часопису *Питања филозофије*, 1957.

„Пролетери и сви трудбеници капиталистичких земаља, угњетени народи колонија и полуколонија виде на примеру СССР-а и свих земаља социјалистичког лагера једини реални пут свог ослобођења од социјалног и националног угњетавања“ (стр. 66).

Овај став по својој језичкој форми много личи на научни став. Он је општег карактера и привидно изражава не само веровање, наду, жељу, већ тврдњу која претендује на истинитост; па ипак, он у ствари само делимично изражава објективне чињенице. У самој ствари, многи трудбеници у капиталистичким земљама, колонијама и полуколонијама не могу да иду истим путем којим је ишао народ у СССР-у. То је и природно, јер живе у битно различитим условима. Неко може сматрати да они у томе дубоко греше, па ипак бити принуђен да ту чињеницу констатује, уколико жели да остане на терену науке.

Једну по типу различиту врсту идеолошких ставова налазимо у следећем примеру.

Извесни Хенри Ристон, председник америчког Брауновог универзитета, написао је у америчком часопису *Foreign Affairs* чланак „Гласови Америке“, у коме је на следећи начин покушао да оправда антикомунистичке конгресне истраге у САД: „У Повељи права нигде не стоји да се зајемчена слобода мора увек уживати на најпријатнији начин и с пуно спокојства. У дугој историји слободе видимо да је изграђивање мишљења о спорним питањима било увек праћено непријатностима. Социјалне санкције против отвореног става постојале су у свим временима. Али ако слобода нешто значи, човек мора бити спреман да плати њену цену. Ако неко жели да искаже шта мисли, мора бити спреман, ако не и вољан, да прими критику.“

Овде имамо један друкчији облик идеолошке пропаганде. Ристон, за разлику од Цамаријана, полази од чињеница да конгресне истраге доводе америчке грађане до разних непријатности, неспокојства, социјалних санкција. Он једино вешто ублажава те чињенице и не назива их правим именом — малтретирање, неправедне оптужбе, губитак службе, затвор. А затим, што је овде битно, он покушава да докаже да те тако ублажене чињенице не значе довођење

у питање америчке слободе и демократије, које су загарантоване Повељом права. „Ако слобода нешто значи, човек мора бити спреман да плати њену цену.“ „Нигде не стоји да се зајемчена слобода мора увек уживати на најпријатнији начин и с пуно спокојства.“

Потребни пропагандни ефекат овде се постиже померањем значења термина „слобода“. Тврди се да коришћење слободе мора да носи са собом спремност на кажњавање и социјалне санкције — што је наравно апсурд. И у најнеслободнијем друштву, онај који је спреман да издржи санкције, може рећи или учинити што жели: у том смислу речи је и пропаганда комунизма под Хитлером била „слободна“. Појам слободе имплицира у ствари одсуство санкција.

Битна разлика између оваквих идеолошких и научних ставова није просто у томе што су први неистинити или само парцијално истинити, док су други истинити. Има и научних ставова за које се, у време кад су били изречени, веровало да су истинити, па се после показало да нису. Битна разлика је у томе што се до научних ставова долази одређеним *објективним* — и потпуно *рационалним* поступком: полази се од друштвено прихваћеног знања и од утврђених искуствених чињеница, па се из њих закључци изводе сасвим непристрасно, на основу правила логике која су једнака за све људе и све друштвене класе и политичке теорије. При том се тежи искључењу емоција, жеља, интереса. Код идеолошких ставова, уопштавања се не врше логичким путем већ на начин којим се најуспешније могу задовољити интереси одређене друштвене групације — класе, касте, народа. Они дакле немају објективни, рационални, већ субјективни, афективни карактер. У извесним случајевима, у њихову стварну истину не верује ни онај који их утврђује: он просто жели да стимулише друге на такву активност која ће допринети реализовању његових циљева. Ипак, често није реч о свесној обмани ради остваривања одређених циљева већ о привиду истине, привиду да се чини нешто што је сасвим коректно, што је можда чак и од користи за човечанство и његов прогрес. Речено језиком модерне психологије, овде је посреди једна посебна форма рационализације несвесних психолошких мотива — који у овом случају имају корене у материјалним условима живота дате друштвене групе. Маркс и Енгелс су управо овакав начин мишљења називали идеолошким (рецимо, у делу *Немачка идеологија*).

За разлику од идеологије, наука у принципу нема класни или уопште партикуларни карактер — она је универзално људска, она је свеопшти духовни производ друштвеног развоја. Горње речи „у принципу“ треба схватити тако да наука овој својој објективности и савршеној рационал-

ности тежи, и увек изнова превазилази све оне идеје које прете да такав њен карактер наруше. Поједини научници, нарочито у друштвеним наукама, живећи у класном друштву, на разне начине заинтересовани за исход својих истраживања, не могу а да непрестано не уносе у своје стваралаштво и емоције и жеље и идеолошке предрасуде и ограничености погледа на свет који су свесно или стихијски усвојили. Међутим, елементи неистине који на тај начин могу бити унети у научни фонд, не стичу универзално признање и временом бивају елиминисани. Битно је да су критеријуми научне истине такви да заиста обезбеђују ову објективност и универзалну људску применљивост.

То и јесу најзначајније карактеристике науке: 1) да тежи сазнању објективне истине о стварности и 2) да располаже сигурним критеријумима помоћу којих се може проценити да ли је један резултат истраживања објективно истинит или не. Све друге људске активности које по неким својим елементима личе на научно истраживање или уопште немају утврђивање објективне истине као свој крајњи циљ (религија, идеологија), или не располажу мерилима и методама којима се може објективно и у општедруштвеним разрамама утврдити да ли је у сваком конкретном случају тај циљ достигнут или не (здраворазумско сазнање, спекулативна филозофија).

Према томе, једној прецизној одредби науке најлакше ћемо се приближити анализом појма објективне истине. Пре свега се поставља питање шта је објективна истина.

О том проблему се већ вековима воде спорови међу филозофима. Све бројне теорије могу се поделити у две основне групе: у једну спадају тзв. објективистичке а у другу тзв. субјективистичке теорије истине.

Карактеристично је за прве да сматрају да истина постоји у објективној стварности независно од човека и човечанства. На пример, став који изражава закон гравитације био је истинит и пре него што га је Њутн формулисао. Открићем закона, људи су само постали свесни нечега што је, независно од њих, важило по себи. На први поглед, ово гледиште које су заступали многи филозофи — Платон, Хегел, Хусерл — звучи убедљиво. Међутим, оно је било убедљиво критиковано следећим противаргументима:

1. Материјалне ствари и процеси могу да постоје независно од нечије свести о њима. Да би нешто важило као истинито, треба да буде дата нека свест за коју та истина важи, која је те истине свесна. Ако то није људска свест, морала би бити нека натприродна божанска свест: дакле, ова објективистичка концепција вуче у мистику.

2. Ми, у једном тренутку, у историји научног сазнања верујемо да су неки ставови истинити; каснија искуства,

чињенице које откривамо даљим развитком науке, често покажу да су ти ставови били само парцијално истинити, или директно лажни. Према томе, научне истине су отворене за даљу корекцију и ревизију. Да је истина независна од нашег сазнања, дата по себи, то очигледно не би било могуће — оно што је истинито било би дато једном засвагда. Према томе, објективистички појам истине по себи не може бити усклађен с неоспорном чињеницом развитка науке.

3. Сем тога, појам научне истине садржи у себи моме-нат релативности и у једном другом смислу. Могуће је да у једном истом историјском тренутку постоје две супротне теорије о истом предмету, и да свака буде потврђена неким чињеницама, иако се њих две искључују — нпр. Коперникова и Птолемејева теорија о кретањима небеских тела, Њутнова и Хајгенсова теорија светлости. Ми не можемо, у таквом случају, рећи ни да су обе тачне ни да је само једна од њих апсолутно истинита, а друга апсолутно лажна. Такву ситуацију можемо адекватно описати једино ако кажемо да су обе релативно истините у односу према датој суми искуствених чињеница. Даље прикупљање чињеница дало би предност једној или другој, или би показало да свака од њих описује само један вид дате појаве. Такве ситуације често настају у науци, и оне се не могу адекватно објаснити полазећи од објективистичке концепције истине као нечега апсолутног, „по себи“ датог.

Услед оваквих тешкоћа које доносе објективистичке теорије истине, многи филозофи и научници отишли су у супротну крајност — субјективизам. Они су покушали да пронађу неко мерило по коме би сваки појединац за себе могао да утврди шта је истина а шта није. Тако су једни дошли до закључка да је такав критеријум непосредна јасност, очевидност, осећање извесности и нужности; други су тврдили да је истина све оно што се у пракси показује као корисно; трећи — да је истина свако оно сазнање које је изведено у складу с одређеним правилима мишљења које смо сами прописали, или које је усклађено с другим нашим веровањима (теорија кохерентности).

Међутим, све ове теорије примењене на науку имају поразне последице. Колико год да је са динамичношћу и сталном развојношћу науке, с отвореношћу њених теорија и система, с принципијелним ревизибилитетом њених резултата неспојива концепција вечитих, апсолутних истина „по себи“, независних од човека, толико и концепција субјективних, личних критеријума истине разара саме њене темеље јер омогућује безграничну произвољност и конфузију. У зависности од својих интелектуалних способности, претходних искустава, образовања, емотивних потреба, личних, класних и националних интереса, итд., разни људи могу на врло различите начине доживљавати осећање јасноће, изве-

сности, очигледности, чак и када је реч о истоветном предмету. Неспорна је ствар да све оно што у пракси успева, не мора бити истинито, као и обратно — да истинита теорија приликом практичне провере, услед неспретности или услед неискусности експериментатора, може дати погрешне резултате. Исто тако, кохерентност (склад) мишљења сама по себи не може бити одлика истине, јер и погрешни, па чак и бесмислени ставови могу бити међу собом кохерентни — на пример, мишљење једног параноика.

Искуство које се може извући из тешкоћа свих ових теорија јесте да истина мора бити схваћена као нешто везано за човека и у том смислу релативно, подложно мењању и развоју, али не и произвољно већ објективно одређено. Један покушај да се пронађе неко синтетичко решење које превазилази обе крајности — субјективизам и објективизам, задржавајући при том њихове добре стране — представља дијалектичко-хуманистичка концепција истине, која се може формулисати на следећи начин:

*Истина је људско сазнање које релативно адекватно одговара објективној стварности.*

Овде је укључено то да је истина атрибут људског сазнања, да је објективна, јер кореспондира објективној стварности, и да је релативна, јер је та кореспонденција само делимична, апроксимативна, непотпуна. Према томе, ова дефиниција отклања најважније слабе стране свих раније наведених. Међутим, ни она није беспрекорна. Главна тешкоћа је у појму објективне стварности. Пре свега, ми објективну стварност само делимично познајемо. Не можемо рећи да је објективна стварност оно што видимо, чујемо итд., јер нас чула каткад варају. Не можемо рећи да је објективна стварност оно што из чулних података закључимо, јер у мишљењу каткад грешимо. Додуше, ми за основне практичне сврхе познајемо објективну стварност довољно да бисмо могли да контролишемо основне природне процесе око себе. Незгода је, међутим, у томе што наша слика објективне стварности зависи од објективне истинитости нашег знања. Најзгодније би нам било да је дефинишемо на тај начин што бисмо рекли: објективна стварност је материјални корелат наших истинитих ставова. Међутим, кад бисмо стварност дефинисали помоћу појма истине, а истину помоћу појма стварности, био би то типичан „*circulus vitiosus*“. Из тога што је објективна стварност нама делимично неухватљива и непозната, следи немогућност да наша сазнања упоређујемо с њом да бисмо видели да ли јој она одговара или не. А из тога даље следи да нам оваква дефиниција ништа не вреди кад хоћемо да разграничимо истинита сазнања од неистинитих. На основу ње ми у пракси не можемо знати да ли је неки став истинит или не. Међутим, једна дефиниција неког појма задовољава

своју сврху тек онда кад не само да све основне карактеристике садржаја појма него и тако прецизно ограничава његов обим да за сваки, ма који појединачни, објекат можемо одлучити да ли спада под обим датог појма или је њим искључен. Да бисмо решили ову тешкоћу, морамо одговорити и на друго питање које је раније било постављено: који су критеријуми оцене да ли је нешто истина или не, који су општи услови које један објективно истинит став мора задовољити.

Одговор на ово питање гласи: постоје три таква општа услова. Да би био усвојен као објективно истинит, један став мора бити: 1) друштвено комуникабилан, 2) теоријски доказан, и 3) практично проверен, тј. у пракси применљив.

*Ad 1.* За један став кажемо да је друштвено комуникабилан онда када је изражен таквим језичким терминима — симболима — чије је значење јасно, прецизно и друштвено разумљиво. Другим речима, сваком ко у датој области има довољно стручног знања, мора бити пружена могућност да тачно интерпретира оно што је аутор става хтео њиме да каже. Овај услов комуникабилности задовољава се испуњењем два специфична услова. Прво, сви термини које аутор употребљава морају бити дефинисани помоћу малог броја основних термина, или бар њиховом употребом у различитим контекстима мора бити јасан њихов однос према овим основним терминима. Друго, мора постојати могућност да се основни термини дате теорије могу превести у обичан језик помоћу његових универзално разумљивих речи.

Уколико услов комуникабилности није задовољен, није јасно који је то став о чијој је истинитости реч, јер је из језичких термина које аутор употребљава неизвесно каква се мисао крије у његовој глави, а истовремено отпада могућност да се интерсубјективно, друштвено утврди да ли дати став задовољава остале критеријуме истинитости.

*Ad 2.* Осим што треба да буду изражени друштвено разумљивим, комуникабилним језиком, научни ставови треба да буду *образложени* и *кохерентни* са другим знањима. Једна констатација или тврђење не може имати научни карактер ако, поред осталог, нису наведени довољни разлози на основу којих се верује у њихову истинитост. Ти разлози, са своје стране, могу бити истинити или само вероватни ставови. Када су истинити, они омогућују научно *доказивање*. *Доказати* један став значи извести га у складу с логичким правилима из неких других ставова који су претходно утврђени. Карактеристична је за науку тежња да се све што се тврди докаже. Где није могуће доказивање (у смислу који је претходно наведен), иде се за тим да се као разлози наведу бар ставови који су у високој мери вероватни. У сваком случају, за научно сазнање битна је ова тенденција да се сва знања међусобно повежу, да се

једни ставови образложе помоћу других, да се једни ускладе (буду кохерентни) с другима.

*Ad 3.* Једна од најбитнијих карактеристика научног метода јесте *практично проверавање* свих резултата научног истраживања. Вредност научног резултата цени се у првом реду тачношћу предвиђања будућих искустава у процесу њихове практичне примене. Иако наука служи и задовољавању природне интелектуалне радозналости, основна њена сврха јесте постизање што веће ефикасности људске праксе, остварење максималне могуће људске контроле над стихијом природних и друштвених процеса. Зато крајњи циљ научних истраживања представљају таква сазнања која омогућавају предвиђање будућих догађаја. То су сазнања извесних константних, општих и нужних односа међу појавама — сазнања закона. Сигуран критеријум за оцену да ли смо успели да сазнамо један објективан закон стварности јесте успешна предвидљивост будућих искустава.

Ево шта то значи. Прво, из формулације једног научног закона мора бити могуће дедуковање једног конкретног става који описује каква искуства можемо доживети у неком каснијем тренутку, под неким специфичним условима. Друго, остваривање тих услова у датом тренутку мора довести до опажања предвиђених догађаја. Када се оваква предвиђања на основу једног научног става покажу тачна у вишеструком понављању већег броја истраживача, кажемо да је тај став успешно верификован у пракси, и да изражава један објективан закон стварности.



ПРВИ ДЕО  
НАУКА И ИСТИНА

## ПРВИ ОДЕЉАК

# НАУКА

### ПРВА ГЛАВА

## ПРЕДМЕТ И МЕТОД НАУКЕ

### 1. О ПОЈМУ ПРЕДМЕТА НАУКЕ

(1) Наука је објективно, критичко, методски изведено знање. Другим речима: циљ науке је утврђивање објективне истине о стварности. Да би постигла тај циљ, наука се служи одређеним друштвено прихваћеним поступцима истраживања и одговарајућим критеријумима оцењивања да ли одређени резултат истраживања треба прихватити као објективно истинит или не.

Појам знања (као и појам истине) имплицира објекат на који се односи и који је сазнат из одређене људске перспективе. У том смислу свака наука има свој предмет.

С друге стране, појам знања (истине) имплицира и један одређени начин сазнавања, тј. субјективну праксу којом се долази до свести о објекту. У том смислу свака наука има свој метод.

Предмет и метод су нераздвојно повезани и једно без другог се не може конституисати. О објективној истинитости једне научне теорије моћи ћемо говорити тек онда кад смо у процесу истраживања применили одређене операције (проверавања, доказивања итд.) и кад смо утврдили да она задовољава одређене методолошке захтеве (комуникабилности, кохерентности, практичне проверљивости). С друге стране, исправан метод истраживања на једном одређеном подручју може се изградити тек кад се узму у обзир специфичности проучаваног предмета.

Дакле, предмет једне науке није део објективне стварности „по себи“, независно од праксе научног истраживања, и људске праксе уопште. Предмет целокупне науке јесте проблематика човековог односа према свету. Разне науке проучавају различита парцијална подручја ове проблематике. Неке имају за првенствени циљ да опишу и објасне одређена подручја друштвене и природне стварности у којој човек живи (астрономија, физика, хемија, биологија, социологија), друге проучавају самог човека као субјективно

биће (психологија), треће изграђују инструменте људског сазнања (математика, формална логика) или утврђују норме различитих врста људске делатности (етика, естетика, право, техника, медицина). Уколико се проблематика људског односа према свету проучава *целовито* — то би био предмет филозофије као науке.

Једном речи: предмет науке нису ствари и процеси као такви, већ *проблеми* који се у вези с овим стварима и процесима постављају пред човека у светлости његових практичних потреба, претходних знања и методских инструмената којима располаже.

(2) Претпоставка да је стварност као таква, независна од човека, предмет науке, и да се поједине науке разликују према томе који део стварности изучавају, има свог основа у једној пасивистичкој и интелектуалистичкој концепцији науке као једноставног одраза стварности.

Ограничења ове концепције су следећа:

(а) На основу ње се не би могло одредити шта је предмет неких наука: на пример, математика се не бави проучавањем неког посебног дела или „аспекта“ материјалног света. Филозофија би остала без свог предмета, јер јој не би остао ниједан део стварности који нису већ заузеле специјалне науке. Свој предмет не би имале ни све оне науке чија је сврха утврђивање норми за одређене људске делатности.

(б) Разграничавање предмета наука свело би се на неку врсту парцелисања света. То би донекле ишло овако: Сунчев систем и звездане галаксије би изучавала астрономија, Земљу — геологија, човека — антропологија, или, по другом принципу поделе: унутаратомске појаве би проучавала микрофизика, атомске и молекуларне структуре и процесе — хемија, различита физикална кретања микротела изучавала би механика и друге гране микрофизике, органским структурама и процесима бавила би се биологија, друштвеним — социологија, психолошким — психологија итд.

Међутим, кад бисмо покушали да доведемо до краја ову концепцију, искрсле би несавладиве тешкоће. Брзо бисмо увидели да се једним истим делом стварности често бави неколико различитих наука: на пример, човека проучавају и биологија, и антропогеографија, и социјална антропологија, педагогија, психологија и филозофска антропологија. Рад проучавају социологија, социјална антропологија, културна историја, економске науке, физиологија, педагогија, право, технологија, историја литературе, филозофија (па је чак Котарбињски основао и нову дисциплину која се зове праксологија). Космос у целини проучавају и космологија, која тежи да да *конкретан детаљан опис целине* света и која се у ту сврху служи посматрањима, рачунањима и индуктивним закључивањима — као и свака друга

специјална наука, и филозофија, која се служи битно различитим методима и, на основу резултата свих посебних наука, даје једну *апстрактну и врло општу* слику структуре света.

(c) Чим увидимо да се предмет не може одредити једном сувише широком одредбом неког сегмента стварности који би требало, наводно, да проучава једна одређена наука, на пример, чим увидимо да не можемо рећи да је друштво предмет социологије, јер се то може рећи за сваку друштвену науку, и чим покушамо да специфицирамо неки одређени елемент, страну, аспект тог сегмента, често ћемо се наћи у ситуацији да не можемо да одредимо само један, тако схваћен, предмет, већ ће нам се учинити да заправо има неколико предмета. На пример, која компонента друштва је предмет социологије? Друштвене групације, друштвене установе, социјално понашање, међуљудски односи, форме и типови тих односа, социјалне интеракције, друштвени живот једне одређене заједнице у перспективи једног одређеног посматрача, итд.? Или је предмет социологије оно што је опште свим појавама једнога друштва, односно свим људским друштвима? Ако сваки од ових елемената друштвеног живота, по мишљењу разних аутора, може бити предмет једне науке, нема ли онда социологија више предмета?

(d) Наведена концепција предмета једне науке има и неприхватљиве филозофске импликације. Она повлачи собом схватање научника и човека уопште, као битно контекмплативног бића. Са овим схватањем обрачунао се Маркс већ у *Тезама о Фојербаху*. Он у првој тези на пример каже: „Главни недостатак свег досадашњег материјализма — укључујући и Фојербахов — јесте то што се предмет, стварност, чулност, узима само у облику објекта, или у облику контекмплатације, а не као људска чулна делатност, пракса, несубјективно.“<sup>1</sup>

(3) Човек је практично, креативно биће. Додуше, он је спутан оквирима света у којем живи. Он не може све што хоће. Али он хоће и оно што у једном моменту не може. Он постепено размиче оквире који га спутавају и постепено реализује своје вредности. Сукоб вредности и стварности доводи до отварања проблема. Ако хоћемо да будемо здрави у свету пуном вируса, бактерија и других штетних органских и неорганских материја, морамо решити проблем како да спречимо и лечимо, и, пре свега, сазнамо болести. Координирани друштвени напор да се овај проблем на теоријском плану реши, доводи до постепеног стварања једне одређене науке. Ако у свету релативне, веће или мање,

<sup>1</sup> Маркс—Енгелс, *Изабрана дела*, II Култура, Београд, 1950, стр. 391.

оскудице хоћемо да максимално развијемо производњу и да што рационалније организујемо размену добара потребних за живот, морамо решити одређени комплекс проблема, а ови проблеми чине предмет једне одређене науке — политичке економије. Ако хоћемо да се ослободимо рутинског, аутоматског рада и да створимо машине које ће нас у томе заменити, и то с већом ефикасношћу, тачношћу и неупоредиво већом брзином, онда то отвара низ проблема а скуп тих проблема, а не неко посебно подручје стварности *по себи*, конституише предмет једне нове науке — кибернетике.

Наравно, овде се увек супротстављамо самом појму стварности *по себи*. Иначе, у ономе што називамо „проблем“ увек се појављује и *објективна стварност сагледана у светлу једне одређене људске потребе и одређених метода* које смо у датом тренутку имали на располагању. На пример, микрофизика несумњиво проучава нешто што постоји и ван човека — елементарне честице, таласе, итд. Ниједан проблем микрофизике не може се формулисати а да експлицитно не поменемо овакве објекте. Ствар је само у томе да оно што улази у формулацију једног проблема нису електрони *по себи*. Кад се савремени физичар нађе пред проблемом утврђивања неких општих закона трансформације једних елементарних честица у друге, он у решавању тог проблема полази од електрона, неутрона, мезона, неутрина, кваркова, итд., онаквих какви су *данас познати човеку*. Другим речима, поједини елементи *стварности-за-човека* представљају конститутивне елементе одређене групе проблема, која је предмет једне науке.

Ако у једној групи проблема има нешто инваријантно, она конституише предмет једне науке или једне научне дисциплине, или једне научне теорије.

(4) Да бисмо ову идеју даље развили и конкретизовали, потребно је да испитамо какве све врсте проблема и врсте варијација проблема долазе у обзир. То ћемо, чини ми се, најуспешније постићи анализом елемената које наука садржи. Све оно што претендује да буде наука, мора садржавати *бар неке* од следећих елемената:

(а) Језик, тј. систем симбола којим се једна наука служи да би означила како објекте проучавања тако и саме операције истраживања.

(б) Искусствене чињенице с једног подручја, тј. исказе интерсубјективног карактера који су добијени вишеструким посматрањем, експериментисањем и мерењем појединачних објективних појава.

(с) Ставовe којима се утврђују извесне опште структуре и релације (ту спадају и научни закони, формуле, идеалне схеме и типови).

(d) Методолошка правила која регулишу и усмеравају процес истраживања (ту спадају и најопштији конститутивни принципи научног сазнавања и посебна правила анализе, доказивања, проверавања итд., и конкретна техничка путства).

(e) Искази који формулишу норме практичне делатности на једном одређеном подручју (такви су, на пример, морални искази које налазимо у нормативној етици, или норме уметничке делатности које садржи естетика, или многи искази техничких и медицинских наука који прописују начин терапије обољења или начин конструкције техничких објеката).

(f) Филозофске претпоставке једне одређене концепције науке: концепције њеног предмета, метода, сврхе и места у систему наука и људског живота уопште, мерила за селекцију актуелних проблема, итд. Ове претпоставке су тројакe: то су, најпре, онтолошке претпоставке, којима се одређује подручје објеката за које се сматра да реално постоје, затим епистемолошке претпоставке, којима се оцењује улога и значај појединих врста инструмената сазнања и одређује једна одређена концепција истине, и најзад — аксиолошке претпоставке, којима се врши један одређени избор хијерархије вредности. То су не само сазнајне вредности — као објективност, плодност, практична применљивост, прецизност, егзактност, итд. — него и опште хумане вредности од којих зависи оцена вредности науке уопште и оцена практичних импликација једне посебне науке.

(g) Одређен начин организације чињеница, хипотеза, закона, норми. Та организација може бити врло лабава и ограничити се само на класификовање чињеничног материјала и теорија у неколико слабо повезаних подручја, или може бити строга до те мере да целокупно знање с једног подручја буде систематизовано у оквиру једног аксиоматског система.

(h) Најзад, свака наука носи у себи и своју сопствену историју. Макар и не била експлицитно изложена, она је ту, јер наука има кумулативни карактер: успех истраживања зависи од тога у којој мери су узети у обзир не само сви већ постигнути резултати већ и негативна искуства протеклог развоја. Од тога до ког степена и коју врсту од свих ових елемената је једна наука у једном моменту укључила у себе, зависи, прво, којој врсти науке она припада, и, друго, у којој мери је она конституисана.

(5) Питање предмета и метода поставља се различито за различите групе наука. Стога треба објаснити постојеће дистинкције између: фундаменталних и примењених наука, општих и специјалних, фактичких и нормативних, теоријских и историјских, и дескриптивних, експликативних и инструменталних наука.

(а) Карактеристично је за *фундаменталне* науке да њихови резултати служе као полазне премисе за извођење основних ставова примењених наука, односно као апарат којим се служимо да бисмо успешно обавили функцију сазнања и практичне контроле објеката примењених наука. Такве науке су логика, математика, теоријска физика, општа хемија, општа биологија, итд. Њихови ставови су високог ступња општости и апстрактности и односе се на веома широко поље искуствених чињеница; у случају опште логике и математике — чак на свако могуће искуство, односно на целокупну стварност. Језик је често строго формализован, а степен организације врло висок; на овом подручју сретћемо се с врло егзактним научним системима (на пример, Њутновом *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, Еуклидовим *Elementa*, теоријом вероватноће Колмогорова, *Principia Mathematica* Расла и Вајтхеда).

За разлику од фундаменталних, примењене науке се директно баве практичним проблемима и садрже не само објашњења непосредно искуствених појава већ и упутства за контролу и практично овладавање њима. Већину израза њиховог језика чине изрази дескриптивни, конкретни, појединачни или ниског степена општости; методолошки, тежиште је на техничком прикупљању и класификовању података.

б) Однос *општег* и *специјалног* поклапа се донекле с односом фундаменталног и применљивог. Ипак, постоје извесне разлике. Појмови опште—посебно су релативни. Отуд се и фундаменталне и примењене науке могу даље делити на опште и специјалне. На пример, логика је специјално филозофска, теорија значења је посебно логичка дисциплина, теорија информација је посебна дисциплина математике, итд. С друге стране, и примењене науке могу се делити на опште и специјалне; тако, на пример, разликујемо општу педагогију од разних специјалних педагошких дисциплина (дидактика, методика, итд.).

(с) Противстав *фактичко—нормативно* инсистира на разлици између знања о томе каква стварност *јесте* и знања о томе каква *би требало да буде*, или како *би требало да делујемо* да бисмо постигли неки одређени циљ. Ми ћемо у неким наукама наћи елементе и једног и другог, мада ипак можемо јасно разликовати науке и научне дисциплине које су претежно нормативне од других које су фактичке.

(д) *Теоријске* и *историјске* науке битно се разликују у следећем. Сврха првих је сазнање структуре онога што је дато: полазна тачка је непосредно искуство о објектима, а циљ је утврђивање закона, тј. општих и константних нужних односа. Друге имају за циљ првенствено реконструкцију појединачних појава у њиховој максималној конкретности. Прве трагају за узроцима који на сваком

месту и у сваком времену под одређеним условима доводе до одређених ефеката, друге теже да открију конкретне чиниоце који су на једном одређеном месту и у одређеном времену довели до извесног историјског догађаја. Овде се о појавама које тежимо да сазнамо више не може имати никакво директно искуство — оне се не могу посматрати, са њима се не може експериментисати. Оне заправо више и не спадају у стварност, и ако би њихов предмет и био неки део стварности — оне би биле без предмета. Оно што је у стварности дато, њихове су мање или више далеке последице. А затим, то су њихови материјални остаци — фосили, стене, документа, књиге, зграде, разни други предмети. Потпуно специфичним методским поступцима ми на основу ових предмета изводимо закључке о одавно ишчезлим појавама и догађајима.

(е) Већина наука има за циљ да *описује* и *објасни* појаве с одређеног подручја стварности. Вероватно би се могла правити и дистинкција између наука и научних дисциплина чији је циљ првенствено *дескрипција* (географија, етнографија, историографија) и оних којима је опис појединачних објеката само средство да би се дошло до адекватног *објашњења* целе класе објеката којој описани појединачни случајеви припадају. Ове друге су свакако развијеније и врше значајнију функцију у систему наука. Ипак, ова разлика није толико значајна колико једна друга. Постоје науке које имају искључиво *инструментални* карактер. Оне се не баве ни описивањем ни објашњавањем искуствених чињеница већ изграђивањем инструмената сазнања којима се све друге науке могу служити у остваривању својих циљева. (Ове дисциплине врше функцију сличну оној коју има тешка индустрија у систему привреде једне земље.) У овакве науке спадају логика и математика пре свега. Свако логичко правило јесте један од инструмената сазнања истине и један од услова њеног прихватања. Математичке структуре симбола су могуће егзактне структуре мишљења о објектима. Кад год нађу овоју интерпретацију и примену, оне постају више или мање плодни и значајни инструменти сазнања.

Питање предмета оваквих наука се несумњиво поставља на врло специфичан начин — већ самим тим што се оне не баве ниједним одређеним делом, страном или аспектом реалног света.

(б) Често се питање да ли је једна наука *конституисана* представља у бивалентном облику: као да се на њега мора одговорити са да *или* са не. Дијалектичар који би дозволио и могућност одговора *и да и не*, био би ближе истини, али, уколико би остао само на својој апстрактној схеми, дуговао би нам одговор: у ком смислу *да* а у ком *не*.



У ствари, треба разликовати три различита смисла речи „конституисати“, односно три различита нивоа конституисања једне науке. Први је кад је она задовољила извештајан број формалних услова без обзира на то да ли се ми лично, с нашом одређеном филозофијом, слажемо с њеним фундаменталним претпоставкама, с начином на који су кључни проблеми решени, па и с функцијом која јој у систему науке и људском животу припада. Други је кад је она и садржински конституисана у складу с нашим основним филозофским претпоставкама. Трећи је кад је једна наука потпуно развила своју критичку свест о самој себи, о својим теоријским основама и методама, о законитости свог развоја. Овај трећи смисао „конституисања“ очевидно претпоставља многе јаче, односно строже услове које једна наука треба да задовољи. Нужни и довољни услови да би се могло говорити о конституисању једне нове науке, макар у првом смислу речи, били би следећи:

(а) Потребно је да буде утврђено подручје стварности на које се односе искази дате науке. Тиме су одређени, прво, врста искуствених чињеница које су релевантне у датој науци и, друго, подручје примене њених резултата.

(б) Треба да буде изграђен језик, комуникабилан за све људе који у датој науци раде. Тај језик ће, поред израза обичног језика и поред филозофских, логичких и математичких термина заједничких за све науке, садржати и извештајан број специјалних техничких термина чије је значење прецизно утврђено експлицитним дефиницијама. Тај језик ће такође одржати (макар имплицитно) критеријуме смисла и бесмисла својих ставова.

(в) Извештајан број хипотеза које су од кључног значаја за дату науку и које могу послужити као премисе у циљу теоријског заснивања резултата каснијих истраживања — морају бити проверене до те мере да их можемо сматрати законима. (Тиме је имплицитно да је већ прикупљен и класификован знатан број веродостојних искуствених чињеница.)

(г) Да би се могла сматрати конституисаном, једна наука треба да већ располаже методама и техникама истраживања које су адекватне за решавање њених проблема и које су опште прихваћене од научника који у њој раде.

На овом нивоу конституисаности многи појмови нису још прецизно дефинисани, иако се већ употребљавају у једном одређеном смислу; организација чињеничког материјала може бити доста несавршена (на пример, физика је била већ увелико конституисана као наука а везе између електричних, магнетских и оптичких појава, или између калоричких и механичких појава, нису биле откривене.) Учење о методу дате науке не мора бити развијено у свом теоријском облику иако се тај метод у пракси већ увелико

може примењивати. Историја дате науке може бити још потпуно непроучена, филозофски темељи могу бити у нереду, и може се догодити да се у двама различитим подручјима исте науке полази од два међусобно неспојива филозофска принципа. (Такав случај имамо у модерној физици. Теорија релативности се руководи принципом строгог детерминизма, квантна механика га одбацује и узима принцип индетерминизма за полазну тачку.)

На следећем нивоу, целокупно знање датог подручја биће организовано и систематизовано полазећи од једне јединствене филозофске основе. Тада ћемо рећи да је једна наука конституисана као марксистичка, позитивистичка, феноменолошка, структуралистичка или механицистичка, итд. На пример, политичка економија је у *Капиталу* конституисана као марксистичка наука, микрофизика је радовима Бора, Хајзенберга, Шредингера и других конституисана као позитивистичка наука, психологија је радовима гешталиста конституисана као феноменолошка наука, итд.

На овом нивоу извесни методолошки и други принципи су примењени, али нису нужно и експлицитно формулисани. На пример, у *Капиталу* је Маркс применио свој дијалектички метод али до данас још нико није потпуно успео да систематски у теоријском облику изложи тај метод. И није у питању само метод. Цела једна хуманистичка филозофија примењена је и изражена у *Капиталу* у конкретном облику. У том облику она остаје скривена оку читаоца без одговарајуће филозофске културе — многи је ни данас нису открили. (На пример, многи мисле да је теорија отуђења младалачки грех Марксов, а не налазе је у *Капиталу*, где је она свуда присутна.)

На следећем вишем степену конституисања једне науке, изграђена је њена критичка самосвест. Наиме, сад су, поред ранијих, задовољени и следећи допунски услови:

(а) Филозофске претпоставке су експлицитно формулисане, систематизоване и објашњене.

(б) Изграђен је мета-језик дате науке, у коме су кључни термини објект-језика дефинисани и међусобно повезани.

(с) Развијена је систематска теорија о методама и техникама дате науке.

(д) Проучена је њена историја, утврђене тенденције њеног развоја, прикупљена искуства прошлих генерација истраживача.

(е) Дата наука добила је своје одређено место у систему науке. Њени резултати су доведени у склад с резултатима других наука, уколико су све засноване на једној истој одређеној филозофији. Било би недопустиво, на пример, претпоставити релативну слободу и одговорност појединаца у етици и праву, а у социологији заступати концепцију

стриктног детерминизма — уколико се претендује да су ове науке марксистички засноване.

(f) Нас, наравно, занима однос марксизма и науке, односно питање: у ком смислу се једна наука мења, шта она добија тиме што бива конституисана полазећи од принципа марксизма. Ово питање заслужује врло исцрпну анализу — за сваку науку понаособ. Ја ћу овде, сасвим укратко, покушати да дам само један прелиминаран одговор. Пре свега, филозофске и идеолошке претпоставке битно утичу на концепцију функције и вредности науке. Позитивисти високо цене вредност науке, али јој функцију виде само у омогућавању техничког прогреса и задовољавању интелектуалне радозналости човека. Иначе, наука је етички неутрална и све вредносне судове из ње треба елиминисати. Егзистенцијалисти слично схватају функцију науке и управо зато веома ниско оцењују њену вредност. Прорачунато, специјализовано мишљење води, по њима, до заборава целине битка и до једне неаутентичне људске егзистенције.

Са становишта марксизма, наука игра изванредно значајну улогу у друштву, али не само због својих технолошких последица које ће довести до задовољавања основних људских материјалних потреба. Крајњи циљ је дубљи: кад упозна законитости природе друштва и свог сопственог бића, човек стиче могућност да се ослободи свих облика принуде и поробљености — зависности од природних сила, тлачења од других људи, принудног рада, робовања сопственим митовима, предрасудама, боговима. Све друге хумане вредности претпостављају слободу, а ова, да би се могла реализовати, претпоставља знање, дакле науку. Марксизам је једина велика савремена филозофија у којој је одржана и даље развијена она класична сократовска теза о условљености морала знањем. Додуше, с две исправке и значајне допуне: знање није довољни али је *нужни* услов хуманизације човека. Оно може бити употребљено и за зло као и за добро, но без њега је илузорно очекивати значајније продоре у масовној хуманизацији друштвених односа. А затим, потребан је и један дијалектички обрт. Знање са своје стране претпоставља извесне вредности.

Ту се суочавамо с питањем о *аксиолошким* претпоставкама науке. Марксистичка хијерархија сазнајних вредности разликоваће се од мерила оцењивања других филозофских позиција. Систематичност која је за Хегела била највиша вредност, којој је он био спреман да жртвује све, постала је сад вредност секундарног значаја. То важи и за аналитичку вештину старих Грка, и спекулативну дубину Немаца, и ингениозност у извођењу теоријских доказа једног Спинозе, и лепоту стила једног Бергсона, и за савршену прецизност и егзактност логичких позитивиста. Неке некаданашње вредности, као на пример усклађеност с религиоз-

ним догмама, радикално су одбачене. Ако је креативност оно што у пракси треба највише ценити и ако наука треба не само да свет разуме већ и да га промени, онда ће основно мерило сазнајне вредности једног научног резултата бити његова *плодност у практичној примени*. Већ сама могућност непосредне или посредне примене у пракси, најсигурнији је индикатор његове објективне истинитости. Уколико су значајније друге људске вредности које реализација једног научног резултата собом повлачи, утолико је већи његов научни значај. Онтолошке претпоставке марксизма укључују врло еластичне и динамичне концепције материјалног света и детерминације (које не искључују могућност да се говори о објективном постојању идеја као и случајних догађаја).

На епистемолошком плану, марксизам се супротставља како конвенционализму, и свим другим формама скептицизма, тако и некритичком реализму (јер овај није у стању да објасни стални развој и ревизибилитет у науци, као ни чињеницу да су често супротне теорије привремено у потпуном складу са свим расположивим чињеницама).

Методологија науке конституисане као марксистичке разликовала би се од сваке друге пре свега по основним методолошким принципима (принципима дијалектике који се данас могу интерпретирати на сасвим модеран и задовољавајуће прецизан начин). Међутим, примена ових основних принципа захтева извесну трансформацију посебних методолошких поступака. Наравно, техника истраживања могла би бити углавном иста као и другде.

Питање предмета појединих наука, или бар питање најактуелнијих проблема на чије решавање се првенствено вреди усмерити, не поставља се подједнако у различитим филозофским и идеолошким оквирима. На пример, карактеристично је да грађански економисти тежиште изучавања у политичкој економији стављају на процесе *размене* производа, док је Маркс главну пажњу посветио проблемима *производње*. Наравно, то није случајно. До објашњења капиталистичке експлоатације и открића феномена вишка вредности могло се доћи само анализом процеса производње.

(8) После свих ових разматрања, питање предмета једне науке решава се на следећи начин:

(a) Од готово сваке науке очекујемо да нам пружи знање о појавама с неког одређеног подручја стварности. Међутим, томе треба додати, прво, да ту није у питању стварност „по себи“ већ стварност праксом трансформисана и нашим појмовним апаратом схваћена; друго, више наука могу проучавати појаве с истог подручја са разних страна и на разне начине; и треће, неке науке нам не пружају знање о стварности већ оруђа за стицање знања или обавештења о ономе

што је некад било стварност, или упутства за успешну делатност.

(b) Стварни предмет испитивања једне науке, у датом временском периоду, јесте одређени скуп проблема. Подручје реалних објеката и процеса о којем треба да стекнемо адекватна, објективна знања, основни је чинилац који одређује карактер ових проблема, и чини их једном посебном групом. Сваки овакав проблем настаје било зато што нека искуства о овим објектима не успевамо да непосредно себи објаснимо, било зато што нас нека искуства збуњују јер противрече нашим ранијим веровањима. У овим случајевима нова необјашњива искуства јесу чинилац који доводи до отварања проблема.

(c) Али, има и других чинилаца. Један део проблема сваке науке настаје из потребе да се развије и усаврши језик (односно појмовни апарат) којим се служимо у процесу истраживања. Физичар не може одредити предмет своје науке док не прицизира појмове *микрочестице*, *таласа*, *силе*, *гравитације*, *простор-времена*. Кад не би знао шта тачно значе ове и сличне речи, он не би знао ни шта му је предмет испитивања.

(d) Неки кључни проблеми сваке науке су методолошке природе. Колико предмет једне науке зависи од метода, најлепше се може пратити у историји психологије за последњих сто година. Ако је експериментални метод *conditio sine qua non* ове науке, она ће тежиште ставити на физиологију и психологију осета у првом реду. Ако су дозвољене све методе које укључују могућност интерсубјективног посматрања, онда имамо бихевиоризам — психологију понашања, при чему остају ван предмета психологије све оне психичке појаве које би се могле проучавати интроспективним методом. Када се и овај метод укључи, предмет психологије се толико проширује да обухвата чак и динамику несвесних процеса. Даље проширење добијамо ако укључимо и модерне методе мерења и математичке анализе. Колико концепција о методу — толико одређења предмета.

(e) До отварања значајних нових проблема и, на тај начин, до модификације предмета једне науке долази кад се приђе испитивању њених темеља. Покушај да се математика логички заснује довео је до идентификације предмета математике и формалне логике. Испитивање кључног појма класичне физике — етра, довело је до преиспитивања појмова простора, времена, дужине и масе, и стварања теорије релативности.

(f) У свим нормативним и примењеним наукама, предмет истраживања несумњиво конституишу проблеми у вези с налажењем најефикаснијих, најцелисходнијих упутстава за практичну делатност.

(g) Најзад, каткад врло значајни проблеми настају из потребе да се наша знања организују и систематишу. Решавање тих проблема може довести до открића дотле непознатих објеката стварности, о којима нисмо имали никаквог претходног искуства. На пример, до трагања за хемијским елементима ека-бором и ека-алуминијем није дошло услед открића искуствених чињеница већ су уочена два празна места у табlici периодног система. Слично је било и са трагањем за планетама Нептуном и Плутоним.

Без претензије да смо овим исцрпили све различите врсте проблема који се научним истраживањем настоје решити, могли бисмо закључити следеће:

*Предмет ма које науке јесте комплекс нових, актуелних, међусобно сродних проблема који настају у процесу практичне интеракције човека и објективног света. У свакој појединој науци одредба њеног предмета је функција практичног искуства о једном одређеном подручју стварности, језика, методолошких и филозофских претпоставки, норми за практичну делатност, и специфичних начина организације података.*

## 2. ОПШТИ ПОГЛЕД НА РАЗВИТАК НАУЧНОГ МЕТОДА

### (1) Предисторија научног сазнања — митски догматизам

Предисторију науке карактерише мисаони став човеков који би се можда најадекватније могао окарактерисати као *митски догматизам*.

Научни методи сазнања још не постоје. Примитивац усваја као сигурно знање све оно што му је пренето од предака у виду племенских обичаја, закона, који постају апсолутно обавезна, иако необјашњена и необразложена правила, као на пример: „Месо те и те врсте треба избегавати“, „Ако се тачно понавља таква и таква молитва, или такав и такав ритуал, пашће киша, или ће дете оздравити“, итд. То су били практични императиви у које је свако веровао и владао се у складу с њима. Наравно, племе је преживело захваљујући тим веровањима, преци и очеви постали су оно што су — према томе, она морају бити тачна. Та фиксирана правила давала су стабилност и одређен поредак читавом животу заједнице. Њихово непридржавање обично је кажњавано изванредно строгим санкцијама.

Читаво понашање људи било је усклађено и детерминисано оваквим генерализацијама. Њима разлози нису били потребни јер су се оне ослањале на ауторитет. Не само што су те генерализације биле примане на веру, без образло-

жења, него обично нису биле ни довољно експлицитно и јасно формулисане. Основне појмове који су се у њима појављивали било је немогуће дефинисати.

Догматизам примитивца састојао се у томе што је он био убеђен да поседује једну богату залиху апсолутно истинитих и ваљаних општих принципа и правила, из које може да се изведе све што треба о конкретним ситуацијама и догађајима. Врхунац врлине јесте слепо поштовање ових општих веровања, потпуна усклађеност појединачних акција с њима. Сумња, оклевање, критички дух, склоност да се од заједничких веровања одступи — све је то субверзивно, опасно, јеретичко држање.

Главни сазнајни проблем је у томе шта све следи из несумњивих премиса, како се треба понашати у појединачним случајевима када се познају општа правила.

Отуд се ми у зору настанка науке само изузетно сусрећемо с напорима да се повећа сума конкретног, систематизованог, чињеничног знања, из које би била изведена што адекватнија нова општа знања. Напротив, чак и код Грка просечан човек не сумња у извесне опште ставове, као на пример: „Сви богови су бесмртни“ и „Ниједан роб не може бити грађанин“. Проблем је како из ових општих ставова, за које се већ зна да су тачни, тачно дедуковати посебне ставове. Зато је природно што је формална, дедуктивна логика онај елеменат научне методологије који се историјски први развио.

## (2) *Наука и научна методологија у антици*

Непроцењиве заслуге Грка за развитак науке и научне методологије могле би се сумирати у три тачке:

(а) Они су изградили први научни језик.

(б) Они су извршили низ значајних уопштавања емпијских знања свога времена.

(с) Они су први развили методе апстрактног мишљења и основали логику као науку.

Онај ко познаје оријентални начин мишљења — који је сав у сликама, флуидним алегоријама, конкретним примерима — одмах запажа огромну разлику када се упозна с неким грчким научним или филозофским текстом. Речи које имају емотивно, метафорично, сликовно значење, замењене су општим терминима, апстракцијама. Тек овде имамо потпуно развијен језик чији знаци изражавају апстрактне појмове. Наравно, то је битни предуслов развитка науке, јер наука и почиње с оним што је опште, појмовно. Од свих врста апстракције Грци су нарочито развили употребу појма класе, што се на језичком плану изражава веома нагла-

шеном употребом предикативних реченица (форме „Човек је рационална животиња“, „Кај је човек“, итд.).

Овај нови појмовни језик Грцима је био потребан да би уопштили многа емпиријска знања која су већ била стечена. На пример, Халдејци су већ били далеко одмакли у астрономији; поред осталог, већ су били извршили прву класификацију звезда. Египћани су, задовољавајући своју практичну потребу за мерењима земље после поплава Нила, већ били развили једну врсту емпиријске непосредне практичне геометрије. Међутим, они су били задовољни специфичним резултатима својих мерења, извесне правилности памтили су у виду таблица, и нису се старали да врше даља уопштавања. Тако, на пример, они су већ били открили да у троуглу чије две стране мере 3 и 4 јединице, трећа страна мора бити дугачка 5 јединица. Тек је Питагора (580—500) открио теорему која изражава апстрактне односе страна ма којег правоуглог троугла ( $a^2 + b^2 = c^2$ ).

Архимед је већ положио темеље механике својим принципом хидростатике и правилом полузе. (Два терета су у равнотежи када се односе обрнуто њиховој удаљености од ослоњаца.)

У оптици је такође већ формулисан први од њених закона, закон одбијања светлости. (Зраци се одбијају под истим углом под којим су пали.) Из тога је, уз помоћ геометрије, изведено да се зраци приближавају (конвергирају) када се одбијају од каквог конкавног огледала.

Грци нису далеко одмакли у специјалним научним истраживањима јер је читава њихова пракса била неразвијена. Низак ниво развитка технике не само што није пружао потребне инструменте за конкретније испитивање него није ни постављао велике захтеве пред људе који су се бавили теоријом. Вештина експериментисања и мерења била је углавном непозната. То је било, уосталом, доба оштре одвојености физичког и умног рада. Слободни људи нису ни сматрали да треба да се баве проблемима унапређивања производње. Њих су пре свега занимали најопштији проблеми: какав је свет као целина, шта је основна супстанца која се манифестује у разним појединачним предметима, из које је све постало и у коју се све враћа, од каквих делића се предмети састоје, итд.

Већ и сам начин на који су питања постављена, одаје напор да се свет схвати научно, материјалистички. Наиме, не пита се која врста духова покреће свет, како се може доказати да постоје богови, једном речи — не прибегава се претпоставци постојања неких ванприродних сила које регулишу природна збивања, већ се покушава да се свет схвати полазећи од њега самог. Јављају се материјалистичка и дијалектичка филозофска схватања да је основна супстанца од које се свет састоји вода, односно ваздух, ватра,



итд., да се све ствари састоје од сићушних, голим оком невидљивих делића — атома, да су многа кретања предмета резултат згушњавања и разређивања атома од којих су ти предмети састављени, да се све у свету развија и да тај развитак треба објашњавати борбом унутрашњих супротности, итд.

Нарочито су велике заслуге Грка за развијање апстрактног, дедуктивног и аналитичког мишљења, за изградњу логике као науке. У том погледу нарочито треба истаћи три велике личности — Сократа, Платона и Аристотела.

*Сократ* (470—399) је нарочито заслужан за развијање метода дефинисања. У свим његовим чувеним дијалозима налазимо неуморно испитивање садржаја општих појмова. Ма који проблем био постављен, он се најпре труди да утврди како се извесни општи термини употребљавају у различитим контекстима и које је, према томе, њихово значење. Оваквим својим начином прилажења Сократ је веома модеран јер се и данас сматра да, пре него што се утврди истинитост једног става, треба утврдити тачан смисао реченице којим је он изражен.

Сем тога, Сократ је инсистирао на доследности мишљења, што ће увек остати једна од основних карактеристика логичког мишљења.

*Платон* (427—347) је заслужан за развијање метода апстрактног *мишљења* и ван области филозофије. Он је одиграо велику улогу у настајању и развијању тзв. „чисте“ теоријске математике, независно од њене практичне примене при куповању, продавању, грађењу, мерењу земље итд. Платон је захтевао да се изучавају апстрактне математичке форме (на пример, геометријске слике и фигуре) а не објекти који отеловљују те форме. У овоме је он јако претеривао и заступао је једно екстремно идеалистичко гледиште, по коме су математичке и логичке форме — вечне апсолутне суштине, идеје које постоје независно од човечјег мишљења и материјалног света у једној вишој, надземаљској идеалној сфери, и које се на несавршен начин манифестују у конкретним материјалним предметима. Уместо да их путем чулног искуства упознајемо у стварности у којој живимо, треба се удубити у себе, у своју душу, па ћемо их тамо открити путем апстрактног размишљања и интуиције. Јер некад је, у прошлости, наша душа боравила у овом свету чистих идеја; сад је реч само о томе да их откријемо поново у себи, да се сетимо онога што смо некад већ знали.

Овака теорија данас звучи парадоксално и мистички, али у оно време, кад је човек још потпуно био везан својим ограниченим чулним представама и искуствима, кад је тек био почео да ствара опште појмове и прве генерализације — без којих нема науке — она је снажно подстицала развитак теоријске мисли, посебно математике и логике. Плато-

нова Академија, на чијим vratима је стајало да у њу не треба да улази онај ко не зна математику, одиграла је снажну улогу у развоју античке геометрије. Из ње је потекао и Еуклид (око 290. г.), који је дао први развијени систем геометрије (који се одржао све до данас).

У логици, Платон има велики значај за разраду метода класификације путем деобе појмова. Појмови су били анализирани и објашњавани уређивањем у ланце код којих се прогресивно, корак по корак, смањује степен општости. Пример овог метода представља деоба појма „биће“.



На овај начин добија се један систем у коме сваки појам добија своје строго одређено место и у коме однос сваког појма према другом, нарочито према вишим појмовима, бива тако прецизиран да дефиниција појма не представља више неку тешкоћу; на пример, на основу горње класификационе скале, није тешко дефинисати човека као рационално, животињско, телесно биће.

Код Платоновог ученика *Аристотела* (384—322) срећемо се већ с првом детаљно изграђеном логиком. Он је хтео да ученике своје школе, *Ликеја*, снабде серијом уџбеника о вештини јавног расправљања, о дијалектици. Проблем је био како избећи софизме, којима су се у то време многи дискусанти по јавним трговима, ученици софиста, обилато служили, како натерати опоненте да прихвате закључке који логички нужно следе из општеприхваћених принципа. Тако је Аристотел створио, и у шест књига свог *Органона* изложио, прву детаљно разрађену логику дедуктивне доследности. Њена сврха је, дакле, била потпуно практична. Почиње се од општеприхваћених претпоставки, па се онда из њих, следећи одређена правила, изводе последице које свако рационално људско биће мора прихватити.

То је била огромна тековина у процесу формирања научног метода. Битан моменат научног метода јесте доказивање једног новог става путем његовог дедуктивног извођења из других, претходно утврђених као истинитих. Чак и у процесу научног истраживања, где се полази од скупљања појединачних чињеница, касније неизбежно наступа

једна фаза кад се показује неопходно да се једна хипотеза, за коју се претпоставља да објашњава све утврђене појединачне чињенице, испита путем дедуковања из ње разних могућих последица.

Без слагања у логичким правилима дедуковања, немогућа је ма каква научна дискусија. Јер, предуслов да једна дискусија доведе до одређеног резултата, јесте да се опоненти слажу бар у трима стварима:

(а) Да придају својим речима иста значења, или да се бар међусобно разумеју (тј. да буду у стању да за себе преведу језик свог опонента, па да своје исказе тако формулишу да их опонент, макар и остајући код своје терминологије и својих значења, може тачно интерпретирати).

(б) Да оба усвајају неке опште принципе.

(с) Да се оба служе истом логиком, истим правилима извођења последица из премиса.

Дискусија доводи до одређеног резултата тек онда кад један од два спорна става може да се, на основу опште усвојених правила, изведе из неког општег принципа који обе стране у дебати признају.

Иако су Грци, нарочито својим радом на подручју теорије доказивања, дали методологији допринос непроцењивог значења, код њих се још не може говорити о постојању правог научног метода истраживања, у данашњем смислу речи.

Чак и кад су умели да поставе пред себе истински научни проблем и да тачно аналитички испитају разне хипотезе, елиминишући их уколико воде неприхватљивим консеквенцама, решења која су они давали обично су била недовољно критична, недовољно заснована емпиријским чињеницама.

Тако, на пример, у чувеним Херодотовим размишљањима о узроцима поплава Нила, ми се срећемо, у исти мах, и с једном заиста научном анализом различитих постојећих хипотеза, и с једним потпуно спекулативним решењем које он сам предлаже. Наиме, он сматра да се Нил сваке године разлива под утицајем Сунца. Сунце делује на изворе река и привлачи воду себи. Наравно овде је реч „привлачење“ нејасна — може да значи притисак, потисак, испаравање, итд. Карактеристично је да ни Херодот ни други Грци нису даље покушавали да опажају шта се дешава с водом под утицајем Сунца, нити су даље анализирали појам привлачења. Типично је било за Грке то да — чим створе неку општу концепцију — ту концепцију даље испитују чисто логички. Да је продужено емпиријско испитивање, да је покушана верификација ове хипотезе, било би свакако примећено да испаравањем Сунце смањује сваку количину воде која је раширена по површини земље. То мора важити

и за реку Нил, па према томе Сунце не може бити узрок поплава.

Сличне методолошке недостатке налазимо и код нај-већег научника античке Грчке — *Аристотела*.

Додуше, кад Аристотел о научном методу расправља уопште, чисто теоријски, он искуству придаје сав потребан значај. Он тражи да се о сваком проблему увек прво сакупе чињенице. Он често инсистира на томе да се до тачних идеја може доћи само пажљивим посматрањем и уопштавањем. Говорећи о размножавању пчела, он каже:

„Овде нема довољно чињеница које би јамчиле сигуран закључак, а више се треба ослонити на чињенице него на закључивање, које се мора слагати са чињеницама.“

На једном другом месту он каже: „Дајте да прво разумемо чињенице, па ћемо онда говорити о њиховим узроцима.“

На жалост, Аристотелу су сасвим недостајале чињенице, или је о њима био погрешно обавештен. Цела епоха, колико год била величанствена по својим апстрактним филозофским конструкцијама и назирањима, оскудевала је у нај-већој мери у конкретним знањима. Поготово вештина мерења и експериментисања није била развијена, а без ње чињенички фонд науке остаје и врло сиромашан и непрецизно одређен. Упркос томе, Аристотел је покушао да да неку врсту енциклопедије људских знања свога времена. Поред оних чињеница које је сам стигао да утврди, он је многе на веру примио од разних својих савременика. Међу њима је било много предрасуда времена у којем је живео.

Тако од њега сазнајемо да срце има само три одеља, или да је мозак без крви и да се не простире до задњег дела лобање. По њему је један од основних знакова на основу којег можемо дати дијагнозу шарлаха следећи: „Ако се жена која има шарлах огледа у огледалу, површина огледала прекриће се маглом црвеном као крв, и ова магла, ако је огледало сасвим ново, не може се обрисати без тешкоћа.“

Карактеристично је за дух времена да Аристотел није покушао да провери ову празноверицу већ хоће да је теоријски објасни, на разне начине.

За полазну тачку својих истраживања Аристотел обично није ни узимао изван скуп проверених искуствених чињеница, као што би то савремена научна методологија захтевала. Он је обично полазио од здраворазумских ставова и од употребе неких језичких израза у свакодневном говору. Тако он своје испитивање често почиње констатацијом: „У обичном животу каже се тако и тако.“ На пример, кад анализира механичку акцију, он примећује: „Кад човек гурне штапом неки камен, онда кажемо да је човек гурнуо

камен, а не кажемо да га је штап гурнуо, што би било личније.“

Други пут, он би полазио од неких општих појмова чији нам садржај изгледа интуитивно јасан, или од неких принципа који непосредно изгледају важећи, па би, без икаквог њиховог практичног испитивања и проверавања, прелазео на испитивање разних последица које се из њих могу дедуковати. Тако је, на пример, Аристотелово дело *De Coelo* углавном анализа општих појмова: целина и делови, број и граница, простор, почетак и свршетак, пуно и празно, одмор и кретање, узрок и дејство итд.

Из тога што је круг најсавршенија форма, Аристотел је изводио закључак да кретања планета морају бити кружна. Слично томе, полазећи од принципа да је три најсавршенији број (јер садржи почетак, средину и крај), он је закључивао да материја од које је Земља састављена мора имати три димензије. А из тога што је центар најплеменитије место, изводио је да срце, будући у центру, мора бити средиште душе.

Нарочито је карактеристична за Аристотелов метод његова теорија кретања пројектила. Данас се зна да се балистичка линија кретања једног тела баченог кроз ваздух у даљину може објаснити слагањем двеју сила — инерције (која одржава кретање) и тежине и отпора ваздуха (који га коче). Аристотел је знао да је кретање немогуће у празнини (јер „у празнини не постоји ни горе ни доле; тела дакле у празнини не би могла да се крећу ни горе ни доле, што је у њиховој природи да чине“). То га је могло навести да тражи један од узрока кретања у ваздуху који испуњава простор. С друге стране, он је већ имао и бледу представу о инерцији, јер је сматрао да се, уз претпоставку да се једно тело ипак креће у празнини, не види како би оно икад стало, јер нема разлога зашто би било *овде* пре него *тамо* — сва места постају подједнако могућа.

Па ипак је Аристотел изградио једну потпуно погрешну теорију која је дуго била кочница развоја механике. Он је, наиме, пошао од универзално прихваћеног принципа свог времена да је природно стање тела мировање, услед чега тела почињу да се крећу само уколико на њих дејствује нека сила, и крећу се само дотле док та сила и даље непрестано делује.

Полазећи од овог принципа, Аристотел није могао да објасни како тело бачено у ваздух може продужити да се креће иако је првобитни покретач престао да делује на њега. Требало је наћи неку спољашњу силу која и даље континуирано делује. Он ју је нашао у импулсима ваздуха који се креће и потискује пројектил.

Вековима се веровало у ову теорију, иако она није могла бити искусствено проверена. Штавише, из ње следи да би

предмет о коме је реч морао летети у бесконачност кад би га ваздух заиста стално потискивао, као што је веровао Аристотел. Искуство, међутим, показује да сваки такав предмет после неког времена неизбежно падне на земљу.

Уопште, о научној методологији у античком периоду могло би се закључити следеће: Грци су били веома јаки у логичкој анализи, у дедуковању последица из усвојених полазних принципа; међутим, они нису критички испитивали вредност самих принципа и углавном се нису интересовали да ли постоји могућност искуственог проверавања последица.

### (3) *Сколастички приступ*

Аристотел је, и поред свих ових преокупација дедукцијом, био најиндуктивнији дух свога времена (мада његово знање није било засновано на експериментима и проверено).

Међутим, „свети оци“ су једино занимљивим проблемима сматрали спорове око интерпретирања и извођења последица из („несумњиво истинитих“) премиса Библије и црквених догми. За то им је била потребна логика. Логика је постала средство борбе против јеретика.

Наравно, „свети оци“ су се нашли пред проблемом како прихватити премисе које разум тешко може схватити (јер таквог су карактера биле многе црквене догме). Одговор који је дао највећи међу њима, свети Тома Аквински, био је: истине вере не могу противречити принципима који се сазнају природним разумом. Ствар је у томе што сва истина није приступачна ограниченом људском разуму. Људски разум треба да остави последње мистерије вере, ограничавајући се на строгу дедукцију оних последица које се могу разумети.

Разум је на тај начин био потчињен двама врстама ауторитета. У погледу веровања у основне премисе и принципе, неприкосновени ауторитет били су Библија и одлуке црквених сабора. Што се тиче логичких правила извођења последица из ових догми — ауторитет је био Аристотел.

Ипак, схоластицизам није био потпуно јалов. Формална логика је доживела свој даљи развитак у средњем веку, као што показују најновија испитивања. Многи резултати савремене симболичке логике били су антиципирани у логичким трактатима схоластичара. У односу на религиозне мистике, схоластичари су ипак, на изванредан начин, једино могућ у тадашњим друштвеним условима, били битку за разум. Они су ипак захтевали да, сем основних догми, сва остала веровања морају бити заснована на аргументима. Тако је историја схоластике ипак била историја поновне постепене еманципације разума.

Наука је за то време напредовала врло споро. Учени људи у средњем веку више су волели да се баве разрадом и коментарисањем текстова Аристотелове *Физике* и других књига него што су сами вршили некаква посматрања и опите. Типичан за начин мишљења тога времена у „научним“ круговима јесте следећи аргумент:

„Тешка тела морају брже падати од лакших јер је терет узрок паду, а у већих је тела и терет већи.“

Ником, међутим, није падало на памет да практично провери да ли заиста тешка тела брже падају од лакших. Требало је да се појави Галилеј па да очигледно покаже да то није тачно.

Овај узвишени спекулативни менталитет лепо илуструје један од првих хришћана, Јевсевије, следећим текстом:

„Не зато што ми не бисмо познавали ствари којима се они (природњаци) баве и диве, него зато што презиремо њихов узалудни посао, ми сматрамо све то као ситнице. па обраћамо наш дух чему достојнијем.“

Код једног другог црквеног догматичара тог времена, Лактанција, налазимо следећи карактеристичан текст:

„Је ли могуће да су људи тако глупи да верују да на другој страни земље дрвеће виси изврнуто са вршцима на ниже и да су у тамошњих људи ноге више него главе? Ако запитамо те филозофе чиме доказују своја булажњења и како тамо не падају све ствари на земљу, они одговарају да сва тешка тела теже центру земље као паоци код точка. Ја заиста не знам како да крстим те људе што су тако тврдоглави у својој лудости да једну апсурдност другом још луђом доказују.“

Нова научна знања прикупљају се често у форми мистичних теорија. То је време цветања астрологије и алхемије. Особине различитих хемијских једињења испитују се да би се пронашао начин претварања у злато, или да би се направио „камен мудрости“ — препарат који сваки метал претвара у злато, који служи као општи лек за све болести, средство које продужава живот, ојачава и улепшава тело итд.

У XV веку почиње нова епоха. После пада Цариграда упознају се грчки оригинали, брзо се откривају нове земље, нови народи, гомилају се, нагло, бројне искуствене чињенице. Сколастика почиње да бива идентификована с опскурантизмом.

Доба је било спремно за Бекона и Декарта. Било је потребно ново учење о методу научног истраживања, и они су га дали. Да су се раније појавили, њихов утицај ни изблиза не би био тако велик.

(4) Емпиријски метод

Бекон (1561—1626) је личност од несумњиво највећих заслуга за неодољив напад на средњовековну схоластичку ученост, који се развио крајем XVI и у XVII веку.

Он је окарактерисао тада владајући метод, по коме се најпре утврђују најопштији принципи, а затим се последњи аксиоми пробају и доказују помоћу њих, као „оца“ грешака и „проклетство науке“. Упоредио је дедуктивне мислиоце с пауком који из својих премиса испреда паучину учености „која је задивљујућа по финоћи влакана и реда али је беспредметна и бескорисна“.

Због сувише великог поштовања и једне врсте обожавања духа и људског разума, људи су сувише занемарили контемплацију природе и искуствена опажања па су се занели својим разумом. Међутим, силогизам није у стању да прошири знање, да побољша људски живот, „тако онда људи очајавају и мисле о немогућим стварима“.

Начин да се људски живот обогати новим открићима и моћима, састоји се у томе да се прошири људско сазнање овог света. Људи треба да престану да се боре једни са другима и треба да своје сједињене напоре окрену ка заједничком непријатељу — непокореној природи. Треба да сједине руке у трагању за сазнањем узрока и тајних кретања ствари.

Пут ка сазнању подразумева најпре ослобођење духа од свих предрасуда и фиксираних предубеђења (Бекон их зове *идолима*), а затим понизно посматрање природе, увек са дубоким поштовањем за оно што она има да нас научи. „Природу можемо завојевати само ако је претходно слушамо.“

Бекон истиче један нови извор ауторитета у процесу сазнања, нови апелациони суд, оно што ће Виљем Џемс звати „тврдоглавим чињеницама“. Природу треба откривати индуктивним запажањем. Човек треба да постане њен „слуга и тумач“, али само зато да би на крају завладао природом ради својих сопствених сврха.

Научник не може више да има аристократски став према мануелном раду. Он се мора подвргнути сваковрсном напорном трагању за фактима, које укључује физички рад сваке врсте, мешање хемикалија, секцирање лешева, итд.

Тек сада је, почев од овог времена, дефинитивно победио став: први корак у сваком истраживању треба да буде „добивање чињеница“ опажањем. Постоје, наравно, огромна неслагања око тога који су најефикаснији методи стицања и проверавања знања, о предметима различите врсте. Ме-



ђутим, у једноме постоји слагање: када је у питању спор међу научницима и супротним теоријама које они заступају, одлука се мора у крајњој линији тражити у чињеницама. Уместо оне врсте интелектуалне арогантности, која инсистира на томе да се знања прилагоде нашем мишљењу о њима, овде имамо једно ново гледиште, нов елеменат у науци — „слободно и добровољно признавање његовог величанства чињенице као највише силе.“

Кад је већ једном преовладао гледиште да се истински нова научна знања могу стицати само искуственим путем, утврђивањем чињеница, није требало дуго чекати да би се отишло у другу крајност. Појавили су се научници који су сматрали да се сав њихов посао своди на прикупљање, описивање и класификовање чињеница. Наравно, то се не може рећи за генијалне научнике као што су били Галилеј, Кеплер, Њутн, Лавоазје, Далтон, Дарвин и други, који су пре свега хтели да објасне саме чињенице, и који су формулисали законе и теорије које су таква објашњења пружале за огромна подручја појава. Међутим, многи други научници мањег ранга служили су се углавном једностраним емпиристичким и чисто индуктивним методом, гомилали су чињенице и, у најбољем случају, из њих изводили, где је то било могуће, индуктивне генерализације. На пример, описавана су својства свих дотле познатих хемијских елемената и једињења, биље и животиње груписани су по сличности и врсти, трагало се за документима и споменицима на основу којих би се утврдио редослед историјских догађаја, итд.

Овакав скупљачки, чисто емпиријски метод био је у знатној мери условљен и крајњом неразвијеношћу већине наука — све до XVIII века једина развијена наука била је механика, поред математике којој чињенице нису ни биле неопходне. Многе друштвене науке и психологија развиле су се тек у току XIX века. Свака наука мора проћи кроз један период стварања основног чињеничног фонда, а таква ситуација несумњиво вуче ка веома упрошћеним закључцима о природи научних метода. Тако је све до најновијег времена међу специјалним научницима преовладавало уверење да, ако неко хоће да сазна истину ма о чему, треба „простудирати чињенице“ или треба „пустити чињенице да говоре саме за себе“, или се — како је говорио Бекон — „треба природи прилагођавати слушајући је“. Од Лока потиче теза да је све што знамо потекло из чула (*Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*) и да је сазнање просто регистровање спољашњих података, при чему дух остаје пасиван. Дух је првобитно апсолутна празнина, сличан је белом, чистом листу хартије. Све његове творевине само су чулни утисци и везе (асоцијације) између утисака.

У том духу, Хјум је објаснио узрочност и научне законе. Све што ми имамо права да мислимо, кад кажемо да је веза између двеју појава узрочна или нужна, јесте чињеница њихове сукцесивности. Ми смо у прошлости приметили, више пута, да једна временски следи иза друге, па смо тако стекли навику да и убудуће једну очекујемо иза друге. Самим чулним искуством, посматрањем, ми никад не можемо да утврдимо нешто више од тога — на пример, да једна појава својим деловањем нужно ствара другу. Што се тиче мишљења, научног и математичког, њиме, по мишљењу емпиричара, никад не долазимо до новог знања већ само повезујемо и доказујемо већ стечено.

Овакав једнострани емпиризам је у свим временима имао своје огорчене противнике. У савременој науци он је дефинитивно превазиђен јер се видело да је истинско напредовање науке, пре свега утврђивање научних закона и оформљавање теорија, немогуће без стваралачке улоге мишљења, без хипотеза које треба да оријентишу и организују наше трагање за чињеницама.

Јер чињеница има безброј. Питање је које чињенице су уопште за нас релевантне а које морамо занемарити. Да бисмо усмерили наше истраживање, да бисмо извршили селекцију чињеница, треба да смо пре свега свесни проблема који хоћемо да решимо. А затим, треба да имамо бар једну провизорну представу о томе како би проблем могао бити решен. Овакве претпоставке, или хипотезе, одмах ће нас упутити да трагамо за одређеном врстом чињеница — оном која ће бити у стању да хипотезу потврди или оповргне.<sup>2</sup> На тај начин чулно опажање бива регулисано и оријентисано мишљењем, индукција бива комбинована с дедукцијом.

<sup>2</sup> Ево како се у једном недавно објављеном чланку из области нуклеарне физике објашњава улога претходних претпоставки:

„Како се поступа кад се жели да открије једна нова врста елементарних честица? Од помоћи је да се следи неколико оријентационих принципа. Прво, треба имати јасну идеју оног што тражите, онда ћете знати кад је будете нашли да је то оно што сте тражили. Друго, ако тај објекат треба да се направи вештачки, као што смо ми морали да радимо у овом случају, онда треба наћи начин да се он направи у већим количинама. Треће, треба обезбедити да нови објекат има неке одређујуће карактеристике помоћу којих ћете утврдити кад га имате.“

Аутори овог чланка, проналазачи једне нове честице из групе лептона, коју су назвали *тау*, описују да су унапред претпоставили да би нова честица морала имати електрични товар од +1 или -1; да на њу делују електромагнетске силе и слаба али не и јака нуклеарна сила; да ће имати масу око 2000 пута већу од масе електрона, и да ће њено полувреме бити мање од стобилионитог делића секунде (L. Perl — William T. Kirk, „Heavy leptons“, *Scientific American*, vol. 238, № 3, March 1978, pp. 50—52).

(5) *Савремени индуктивно-дедуктивни,  
емпиријско-рационални метод*

Истински крупни научници, чије су тековине остале од трајног значаја, у свим временима су се у ствари, служили индуктивно-дедуктивним и емпиријско-рационалним методом. Једностраности потичу углавном од научника другог реда, који су остали запажени било по својим недоказаним, спекулативним антиципацијама, било по сировом чињеничном материјалу који су за живота скупили. Још у већој мери научни метод је једнострано приказиван од оних филозофа којима је било највише стало до тога да побију неку супротну врсту филозофије, док се самим научним истраживањем нису бавили.

У ствари, већ у најстаријим научним списима налазимо лепе примере савремене научне методологије — бар у критички постојећих теорија.

На пример, Херодот је у другој књизи своје историје, поставио преда се проблем објашњења поплава Нила, и на следећи начин побио три постојеће хипотезе.

По првој, етезијански ветрови — који дувају по Средоземном мору са северозапада — спречавају воду Нила да утиче у море и тако дижу ниво воде у реци. Међутим, каже Херодот, прво, често се дешавало да је Нил надолazi на уобичајени начин од почетка летње солстиције па током наредних сто дана, иако етезијански ветрови нису дували. Друго, ако су етезијански ветрови узрок, требало би да се иста појава као код Нила запажа и код других река које теку у правцу супротном од правца тих ветрова, и то у још већој мери јер су те реке мале и имају слабију матицу. Међутим, ове реке, од којих су многе и у Сирији и у Либији, сасвим су различите у том погледу од Нила.

Друго објашњење по Херодоту, сасвим је ненаучно. По њему, Нил се понаша на тако необичан начин јер тече из океана, а океан тече око целе земље. Херодот сматра да је овај аргумент толико мрачан и нејасан да се не може ни оповргнути аргументом. „Што се мене тиче“, каже он, „ја не знам ниједну реку која се зове ОКЕАН и мислим да је Хомер или неко од ранијих песника измислио то име и увео га у своју поезију.“

По трећем објашњењу, поплаве Нила су узроковане топљењем снега. Међутим, каже Херодот, пошто Нил тече кроз Етиопију и Египат — дакле, из најтоплијих крајева света тече у хладније земље — како је могуће да може постати од истопљеног снега? Да је то немогуће, он наводи многе доказе; на пример, из тих крајева увек дувају топли ветрови, људи су црни од врелине, соколи и ласте остају тамо целе године, а ждралови који беже од хладноће склањају се тамо да преживе. Немогуће је да би се много од

овога дешавало кад би у земљи у којој је извор Нила, или кроз коју он тече, ипак падало макар мало снега.

Видимо, дакле, једну сасвим модерну научну анализу. Проблем је постављен, различите хипотезе су предложене и оне се критички испитују, из њих се изводе консеквенце, суочавају с чињеницама и одбацују једне за другом, док се не дође до такве која ће бити у складу с чињеницама.

Уосталом, сам Бекон је био лоше схваћен. Иако је он очекивао сувише много од индукције и преоштро реаговао против сваке „антиципације природе“ као преране, никад није сматрао да гомилање и описивање чињеница могу сами по себи да представљају науку, иако су то многи погрешно закључили из његових дела. Насупрот екстремном рационалисти, кога он упоређује с пауком што плете мреже сам из себе, Бекон екстремног емпиричара упоређује с мравом који нагомилава некорисне гомиле чињеница. И од паука и од мрва боља је пчела, која селективно прикупља полен и претвара га у мед.

У једној другој чувеној метафори Бекон упоређује „просто искуство узето онако како дође“ с пипањем у мраку. Међутим, меџински емпиријски метод, насупрот томе, прво упали свећу, затим свећом показује пут; Бекон почиње с искуством које је вољно уређено и сварено, а не спетљано и каприциозно, из њега он изводи аксиоме, а из утврђених аксиома опет нове експерименте. „Природу некад треба ставити и на муке као сведока који нерадо сведочи против себе, да би се извукле њене најскровитије тајне.“

Критикујући античку науку, Бекон није тврдио да она није полазила од индукције већ јој је замерао што је од чињеница сувише брзо узлетала ка највишим и најопштијим принципима, а затим све посебне ставове из њих изводила дедукцијом. Тако је он у *Новом Органону* на следећи начин описао ову разлику између античке и модерне науке:

„Постоје и могу бити само два пута истраживања и откривања истине. Један лети од чула и појединачних чињеница ка општијим аксиомама, а од ових принципа, чију истину узима за фиксирану и непроменљиву, он иде даље суђењу и откривању средњих аксиома, и овај начин је сада у моди. Други изводи аксиоме из чулног искуства и појединачних чињеница уздижући се постепено и непрекидно, тако да се тек на самом крају стиже до најопштијих аксиома. Ово је прави пут али до сада још није покушан.“

На једном другом месту, Бекон још јасније оцртава ову разлику:

„Оба начина полазе од чула и од појединачног, и задржавају се код највиших генерализација; међутим, разлика је међу њима бесконачна. Јер један тек у пролазу баца

поглед на експеримент и појединачне чињенице, док се други бави њима ваљано и редом. И опет, један почиње одмах са утврђивањем извесних апстрактних и некорисних уопштавања, други се уздиже постепеним корацима ка оном што је природно и боље познато у природном поретку.“

Дакле, битна разлика је у улози тзв. „средњих аксиома“ или „принципа средње општости“, као што су, на пример, разни физички закони — гравитација, еквивалентност топлоте и механичког рада, итд. У модерној науци XVII—XIX века, ови закони добијени су индуктивним уопштавањем, полазећи од опажања и експеримената, док је у античкој и средњовековној филозофији и науци процес индукције ишао директно од опажања ка највишим филозофским принципима као што су „савршенство кружних линија“, „трагање за природним местом“, „страх од празнине“, „мировање као природно стање тела“, итд. Из оваквих принципа су онда ставови средње општости (средњи оксиоми) били извођени дедукцијом и, што је нарочито битно, нису даље проверавани новим опажањима и експериментима.

Ако се Беконова метода разликује од Аристотелове овим постепеним уздицањем од појединачног ка општем и од општег ка најопштијем, савремена научна методологија разликује се и од једне и од друге — од Беконове, придавањем много већег значаја дедукцији, а од Аристотелове, брижљивим искуственим проверавањем свих резултата добијених дедукцијом.

Први велики модерни научник коме се, са становишта модерне методологије, не би могло замерити ништа и кога би требало сматрати првим творцем савремене научне методе — био је *Галилео Галилеј*. Метод који је он применио у свом истраживању слободног падања идеалан је пример синтезе индукције и дедукције, искуства и логичког мишљења.

Галилеј је најпре чињеницама показао да, ако занемаримо отпор ваздуха, брзина којом тела падају на земљу не зависи од њихове тежине. Било је познато да тела повећавају брзину када се приближавају земљи. Међутим, није било познато какав је однос између брзине, пређеног пута и времена које се захтева за пад. Којим општим законом може пад једног тела бити објашњен?

Поред других хипотеза које је после дедукције њихових последица одбацио, Галилеј је узео у обзир хипотезу да је повећање брзине једног тела које слободно пада у току једног интервала времена сразмерно том интервалу. Дакле, претпостављено је да је убрзање константно. Међутим, ова претпоставка није могла директно да се искуством провери.

Зато је Галилеј морао да потражи индиректно проверавање. Он је из своје хипотезе извео последице за које се

дотле није знало, па је њих покушао да провери у искуству. Тако је, на пример, он из хипотезе о константном убрзању извео као последицу следећи став:

Путеви које прелазе тела која слободно падају сразмерни су квадрату времена њиховог пада.

Или математички:

$$v = at$$

$$v = \frac{s}{t}$$

где  $v$  означава брзину,  $a$  — убрзање, а  $t$  — време. Међутим, брзина је по, дефиницији, количник пређеног пута и времена — пут у јединици времена.

Ако се замени вредност за  $v$  из друге формуле у првој, добија се:

$$\frac{s}{t} = at, \text{ из чега следи}$$

$$s = at^2$$

Ова формула може се проверити искуствено. Тело које пада две секунде, пређе четири пута дужи пут него тело које пада само једну секунду, док тело које пада три секунде прелази девет пута дужи пут него тело које пада само једну секунду.

На сличан начин Галилеј је изводио и друге консеквенце из своје хипотезе, и успевао је да их експериментисањем потврди. Тако је добијао све већу евиденцију за своју хипотезу. На крају је она постигла тако висок ступањ вероватноће да је Галилеј с правом дошао до закључка да је она у ствари један природни закон.

Видимо, дакле, да је Галилеј најпре поставио себи један прецизно одређен проблем. Проучавајући слободан пад тела експериментално, он је изоловао низ својстава тела као факторе који су ирелевантни за њихов пад. То су, на пример, температура, боја, мирис, облик, што су већ антички механичари ценили као ирелевантно, и *тежина*, што је утврдио Галилеј. Остали су као основни фактори, по његовом мишљењу, брзина, време и дистанца (пут). Проблем који је Галилеј себи поставио био је одређивање односа између ових величина.

Да би решио проблем, он је постављао разне хипотезе, из њих изводио консеквенце, па ове проверавао експериментално. Оно што је ново и револуционарно код Галилеја јесте *комбиновање прецизних метода дедукције* (путем математичког извођења) с *прецизним експерименталним проверавањем*, чији је крајњи резултат требало да буде фор-

мулисање научних закона у виду максимално једноставних математичких формула.

Због примене овакве методе, Галилеј, а не Бекон, сматра се оцем модерне науке.

Међу филозофима, Декарт има велике заслуге за правилно схватање улоге дедукције и посебно математике у науци. Сем тога, веома је значајно његово инсистирање на јасноћи и разговетности научних истина, наспрот сколастичкој вери у ауторитет. У својим *Правилима* он поставља захтев да истраживање ма којег проблема не треба да буде руковођено оним што су други мислили о томе већ оним што смо сами јасно видели или с извесношћу закључили.

Математику је он нарочито ценио „због извесности њених доказа и евидентности њених закључивања“. Због тога је сматрао да математика треба да постане модел за све друге науке. Додуше, он није преувеличавао њен значај, као Питагора, и многи астрономи његовог времена. Напротив, Декарт је с прилично презрења говорио о чистој математици, примећујући да „нема ничег јаловијег него се запослити чистим бројевима и имагинарним телима; на такав начин изгледа као да остајемо задовољни таквим безначајностима“. Декарту се свиђао само метод математике. Постепено, он је дошао до убеђења да би тај метод могао да се примени на све науке („универзална математика“).

Као у математици, тако и у целокупном научном истраживању требало је почети с најопштијим појмовима и принципима а затим напредовати ка све комплекснијим истинама прогресивном синтезом простијих фактора, тј. дедукцијом. Наравно, он је знао да се знање стиче и полазећи од искуства, али је сматрао да се тако лакше греша зато што се полази од сувише комплексних објеката.

Откуд први, најпростији принципи? „Они су дати само интуицијом.“ Све што је интуитивно схваћено као јасно и разговетно, мора бити и истинито. Значајно је да Декарт не схвата интуицију на мистичан начин — она, по њему, често извире из концентрисаног претходног практичног искуства.

Ова картезијанска тежња ка максималној јасности и разговетности која се заснива на великом претходном искуству, као и његов идеал максималне тачности при дедуковању аналогне оној у математици, остаће заувек битне одлике научног метода.

Још једну идеју дугује савремена научна методологија Декарту и метафизици XVII века на челу с Лајбницом. То је идеја да се целокупно људско научно знање обухвати у један целовит систем у коме ће бити примењен јединствен метод и сви ставови формулисани егзактним језиком, пре-

цизнијим од обичног здраворазумског језика. И раније је било покушаја систематизације (а биће их и касније): треба се само сетити Аристотела, Томе Аквинског и Хегела; међутим, јединству се тежило у оквиру филозофије, односно теологије, прилагођавањем чињеница извесним некритички усвојеним фундаменталним принципима. Оно што је овде било ново, јесте остварење јединства применом јединственог метода и јединственог научног језика. Декарт је мислио да то треба да буду језик и метод математике — *mathesis universalis* — али је већ Лајбниц схватио да је за овакву једну универзалну енциклопедију потребан посебан језик (*characteristica universalis*) који ће бити сличан математичком — по својој прецизности и конвенционалном, симболичком карактеру, али ће се од њега разликовати својом већом општошћу и применљивошћу не само на појмове екстензивних класа (квалитета) већ и интензивних својстава (квалитета).

Иако у савременој науци нико више не претпоставља да би сва знања могла да се организују у оквиру једног јединственог система и да се формулишу једним јединственим симболичким језиком, тежња за систематичношћу и прецизношћу језика је остала. Где год се може, тежи се интегрисању неповезаних знања и теорија у системе и стварању прецизних техничких језика у којима ће бити избегнути двосмислености, неодређености и елементи емотивне конотације термина обичног језика.

### (6) Борба против метафизике

У следећих век и по један од најзначајнијих момената с обзиром на проблем генезе савремене научне методологије била је борба против метафизике. У оскудици чињеница и познавања стварних веза међу појавама, а осећајући потребу за уопштавањима и синтезама, натур-филозофија је „непознате стварне везе замењивала идеалним фантастичним везама, измишљала је чињенице које су јој недостајале, а стварне празнине просто попуњавала у машти“.<sup>3</sup> Лајбниц је мислио да „никад ниједно столеће није било зрелије за овај велики задатак од нашег које изгледа да је предодређено да сакупи жетву свих оних која су претходно прошла“. Поступајући тако, она је понекад имала и генијалну мисао, наслутила је многа доцнија открића, али је доносила и доста бесмислица, што друкчије и није могло бити. Појам метафизике је у филозофији одређиван на разне начине; међутим, за оно значење које се одржало и до данас битно

<sup>3</sup> Енгелс, Лудвиг Фојербах и крај немачке филозофије (Маркс—Енгелс, *Изабрана дела*), стр. 377.



је постављање таквих тврђења која се не могу довести у везу с искуственим чињеницама, односно код којих се о њиховој вредности не може одлучити путем искуства.

Оваквим општим претпоставкама без везе с искуством наука је обиловала све до најновијег времена. Треба се сетити само античких „кристалних сфера“ о које су прикачена небеска тела, или појма „животне силе“ — од Аристотелове ентелехије до модерног витализма, или Декартових вртлога и урођених идеја, или Лајбницових монада, или теорије флогистона, или појма етра, појмова апсолутног простора и времена, од којих се многи физичари и данас тешко растају.

Од XVII века до данас метафизика је критикована и одбацивана са многих позиција. Најпре у име емпиризма и позитивизма, затим од критицизма, касније, најзад, и са позиције једног еластичног дијалектичког хуманизма.

Од емпиричара XVII и XVIII века велики борци против метафизике били су Лок и Хјум. Већ код Лока, у његовој критици картезијанске тезе о урођеним идејама, налазимо образац критике метафизике.

Будући да је значење тезе о урођеним идејама мутно, он анализира разне алтернативе.

(а) Ако се њом тврди да ми имамо урођене способности за сазнање извесних истина, онда се, по том критеријуму, може рећи да је свака истина, укључујући и најапстрактније математичке теореме, у том смислу урођена.

(б) Ако се њом, пак, хоће да каже да постоје неке истине које су универзално признате, онда, прво, овакво универзално прихватања би показало да су дате истине урођене само ако би се могло показати да се оне нису могле сазнати ни на један други начин, а друго, чињеница је да не постоји ниједан једини став који је универзално признат од свих људи. Деца и слабоумни не могу схватити апстрактне принципе, а што се тиче моралних принципа, постоје огромне разлике у моралним критеријумима у разна времена и на разним местима.

(с) Најзад, ако ова теза о урођеним идејама значи да постоје неки ментални садржаји који су у духу детета присутни у форми ембриона тако да се тек касније, на одређеном ступњу менталног развика могу сазнати, Локов одговор је да ми само тада можемо знати да ли се нека идеја или став налазе у нашем духу ако их актуелно разумемо. Његов аргумент иде даље: ако истине могу бити утиснуте у разум а да их не опажамо, ја не могу да видим никакву разлику између ма којих истина које је дух способан да сазна: све морају бити урођене или све морају доћи споља — „узалуд ће човек покушавати да их разликује“.

Метод критике значења овде је сасвим модеран. Лок не само што показује неодређеност једног метафизичког става већ, у неким интерпретацијама, и његову потпуну празнину. Није реч о томе да је он просто погрешан — у том случају то и не би био метафизички став јер би искуство било релевантно за њега. Реч је о томе да се он увек може интерпретирати тако да се избегну сви фактички приговори. У том случају он постаје необорив, али се истовремено испразњује од садржаја и губи сваку информативну функцију; он нас обавештава исто онолико колико и став који му директно противречи — а ми немамо на располагању никакво мерило да одлучимо који је од њих истинит.

Сличан метод применио је и Хјум у критици појмова супстанције, каузалитета и појма „ЈА“. Он је успео да прикаже да се о материјалној супстанцији, постојању спољашњег света, каузалитету као нужном деловању узрока на ефекат, па и о јединству наше сопствене личности, не може ништа знати на основу чулног искуства. Па ипак, његова критика је била генијални промашај. Искуство он није схватио довољно широко, као *практичко* искуство, па је самим тим и његов појам метафизике сувише узак. Принципи који се не могу верификовати *пасивним* чулним посматрањем још увек нису метафизички јер остаје могућност њихове везе с *активним, практичним* искуством.

Ипак, заслуге Хјума, као и Лока пре њега и Канта после њега, не само у борби против метафизике него и за правилно схватање природе математике и филозофије, за разлику од емпиријских наука, треба тражити у разликовању априорног и апостериорног знања. Многи филозофи и математичари, још од античких времена, схватили су да њихови ставови нису просте емпиријске генерализације. Изгледало је да остаје једна једина алтернатива — то су онда непроменљиви принципи бића, идеалне форме и слично. Сви путеви водили су метафизици у овој или оној варијанти.

Међутим, већ је Лок јасно разликовао две врсте питања: чињеничка питања, која се могу решити опажањем и експериментом, и питања која настају метафизичким и логичким расправљањима, која се могу решити само закључивањем у складу с прихваћеним правилима полазећи од прихваћених премиса. Хјум је ову дистинкцију доследно спровео у свим својим истраживањима. Критикујући ма који метафизички став он би се увек питао да ли га знамо на основу чулног искуства или смо га логичким и математичким операцијама извели из логичких и математичких ставова. Ако ни једно ни друго не би било случај, он би га одбацивао услед недостатка ма каквих разлога да у њега верујемо.

Кант није желео да иде тако далеко у спектицизму као Хјум, али га није задовољавала ни некритичност старе метафизике. Његов основни проблем био је како обезбедити сигурне темеље целокупног знања. Ни Галилеј, ни Кеплер, ни Њутн, ни Декарт, ни Лајбниц нису сумњали у неке темељне принципе научног сазнања, на пример да ми знамо ствари онакве какве су *по себи*, да оне постоје у апсолутном простору и времену независно од наше свести, да су једне објективни узроци других, итд. Хјум је у све те основне претпоставке посумњао и дошао до закључка: ако нешто знамо *сигурно*, то нису знања о свету (већ правила логике и формуле математике). Ако пак нешто знамо о свету — то су несигурна, неизвесна знања. Кант је такође направио разлику између две врсте ставова: *аналитичких*, који само експлицитно изражавају оно што смо већ знали, и *синтетичких*, који на основу искуства откривају неке чињенице стварности.

За разлику од Хјума, Кант је дозволио могућност да и неки *синтетички* судови буду априорни, „независни“ од искуства, апсолутно извесни и сигурни.

Међутим, он се упитао *како* су они могући; оно што је за метафизичаре било само по себи разумљиво, за њега је постало *проблем*. Сем тога, оно што се пре сматрало одредбама самога бића (простор, време, каузалитет, принципи логике), код њега је било схваћено само као скуп априорних форми наше чулности и нашег разума.

Један драгоцен елеменат Кантове филозофске концепције ушао је трајно у научну методологију. То је њено антидогматско прилажење основним теоријским и методолошким принципима истраживања. Некадашње наивно веровање да имамо посла с несумњивим, вечним законима стварности „по себи“, заменила је *критичност*, свест о једном *увек отвореном проблему*. У нашим основним принципима, поред објективног садржаја, поред стварних елемената структуре света, изражен је и један субјективни моменат, наш ограничен људски начин посматрања, доживљавања, поимања стварности. Зато је, за разлику од метафизичара, савремени научник увек спреман да ревидира и уопшти своје принципе чим види да га они лоше оријентишу у истраживању и долазе у несклад с чињеницама.

Непосредни следбеници Кантови у немачкој класичној филозофији, нарочито Шелинг и Хегел, нису прихватили ове критичке интенције већ су учинили крупан корак уназад, ка метафизици, заснивањем свог апсолутног идеализма. За разлику од Канта, који је направио преоштру разлику између свести и бића по себи, између трансцендентног и феноменалног света, Шелинг и Хегел идентификују мишљење и реалност. Такве метафизике заиста није било никад раније — све што смо утврдили у мишљењу самим тим је

и садржај стварности, или, како је то Хегел формулисао, „све што је рационално — стварно је (тј. постоји нужно), а све што је стварно — рационално је“. Међутим, у примени на логику, у овом схватању је садржана и једна драгоцен мисао која данас поново све више продира у методологију. Наиме, логика је вековима пре тога сматрана само оруђем за стицање сазнања и неретко само техником, вештином мишљења. Логички извести или утемељити значило је само обавити један процес силогистичке дедукције у складу с извесним чисто формалним, непроменљивим правилима. По Хегеловој концепцији, логика има сасвим другу функцију. Логика укључује у себе целокупну структуру мишљења узетог у његовом развоју, а истовремено и целокупну структуру реалног света, јер биће није ништа друго до испољена и отуђена мисао, мисао која је добила просторни, материјални облик. Не само што историја треба да добије изузетно место међу другим наукама, него сва наука, све знање, и нису ништа друго до реализација историје.

Дакле, уношење овог *динамичног историјског* начина прилажења проучаваним предметима остаће трајан допринос Хегелове филозофије савременој научној методологији, нарочито методологији друштвених наука, у којима се има посла с предметима који се толико брзо мењају да се њихова генеза и развој никако не смеју изгубити из вида.

### (7) *Допринос марксистичке филозофије савременој научној методологији*

Маркс и Енгелс су значајни пре свега по томе што су дали материјалистичку интерпретацију Хегеловим свеопштим — дијалектичким — законима кретања и развојка Апсолутне идеје. Они су показали да то нису просто измишљене апстрактне схеме Хегеловог категоријалног система, како су то тврдили Хегелови критичари, већ принципи који се налазе у складу с огромним бројем емпиријских чињеница из свих области науке. Из тога онда следи да ови принципи (о јединству и борби супротности унутар сваке ствари, о узајамном условљавању квалитативних и квантитативних промена, о развојном процесу као кретању од једне супротности другој, и коначном остварењу синтезе обеју претходних фаза) могу послужити као најопштија методолошка оријентација у сваком процесу научног истраживања.

Други значајан моменат у филозофији Марксовој јесте инсистирање на повезаности теорије и праксе, на пракси као основи сазнања и критеријуму истине. Наравно, емпиријски истраживачи већ давно пре Маркса нису могли а да не буду свесни огромне улоге праксе у процесу научног

сознања. Зато је већ од Галилеја експеримент неопходан део сваког егзактног истраживања. Па ипак било је још увек веома много празног теоретисања — готово свака наука је имала своју одговарајућу филозофију (на пример, натур-филозофија, филозофија историје, филозофија права, итд.) у којој се о стварима говори без икакве везе с чињеницама и људском праксом.

Међутим, Маркс је већ у *Тезама о Фојербаху* поставио два захтева које свака савремена теорија о методу мора да усвоји јер изражавају стварну оријентацију целокупног савременог научног истраживања. Први је: оно што се може сазнати јесу увек објекти преображени нашом делатношћу, објекти људског практичног света, а не света по себи. И заиста, када данас физичари говоре о простору, времену и детерминизму микро-честица, они више не желе да ишта кажу о апсолутном простору и времену какви постоје „по себи“ и о детерминисаности кретања електрона независно од тога да ли их обасјавамо светлошћу и посматрамо. Они сматрају да се нешто прецизно и одређено може рећи само о простору и времену којима је човек одредио координатни систем у којима ће их мерити. Исто тако, о детерминизму се може с одређеношћу дискутовати само с обзиром на нашу могућност предвиђања будућих искустава, а не „по себи“.

Већ је Кант заузео критички став према могућности сазнања ствари по себи. Међутим, он је из те критичке позиције извео дуалистички закључак: свет „нумена“ и свет „феномена“ дијаметрално су различити и оштро разграничени. Да би показао како наша сазнања ипак могу бити објективна и имати карактер нужности, он је формала наше чулности, разума и ума придао априорни карактер, што је метафизичка теза *par excellence*. Ми на располагању немамо више средстава да бисмо утврдили априорност и неизменљивост наших мисаоних и чулних форми него што их имамо да бисмо сазнали шта постоји по себи. У оба случаја, како би то рекао Хјум, ни чулна искуства ни логика и математика не пружају нам никакве основе за такву врсту тврдњи.

Откриће да је пракса стварни медијум између свести и бића „по себи“ решава проблем без прибегавања дуализму и поновног враћања метафизици. Свет по себи бива прогресивно, праксом, преображаван и претваран у свет за нас. Тврђење да је наше знање о стварима објективно и нужно, имплицира собом да ће свако ко у датим условима изведе одговарајуће практичне операције, произвести предвиђене ефекте. Тек сада је отворена перспектива стварног превадавања метафизике. Није зато случајно што су сви каснији критичари метафизике поново открили или на разне начине

варирали и даље развијали ову Марксову тезу. То нарочито важи за групу праваца: прагматизам, инструментализам, операционализам.

Чарлс Перс је, неколико деценија после Маркса, поставио свој принцип прагматизма, по којем апстрактни термини имају значење само ако се из ставова у којима они учествују могу дедуковати практично релевантне консеквенце. Дјуи је указао на практичан моменат у свим нашим најопштијим категоријама и допринео утврђивању услова практичне верификације истине. Бриџмен је развио метод дефинисања свих наших појмова помоћу одговарајућих практичних операција, итд. Сви ови филозофи имају знатне заслуге за развитак савремене научне методологије и њихова релативна оригиналност не треба да буде доведена у питање. На крају крајева, од Маркса потиче само једна идеја, а они су, често и не знајући за Маркса, ту идеју развили у читаве доктрине (о значењу, истини, дефиницији, итд.). Међутим, стоји чињеница да се скоро цео проблем савремене борбе против метафизике у клици налази већ код Маркса.

Други захтев из *Теза о Фојербаху* јесте инсистирање на повезивању теоријског објашњавања са практичном применом — „Свет треба не само објашњавати већ и практично мењати“. Наравно, не може се рећи да тога већ и раније није било. Стоји, међутим, да је наука коришћена у практичне сврхе углавном у борби с природом, и да могућност практичне примене није била један од битних критеријума за оцену вредности неког научног рада, нити један од главних мотива којим су се истраживачи руководили. Од Маркса потиче мисао далекосежног значаја да и друштво треба реорганизовати и револуционисати на научним основама и да друштвене науке треба да утврде реалне могућности друштвеног кретања да би људском акцијом те могућности могле да се остваре што ефикасније, брже и безболније. Савремени развитак науке показује све већу заинтересованост и целог друштва и самих истраживача за практичну примену резултата њихових истраживања — на свим научним подручјима. Ишчезавају некадашње границе између „чисте“ и тзв. „примењене науке“. Данас свака наука тежи и свом теоријском фундаирању и вези с праксом. Најразвијеније земље света улажу фантастичне суме у развитак науке. Све више продире мишљење да свака грана друштвеног живота, почев од привреде до разних социјалних служби и саветовалишта, треба да се веже с одговарајућим научним институтима и заводима, и да свој рад утемељи на њиховим истраживањима.

Наука данас, заиста, у све већој мери свет не само објашњава већ и мења.

Трећи значајан методолошки моменат у марксистичкој филозофији јесте синтетичко обухватање супротних мето-

долошких поступака: емпиријског констатовања чињеница и рационалног умовања, индукције и дедукције, анализе и синтезе. Марксистичка метода полази од искуства, од тачног констатовања искуствених података, али на њима не остаје. Емпиризам доживљава критику јер се њим не може доћи до закључака који би имали карактер општости и нужности. Емпиријско посматрање само по себи никад не може дати довољан доказ нужности: *Post hoc* али не и *Propter hoc*. Највише што се емпиријским путем може утврдити јесу везе коегзистенције, временске сукцесије, везе делова и целине. Каузалне и уопште нужне везе могу бити схваћене так када се узме у обзир и људска пракса и кад се наши ставови уклопе у систем рационално повезаних ставова. Дакле, рационалистички моменат у марксистичкој филозофији представља придавање великог значаја анализи појмова и теоријском извођењу једних ставова из других. Један став постаје нужен тек онда кад се може показати да он с логичком нужношћу следи из других који су, независно од њега, засновани на искуству. Теорија онда личи на зграду која је разним својим тачкама утемељена на практичном искуству, али чији су елементи чврсто међу собом спојени. Значајно је да у својим критикама емпиристичке и позитивистичке једностраности и површности класици марксизма никада нису престајали да критикују и другу крајност — рационалистичку спекулативност. Научник и филозоф не сме никада заборавити практично, искуствено порекло појмова којима оперише, не сме их никада схватити као самосталне ентитете који постоје по себи, независно од материјалне стварности и људског мозга; у томе је био смисао Марксове критике Хегеловог идеализма. Исто тако, питање истине није питање чисте теорије већ праксе; само она гледишта која у пракси доказују своју моћ могу бити сматрана истином.

У вези с овим је и еластично марксистичко схватање односа индукције и дедукције, и анализе и синтезе. О томе је Енгелс писао следеће, у *Дијалектици природе*: „Индукција и дедукција су међусобно повезане на исто тако нужен начин као и синтеза и анализа. Уместо да се једна од њих једнострано уздиже до неба на рачун друге, треба тежити да се свака од њих примењује на свом месту, а то се може постићи само у том случају ако се не испушта из вида њихова међусобна повезаност, њихово узајамно међусобно допуњавање.“ Енгелс, поред тога, истиче и један други моменат: индукција и дедукција нису једине форме закључивања. „Ти људи (Енгелс мисли на филозофе емпиричаре свог времена) толико су огрезли у супротности између индукције и дедукције да све логичке форме закључивања свде на те две, савршено не примењујући при том да они 1. несвесно под тим називом примењују савршено друкчије

форме закључивања, 2. лишавају се свег богатства облика закључивања утолико што их је немогуће утиснути у оквире тих двеју форми, и 3. услед тога претварају саме те форме — индукцију и дедукцију — у најчистију бесмислицу.<sup>4</sup>

И заиста, развитак науке је све више потврђивао да, поред уопштавања и извођења посебног и општег, постоје још бројне друге норме закључивања. Тако, на пример, у историји се из различитих података који се односе на поједине делове и стране неке историјске појаве, изводе закључци о целини. Међутим, та целина није опште већ појединачно — појединачна личност, појединачни историјски догађај. То, дакле, није индукција већ закључивање о целини на основу делова. Данас се у математици закључци изводе углавном на основу логичких својстава релација једнакости, неједнакости и импликације. Та дедукција није ход од општег ка посебном већ се може кретати у разним другим правцима. Чак и оно што се данас зове индукција није класично извођење општих закључака из посебних и појединачних података већ постављање апстрактне хипотезе из које се могу извести конкретни ставови.

### (8) Символичка логика

Једна од крупних тековина савремене научне методологије је и постанак симболичке логике. Она је обезбедила максимално могућу егзактност закључивања и доказивања.

Шта треба подразумевати под егзактношћу закључивања и доказивања? Пре свега, то значи да постоје нарочито утврђена и формулисана правила по којима се обавља извођење једног закључка из датих премиса. Поступак извођења је, значи, строго регулисан правилима тако да је свака произвољност и стихијност из њега елиминисана. И премисе и закључак морају бити формулисани прецизно, да се избегне било каква могућност вишесмислености интерпретације. Најзад, премисе, са своје стране, морају бити претходно доказане да би могле да послуже као полазне тачке за даље доказивање.

Још се Аристотел, отац формалне логике, трудио да обезбеди што већу егзактност аргументације. Код њега се већ сусрећемо са строго формулисаним правилима извођења закључака из премиса (правила силогизма). Он већ употребљава извесне специјално конструисане симболе уместо речи обичног језика, да би недвосмислено изразио структуру силогизма: „Ако је свако  $C$  неко  $M$ , а свако  $M$  неко  $P$ , онда је

<sup>4</sup> Енгелс, *Дијалектика природе*, Култура, Београд, 1951, стр. 232—234.



свако С неко П.“ Најзад, проблем оправдања премиса он решава тако што претпоставља да се једне премисе изводе из других још основнијих, ове из трећих, итд., док се не доспе до неких фундаменталних принципа који су полазна тачка и основа свег доказивања, а који, са своје стране, не морају бити доказивани, јер су непосредно очевидни, тако да у њихову истинитост нормалан човек уопште не може сумњати. Ове полазне принципе он назива аксиомама.

На овај начин, Аристотел је постигао сразмерно висок ступањ егзактности за једну одређену врсту закључака — силогизме. Символичка логика је овај циљ остварила много шире и на много вишем ступњу тачности и прецизности. Она је обухватила и сва тзв. релациона закључивања чији судови садрже различите друге односе сем односа појединачно—посебно—опште, којима се, искључиво, бавила традиционална логика; утолико је она шира, општија, применљивија на ширем подручју. Њена правила закључивања општија су од правила силогизма. На пример, правило: „Ако је истина да А имплицира собом Б, и ако је истинито А, онда је истинито Б“ укључује правило *Dictum de omni et nullo* као свој посебан случај (у коме А представља конјункцију обе премисе, а Б закључак).

За разлику од Аристотелове логике, симболичка логика потпуно елиминише обичан језик и све судове који се у закључивању појављују преводи на језик специјално конструисаних симбола, од којих сваки има строго одређено значење. Логика добија облик затвореног система, у коме се полази од релативно малог броја аксиома, па се из њих, у складу с одређеним правилима, изводи изванредан број значајних консеквенци — теорема. Доказати један став сада значи превести га у симболички језик и извести га из неке већ претходно доказане логичке теореме. Другим речима, то значи одредити му место у датом логичком систему.

На овај начин постигнуте су, заиста, врло велика прецизност и егзактност, које су неопходне, на пример, у математици и природним наукама утолико уколико у њима математички прорачуни играју значајну улогу. Међутим, треба имати на уму да се захтев егзактности коси с неким другим захтевима научне методологије као што су еластичност и конкретност мишљења. Нарочито у друштвеним наукама има се посла с тако комплексним појавама да се оне никако не могу уклопити у оквире једног фиксiranог и затвореног логичког система. Зато је значај симболичке логике ограничен — она своју примену налази само тамо где имамо строго одређене појмове с фиксираним обимом и где су закони збивања довољно једноставни, без случајности, односно изузетака од закона. То је случај пре свега у математици.

(9) *Квантитативни методи*

Следећа карактеристика савремене научне методологије јесте све већа употреба квантитативних метода утврђивања чињеница. Прва наша опажања су опажања квалитета — боје, топлоте и хладноће, чврстине и мекоте, влаге и сувоће, итд. Међутим, остајање на чисто квалитативном запажању има два крупна недостатка. Прво, за варијацију квалитета ми имамо врло сиромашан речник — углавном свега неколико непрецизних термина. Друго, квалитативне одредбе су подложне крајње субјективним варијацијама. На пример, у авиону који се пење увис и у коме се смањују проценат кисеоника у ваздуху и температура, сваки посматрач би те појаве приметио али би их описао на различит и субјективан начин уколико би се служио само квалитативним речником. Сасвим друкчије ствар стоји ако посматрачи имају при руци инструменте којима могу измерити квантитативне промене. Употребом квантитативних метода они стичу могућност да сваку, и најмању, варијацију изразе неким бројем. Даље, они су сад у стању да се служе једним много објективнијим језиком за изражавање онога што опажају. На пример, у датом моменту они би се, погледом на инструменте, сви могли сложити у томе да се налазе на, рецимо, 6000 m надморске висине, да је проценат кисеоника свега 50% од нормалне количине и да је температура пала на  $-24^{\circ}\text{C}$ . Овде су, у ствари, три неодређена квалитета — висина изнад земље, разређеност ваздуха и хладноћа — замењена одређеним квантитетима односно бројевима.

Мерење је у ствари систематско придавање нумеричких симбола квалитетима у спољашњем свету. Оно ново што мерење собом доноси јесте у првом реду чињеница да сад човек више не опажа непосредно процесе који представљају предмет његовог изучавања. Он своје чулне органе допуњује мање или више компликованим инструментима — вагом, сатом, метром, термометром, барометром, итд. Сви безбројни разноврсни типови непосредног запажања бивају замењивани једном основном врстом: опажање при мерењу своди се на уочавање извесне коинциденције — коинциденције извесне ознаке на скали с ивицом предмета, равнотеже двеју тежина, поклапања казаљке на сату с одређеном тачком на цифарнику, итд.

Још је Никола Кузански у XV веку тврдио: „Знање је увек мерење.“ Видели смо да је Галилеј веома заслужан, поред осталог, и за увођење прецизних метода мерења при експериментисању. Нарочито је XIX век јако повећао потребу за што прецизнијим мерењем. Пронађени су инструменти који могу да измере у јединицама од десетобилиони-

тог дела сантиметра, или који откривају количину светлости коју на длан људске шаке баца једна једина свећа миљу удаљена.

Наш век је донео разумнији и критичнији однос према мерењу. Најпре, већ сада знамо да су наша мерења увек до извесне мере нетачна, да је извесна вероватноћа грешке у принципу неизбежна. Ма колико се трудили да меримо беспрекорно, понављана мерења увек ће дати извесне варијације. За праву меру узимаћемо статистичку средњу вредност око које варирају резултати појединачних мерења. Други проблем који отвара једно критичније гледање на мерење јесте: шта је то што смо у датом случају измерили. Мерење је много лакше обавити него разумети шта се крије иза добијене групе цифара. Према томе, мерење даје драгоцене резултате тек уједињено с ваљаном теоријском анализом: само по себи оно нема никакву научну вредност.

## ДРУГА ГЛАВА

# НАУКА И ФИЛОЗОФИЈА

## 1. НАУКА И ФИЛОЗОФИЈА

Има питања на која је немогуће одговорити. А има и питања на која исти човек може дати више од једног одговора, у зависности од тога што је у самом питању претпостављено.

Кад се питамо о односу филозофије и науке, треба, пре свега, расветлити само питање: да ли нас интересује (1) каква су све схватања о овом односу постојала у историји филозофије, односно науке, и да ли у њима има нешто заједничко, или (2) какав је однос филозофије и науке фактички био, и данас јесте (независно од различитих тачних и нетачних схватања о томе) и да ли тај однос карактеришу бар неке инваријантне одлике, или, најзад, (3) какав би однос науке и филозофије требало да буде с обзиром на општи животни став, наш лични и онога дела друштва коме припадамо.

У разним временима и ситуацијама, ма које од ових питања може доћи у први план; за нас овде и сад, по мом мишљењу, у првом плану треба да буде треће. Једно питање није интересантно ако се у њему сви већ унапред углавном слажу. Оно није интересантно ни ако се у њему људи разилазе, ако немају ни воље да се сложе. За нас, југословенске филозофе марксисте, треће питање је најинтересантније зато што се у њему не слажемо, а желели бисмо, претпостављам, да се у што већој мери сложимо јер је реч о једном од оних темељних питања од којих зависи цела концепција филозофије. Од слагања или не-слагања у оваквим питањима зависи да ли једна група филозофа припада истом правцу или је у питању неколико правца који ипак носе једно име, из нефилозофских разлога.

Два су основна чиниоца која доводе до крупних разлижења међу филозофима. Први по значају јесте: разлика у општим ставовима. Други је разлика у изворима којима оплођујемо своју мисао.

Прва врста разлика је непробродива: она се може превазићи једино темељним мењањем друштвеног бића филозофа, његових животних вредности, његове основне практичне оријентације у друштву.

Друга се, у оној мери у којој се то сматра сврсисходним, може превазићи проширењем круга интересовања, подизањем опште филозофске културе, усклађивањем терминологије, и, изнад свега, комуникацијом — што чешћом и толерантнијом разменом мисли.

Становиште које желим да заступам у овом раду, а које следи из ових прелиминарних разматрања, јесте: *питање о томе шта је филозофија и какав је њен однос према науци, филозофи решавају полазећи пре свега од своје основне практичне оријентације у друштву.*

Филозоф прихвата једну од више могућих концепција филозофије као већ формирана личност, која је организовала свој живот око неког преобладајућег интереса, која је прихватила један основни пројекат за своју праксу.

Један филозоф је деловањем различитих социјалних и психолошких чинилаца тако формиран да му се живот испуњен тихим, мирним научним радом на једном специјалном подручју, где се може бити ефикасан и конструктиван, чини као највиша вредност. Таквом човеку ће, природно, бити туђе схватање филозофа као ангажоване јавне личности, критичара друштва, савести свог времена. С друге стране, биће му веома блиско схватање да се у филозофији вреди бавити само оним подручјима где се могу применити методи аналогни научним методима, да је, према томе, ваљана филозофија — нарочита врста науке, док све оно што се у традиционалној филозофији битно разликује од науке, треба одбацити као бесмислицу. То је оно што називамо позитивизмом.

Други филозоф је пре свега *homo politicus*. Он припада — или мисли о себи да припада — авангарди једног друштвеног покрета чија је мисија да из корена преобрази свет. Циљеви покрета су једном у прошлости били формулисани великим делом на основу научне анализе објективних друштвених тенденција. Касније су се историјски услови знатно променили, а вођи покрета су, делом у складу с тим променама а делом на основу својих субјективних интуиција и опсесија, уносили промене у идеологију покрета. Да је наш филозоф придао себи лично неку крупнију улогу у друштву, сем да буде преносилац знања, васпитач, изнад свега борац против непријатељских утицаја, чувар идеолошке чистоте покрета, он би можда само-

стално и критички размишљао о вредности појединих новина, о произвољности с којом су неки елементи доктрине класика прихваћени а неки заборављени, о раскораку између теорије и праксе, итд. Међутим, он је знао да непосредна материјална снага покрета зависи од његове кохерентности, а да кохерентност зависи од ауторитета вође и идеолошког јединства руководећег слоја активиста. С друге стране, он је знао какву чаробну привлачну моћ за најшире масе има наука — наравно, не без добрих разлога. И тако, наш филозоф је развио своју делатност у три правца: прво, помогао је да се створи култ науке (што само по себи не би било лоше); друго, читаву идеологију, па и филозофију, прогласио је чистом науком; треће, вођу покрета, с његовим оскудним филозофским и научним знањима, прогласио је врховним филозофом и научником. Није тешко у овој слици препознати неке филозофе стаљинске ере, као што није тешко ни увидети да је у овој концепцији филозофије у име науке ликвидирано све што би у филозофији могло бити научно.

Екстреман и експлицитан облик кидања сваке везе између филозофије и науке налазимо у егзистенцијализму, и то пре свега код Хајдегера. Његове мисли, у којима с потцењивањем, презрењем и — нека нам буде дозвољено да додамо — с незнањем говори о науци, не могу се ваљано интерпретирати ван свог контекста, и, пре свега, ван релације према друштвеној улози коју Хајдегер придаје себи и својој филозофији. О томе се он сам изјаснио у *Уводу у метафизику*, објављеном у коначној редакцији 1953. године. Он ту каже да је тзв. „слом немачког идеализма“ (у ствари, немоћ Европе да се „усправи до величине, ширине и оригиналности спиритуалног света овог идеализма“) довео Европу у катастрофалан положај — у клешта између Русије и Америке, које су „с метафизичког гледишта исте, у истој технолошкој грозници, с истом неограниченом организацијом просечног човјека“. У таквој ситуацији, немачка нација треба да обави историјску мисију духовног буђења Запада. Она то може „јер се налази у центру“ и јер је она „најметафизичкија од свих нација“.

Филозофија, по Хајдегеровом схватању, треба да одигра значајну улогу у овом процесу духовног буђења, расцветавања духовних сила, враћања заборављеном бићу. „Постављање питања о бићу је један од суштинских и фундаменталних услова буђења духа... Оно је неопходно ако опасност смрачивања света треба да се осујети и ако наша нација у центру западног света треба да преузме своју историјску мисију.“

И тако, себи лично и филозофима — тој малобројној групи која крчи нове стазе, отвара перспективе, иницира

дубоке промене, Хајдегер намењује улогу духовних вођа. Није сасвим јасно куда заправо он, 1953. године, жели да поведе немачки народ, али је савршено јасно да му за тај пут наука апсолутно није потребна. Јер он каже:

„Ова нација, као једна историјска нација, мора да крене себе и тиме историју Запада иза центра њиховог будућег 'збивања' а у примордијалну сферу моћи бића.“

У овај мрак он додаје још мало таме следећим „објашњењем“:

„Питати 'како ствари стоје с бићем' не значи ништа мање него поново остварити, поновити почетак наше историјско-духовне егзистенције, да бисмо је трансформисали у један нов почетак. То је могуће. То је заиста круцијална форма историје, јер почиње у фундаменталном догађају. Али ми не понављамо почетак свдећи га на нешто прошло, а сада познато, што треба само подражавати; не, почетак се мора изнова почети, *још радикалније, са свом необичношћу, мраком, несигурношћу који прате један прави почетак*“ (подвукао М. М.).

Овом фундаменталном позицијом Хајдегеровом потпуно је предодређен његов негативни став према науци. Наука, нажалост, уноси извесну светлост и сигурност у реализовање нашег потхвата; она, нажалост, не даје никакву основу за романтичне митове о историјској улози једне или друге нације; уопште, она је лош савезник у трагању за нечим што је наводно заборављено пре читавих двадесет пет векова.

Хајдегер није одбацио науку зато што су њене слабости стварно веће од њених предности, већ зато што је цела његова концепција враћања бићу до те мере небулозна, до те мере с оне стране могућности практичног деловања да јој због тога наука није потребна.

Време је да се упитамо сад: који је то основни практични став марксиста од којег ће зависити схватање филозофије и односа филозофије према науци. Изгледа да су две карактеристике овог става битне и нераздвојно везане.

Прва је: активно ангажовање ради коренитог мењања једног дехуманизованог друштва (и ради стварања основних услова свестраног ослобођења човека).

Друга је: такво активно ангажовање које се руководи објективним и конкретним знањем о људима, стварима, друштвеним процесима.

Прво се тешко може оспорити. Марксист је пре свега револуционар. Као револуционар, он гледа у будућност, креира норме и идеале, пројектује их у сутрашњицу, труди се да их корак по корак реализује већ данас. Овом страном свог бића марксист-филозоф је критичар друштва,

идеолог, борац, васпитач. Ако није ништа од овога, он или није филозоф или није марксист, или није ни једно ни друго.

Може ли се оспорити друго? Сетимо се: Маркс је врло рано схватио да су његови хуманистички идеали апстракције које ће једва кога покренути и једва куда довести ако се не заснују на научној анализи друштва његовог времена. То је радио Енгелс, то је радио Лењин, то су радили наши марксисте откад постоји напредни покрет у нашој земљи.

А и како је могло бити друкчије? Како човек може променити ма шта — поправити ципелу, срушити државу или, рецимо, преобразити духовно стање својих сународника ако нема знање о ципели, држави и духовном стању својих сународника, па и о себи самом, својим сопственим моћима. Сам појам плодне, ефикасне праксе, оне која доводи до пројектованог циља, претпоставља поседовање максимума релевантног знања. Сваки други појам праксе био би апологија стихијности. Обрве које се намрште при самом помену речи „ефикасност“, обично припадају оним отменим душама које се интересују само за проблеме духовне праксе и које су у стању да живе деценијама у сјајној изолацији, „ометени приликама“ и „несхваћени од људи“.

Наравно, хипостазирана ефикасност је узрок многих деформација у најразвијенијим индустријским земљама света али и предозирани дигиталис убија — из чега ипак нико неће извући закључак да га више не треба давати срчаним болесницима.

Филозоф марксист се мора питати да ли су реално могући идеали сутрашњице које он креира, да ли су реално применљиве његове норме, тј. да ли имају изгледа да буду прихваћене од људи онаквих какви су данас и какви ће вероватно бити сутра, да ли његова перспектива будућности реално може бити остварена кад се узму у обзир објективне тенденције друштвеног кретања и промене које ће бити унете субјективном интервенцијом људи. Никаква интуиција, ејдетски доживљаји, аутентичност, инвентивност духа, смелост карактера или генијалност не помажу да се одговори на оваква питања. Ваља се обратити науци и њеним методима. Овом страном свог бића марксист-филозоф је научник. Он је то утолико више што, поред решавања антрополошких проблема, његова функција и даље остаје развијање логике, која је несумњиво наука, и синтетизовање резултата посебних наука у једну општу слику света, што је такође научни подухват.

Пре но што даље развијемо ово гледиште, било би поучно сагледати недостатке других разматрања.

Позитивистичка концепција филозофије је очигледно крајње скучена, паралисана страхом од метафизике, који



је неоправдан у својој претераности. Филозофија која се ограничава само на логику и теорију сазнања, па и ту често само на проблематику језика, не може се похвалити ни богатством ни привлачношћу. Многи проблеми онтологије остаће трајно филозофски проблеми — данас их се већ прихватају поједини позитивисти. Проблем статуса вредносних судова остао је до данас болно место; позитивисти досад нису успели да развију ни етику, ни естетику, ни филозофију политике и права. Наравно, виталније, робусније личности овога правца не могу се одрећи расправљања и оваквих проблема. Да би избегли недоследност, они ће рећи да тада више не говоре као филозофи већ као приватна лица, и ова расцепканост личности на филозофску и приватну можда боље од свега другог указује на неодрживост целе ове концепције филозофије.

Ортодоксни марксиста су дефинисали филозофију као науку о најопштијим законима развоја природе, друштва и људског мишљења. Филозофија би се онда од специјалних наука разликовала само по ступњу општости. И ово гледиште је преуско. Оно искључује из филозофије сву хуманистичку и вредносну проблематику, тј. искључивало би је када би било доследно спроведено. Међутим, не треба се овде бојати доследности. Ова филозофија је пуна вредносних судова, само што се они не третирају као вредносни већ као стварносни судови, и на тај начин постају саставни део такозване науке.

Видимо, дакле, да потпуна идентификација теоријске науке и филозофије води или до искључивања вредносних судова из филозофије или до њиховог кријумчарења у виду фактичких судова.

Па чак и у оним подручјима која су најближа наукама, тамо где се врше уопштавања и синтезе резултата посебних наука да би се формирала општа слика света, ортодоксни марксиста су неосетљиви за неке важне разлике.

1. У филозофији се не може говорити о проверавању, о верификацији њених резултата, јер су ови веома апстрактни и не могу се непосредно суочавати с непосредним чињеницама.

2. У филозофији се не може увек говорити ни о доказивању. Најопштији филозофски ставови се не могу изводити из још општијих, јер ових нема. Наравно, најопштији научни ставови се могу фундирати и доказивати извођењем из филозофских (на пример, теорија бројева и цела математика могу се извести из логики). С друге стране, у филозофији је скоро немогуће постићи доказ елиминацијом свих супротних алтернатива. Овде је супротних могућих алтернатива сувише много.

3. Претходне две разлике повлаче и трећу: ако се основни филозофски ставови не могу ни проверити иску-

ством ни доказати, онда их не би требало сматрати законима, бар ако желимо да будемо прецизни и да избегнемо вишесмислености. Законима треба звати само оне ставове за које искуство показује да су општи и инваријантни, а њихово доказивање у оквиру неке ваљане потврђене теорије показује да су нужни. Основни филозофски ставови, који по природи ствари не задовољавају ниједан од ових услова, треба да буду сматрани *принципима* који имају своју вредност ако успешно обављају организаторску и систематизаторску функцију која им је намењена, и ако теорије које се на њима заснивају нађу *a posteriori* своју практичну примену.

4. Постоје, најзад, и очигледне методолошке разлике; многи методи специјалних наука одсутни су у филозофији (на пример: посматрање, експерименти, анкете, статистичка мерења, математичка анализа, итд.).

Међутим, да ли су све ове разлике такве да се може просто рећи да је наука — наука, а филозофија — филозофија, да „филозофија никад не настаје из науке или путем науке и да она стоји у једној тотално различитој сфери и поретку“?

Корени оваквог постављања јаза између науке и филозофије нису само у ставу који праксу *de facto* занемарује и своди само на духовни акт, већ и у непознавању науке, које је у својој блажој форми непознавање нових тенденција у развоју науке, а у тежој форми тотално игноранство у односу на карактер и методологију научног рада.

Шта треба мислити о оваквом једном тексту: „Наука данас у свим својим гранама јесте технички, практички посао добијања и преношења информација“ (Хајдегер, *Увод у метафизику*).

Апстрахујући питање да ли су за живот достојан човека важније добијање и преношење информација или мутне и високопарне реторске фразе појединих филозофа, треба констатовати да је наука много више него, „технички, практички посао добијања и преношења информација“. Наука је и објашњавање и предвиђање и постављање хипотеза, које далеко превазилази и сведочанства чула и границе практичне интелигенције. Наука је и креирање теорија које из основа мењају наше појмове о простору, времену, материји, животу, човеку и које су често, у моменту кад су створене, биле велики лет маште у непознато, без довољно потврде у познатим чињеницама и без директне везе с праксом и техником. Наука је и оперисање симболима који ништа одређено не значе, грађење таквих симболичких структура које задовољавају естетске критерије и које се могу упоређивати с неким делима савременог сликарства, вајарства и музике.

Каже се: наука је специјалистичка, она је расцепкала тоталитет бића на подручја, створила научне гране, фахове, дисциплине које међусобно немају никакве везе.

Савремена подела рада у науци заиста, поред свих својих предности, има и тај крупан недостатак да масовно ствара људе који су ван своје специјалности потпуне незналице и примитивци. Међутим, ствари нису тако просте. Велике личности у науци су све само не уски специјалисти; на пример, скоро сви велики физичари XX века — Планк, Ајнштајн, Бор, Шредингер, Хајзенберг, Борн, Де Брољи — људи су велике културе, са смислом за синтезу и филозофска уопштавања. Затим, у науци се све више практикују интердисциплинарна, тимска истраживања, којима се успешно превазилази једностраност појединаца. Стварају се нове дисциплине на ничијој земљи између две науке (физичка хемија, биохемија, економска географија, социјална психологија, итд.). Стварају се дисциплине које комплексно обухватају тоталитет једног подручја у које су до јуче многе науке улазиле делимично и једнострано (на пример, кибернетика). Дакле, обична је необавештеност кад се замишља да у науци све даље напредује процес атомизације, а не зна се да је последњих деценија све очигледнија и тенденција за интеграцијом, синтезом.

С друге стране, не треба заборавити да и о тоталитету којим се бави филозоф можемо говорити само у релативном смислу. Не само да је то мајушни делић космоса у перспективи човека, него то није чак ни тоталитет људског света; то је пре тоталитет онакав какав види и једино може да види појединачни филозоф са својим ограниченим знањима, искуствима и предубеђењима. Биће за Хајдегера, који зна грчки и историју филозофије и живи у изолацији близу Фрајбурга, није исто што и биће за Расла, који зна математику и физику, руководи Комитетом стотине и пише писма државницима да их одврати од нуклеарног рата. Појам човека неће бити исти за оног који зна психологију, социологију и антропологију и за оног који се сем своје здраве памети и нешто мало животног искуства не може ни у шта друго поуздати. Дакле, један тоталитет може бити тоталнији од другог, ако тако сме да се каже. А може се десити и да један тоталитет буде веома, веома парцијалан, толико парцијалан да парцијалност једног специјалног научника широке културе може бити обухватнија.

И други приговори науци заснивају се на необавештености или немоћи да се сви различити типови научне делатности обухвате једним појмом. Каже се: наука је дескриптивна, фактографска. Шта је с модерном космологијом? Шта је с квантном физиком? Шта је с моделима политичке економије? Шта је са психоанализом?

Каже се: наука одбацује вредносне судове, а филозофија је битно нормативна. Да теоријска наука тежи елиминисању вредносних судова — мада никад у томе потпуно не успева — несумњиво је тачно. Али, научни метод је такође скуп норми. Примењене науке — медицина и техника — изразито су нормативне. И најзад, чак и тамо где одбацује норме, на пример у социологији и психологији, наука пружа знања којима се избор неког система норми може оправдати или критиковати. Дакле, најмање што се може рећи јесте да филозофија и наука и у овом погледу имају значајних сличности и могу сарађивати на истим циљевима.

Из свих ових разматрања произлазе следећи закључци:

1. Питање о односу филозофије и науке мора се решавати полазећи од основног животног става у једном одређеном друштву и у једном одређеном времену. Решења која су дали други филозофи у другим временима могу нам одговарати само у оној мери у којој су нам заједнички основни проблеми и основне практичке преокупације.

2. Да би се питање о односу филозофије и науке валијано решило, треба добро знати све оне различите типове делатности које без довољно дискриминације обухватамо терминима „филозофија“ и „наука“.

Постоје примењене науке и фундаменталне науке. Постоје историјске науке и теоријске науке. Постоје емпиријске науке и математика. У једнима имамо норме, практична упутства, у другима апстрактна знања која могу али не морају бити примењена у пракси. У једнима тежимо да сазнамо и објаснимо појединачно, у другима разне ступњеве општег, структуралног; у једнима је акценат на динамици, у другима на статистици. У једнима се полази од искуствених чињеница и завршава се њима, у другима се оперише на основу формалних правила релативно независно од искуства. У једнима је акценат на описивању (историографија, етнографија, географија), у другима на објашњавању (физика, космологија, политичка економија), док су треће инструменталног карактера (математика, логика, методологија).

Термином „филозофија“ такође покривамо врло различите делатности. Једно је филозофија Витманове или Блејкове лирике, Манових романа и Сартрових драма, која се обраћа и осећањима и недискурзивном мишљењу, друго је филозофија апстрактног спекулативног медитирања једног Хајдегера или Марсела, која се обраћа интуицији или веровању, треће је филозофија научног знања Расла, која се обраћа разуму и логици, итд.

3. Кад се пажљиво проучи овај скуп различитих теоријских делатности, види се да оне несумњиво чине један

континуум. На једном крају тог континуума налазимо изразито нефилозофске научне делатности: описивање и мерење искуствених чињеница, статистичку обраду, класификовање, експериментисање, итд. На нивоу научног објашњавања срећемо се већ с теоријским делатностима које се, додуше, битно разликују од филозофских по предмету (који је мањег степена општости и испитује се само с једне своје стране, само у једној перспективи); међутим, ту се већ примењују методи мишљења, анализе, уопштавања, аргументације, којима се и филозоф служи. Тамо где се поставља питање међусобног односа појединих наука, њиховог заснивања и критичке анализе њихових теоријских и методолошких претпоставки, ми смо већ на једном терену који *припада и науци и филозофији*. Дилтај тачно каже на једном месту: „Највиши циљ филозофије јесте уздизање објективног мишљења једне експерименталне науке, која из појава изводи један ред одређен законима, до свести о себи самој.“ И даље: „Ова основа нашег знања је највиши објекат филозофског истраживања. Сви истински филозофи су радили на овом циљу. Други резултат филозофије је организација емпиријских наука. Филозофски дух је присутан тамо где су у питању основе наука или однос наука једних према другима, где се утврђује њихов однос према идеји сазнања, или где се методи проверавају с обзиром на њихову вредност у достизању знања.“

Наилази затим један ниво изразито филозофски по проблемима, али научан по методима. То су многи проблеми појединих филозофских дисциплина: историје, филозофије, логике, етике, естетике. Кад кажемо да они треба да буду решавани на научан начин, онда тиме мислимо да треба да задовољавају најопштије захтеве научног метода: језик којим се о њима говори треба да буде прецизан, комуникабилан, тезе морају бити аргументоване, логички кохерентне и поткрепљене чињеницама, а решење проблема мора бити практично применљиво.

Има, најзад, један скуп најопштијих и најфундаменталнијих проблема који по самој својој природи превазилазе могућности научног третирања. Да ли свет објективно постоји, у чему је смисао човекове егзистенције, како треба живети, какво друштво треба створити, које су основне вредности, најзад — и шта је филозофија; то су све питања на која се одговори не могу добити само научном анализом, уопштавањем знања. Овде одлучујућу улогу игра *избор* једне од могућих алтернатива, избор на основу нашег целокупног животног искуства (оног што се зове животна мудрост), избор условљен у одлучујућој мери нашим положајем у друштву, интересима нашим личним и друштвене групе којој припадамо. Овде смо у сфери

идеала, принципа који се постулирају, а не могу се доказати јер нема ничег фундаменталнијег из чега би се могли извести.

4. Браниоци тезе о самосвојности филозофије, о њеној битној различитости и независности од науке, свакако сматрају да је ова сфера најфундаменталнијих проблема једина права филозофија; они су можда спремни да све филозофске дисциплине предају науци и да их третирају као нешто ниже, као пуке специјалности. Ово је, наравно, помало маћехински став према филозофији и запањује својом сличношћу са ставом позитивиста: мање-више произвољно се узима један критеријум, па се онда, без обзира и на традицију и на укоренење навике и на стварне сличности и разлике, елиминише све оно што не спада под тај критеријум. Међутим, чак и под претпоставком да такав став наиђе на одобравање и буде прихваћен — на крају крајева није битно како ће се шта звати, под условом да не изазивамо конфузију. Не треба се ипак заваравати да ова, овако редукована филозофија нема везе с науком. Она може ту везу прекинути само уколико се *de facto* одрекне праксе, уколико се одрекне мењања света (у оној мери у којој је то филозофији могуће). Уколико своју визију о будућности, о ослобођеном човеку, о хуманизованом свету жели да реализује, она је мора засновати на знању о свету и о човеку. Све стварно знање, тј. све објективно проверено знање, садржи наука, и не постоји ниједан други облик стицања знања који је у принципу супериоран у односу на научни метод. Наравно, филозоф је критичар науке, као и свега другог. Али његова критика неће ни укинути науку нити ће је заменити нечим другим — она ће је само усавршити.

Филозофија дакле није ни просто наука нити нешто радикално различито од ње. Она није ни само знање нити нешто што би могло бити створено без знања. Она је напор људског духа да се вине у висине с којих би било могуће сагледати свет целовитије. Међутим, треба бити неозбиљан па се винути у висине бези ваљаних инструмената.

## 2. МАРКС И НАУЧНА КРИТИЧКА МИСАО

Маркс је створио теорију која је и научна и критичка. Међутим, у многим тумачењима и даљим развијањима његове мисли једна од ове две битне карактеристике систематски се превиђа. Међу онима који говоре у име Маркса или сматрају себе његовим следбеницима, неки прихватају само његову радикалну критику друштва свог времена, док други стављају акценат само на његов допринос позитивном

научном знању о савременим друштвеним структурама и процесима.

Првој групи припадају, с једне стране, разни апологети посткапиталистичког друштва који негују марксизам као идеологију; с друге стране, ту су они романтичарски настројени хуманисти за које је позитивно знање само један облик интелектуалног потчињавања датом друштвеном оквиру и који су спремни да прихвате само антрополошке идеје младог Маркса.

Другој групи припадају сви они научници који цене Марксов огромни допринос модерној друштвеној науци, али који не успевају да схвате да оно што битно одваја Марксове погледе од Конта, Мила, Рикарда и других класичних економиста и социолога, као и од модерног позитивизма, јесте његова увек присутна радикална критика како постојеће теорије тако и постојећег облика друштвене стварности.

Немоћ већине савремених Марксових тумача да схвате једну од основних новости његове доктрине има дубоке корене у интелектуалној клими нашег времена и може се објаснити само узимањем у обзир неких фундаменталних раслојавања и поларизација у савременом теоријском мишљењу.

(1) *Основни филозофски смерови и друштвени чиниоци који су их условили*

На развој науке и филозофије у двадесетом веку одлучујуће су утицала три следећа фактора: (1) убрзани раст научног знања које је подстакло нову технолошку револуцију карактеристичну по аутоматизацији, коришћењу мноштва нових енергетских извора и нових егзактних метода управљања; (2) обелодањивање тамне ирационалне стране људске природе психоанализом, антрополошким истраживањима примитивних култура, надреализмом и другим струјама модерне уметности, а, изнад свега, досад нечувеним масовним ерупцијама суровости од почетка Првог светског рата па све до данас; (3) почетак процеса распадања постојећих облика класног друштва и рапидно растућа улога идеологије и политике.

(1) Као резултат брзог технолошког развоја и све веће поделе рада у модерном индустријском друштву, рационалност науке је постепено све више свођена на уску технолошку рационалност експерата заинтересованих само за унапређивање и преношење позитивног знања унутар једне сасвим посебне области. У напору да се ослободи доминације теологије и митологије, модерна наука је од својих почетака тежила да се ослободи непроверљивих теоријских

уопштавања и вредносних судова. Последица је била стварање духовног вакуума који је, у датим историјским условима, могао да буде испуњен само вером у моћ, вером у успех било које врсте. Та филозофија успеха, та опседнутост ефикасношћу средстава, праћена скоро потпуним недостатком интересовања за проблем рационалности и хуманости циљева, битне су карактеристике духовне климе савременог индустријског друштва.

Данас је постало већ сасвим јасно да, док расту моћ над природом, материјално богатство и контрола над неким слепим силама историје, док се стварају нови историјски услови за људску еманципацију, материјални облик позитивне науке — индустрија, запоставља многе насушне људске потребе а повећава могућности манипулисања људским бићима. Опште продирање технике у све облике друштвеног живота праћено је појавом рутине, једнообразности и неаутентичности. Веће материјално богатство није учинило људе срећнијима; подаци о самоубиствима, менталним болестима, алкохолизму, малолетничкој делинквенцији, указују чак на одређену везу између ступња технолошког развитка и патолошких појава у друштву.

Очигледно је да су позитивна наука и технологија изазвале непредвиђене друштвене процесе који измичу контроли. Научник који не води рачуна о ширем друштвеном контексту истраживања, губи сваку контролу над производом свога рада. Историја стварања и употребе нуклеарног оружја драстичан је пример за то. Други такав пример је злоупотреба науке у идеолошке сврхе. Најнефикаснија па зато и најопаснија пропаганда није она која се заснива на очигледним неистинама, већ она која, у циљу рационализације интереса привилегованих друштвених група, употребљава делимичне истине које је установила наука.

Наука би била немоћна пред таквим злоупотребима ако би остала уситњена, дезинтегрисана, незаинтересована за проблеме целина, неутрална у односу на такве општељудске вредности какве су слобода, људска солидарност, развој, стварање по „законима лепоте“, разотуђење, итд.

Међутим, најутицајнија филозофија у савременој науци је позитивизам, према којем једина функција науке јесте да опише и објасни оно што *постоји* и, ако су бар неки закони познати, да екстраполира оно што *би вероватно могло бити*. Сва вредновања са становишта потреба, осећања, идеала, етичких и естетичких мерила — сматрају се у основи ирационалним, и с научног становишта, безначајним. Једина функција науке, отуда, јесте проналажење средстава најпогоднијих за остваривање циљева које су други поставили. На тај начин, наука је све мање у стању да укида постојеће облике историјске стварности и да пројектује нове,



суштински различите, хуманије историјске могућности. Својом равнодушношћу према циљевима, она води апстрактном увећању моћи и бољем уклапању у већ постојећи оквир друштвеног живота. Сам тај оквир остаје нетакнут. Тиме се, иза привидне неутралности и привидног одсуства било какве вредносне оријентације, показује имплицитна конзервативна оријентација. Чак је и пасивни отпор својењу науке на просту слушкињу идеологије и политике прихватљив за владајућу елиту пошто чисто, позитивно, дезинтегрисано знање може увек да се тумачи и употреби на користан начин: у крајњој линији, друштво остаје лишено своје критичке самосвести.

\*

Позитивизам и остале варијанте филозофског интелектуализма, конформизма и утилитаризма наилазе на снажно противљење од оних филозофа, писаца и уметника који „логици разума“ претпостављају „логику срца“, и који се буне против визије безличног и неаутентичног живота у будућем друштву обила. Они јасно увиђају да моћ и материјална богатства сами по себи не помажу људима да преброде своје зебње, самоћу, пометње, досаду, изгубљеност, духовно и емоционално сиромаштво. Нова искуства у политичком животу, модерној уметности и науци указују на општи недостатак реда и стабилности у свету, као и на присуство основне људске ирационалности. На основу њих је све оправданија слутња да се, после свих успеха позитивних наука и технологије, ствара једно крхко, неразумно и самоубилачко друштво.

Као реакција на дух просвећености (који је у извесној мери преживео у облику позитивизма), међу интелектуалцима све више узима маха антипросветитељски став. Свет нема смисла, нема рационалне схеме помоћу које би појединац могао да влада светом, нема узрочног објашњења које би му омогућило да предсказује будућност. Нема детерминисаности и прогреса у историји; читава историја цивилизације само је историја све већег људског отуђивања и самообмане. Људска егзистенција је апсурдна и крајње крхка. Суочен са светом у коме је он сам чиста случајност, без било какве стабилније структуре свог бића, човек живи бесмислен живот испуњен страхом, осећањем кривице и незнања. Нема разлога за веровање да је човек у основи добар: зло је стална могућност његове егзистенције.

Таква антипозитивистичка и антипросветитељска филозофија (која је најсажетије изражена у *Lebensphilosophie* и у разним облицима егзистенцијализма) очигледно је критичка мисао, која се бави проблемима индивидуалне

људске егзистенције. Међутим, та врста побуне против „да-тог“ и „постојећег“ тежи да буде што је могуће *непосреднија* и да избегне свако посредовање позитивним знањем и логиком. Основна идеја тог очигледно антирационалистичког облика критике је следећа: ослањати се на емпиријску науку већ значи бити ухваћен у оквир постојеће стварности. С друге стране, како ни историјски процес ни људско биће немају никакву одређену, унапред дату егзистенцију, свако опште знање је безначајно. О садашњости се ништа не може закључивати на основу прошлости, нити будућност може да се одређује полазећи од знања овог тренутка. Све могућности су отворене. Слобода пројектовања је неограничена.

Ова врста романтичарски бунтовне критике потпуно је беспомоћна. Постулирана апсолутна слобода само је слобода мисли; како је већ Хегел у *Феноменологији духа* показао, то је замишљена слобода роба. Реална критика мора почети с откривањем конкретних практичних облика ропства, с испитивањем одређених људских стега и реалних практичних могућности ослобођења. Без таквог конкретног практичног испитивања, које захтева активирање свег релевантног знања о друштву као и примену научног метода, критика је само једна отуђена форма разотуђења.

\*

У историјској епохи темељног друштвеног преображаја, теорија која би изражавала потребе и прихватљиве акционе програме великих друштвених снага, постаје један од одлучујућих детерминирајућих историјских чинилаца.

Марксова теорија игра овакву револуционарну улогу током читаве историје људског ослобађања од отуђеног рада. Она је била, и сада је, теоријска основа за све савремене облике активног и борбеног хуманизма. Марксова критичка мисао је најпотпунији и историјски најразвијенији израз људске рационалности. Она садржи, у дијалектички развијенијој форми, све битне карактеристике старе грчке *theoria*: у питању је рационално знање о структури света, којим човек може да мења свет и да одређује свој сопствени живот. Хегелов дијалектички ум је већ једна заиста стваралачка негација грчког појма разума и теорије: овде су противречности између статичког, рационалног мишљења и ирационалног кретања, између позитивне тврдње и апстрактне негације, укинуте (*aufgehoben*). Марксова теорија и метод одлучујући су даљи корак у процесу тотализације и конкретизације дијалектичког ума: они обухватају не само промену уопште већ и посебну људско-историјску форму промене — *praxis*. Марксова дијалектика поставља питање рационалности не само појединца

већ и друштва у целини, не само рационалности у оквиру неког датог затвореног система већ и рационалности самих граница тог система као целине, не само рационалности праксе као мишљења већ и праксе као материјалне активности, као начина реалног живота у простору и времену. У историји, дијалектички ум постоји само уколико ствара разумну стварност.

Ово теоријско-практичко схватање човека и људске историје Марксови следбеници нису даље развијали као тоталитет, већ су га извргли растављању на делове, са далекосежним последицама: ту су разне гране науке о друштву, филозофска антропологија, филозофија историје, схватање пролетерске револуције и социјализма као конкретног програма практичне акције, итд.

Наука без дијалектичке и хуманистичке филозофије укључене у њен *telos*, у свим њеним претпоставкама, критеријумима и методама истраживања, излаже се, у етатистичком друштву, процесу који је сличан оном у капитализму: она се развија као парцијално, позитивно, експертско знање, које обавештава о ономе што је дато али не иде за тим да открива унутарње ограничености и да их радикално превазилази. Повезаност са филозофијом остаје двоструко спољашња: прво, зато што она асимилује принципе марксизма у фиксираној, целовитој форми као нешто што је дато, обавезно, наметнуто од ауторитета, апстрактно, ишчупано из контекста, упрошћено, вулгаризовано; друго, зато што ти принципи, споља налепљени, не живе животом науке, нису изложени процесу преиспитивања, ревидирања, већ постају догме једне утврђене доктрине.

Ето зашто марксистичка филозофија постаје све апстрактнија, немоћнија, конзервативнија. Онај њен део који је претендовао да буде *Weltanschauung*, све више је личио на неку досадну, старомодну, примитивну *Naturphilosophie*, а онај други део, за који се претпостављало да изражава опште принципе тумачења друштвених појава и револуционарне акције, све више добија карактер прагматичне апологетике од које се очекивало да служи као основа идеологије и оправдања прошле и садашње политике.

Ова привремена дегенерација последица је неколиких значајних околности:

— чињенице да је Марксова теорија постала официјелна идеолошка доктрина етатистичког система;

— неочекиваног успеха револуција управо у неразвијеним земљама источне Европе и Азије, где је, уз социјалистичке циљеве, требало извршити задатке претходне почетне акумулације, индустријализације и урбанизације;

— потребе, у таквим условима, да се да приоритет убрзаном технолошком развоју, успостављању централизованог

ног система и наметању ауторитарне структуре свем мишљењу и друштвеном понашању;

Отуда је неопходно враћање Марксу и ново тумачење његове мисли, како би се поново успоставио и даље развио критички метод Марксовог теоријског мишљења.

## (2) Битна новост Марксовог схватања науке

Битну теоријску и методолошку новост Марксовог схватања науке чине следеће одлике:

*Прво*, крећући се у процесу истраживања, од неанализираних датих конкретних појава (какве су становништво, богатство, итд.) ка апстрактним универзалијама (какве су роба, рад, новац, капитал, вредност, вишак вредности, итд.), а од ових натраг ка (овог пута) анализираним емпиријско-теоријским конкретностима, Маркс успева да превазиђе традиционални дуализам између емпиријског и рационалног (спекулативног) приступа. Нема сумње да је он уложио велики напор како би сваки свој доказ у највећој могућој мери поткрепио искуственим сведочанством. Сваком његовом већем делу претходиле су године проучавања датог, утврђивања чињеница. Али, у оштрој супротности с емпиризмом, Маркс ова наука нити полази од сиروهих чињеница нити се задовољава простим индуктивним уопштавањима на основу њих. Стварна Маркс ова наука полазна тачка је филозофска визија и темељна критичка студија свих претходних релевантних посебних знања. Почетна евиденција је само једна нужна компонента основе на којој он подиже читаву мрежу апстрактних научних појмова, која се одликује импресивном снагом објашњавања. Та израда једног новог појмовног апарата (новог не толико у смислу увођења нове терминологије колико у смислу давања нових значења већ постојећим терминима) најважнији је и најкреативнији део Марксовог научног рада.

*Друго*, по Марксу, наука не сме да се бави првенствено описом детаља и објашњавањем изолованих појава, већ проучавањем целовитих структура, друштвених ситуација узетих у *тоталитету*. Управо зато Маркс ова нова наука не зна за оштру поделу на гране и дисциплине. *Капитал* припада не само економској науци, већ и социологији, праву, политичкој науци, историји и филозофији. Међутим, иако категорија тоталитета игра тако свеобухватну улогу у Марксовој методологији, није реч о чисто синтетичком приступу. Маркс је знао да сваки покушај директног схватања тоталитета, без посредства анализе, води миту у идеологији. Отуда, нужну фазу овог метода чини растављање претходно директно схваћених целина на њихове компо-

ненте, које у задњим фазама истраживања треба поново уклопити у разне односе са другим компонентама, и схватити их само као моменте једне сложене структуре.

*Треће*, неке варијанте савременог марксистичког хуманизма које су углавном заинтересоване за дијакроничне аспекте друштвених формација, и структурализам који обраћа пажњу само на њихове синхроне аспекте, искривљена су у једнострану развијања неких битних момената Марксовог метода. У Марковој новој науци, наиме, ови моменти су неодвојиви. Тоталитет се не може потпуно разумети без узимања у обзир његовог претходног развоја и места које има у историји. Друштвено-економски систем постаје смисаона структура само као кристализација прошлих облика људске праксе а с обзиром на историјски могућу будућност. С друге стране, оно што је историјски могуће не може се схватити без вођења рачуна о одређујућим структуралним карактеристикама целине дате ситуације. Маркс је открио саморазарајуће снаге у структури капиталистичког система; без установљавања закона о опадајућој просечној профитној стопи и других закона капиталистичке економије, он не би био у стању да утврди ни реалну историјску могућност нестајања капиталистичког друштва. Али, с друге стране, да није имао тако дубоко осећање за историју, да је приступио капиталистичком друштву на исти неисторијски начин као Смит, Рикардо и други грађански економисти — као перманентној, природној структури људског друштва, тешко да би могао да истражује и да открије све оне структуралне одлике које детерминишу и релативну стабилност и коначну трансформацију читавог система.

*Четврто*, право осећање за историју подразумева критичку компоненту не само у односу на све супротне теорије већ и у односу на проучавано друштво. Марксова дијалектика је у суштини метод критике и револуционарне праксе. Сам он је истакао ову фундаменталну карактеристику свог метода када је рекао да је дијалектика страх и трепет за буржоазију зато што у позитивно схватање постојећих стања уноси и схватање њихове *негације*, њиховог *необходног разарања*; зато што сваку постојећу форму схвата у њеном мењању, тј. као нешто *пролазно*; зато што дијалектика не допушта ничему да јој туторише, и зато што је фундаментално критичка и револуционарна.<sup>1</sup> Та мисао је изражена и много раније у *Тезама о Фојербаху*: основна слабост традиционалног материјализма лежала је у схватању стварности само као објекта, а не као *праксе*. Ова пракса је критичка и револуционарна. Тако човек није само производ друштвених услова, већ биће које може те

<sup>1</sup> Маркс, *Капитал*, „Поговор“ другом немачком издању.

услове и да мења. Он живи у свету пуном противуречно-сти, али он може ове и да разрешава и практично уклања. Главни циљ филозофске критике био би „реална суштина“ човекова; међутим, ова суштина није нешто ван-историјско и непроменљиво, већ целокупност друштвених односа. Укратко, од стварног значаја није само објашњење већ измена света.

Из овако активистичких претпоставки мора да про-изађе ново схватање функције науке. Према том схватању, наука не само да изграђује позитивно знање већ и развија критичку самосвест. Она не само да описује и објашњава историјску ситуацију већ је и оцењује и показује излаз из ње. Она не само да открива законе, већ и утврђује какве су могућности и вероватности сутрашњице, а показује и које могућности највише одговарају основним људским потребама. Тако се критичка научна мисао не задовољава показивањем начина на који се човек може најбоље прилагодити преовлађујућим тенденцијама једне ситуације и читавом друштвеном оквиру; она изражава идеју рационалности вишег нивоа показујући како човек може да мења читав тај оквир и да га прилагођава себи.

Два примера ће бити довољна да се илуструје ово схватање критичке науке.

У својим списима о економији, Маркс је темељно испитивао структуралне и функционалне карактеристике капиталистичког друштва. Он је то учинио на објективан начин, у складу са свим захтевима научног метода свог времена. Али, критичко антрополошко становиште је ту увек присутно; то је становиште човека као „генеричког бића“, као потенцијално слободног, стваралачког, рационалног друштвеног бића. Са гледишта какав би човек *могао да буде*, како би он већ *могао да живи* у неком високо продуктивном и интегрисаном индустријализованом друштву, Маркс показује колико је човек крајње ограничен и обогољен у систему у коме је сведен на своју радну снагу, и где се та његова радна снага купује као ствар, где се она не сматра стваралачком моћи већ просто количином енергије која се може ефикасно опредметити и продати на тржишту, уз добар профит. Порука Марксове теорије није у томе да радник треба да се боље прилагођава ситуацији тражењем веће цене за своју радну снагу; уколико је његова радна снага просто роба, он већ прима одговарајућу вредност за њу. Марксова теорија имплицира да радник треба да одбаци тај статус ствари, робе, и да промени читав друштвени оквир у коме је његов рад толико отуђен.

Други пример. У својој критици Хегелове филозофије права, Маркс истиче да се општи интерес људског друштва не може конституисати апстрактном концепцијом неке идеалне, рационалне државе. Уколико у „грађанском дру-

штву“ постоји *bellum omnium contra omnes*, а сваки појединац и свака друштвена група следи само овај или онај посебни интерес, онда општи интерес стварног хуманог друштва још није конституисан. Хегелијанска држава, као моменат објективног духа, постоји само у апстрактној мисли. Оно што постоји у стварности јесте отуђена политичка моћ *иза* и *изнад* свих других појединачних и посебних интереса. Облик те отуђене политичке моћи, која третира друштво као обичан предмет своје активности, јесте држава са својом бирократијом. Марксово објашњење природе професионалне политике, државе и бирократије не води закључку да би човек могао бити слободнији ако једноставно учини државу демократскијом или ако појача контролу над бирократијом. Не запостављајући привремени значај таквих модификација, Маркс отвара перспективу радикалне људске еманципације укидањем и државе и политичке бирократије као облика друштвеног организовања. То је, према Марксу, могуће ако организовани радници, једина класа чији се крајњи интереси поклапају с интересима човечанства као целине, практично уклоне економски и политички монопол било које посебне друштвене групе. Атомизовани, дезинтегрисани свет сопственика робе могао би, тако, да се замени интегрисаном заједницом произвођача. Држава би била замењена органима самоуправљања, тј. институцијама које чине прави представници народа изабрани општим слободним гласањем, представници непосредно одговорни и подложни смењивању од стране својих бирача, без права на привилегије због дужности које обављају.

### (3) Природа кључних Марксових појмова

Природа кључних појмова у Марксовој антропологији и филозофији историје најбоље показује карактер његове теоријске мисли. Ти појмови нису само дескриптивни и објашњавајући већ су и вредносни и критички.

Отуда Марксова критика фетишизма робе у *Капиталу* може да се разуме само полазећи од његове претпоставке праве *људске производње* у којој човек афирмише и себе и другог човека на двоструки начин:

— опредмећивањем своје индивидуалности и доживљавањем своје личности као објективне, чулне моћи;

— непосредном свешћу да његовом делатношћу и употребом његовог производа треба да се задовољи потреба и другог људског бића;

— посредовањем између другог човека и генеричког људског бића: његова активност је постала део људског бића, обогатила га је и употпунила;

— то посредовање омогућује човеку да непосредно афирмише и оствари своје генеричко биће.<sup>2</sup>

Отуђени рад је рад коме управо ти квалитети недостају.

Појмови *друштвени човек*, *људске потребе*, *историја*, *слобода*, *држава*, *капитал*, *комунизам*, итд. на сличан начин увек имплицирају дистинкцију између актуелног и могућег, између стварног и идеалног.

*Друштвени човек* није само појединац који живи заједно са другим појединцима, или који се једноставно прилагођава датим нормама једног друштва. Такав човек може да буде врло далеко од досезања нивоа једног друштвеног бића. С друге стране, неко може да буде приморан да живи у усамљености а да ипак дубоко осећа потребу за другима и да у свом језику, мишљењу и осећању носи све битне карактеристике људског генеричког бића.

У том смислу Маркс прави разлику, на пример, између човека који гледа на жену као на „плен и слушкињу пожуде заједнице“, човека „који је у таквој егзистенцији бескрајно деградиран“, и човека чији је „природни однос према жени постао људски“ и „чије потребе су постале *људске потребе*“. Та „најприроднија, непосредна и нужна веза“ показује у којој је мери човек „у свом индивидуалном постојању истовремено и друштвено биће“.<sup>3</sup>

Даље, *историја* није само низ догађаја у времену — она претпоставља укидање „сфере нужности“ и пуну еманципацију човека. То је разлог што је Маркс понекад називао историју нашег времена „преисторијом“.

*Слобода* никада није за Маркса значила само избор међу више могућности или „право да се учини или изведе било шта што не оштећује друге“. Слобода, у Марковом смислу, јесте могућност самоодређивања и рационалног контролисања слепих сила природе и историје. „Свака еманципација је обнова хуманог света и односа самих људи.“<sup>4</sup>

*Држава* није било која друштвена организација која управља друштвеним процесима и брине се о реду и стабилности друштва. Типична одлика државе, према Марксу, јесте примена принуде од стране владајуће класе. Држава је институционализована отуђена моћ. Отуда Маркс врло одлучно стоји на становишту да раднички покрет мора да укине институцију државе врло брзо после успеле револуције, и да је замени радничким асоцијацијама.

<sup>2</sup> Marx—Engels, *Gesamtausgabe*, I, Bd. 3, S. 546.

<sup>3</sup> *Economic and Philosophical Manuscripts (Marx's Concept of Man)*, by Erich Fromm, New York, 1961, p. 126—127).

<sup>4</sup> Marx, *On the Jewish Question (Writings of the Young Marx on Philosophy and Society)*, ed. by Easton and Guddat, New York, 1967).



*Капитал* није само опредмећени, шчврснути рад у облику новца или било које посебне робе. То је опредмећени рад који на датом нивоу материјалне производње ствара вишак вредности. Објективна форма капитала прикрива и мистификује друштвене односе; предмет посредује између оних који производе и оних који владају.

Нема сумње да и у раним и у зрелим радовима појам *комунизма* не изражава само неко могуће будуће друштвено стање, већ садржи и вредновање тог друштва. У *Економским и филозофским рукописима* налазе се чак три различита описа и вредновања: 1) „сирови комунизам“, у коме је „доминација материјалног сопствеништва тако велика да тежи рушењу свега што не може бити поседовано као нечија приватна својина“; 2) комунизам „(а) још политички по природи, (б) с укидањем државе, али ипак још непотпун и под утицајем приватног власништва, тј. отуђења човека“; 3) комунизам „као позитивно укидање приватног власништва и људског само-отуђења“.<sup>5</sup> Али чак и када Маркс, у *Немачкој идеологији*, пориче да је комунизам „*идеал* према коме ће се стварност подешавати“, он каже: „Ми комунизмом називамо *реални* покрет који укида садашње стање ствари.“<sup>6</sup> Овде је придев „реалан“ очигледно вредносни појам.

Зато сваки покушај одређивања природе Марксове научне мисли мора да води закључку да је она *и знање и визија будућности*. Као знање, она се веома разликује од идеје знања било које варијанте емпиријске филозофије, јер, између осталог, по Марксу, наш будући пројекат одређује смисао свега у садашњости и прошлости, а та претходна визија будућности је више израз једног револта него проста екстраполација садашњих тенденција установљених емпиријским путем. Па ипак, без обзира колико је смела и колико прожета страху, та визија будућности није некакав произвољни сан или утопијска нада. Будућност се не прави логичким извођењем из садашњости, она није резултат предвиђања учињених у складу с методолошким правилима емпиријске науке. Али, она није ни одвојена од садашњости и прошлости. У почетку испитивања, она је једна релативно *априорна* пројекција (заснована више на претходној теорији него на емпиријским подацима). Али, када се на крају испитивања покаже да је ова претходна визија у складу са свим расположивим чињеницама о актуелним тенденцијама у садашњој стварности, та визија будућности постаје део првог знања.

<sup>5</sup> Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, p. 127.

<sup>6</sup> Marx, *German Ideology (Writings of the Young Marx on Philosophy and Society)*, p. 426.

Та дијалектика будућности и садашњости, могућег и стварног, филозофије и науке, вредности и чињенице, *априорног* и *апостериорног*, критике и дескрипције, можда је најбитнији Марксов методолошки допринос савременој науци — онај који дуго нису узимали у обзир ни сами Марксови следбеници.

#### (4) Критичност Марксове мисли

Да би се разјаснила и даље обрадила теза о критичком карактеру Марксове научне мисли, потребно је дати следећа допунска објашњења:

(1) Критика је присутна у свим Марксовим делима, на свим ступњевима његовог интелектуалног развоја. Одвајати оштро вредносно постављену хуманистичку утопију младог Маркса од ванвредносног научног структурализма зрелог Маркса, била би тешка грешка, која указује на површност проучавања његовог дела. Извесно је да постоје одређене значајне разлике у методологији, богатству и конкретности употребљеног појмовног апарата, у ступњу до којег је теорија потврђена емпиријском евиденцијом. Али, фундаментална критичка позиција је иста. Често је у питању само промена речника или замена посебних термина, примењивих на капиталистичко друштво, општим терминима примењивим на друштво уопште. На пример, оно што Маркс назива „отуђеним радом“ у својим раним радовима (нпр. у *Економско-филозофским рукописима*), у *Капиталу* ће бити изражено речју „фетишизам робе“. Или, у критици Хегелове филозофије државе Маркс каже да ће „укидање бирократије бити могуће онда када општи интерес постане стварност“ а „посебни интерес стварно постане општи интерес“. У *Капиталу* и у анализама искуства Париске комуне, Маркс је много конкретнији и експлицитнији: удружени произвођачи ће одбацити државу и у своје руке преузети контролу над разменом добара.

(2) Марксистичка критика је радикална али не деструктивна у нихилистичком смислу. Природа те критике се тешко може схватити без разумевања Хегеловог појма *aufheben*.

Упркос разликама између Хегеловог и Марксовог метода, идеја дијалектичке негације садржи и моменат дисинуитета и моменат континуитета: први, уколико се дато не може прихватити као такво (као истина у Хегеловој логици, као задовољавајућа људска стварност у Марксовом тумачењу историје); други, уколико једна компонента датог мора бити сачувана као основа даљег развојка — треба укинути само оно што је унутрашња ограниченост.

Већина марксиста није сасвим рашчистила са природом Марксове критике — што не изненађује кад се узме у обзир чињеница да је само неколицина тумачила Маркса у контексту читаве интелектуалне традиције којој он припада. Међутим, највише неразумевања је идеолошког карактера. Тако, да би развили борбени оптимизам или изразили природни револт против тенденција тржишне привреде у неразвијеним социјалистичким земљама, неки марксисте теже потцењивању значаја оних облика цивилизације, политичке демократије, образовних и социјалних установа које су се развиле у индустријском друштву Запада. Маркс је имао у виду и могућност такве примитивне негације приватног власништва и звао је то „сировим“ и „непромишљеним“ комунизмом, који „негира човекову личност у свакој сфери“, „сеје општу завист и уравниловку“, „на апстрактан начин негира читав свет културе и цивилизације“, и враћа се „неприродној простоти појединца сиромашног и лишеног потреба, који не само да није превазишао приватно власништво него није још ни доспео до њега“.<sup>7</sup> Отуда, тешко да може бити сумње да је за Маркса права негација класног друштва и отуђеног рада могућа само на високом ступњу историјског развитка.

Таква негација претпоставља обиље материјалних добара, разне цивилизоване облике људског понашања (који се јављају у процесу нестајања оскудице) и, што је најважније од свега, она претпоставља појединца који је, између осталог, превазишао бар елементарне, најсировије облике своје похлепе за материјалним добрима. Док се у том погледу неки марксисте јављају као сувише радикални критичари, који не успевају да схвате да су извесне одлике развијеног капитализма у ствари нужан предуслов за све више облике друштва, они, с друге стране, у вези с неким другим суштинским питањима, остављају утисак простих реформиста које потпуно задовољавају извесне почетне промене и који пребрзо постају заинтересовани само за очување *status quo*, уместо да истрају у својој револуционарној улози и да се боре за даље и дубље структуралне промене.

Оно што социјализам наших дана нуди као практично решење за основне проблеме отуђеног рада и политичке отуђености, далеко је од стварно радикалне критике, од стварног укидања отуђености у капиталистичком друштву.

Битан извор експлоатације и свих других аспеката економске отуђености налази се у ствари у власти опредмећеног рада над живим радом.<sup>8</sup> Друштвена група која располаже опредмећеним ускладиштеним радом, у стању је да

<sup>7</sup> Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, p. 125.

<sup>8</sup> Marx—Engels *Archiv*, Moskva, 1993, S. 68.

присваја вишак вредности. Специфична историјска форма те структуре, у Марксово време, било је располагање капиталом на основу приватног власништва над средствима за производњу; међутим, приватно власништво није узрок већ последица отуђености рада. Укидање приватног власништва над средствима за производњу само је укидање једне могуће специфичне форме власти мртвог над живим радом. Општа структура се задржава ако постоји било која друга друштвена група — каква је, на пример, бирократија — која задржава монопол над доношењем одлука у вези с расподелом акумулисаног и одређеног рада. Отуда, могла би се сматрати радикалном и стварно револуционарном само она критика која води дефинитивном укидању сваке експлоатације и која тежи стварању услова у којима ће сами удружени произвођачи располагати производима свога рада.

Други пример: ако је држава, као таква, историјски, један облик отуђене политичке моћи, укидање *буржоаске државе* је само један важан корак у процесу разотуђења политике. Том кораку, према Марксу (и Лењину, у делу *Држава и револуција*), мора уследити прелазни период степеног одумирања сваког државног апарата који се служи принудом. Све док такав апарат није замењен потпуно различитом друштвеном организацијом, сви симптоми политичког отуђења — као што су апатија, неповерење, жудња за моћи, потреба за харизматичним вођама и за идеолошком рационализацијом, употреба све расположиве технике за манипулисање масама, итд. — поново ће се јављати.

У оној мери у којој човек има у себи дубоку фаустовску потребу за побуном против сваког сталног историјски детерминисаног ограничења природом, друштвом и собом самим, он ће се борити за практично превазилажење тих ограничења, за даље развијање свог људског света и своје сопствене природе. Таквом активистичком ставу према свету увек ће бити потребна филозофска и научна мисао као смела радикална критика постојеће стварности.

### 3. САВРЕМЕНИ ПОЗИТИВИЗАМ И НАУКА

Од свих праваца у савременој грађанској филозофији, позитивизам је нашао највећу примену у науци. Док су многи други правци окренути у првом реду уметности (на пример, егзистенцијализам сартровског типа) или религији (на пример, неотомизам, хришћански персонализам, егзистенцијализам једног Габријела Марсела) и често се изричито изјашњавају против науке, поричући да филозофска

размишљања треба да се темеље на резултатима науке, поричући да развитак науке уопште води прогресу човечанства, дотле позитивизам себи приписује статус једине научне филозофије, која од строго утврђених научних чињеница полази и њима се проверава. Зато је природно што грађански научници, кад пожелеле да расправе неке опште проблеме своје науке, најчешће траже помоћ код позитивиста, па тако и сами постају позитивисти. С друге стране, многи специјални научници баве се науком на позитивистички начин иако позитивизам, као филозофски правац, уопште не познају. Свако од нас је имао прилике да се сретне с таквим начином третирања науке. Тако ћемо, на пример, у нашим научним часописима и зборницима наћи веома много дескрипције и фактографије а веома мало теоријске анализе, синтетичких уопштавања, утврђивања извесних законитости, макар и веома специјалног карактера. То је управо основна карактеристика позитивизма: веома велико неповерење према апстракцијама и теорији уопште, уверење да нам стварно нова сазнања о свету доносе једино искуствене чињенице, „*les faits positives*“, како је то говорио родоначелник овог правца Огист Конт, по чему је цео правац и добио име „позитивизам“.

Прво теоријско питање које се при анализи овог правца поставља јесте: да ли савремени позитивизам представља само варијацију Берклијеве, Хјумове и Контове доктрине или садржи неке битно нове елементе? Неки марксистички филозофи, по једном шаблону који протезу на целокупну савремену грађанску филозофију, сматрају да савремени позитивизам представља само оживљавање идеја старог позитивизма и емпиризма. Том гледишту се прикључује и енглески марксист Морис Корнфорт, који сматра да је логички позитивизам, „упркос својим ‚научним‘ и чак ‚материјалистичким‘ претензијама, само варијанта и понављање старог Берклијевог чистог емпиризма“.<sup>9</sup> Оваква врста критике, иако је изванредно удобна и једноставна, сувише упрошћава, па чак и искривљава ствари. Оно што је несумњиво ново у неопозитивизму, и што представља његову основну карактеристику у односу на старе облике позитивизма XIX века, јесте спајање емпиризма с методима модерне дедуктивне логике, која је доживела огроман напредак у другој половини XIX и, нарочито, у прве две деценије XX века.

Првобитни позитивисти, уколико нису потпуно негирали значај апстрактног, теоријског мишљења, сводили су га на скраћено изражавање чулног искуства. Тако је, на

<sup>9</sup> Maurice Cornforth, *Science versus Idealism*, London, 1946, p. 226.

пример, Мил сматрао да су сви ставови логике и математике — уопштавања појединачних чињеница. Дедукција је, по њему, кретање укруг, таутологија; једино стваралачко мишљење је индуктивно, које се креће од појединачног ка општем. Слично томе, Ернст Мах је, крајем XIX века, тврдио да су све апстракције само скраћене и економичне дескрипције чулних података.

У XX веку ове концепције су застареле јер је у најразвијенијим наукама, нарочито у физици, дедукција добила изузетно велик значај. Уместо простог сабирања, описивања и класификовања чињеница, праћеног евентуалним индуктивним генерализацијама, сад се све више прибегава грађењу апстрактних симболичких теорија, изграђених хипотетичко-дедуктивним методом, које су тек накнадно добијале своју емпиријску верификацију. Тако су, поред осталог, настале и теорија релативности и квантна механика, које су извршиле огроман утицај на општу духовну климу у савременом научном свету и представиле се као идеални обрасци научне егзактности.

Зато су водећи позитивисти двадесетих и тридесетих година овог века — Мориц Шлик, Рудолф Карнап, Ханс Рајхенбах, Филип Франк, Ото Нојрат и други — обратили велику пажњу логици, и то у првом реду дедуктивној, симболичкој логици, којој су Расл и Вајтхед, кратко време пре тога, својим монументалним делом *Principia Mathematica* (1910—1912) већ дали класичан облик. За разлику од позитивиста XIX века, они нису ни покушали да логичке (и математичке) ставове интерпретирају као индуктивне генерализације чулног искуства, већ су им признали самостални теоријски статус аналитичких, априорних ставова. На тај начин се модерном (логичком) позитивизму више не може пребацивати да не признаје самостални значај теорије или да негира филозофију и логику.

Међутим, нови и стари позитивизам потпуно се слажу у томе да нам општи ставови којима се изражавају научни закони, филозофски принципи, логичка правила, математичке теореме, итд. не пружају никаква нова знања о свету. Или, другим речима, свеколики позитивизам, и нови и стари, тврди да ми у најбољем случају можемо знати само појединачне ствари и процесе који се могу непосредно опажати — чути, видети, опипати. По позитивистима, ми не можемо знати да ли постоје или не постоје општи и нужни односи у самој објективној стварности који би одговарали нашим научним законима, нити можемо знати постоје ли материја, атоми, фотони, итд.: све су то само наши симболи, које бирамо релативно произвољно, који су дакле независни од искуства и помоћу којих организујемо, систематизујемо искуствене податке и предвиђамо нова искуства.

Видимо да је савремени позитивизам, у поређењу са старим, направио извештан корак унапред, утолико што је признао креативност и значај теоријског мишљења, ослободио га његове апсолутне зависности од чулног искуства и на тај начин објаснио све већу улогу коју оно има у савременој науци. Међутим, неопозитивизам је теорији признао само организаторску и прогностичку улогу у односу на искуство; он је изричито одрекао да нам, на пример, филозофија и математика ишта говоре о свету и његовој структури. Овај *агностицизам*, који се у разним облицима понавља кроз све фазе досадашњег развика позитивизма, једна је од најтипичнијих његових карактеристика — то и јесте она тачка у којој се позитивизам и марксизам најоштрије разилазе.

\*

Пре него што се позабавимо критичком анализом позитивизма, треба објаснити у чему се састоји његова привлачност за тако велики број истакнутих специјалних научника и филозофа, чиме је он успео да их фасцинира и да постане доминантна духовна оријентација у грађанској науци и филозофији последњих деценија, нарочито у англосаксонском свету.

(1) Од самог свог настанка, у почетку XIX века, позитивизам је пленио, пре свега, својим антиспекулативним, антиметафизичким карактером. Он је значао једну врсту протеста против традиционалне филозофије, с њеним безбројним великим системима, неразумљивим апстрактним појмовима (као што су Хегелова *апсолутна идеја*, Аристотелова *ентелехија*, Декартова *духовна сунстанција*, Спинозина *природа која природује /Natura naturans/*, итд.), с њеним тврдњама које се не могу ни на који начин искуствено проверити, у које остаје да се само верује (на пример, Лајбницева теза да се ствари састоје од монада — недељивих, свесних елемената — које су „без прозора“, тј. немају никаквих односа једна са другом, итд.). Људи су били сити овакве филозофије, као што су били сити и заношења великим друштвеним идејама из доба рационализма XVIII века, које се у пракси, на пример у Француској револуцији, нису ни издалека оствариле. Просечан грађански интелектуалац је, више него ма шта друго, скептик, а позитивизам је у основи филозофија скептицизма.

Овај скептицизам је добио своје веома ефектно оруђе у семантичком методу којим се служе савремени позитивисти. То је метод испитивања значења језичких израза којима се служимо. Полази се од једне претпоставке која је несумњиво тачна, наиме, да у данашњем свету има страховито много конфузије, неспоразума и злоупотреба, сваке

врсте услед тога што се употребљавају изрази који имају различита значења, које различити људи схватају на различите начине, или који немају значења уопште. Позитивисти веома аподиктички инсистирају на томе да постоје само две врсте језичких израза који нешто стварно значе. То су: 1) дескриптивни изрази, који се срећу у емпиријским наукама и који описују неко стварно могуће искуство (на пример, „оксидација“, „магнетно поље“, итд.) и 2) симболи математике и логике, који сами не описују никакво искуство, и, према томе, ништа не говоре о свету, али имају своје значење као форме за организовање и систематизовање оних првих. Све што је ван тога, бесмислено је, и треба да буде потпуно избачено из говора. На пример, бесмислене су речи: „дух“, „материја“, „објективна нужност“, „бог“, итд. Позитивисти не тврде, дакле, ни да бог постоји нити да не постоји, него сматрају да је реч „бог“, пошто не представља симбол ни математике ни логике, а не односи се на нешто што може да се искуствено провери, бесмислен израз који треба избацити из језика.

Овај критички дух, ова егзактност у анализи, ово елиминисање свега што не може да буде оправдано логиком или експерименталним искуством, веома импресионарају, огроман број интелектуалаца у западној Европи, остављају код њих утисак једне истински научне филозофије.

(2) С друге стране, позитивизам у својим оквирима ствара привид једне изузетно велике и толерантности и ширине. Каже се да су основни принципи и правила једне логичке или математичке теорије — произвољно изабране конвенције, а да једини услов који она мора да задовољи јесте да све њене претпоставке буду експлицитно формулисане и да она буде изнутра кохерентна, непротивречна. Из овога следи да свако може имати своју логику и своју математику, што имплицира да свако може имати своју истину, различиту од других, уколико задовољи горњи услов. У складу с овом својом толерантношћу, позитивисти су покушали да помире идеализам и материјализам, тврдећи да су то само два различита, непрецизна језика којима се исто каже. Кад би филозофи почели да се изражавају прецизно и егзактно, служећи се специјално изабраним симболима уместо нејасних речи обичног говора, спорови између материјалиста и идеалиста би, наводно, ишчезли, показало би се да су то били псеудоспорови. Није тешко погодити да овакав начин прилажења теоријским и идеолошким сукобима може да нађе велики број присталица у данашњем свету, нарочито код оних људи на Западу (углавном из средњих слојева) који су уморни од сваке искључивости и догматизма и који највише воле да се држе Аристотеловог правила „златне средине“. Ово готово кад се још узме у обзир да пут који позитивизам



предлаже снажно појачава привид неограничене личне слободе појединца-ствараоца, привид који је увек много значао за све индивидуалисте у науци и филозофији.

(3) Најзад, трећи разлог привлачности позитивизма је-сте у томе што је он отворио низ стварних проблема тамо где су решења ранијим филозофима изгледала лака. Тако су, на пример, материјалисти у прошлости увек сматрали да је питање постојања материјалних предмета и закона по којима се они крећу — ван сваке дискусије. Позитивисти су, међутим, поново подсетили да ту има један проблем с којим се већ Хјум борио: како ми знамо да предмети постоје кад се то не може доказати у стриктном смислу речи ни теоријским ни искуственим путем. То што ја могу и руком дохватити предмет који видим пред собом, није још никакав доказ, јер сам само доживео два опажаја, један визуелан, други тактилан. Питање је сад: како се може икад изићи из оквира свог искуства да би се утврдило шта постоји објективно? А ако се такво питање може поставити за појединачне материјалне предмете, још пре је то могуће кад је реч о општим законима, који се не виде, не чују, нити се могу опипати.

Ово је реалан проблем. Заиста се за постојање материјалних предмета не може дати ни егзактан математички или логички доказ, нити се то постојање може чулима утврдити. Питање је онда како ми то знање ипак имамо — јер позитивисти, као ни сви остали људи, не сумњају да постоје куће, дрвеће, птице и други људи; они се само питају какве ми добре разлоге имамо да у то будемо уверени.

Даље, позитивисти су на нов начин отворили важан проблем шта стварно значе наши апстрактни изрази као што су „гравитација“, „енергија“, „електрон“, „наслеђе“, итд. Могу ли се овакви изрази боље разумети на тај начин што ћемо их детаљно анализирати, схватити као конструкције, као комплексне целине састављене од израза који описују искуства, и логичких израза који их повезују?

Ова логичка анализа била је плодан пут којим су многи појмови мање или више разјашњени. Код једне велике групе израза који се срећу у етици и естетици одговор је био негативан. Речи „лепо“, „ружно“, „добро“, „рђаво“ — такозвани појмови вредности — несумњиво не представљају опис неког чињеничког стања; они представљају нашу оцену неке чињенице, слике, песме, људског поступка. Ако је тако, постоји ли нешто објективно лепо или добро, нису ли то све само изрази наших субјективних осећања?

Најзад, какви су данашње место и улога филозофије? Ако је прошло време спекулативног умовања и стварања метафизичких система, ако данас не постоји више ниједна област стварности коју не испитује нека специјална наука

на конкретан начин — шта остаје филозофима да раде, у ком смислу они могу још бити корисни?

Све су то реална, горућа питања. И пошто ми живимо у епохи великих истраживања и преображаја на свим пољима, у епохи кад се људи више не задовољавају једном заувек датим фиксираним одговорима и, упоредо с порастом свог знања, постају све радозналији, није чудо што је позитивизам нашао толико следбеника.

\*

Међутим, одмах треба истаћи да је позитивизам био далеко успешнији у постављању питања него у давању одговора.

Он показује фаталну немоћ већ код фундаменталног питања о егзистенцији материјалних предмета и закона. Позитивисти су тридесетих година тврдили да је ово псеудопроблем, јер је бесмислено све што се о њему каже. Данас се они таквим третирањем више ни сами не задовољавају јер су им јасне његове солипсистичке консеквенце. Данас су многи међу њима склони да сматрају како постојање материјалних предмета треба претпоставити као вероватну хипотезу која наш начин говора чини једноставнијим него што би то иначе био случај. Међутим, овакво решење ни издалека не задовољава. Мало је знања која су тако сигурна, чврста и општеприхваћена (чак и од позитивиста у њиховом практичном животу) као што је знање да наша свест није једина постојећа ствар у свету, већ да ван ње постоје и други предмети, људи и њихове свести. Скепса позитивиста може се објаснити тиме што су узели у обзир само два извора сазнања — пасивно чулно опажање и егзактно, строго формално закључивање. При том је испуштено из вида баш оно најважније — пракса. Баш зато што ми нисмо пасивна бића која само посматрају, него активна бића која раде, ми кроз праксу долазимо у контакт с материјалном околином и директно опажамо промене на предметима, које су последице напора наших мишића и реализације плана у нашој глави. Фундаментална чињеница нашег живота, да непрестано добијемо оне резултате нашег рада које смо унапред предвидели, може се објаснити само тако што наша знања бар релативно адекватно одговарају објективно постојећим предметима и нужним односима међу њима (законима).

Даље, покушај позитивиста да све апстрактне појмове рашчлани на изразе који описују непосредно чулно искуство (и да на тај начин створе један феноменалистички језик) свршио се неуспехом. Резултат овога био је да је изванредан број позитивиста практично прешао на позиције једног другог филозофског правца, блиског по-

зитивизму, тзв. реализму. У ове спада и некадашњи вођ Бечког крута Рудолф Карнап. Наиме, он је покушао да изгради поглед на свет у коме неће бити употребљен ниједан апстрактан термин (као „материја“, „дух“, „узрочност“, „нужност“, „кретање“, итд.), него само конкретне речи којима се описују чулни опажаји, повезане помоћу логичких термина. Кад у томе није успео, он је постепено, на крају еволуције која је трајала више од двадесет година, прихватио реалистичко становиште по коме је значење једне апстрактне речи — неки апстрактан реалан предмет, својство или чак појам који, наводно, постоји у стварности независно од људске свести.

Узрок неуспеха позитивизма, када је о овом питању реч, лежи најпре у погрешној претпоставци да је све опште прост агрегат појединачног, и да се може без остатка раставити на појединачно. Међутим, закони често делују с разним одступањима и изузецима, и у појединачним случајевима бивају каткад анулирани деловањем других, супротних закона. Целине састављене од појединачних елемената обично имају извесна допунска, структурална својства, која нема ниједан елемент узет сам за себе. Постоји, дакле, не само јединство општег и посебног, целине и дела, него и њихова супротност.

Друга заблуда позитивизма јесте гледиште да постоје неки потпуно чулни подаци (аналогни осетима) који треба да буду најпростији елементи за изградњу свих других свесних садржаја. Међутим, субјект при опажању увек интерпретира оно што опажа, и то чини на основу свог претходног искуства и мишљења. То значи да је у искуству увек укључено и мишљење. Дакле, неки апсолутно прости елементи за изградњу слике света једноставно не постоје.

Најзад, трећи узрок неуспеха логичког позитивизма у спровођењу свог програма, и можда корен свих других заблуда, лежи у његовом основном принципу — да смисла имају само они апстрактни ставови који се могу проверити у *личном искуству субјекта*, а да све друге треба одбацити као бесмислене. Овај принцип (*принцип верификације*) довео је логичке позитивисте у сукоб с наукама — јер је захтев научног сазнања проверљивост у друштвеној практичној примени а не у личном субјективном искуству. Има наука чији би сви ставови морали бити одбачени као бесмислени јер их дати субјект у принципу не може никад проверити у свом личном искуству — на пример, ставови који се односе на догађаје давне прошлости или на догађаје који су, услед своје удаљености и других разлога, неприступачни директном опажању. Субјективизам, који је био имплицитно садржан у принципу верификације, неспојив је са стварном праксом научног истра-

живања, у коме увек важе објективни друштвени критеријуми. Зато су позитивисти последњих година овај принцип дефинитивно напустили — чиме су престали да буду доследни позитивисти и усвојили су многе идеје реализма и прагматизма. Многи филозофи који су били истакнуте личности у позитивистичком покрету напустили су и само то име, и данас више воле да се називају емпиричарима, лингвистичким филозофима, семантичарима, аналитичким филозофима, итд. Тренутно је за позитивизам као покрет карактеристично огромно шаренило и несумњив еклектизам у схватањима.

У сличном смеру развијало се и позитивистичко решење проблема места и улоге филозофије у односу према специјалним наукама. Позитивисти су били у праву што су одбацили стару метафизику и што су почели да се боре за максималну прецизност и егзактност филозофског начина истраживања. Међутим, они су у свом скептицизму отишли толико далеко да су порекли да нам филозофски ставови ишта говоре о стварности — што, другим речима, значи да ми нисмо у стању да ма шта знамо о општој структури материјалног света. Они нису апсолутно одбацили филозофију, али су јој приписали један једини задатак — да обезбеди што прецизнији и што подеснији језик за изражавање искуствених чињеница. Тако схваћен, посао филозофа би се сводио на разјашњавање садржаја појмова и грађење општих концептуалних схема које су изнутра кохерентне и једноставне, а које може да употреби специјални научник кад хоће да изрази опште резултате своје науке.

Међутим, у оваквом решењу овога питања крила се једна крупна унутрашња противречност. С једне стране, проглашена је апсолутна слобода теоретичара (филозофа и математичара) да конституишу језике (појмовне схеме) какве хоће — водећи рачуна једино о строго формалним условима. Изричито је речено да су сви основни логички и математички принципи произвољно изабране конвенције, и да су сви ставови из њих изведени таутологије, тј. ставови који не кажу ништа ново, него само понављају садржај основних принципа (аксиома) на други начин. С друге стране, морало се доћи до тога да се научна занимљивост и вредност признају само оним језицима, односно филозофским и математичким теоријама које могу да се примене у науци тако да се дође до фактички истинитих ставова који су проверени у пракси. Нерешива тешкоћа за позитивизам састоји се у томе што треба објаснити како се може доћи до *објективне истине*, дакле до става који описује неко чињенично стање, полазећи од логичког принципа који је произвољно изабран (а могућности избора је било бесконачно много) и који, бар на релативан

начин, не одговара стварности и не изражава њену структуру. Како би се, на основу логичког принципа да оно што важи уопште, важи и за појединачне случајеве, могло доћи до истине о појединачним случајевима кад тај принцип не би одговарао једној законитости у самој стварности: кад један скуп предмета има једну одлику, има је и део тог скупа. Можемо ми произвољно прописати да одсад важи обратно правило: оно што важи у појединачним случајевима важи уопште. Можемо, ако баш хоћемо да се играмо. Али у практичној примени оваквог принципа доживећемо увек неуспех, јер ћемо на основу њега стално долазити до објективно лажних ставова за које ћемо веровати да су истинити. То је оно неоправдано уопштавање које је толико карактеристично за децу и одрасле особе слабе интелигенције.

Према томе, гледиште да се филозофија бави само грађењем језика, постављањем конвенција и извођењем из њих таутологија, или да јој остаје само функција објашњавања апстрактних појмова, веома је једнострано и незадовољавајуће. Пре свега, већ оно што сами позитивисти у филозофији раде, противречи томе. Они се боре за своја убеђења сматрајући да су истинита, они своје сопствене принципе не третирају нити као произвољно изабране конвенције нити као таутологије. И то је опет једна недоследност. Док се „in abstracto“ боре за крајњу толеранцију која иде до релативизма — кад Карнап каже да свако може имати своју логику, или кад Франк и Рајхенбах тврде да су подједнако у праву и Птоломеј и Коперник — дотле су „in concreto“ позитивисти веома нетолерантни према представницима других филозофских праваца. За њих је цела историја филозофије — један низ бесмислица. За њих је оно што говоре данас егзистенцијалисти, углавном обично бунцање. Према марксизму су нешто блажи, признају му извесну научност, али многе појмове и тезе у марксистичкој филозофији сматрају чистим митовима. Мит је, на пример, „материја“, мит је „развитак негацијом негације“, мит је „дијалектичко јединство супротности“, мит је „социјализам“, итд. Према томе, велика толерантност за оне у кући допуњена је веома великом искључивошћу за оне ван куће.

Позитивистичка интерпретација тековина посебних наука такође није прихватљива. Према позитивистичком становишту, све што наука може да учини јесте утврђивање искуствено-проверљивих чињеница, постављање релативно произвољних хипотеза, дедуковање последица ових хипотеза и усвајање оних хипотеза које „раде“, тј. које се показују подесне за предвиђање будућих искустава. Свака интерпретација ових хипотеза као израза објективних, природних или друштвених закона наводно је

неоснована, догматска, метафизичка, тј. ненаучна. Уосталом, тврди се, за нашу праксу, за успешну контролу средине у којој живимо, то нам није потребно.

Није тешко увидети да је један од гносеолошких коренова савременог позитивизма *практицистички* став који одбија да у објашњењима иде иједан корак даље од оног што нам је у практичне сврхе довољно. Још је виднији идеолошки корен позитивизма — борба против метафизике и догматизма једном својом страном је и борба против материјализма, против материјалистичке тезе о постојању објективне законитости коју наука тежи да открије како би човек овладао стихијом природних и друштвених процеса.

Треба одмах рећи да вулгаризација материјализма изврсно служи позитивизму. Сваки догматички став који чињенице временом демантују, свака претерана аподиктичност коју ће будуће искуство неизбежно исправити, добро долазе позитивистима да би казали: „Ипак би боље било да сте се држали само чињеница и да сте својим теоријским конструкцијама приписали само хипотетичку вредност, уместо што сте их громогласно прогласили одразом саме стварности. По вама, у време кад смо сви признавали изванредно велики значај Борове теорије атома, требало је да се верује у то да атом објективно постоји као планетарни систем с орбитама, с корпускулама које се по њима крећу и скачу с једне орбите на другу, итд. Нисмо ли ми били у праву кад смо сматрали да је његов модел само теоријска конструкција која као хипотеза показује извесну практичну вредност и — ништа више?“

Позитивисти су у праву насупрот сваком вулгарном облику материјализма који тврди да између објективног предмета, односно закона, и извесног појма или научног става постоји однос копирања, поклапања, идентичности, укратко ма шта више него релативна адекватност, релативна кореспондентност другог првом.

Али, оно што је у њиховој концепцији суштинска ограниченост јесте потпуна капитулација пред задатком да објасне зашто извесне хипотезе „раде“, а друге „не раде“, зашто извесне, наводно произвољне, творевине нашег духа успешно служе предвиђању будућег искуства а друге не служе, зашто се извесне теорије перманентно поклапају с праксом а друге се већ на првом кораку показују као немоћне. У решавању овог проблема позитивисти не желе да нас прате; они ће нам одговорити да се њих то не тиче, и да није задатак ни науке ни филозофије да се овим проблемом баве. У ствари, баш ово је основни теоријско-сазнајни проблем. Тек његово решавање, и решење, уноси светлост и смисао у научни рад који, по-

сматран с позитивистичког гледишта, има у себи исувише много стихижског, произвољног, необразложеног.

У ствари, једино могуће објашњење тог основног проблема теорије сазнања јесте да су извесне теорије економичне, корисне, подесне за предвиђање будућих искустава баш зато што на релативно адекватан начин изражавају структуру самих објективних природних и друштвених процеса.

\*

Према томе, ако треба извести неки закључак о вредности савременог позитивизма, могло би се рећи следеће.

Прво, оно што је вредно пажње у савременом позитивизму јесте, несумњиво, његово инсистирање на чињеницама доступним проверавању, његово полагање од чулног искуства. Међутим, у њему се у трансформисаном облику појављују многе старе заблуде емпиризма, и Контовог и Маховог позитивизма. Искуство се своди на пасивно чулно опажање, а не схвата као практично искуство; чулно сазнање се прецењује, погрешно се претпоставља да су чулни опажаји агрегати осета и да се анализом могу на њих без остатка раставити. Нарочито је негативна једна субјективистичка тенденција, која је увек ишла с емпиризмом а која је у модерној форми дошла до изражаја у тзв. принципу верификације. Додуше, у последње време су многи позитивисти раскинули с овим субјективизмом, али је питање нису ли тиме раскинули и с позитивизмом уопште. Неоспорно је да данашњи позитивизам ни издалека не представља онако кохерентну целину као логички позитивизам од пре четири деценије.

Друго, позитивистичка борба против спекулативне метафизике несумњиво је прогресивна својом негативном критичком страном. Важност ове борбе лако се увиђа кад се узме у обзир да је она усмерена и против свеколике теологије. Теологија је, по мишљењу позитивиста, врхунац бесмислице. О богу се ништа не може рећи што не би било нонсенс. На овој линији, на пример, многи позитивисти данас сарађују с марксистима у борби против клерикалне теологије. Па ипак, борба против спекулативне метафизичке филозофије често се не води с позиција које би се могле прихватити. Кад позитивисти кажу да „реално постојати“ значи бити елеменат једног појмовног система, и да су „материја“, „објективна нужност“ и „дијалектички развитак предмета“ митови исто као и Хегелов „апсолутни дух“ или Лајбницево „монаде“, онда они тиме лишавају науку појмова који су јој неопходно потребни да би објаснила појаве са свог подручја.

Треће, велика је заслуга позитивиста што су указали на свеопшту конфузију појмова која данас влада у филозофији, естетици, социологији и, нарочито, у политици. Њихов захтев да се говори прецизно, јасно, недвосмислено, и да оно што се каже буде бар у принципу проверљиво — несумњиво је прогресиван. Марксиста и сами треба да раде у том правцу и да усвоје све оно рационално што су у том смислу дали семантичари. Међутим, кад позитивисти у усавршавању и прецизирању језика виде једини задатак филозофије — онда је то огромна једностраност. Чињеница је да постоје прецизни појмови који су садржински веома тривијални и да изванредно јасним језиком могу бити изражене и неистините теорије. И обратно: каткад су веома дубоке истине изражене језиком коме би се много шта могло приговорити — што зна свако ко је читао, на пример, Хегела. Према томе, ова семантичка анализа језика једног теоријског рада само је прелиминарна фаза његовог оцењивања. Она мора бити допуњена испитивањем објективне истине појмовног садржаја који је тим језиком изражен. Основни задатак оног дела филозофије који се назива логиком, односно теоријом знања, јесте утврђивање основних методолошких принципа науке, утврђивање критеријума за оцењивање објективне истине научних ставова и теорија. Међутим, ни то још увек није целокупна филозофија.

Позитивисти су, дакле, отворили веома важне, горуће проблеме, али их нису решили; због свог скептицизма они то нису ни могли. У поређењу с критичком, деструктивном функцијом коју су обавили, креативни део њихове филозофије је несразмено површан, противречан и јалов.



## ДРУГИ ОДЕЉАК

# ПОЈАМ ИСТИНЕ

### ТРЕЋА ГЛАВА

## ПРОБЛЕМ ИСТИНЕ У САВРЕМЕНОЈ ФИЛОЗОФИЈИ

Нема вероватно ниједног другог појма у историји људске мисли који је тако свестрано злоупотребљаван као појам истине. Свака бесмислица или лаж протурана је негде и с нечије стране као истина. С друге стране, ваљда ни код једног теоријског проблема духовна ограниченост, идеолошко слепило и страст за прављењем ефеката нису оставили тако парадоксалне последице као у покушајима тумачења самог појма истине.

Један Француз је с правом галском духовитошћу одредио истину на следећи апсурдан начин: „Ништа није истинито до оно што скандализује разум; ирационалност је права ознака истине.“<sup>1</sup> Код Ничеа се могу наћи прави бисери: по њему, утврдити погрешност једног суда није никакав приговор суду, јер су често баш најпогрешнији судови најнеопходнији и за живот најкориснији. Истина је, дакле, биолошка корисност једног суда за одређену јединку. Према томе, постоје само индивидуалне истине.<sup>2</sup> Међутим, и код Гетеа наилазимо на сродне ставове: „Свако може имати своју истину“ и „Ја лично држим за истинито оно што је за мене плодно.“<sup>3</sup>

Није потребно дубоко размисљање па да се дође до закључка да, ако истина није ништа више од плодности, биолошке корисности, итд., наука није ни могућа ни потребна. Оно чему научници теже, без обзира на подручје њиховог истраживања, јесте утврђивање ставова који задовољавају извесне неопходне услове да буду прихваћени као универзално истинити.

<sup>1</sup> Joseph de Maistre, „Considerations sur la France“, I (*Oeuvres complètes*, 3-eme tir., Lyon, 1924, 28).

<sup>2</sup> Nietzsche, *Werke*, VII, Leipzig, 1903—13, S. 1, 4, 11.

<sup>3</sup> Goethe, *Brief an Zelter*, 1829. (Heynacher, *Goethe's Philosophie*).

Филозофија такође није могућа ако је истина ствар појединца. Основни задатак логичара и епистемолога може се сасвим сажето формулисати као утврђивање *општих* услова које један сазнајни процес треба да задовољи да би се његов резултат могао сматрати *објективном* истином.

Етика и естетика наизглед немају посла с категоријом истине већ са различитим другим категоријама као што су лепо, добро, итд. Међутим, норме моралног живота и уметничког стваралаштва не могу бити прописане на произвољан начин нити могу бити откривене интуицијом у некој идеалној сфери апсолутних и вечитих вредности. Норме могу бити само уопштен и експлицитан израз већ остварених и актуелно постојећих вредности, или бар тенденција ка њиховом остварењу у делатности најуздигнутијих појединаца или друштвених група. Према томе, јалов ће бити посао етичара који прописује моралне норме а није пошао од *истине* о реално постојећим тенденцијама остваривања хуманости у људским односима. Исто тако, ником не би била потребна естетика која би утврђивала норме уметничког стваралаштва, а не би их засновала на читавом низу *истина* о карактеристикама дела која су већ прихваћена као уметничке вредности. Према томе, и етика и естетика граде своје норме полазећи од истине, и то не „личне“ (ако таква уопште постоји) већ друштвене, објективне истине.

Изгледа, на први поглед, да у политичко-идеолошкој области цветају управо онакве „истине“ о којима говоре Гете и Ниче. Рекло би се, с доста разлога, да у првом реду све реакционарне друштвене групе теже да својим идеологијама на неки начин рационализују своје уске искључиве интересе. Један став или принцип треба да се сматра истинитим зато што је користан, зато што задовољава извесну практичну сврху. Међутим, чак и кад је реч о њима, било би наивно сувише упростити ствари. Прошла су времена кад се без великих резерви могло говорити да идеолозима реакционарних друштвених снага њихова класна припадност онемогућава откривање закона друштвеног развоја. Нико не жели да буде поражен, а најмање бића снабдевена умом. Идеолози буржоазије су, нарочито у току последњих неколико деценија, успели да открију неке објективне истине о законима друштвеног развика. Захваљујући томе, стечена је могућност да се стихија бар делимично регулише. Капитализам је избегао непосредну катастрофу, прилагодио се новим условима, тако да је успео да преживи и обезбеди себи једну релативно мирну еволуцију.

Кад је реч о једној прогресивној концепцији, истина би морала да буде у основи свих њених ставова. Један став може бити само утолико револуционаран уколико је

заснован на објективној истини о реалним могућностима друштвеног развика. Јер, друштво као целина, и оне напредне снаге које су му на челу, и које се с њим идентификују, не могу имати другог интереса до да својом делатношћу што брже и ефикасније остваре оптималне могућности дате историјске ситуације. При том је од примарног интереса да се сазна истина о оквиру реалних могућности, који отвара простор за револуционарну делатност.

Истина је, према томе, кључна категорија свеколике теоријске делатности и, ако она није ствар личног интереса и прохтева, покушаји научника и филозофа да је разјасне, и утврде њене критеријуме, не могу а да не буду од свестраног значаја.

У савременој грађанској филозофији постоји велики број различитих теорија истине. Готово сваки значајнији филозофски правац има своју властиту концепцију. Свака од њих прилази проблему истине с обзиром на један одређени аспект, игноришући при том многе друге. Природно је стога што је свака од њих мање или више једностранна, али баш услед те једностранности постиже потпуну концентрацију у анализи једне једине стране проблема.

Решење које дијалектички хуманизам наговештава несумњиво је најсвестраније и најеластичније; међутим, било би погрешно мислити да оно представља завршену теорију, без икаквих проблема и тешкоћа. Оно је још увек остало само у општим оквирима и потребно је даље га прецизирати и конкретизовати. Ово даље развијање дијалектичке теорије истине тешко је замислити друкчије него кроз борбу са супротним теоријама, критичким превладавањем њихових једностранности и општетеоријских деформација, а усвајањем позитивних и конкретних елемената које њихова решења често садрже.

Зато наша анализа проблема истине мора почети једним сажетим критичким прегледом различитих теорија истине које су изграђене у досадашњој филозофији.

## 1. КЛАСИЧНА ТЕОРИЈА КОРЕСПОНДЕНТНОСТИ

Природно је било што су филозофи већ у првим покушајима одређивања појма истине пошши од становишта здравог разума, по коме је истина „слагање мишљења са стварношћу“. Тако је, на пример, по Платону истинит онај став који изриче биће о оном што јесте,<sup>4</sup> а по Ари-

<sup>4</sup> Платон, *Кратил*, 385 п. Б.

стотелу „истина је рећи о оном што јесте да јесте, а не-истина је рећи о оном што није да јесте“.<sup>5</sup>

И у средњем веку преовладало је ово у основи *реалистичко* схватање. Велики схоластичари, као на пример Алберт Велики, Тома Аквински, Суарец и други, најчешће су дефинисали истину као адекватност интелекта са стварима.<sup>6</sup>

У грађанској филозофији је ово здраворазумско схватање увек имало своје заступнике, чак и код номиналистички оријентисаних филозофа. Тако је, на пример, Лок писао: „Истина у правом смислу речи не означава ништа друго до спајање или раздвајање знакова према томе да ли се ствари које су знаковима означене међусобно слажу или не слажу.“<sup>7</sup> Лајбниц је у својим *Новим есејима* одредио истину као кореспондентност наших ставова са стварима.<sup>8</sup> Лајбницова формулација се одржала до данашњег дана, па се тзв. теорија кореспондентности обично наводи као најзначајнија међу свим оним концепцијама које истину одређују као сагласност ставова нашег мишљења предметима у самој стварности.

Проблем истине не би уопште постојао као проблем да суптилнија анализа филозофа током неколико последњих векова није открила крупне тешкоће којима води усвајање теорије кореспондентности. Критичари ове теорије указују обично на догматизам садржан у тврђењу да наши ставови, кад их сматрамо истинитим, одговарају стварности. Ма колико веровали у објективно постојање стварности, све оно што ми *знамо* о њој увек носи у себи и субјективне елементе. Ми нисмо у стању да те субјективне елементе издвојимо и да дођемо до сазнања о стварности тачно онаквој каква она објективно јесте. Поставља се онда питање: како ћемо упоређивати ставове нашег мишљења с објективним предметима да бисмо видели да ли постоји слагање првих са другима? Упоређивање је могуће само између наших ставова и оног што о стварности знамо, а то су опет неки ставови — услед чега се при акту упоређивања никад не може изићи изван граница мишљења. Ако се пак каже да упоређивање није могуће и да оно није ни потребно, остајало би да се у слагање мишљења са стварношћу само верује. Такво догматичко решење било је, наравно, неприхватљиво за многе филозофе.

<sup>5</sup> Аристотел, *Метафизика*, IV 6, 1011 b 26; V 29; 1024 b 25; VI 4 1027 b 25.

<sup>6</sup> Albertus Magnus, *Summa Theologiae*, I, 25, 2. 1.

<sup>7</sup> Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1690, ch. 5, § 2.

<sup>8</sup> *Ibid.*, I, ch. 1, 26.

Друга тешкоћа теорије кореспондентности састоји се у њеној неприменљивости на све оне апстрактне ставове који нису непосредно уопштени из искуства, већ су изведени из других ставова на основу извесних општеусвојених правила (на пример, у логици и математици), и који можда врло ефикасно служе као руководство за практичну делатност, али је немогуће рећи каквом чињеничком стању одговарају. То у првом реду важи за многе математичке формуле. Лајбниц је први увидео да постоји разлика између оних истинитих ставова који се непосредно односе на чињенице (као, на пример, „Карло велики је био крунисан у Ахену“) и оних код којих је однос према чињеницама толико посредан да се о њему не може ништа рећи. (На пример,  $\sqrt{-1} + \sqrt{-1} = 2\sqrt{-1}$ . Прве је он назвао *чињеничким* истинама, а друге *разумским* истинама.<sup>9</sup>

Због ових тешкоћа теорије кореспондентности многи филозофи, нарочито од Канта наовамо, покушавали су да утврде садржај појма истине на неки прецизнији и критичкији начин, не служећи се при том противставом мишљења и бића. У овим покушајима се обично осциловало око теорије кореспондентности у два супротна смисла. Тежња да се истина одреди ван односа према објективном свету, тражећи искључиво у сазнању неке одлике које би биле за тај свет карактеристичне кад је оно истинито, доводила је до разних облика *субјективизма*. Истина је онда изједначавана с личним уверењем, самоочевидношћу, успешношћу у индивидуалној практичној делатности, кохерентношћу мишљења, итд. Субјективистичка произвољност и релативизам оваквих концепција нису могли да задовоље све оне филозофе који су савим природно осећали да у свакој истини има нечег објективно важећег и постојаног. Њих је њихов оправдан револт обично одводио у другу крајност — у *објективизам* и апсолутизовање истине. Истини је онда приписивано вечито, ванвременско важење, независно од људског искуства и уопште од сазнања човека и човечанства.

Наравно, увек су се изнова јављали трезвенији духови, обдарени аверзијом према једностраностима и једним већим афинитетом према целовитијим решењима, који су се враћали теорији кореспондентности и покушавали да је, мањим или већим модификацијама, поново оживе. Такав један покушај представља такозвана семантичка теорија, коју је први пут формулисао пољски логичар Алфред Тарски и која заслужује посебну анализу.

<sup>9</sup> Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* IV, ch. 5, 12. („Les vérités de raison sont nécessaires et leur opposé est impossible, et celles de fait sont contingentes et leur opposé est possible.“)

Покушаји да се оживи теорија кореспондентности нису увек успели нити су обавезно интересантни. Код неких савремених реалиста (на пример, Џемс Фиблмен) наилазимо само на варирање ставова познатих још из античке грчке филозофије и схоластике. Наравно, једна модерна варијанта теорије кореспондентности може бити од истинског филозофског интереса само уколико узима у обзир, и покушава да реши, бар неке од замашних проблема које су разне субјективистичке и објективистичке доктрине отвориле.

## 2. СУБЈЕКТИВИСТИЧКЕ И РЕЛАТИВИСТИЧКЕ ТЕОРИЈЕ ИСТИНЕ

### (1) Теорија самоочевидности

Међу субјективистичким теоријама истине треба свакако најпре поменути ону која своди истину на лично уверење, на самоочевидност. Она има своје корене још код софиста. Протагора је тврдио, на пример, да је истинито све оно што се тврди тако како се појединцу појављује.<sup>10</sup> Нешто касније, Теофраст је сматрао да је истина у непосредној извесности онога о чему се мисли.<sup>11</sup> У филозофији XIX века знатан број филозофа, на челу са Шопенхауером, тврдио је да је истина (и то тзв. „материјална“ истина, за разлику од „формалне“ истине) у слагању суда с непосредним опажањем.<sup>12</sup>

У ову групу спада и тзв. *иманентна* теорија истине, коју су заступали немачки филозофи Зигвард, Лоце, Шупе и други. По њима, један став треба сматрати истинитим кад смо *непосредно свесни* да је он логички нужно проистекао из *извесних* премиса. При том није потребно да се он стварно може извести и доказати; битно је само ово наше непосредно уверење.

Томе се, наравно, може приговорити да такво осећање уверености доживљавају на врло различит, супротан начин различити људи, васпитани у различитим друштвеним срединама, различитог ступња образовања, идеолошке усмерености, итд. Историја је била веома сурова према свим тим „истинама“ које се нису заснивале ни на чему другом сем на уверењу људи да је у питању нешто што је само по себи очевидно. Временом се показало да је највећи

<sup>10</sup> Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, I, 218.

<sup>11</sup> Sextus Empiricus, *Against the Mathematicians*, VII, 191.

<sup>12</sup> Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1819, Bd. II, S. 9.

број оваквих ставова погрешан, ма колико људи једне одређене епохе били уверени у њихову нужност. Аристотелу је некад било очевидно, и „према томе“ истинито, да се тела крећу само док на њих дејствује каква сила и да је, отуда, мировање њихово природно стање. Било му је очевидно да је Земља центар света и да је непомична, док се Сунце и све планете крећу око ње. За нас данас ови ставови нити су сами по себи очевидни нити су истинити. За Еуклида је било очевидно да је најкраћи пут између две тачке права линија, па ипак модерни физичари налазе више истине у ставу да је најкраћи пут између две тачке геодезијска крива линија.

Према томе, мада је уверење о извесности често пратилац стварног открића истине, оно је исто тако и пратилац огромног броја заблуда: зато нам оно само по себи о истини не казује ништа, исто као што субјективна сумња у вредност једног става не значи сама собом да је он објективно неистинит.

У најновијој филозофији је углавном напуштено становиште да се истина логичких и математичких ставова може свести на самоочевидност; међутим, многи позитивисти сматрају да је ово идентификовање у области чулног сазнања дозвољено.<sup>13</sup> Према томе, ставови као што су „Ово је црвено“, „Тај цвет лепо мирише“ били би у принципу апсолутно извесни, и утолико истинити. Међутим, у ово „утолико“ се с правом може посумњати. Тачно је то да су ставови који се односе на директно опажене чињенице најчешће истинити и да су они готово увек праћени осећањем извесности и самоочевидности. Међутим, да се чак и ови најпростији и најверодостојнији ставови не могу сматрати истинитим *самим тим* што су очевидни, види се већ из тога што нас наше субјективно уверење чак и овде може преварити. Ако и оставимо по страни појаву илузија и халуцинација, стоји чињеница да се судовима непосредног опажања никад не врши само фотографско регистравање извесних „датих“ садржаја чулног сазнања, већ се врши и њихово тумачење, подвођење под извесне опште категорије. „Црвено“ у горњем примеру је једна таква општа категорија која укључује у себи безброј специфичних нијанса, од којих су неке прелазни случајеви у односу на наранџасто, љубичасто и друге боје. Према томе, кад тврдимо да је нешто црвено, оно што при том радимо

<sup>13</sup> Мур је, на пример, сматрао да традиционални епистемолошки проблем „Како можемо изаћи изван круга наших идеја или осета“ није прави проблем. Имати један осет већ значи бити изван круга, то значи знати нешто што заиста није део *мог* искуства. „У том смислу може се савршено сигурно знати да је истинит исказ: „Ово је површина једне руке““. (Moore, „The Proof of an External World“, *Contemporary British Philosophy*, London 1939).

није просто регистровање једног личног временски одређеног опажаја, већ и његово класификовање, утврђивање нечег општег у њему. Да се при том може погрешити, види се из тога што ће често за исти предмет једно лице рећи да је црвен, а друго да је наранџаст или љубичаст. У таквим случајевима морамо прибећи оцени осталих посматрача, а у крајњем случају и мерењу таласне дужине светлости датог тела. Прибегавање таквим објективним методима најбоље показује да истина мора бити нешто објективно и општеважеће, и да се она, чак и у случајевима где је наше субјективно уверење најверодостојније, не може на то уверење свести.

## (2) Теорија кохерентности

Теорија кохерентности је одувек била нарочито омиљена међу противницима теорије кореспондентности. По њој, истина се своди на унутрашњи склад мишљења, тј. на слагање једних мисли и ставова с другима. Један од најистакнутијих заступника теорије кохерентности је Кант. По њему, „свака истина се састоји у слагању мисли са законима мишљења и међу собом“<sup>14</sup> (тј. у слагању са свим другим мислима).

Велики број филозофа који су желели да одреде истину независно од односа према објективној стварности, а којима се није свиђао отворени субјективизам свођења истине на непосредно уверење или осећање самоочевидности, прибегавали су теорији кохерентности. У савременој филозофији она још увек има велики број својих представника, нарочито међу идеалистима (на пример, Бранд Бленшар)<sup>15</sup> и позитивистима (на пример, Карнап).<sup>16</sup> Главна заслуга ове теорије јесте нагласак на неопходној повезаности једног става са свим другим елементима целовитог скупа знања. Не може се ништа знати нити се ишта са смислом може рећи о истини једног појединачног става који би био посматран изоловано од свих других наших знања и искустава. Такву изолованост је немогуће чак и замислити. Према томе, истина увек претпоставља извесан контекст у којем се дати став посматра.

Међутим, ако има извесне позитивне елементе, теорија кохерентности има и огромне недостатке:

(а) Пре свега, ниједан представник ове теорије није успео да одреди прецизно, недвосмислено и при том на

<sup>14</sup> Kant, *Reflexionen zur Mathematik, Physik und Chemie* (Sämtliche Werke, Akademie Ausgabe Berlin, Bd. XIV, S. 927).

<sup>15</sup> Brand Blanshard, *The Nature of Thought*, vol. I, New York, 1970.

<sup>16</sup> Rudolf Carnap, *Die logische Syntax der Sprache*, Wien, 1934.



довољно обухватан начин шта значи термин „кохерентност“ и у каквим односима један став треба да стоји према другим ставовима да би био сматран истином.

(b) Сваки досадашњи покушај одређивања водио је или прекорачивању оквира теорије или парадоксалним последицама. Претпоставимо да се под кохерентношћу мисли на однос у коме стоји један општи став према конкретним искуственим ставовима који га потврђују, тј. из којих је он изведен на индуктиван начин, или који су његове емпиријске консеквенце кад се он схвати као хипотеза. У свим оваквим случајевима конкретни ставови могу потврђивати апстрактне једино ако су они сами већ истинити, јер ако су лажни — и ставови који се на њима заснивају биће лажни. Има умоболника чије је мишљење савршено кохерентно — све њихове мисли се међусобно слажу и једне из других логички произлазе, али пошто су пошли од погрешних премиса, и закључци су им лажни. Значи, кохерентност у овом смислу, да би имали значаја за проблем истине, мора већ унапред претпоставити истинитост ставова непосредног опажања. Према томе, цела теорија је или апсурдна или представља „обртање у лажном кругу“: једна ствар се објашњава другом, а та друга у себи нужно претпоставља прву.

(c) Ако кохерентност схватимо као могућност дедуктивног извођења једног става из других, опет се поставља питање истинитости тих других ставова. Могуће су две алтернативе.

Једна је: ти други ставови, као и правила на основу којих се дедукција врши, већ су претпостављени као истинити у неком другом смислу, као самоочевидни. У том случају, као и у претходној анализи, теорија кохерентности се показује недовољном и постаје очевидно да јој је потребна допуна.

Друга је алтернатива: полазни ставови и правила дедукције нису претпостављени као истинити већ су произвољно изабрани или усвојени као конвенције. Овај вид је добила теорија кохеренције у делима неопозитивиста тридесетих година овог века. Тако је Карнап поставио свој чувени принцип толеранције, по коме је свако слободан да изгради свој сопствени систем логике, то јест да произвољно одабере полазне принципе и правила, под условом да их експлицитно формулише и да их се затим доследно придржава.<sup>17</sup>

Неопозитивисти су успели да постигну максимум егзактности у одређивању формалних услова које један систем ставова треба да задовољава да би се сматрао ко-

<sup>17</sup> *Ibid.*, S. 44—45.

херентним — и то је несумњиво њихова заслуга. Међутим, с друге стране, баш на њиховом примеру најбоље се види до каквих апсурдних последица читава ова теорија води кад хоће да се прикаже самодовољном и независном од елемената других теорија.

Јер, ако су полазни принципи и правила дедуковања с којима су наши ставови кохерентни — произвољно изабране конвенције, и ако свако може да гради своју сопствену логику, онда ће додуше бити постигнута кохерентност мишљења сваког појединца изоловано узетог, али ће ишчезнути свака кохерентност између мишљења једног појединца и мишљења свих других појединаца. Свако би имао своју властиту истину и свако би могао да било који став „направи“ истинитим. Све што би имао да ради било би да начини подесан избор полазних премиса система. На тај начин била би онемогућена научна дискусија о истини и научно диференцирање истине од неистине. Јер, наука се бави оним што је опште и константно, а овде би у релативизму појединачних истина, које су све међусобно еквивалентне, потпуно ишчезла могућност утврђивања ма чега што би било бар релативно постојано и општеважеће.

Парадоксално је да се до овакве тоталне неегзактности и потпуног релативизма логички нужно дошло полазећи од једног захтева за крајњом егзактношћу, уз искључивање сваког произвољног нарушавања кохерентности у мишљењу појединца. Свака једностраност води парадоксалним последицама. Једностраност теорије кохерентности у њеном неопозитивистичком издању састоји се пре свега у томе што је сва пажња оријентисана на обезбеђивање доследности у мишљењу појединца, а испуштено је из вида да да истина има друштвени карактер и да она претпоставља и слагање у мишљењу различитих појединаца и друштвених група. Сем тога, фундаментална једностраност је већ само свођење истине на кохерентност. У ствари, полазни принципи и правила дедуковања у једном систему мишљења нису само конвенције и произвољно изабрани апарат. Они морају задовољавати извесне садржинске услове — али нам о њима теорија кохерентности не каже ништа. Све оно позитивно што ова теорија има да нам саопшти, добија своју вредност тек кад се, као један од елемената, укључи у неку ширу синтетичку концепцију.

### (3) Прагматичка теорија истине

За прагматичку теорију истине је карактеристично свођење истине на корисност, успешност у пракси, задовољавање животних потреба и сл. Већ у индијској фило-

зофији, за коју се обично мисли да је савршено спекулативна и окренута искључиво духовним питањима, било је покушаја да се истина одреди као сврсисходно сазнање које води успешној делатности. У другој половини XIX века многи биологистички оријентисани филозофи дефинисали су истину као сазнање које служи као мотив једне биолошки корисне, сврсисходне акције.

Почетком XX века изграђена је око овакве теорије истине цела једна нова и врло утицајна филозофија — прагматизам. Позната је дефиниција истине Виљема Џемса: „Једна идеја је истинита уколико се верује да је корисна за наше животе.“<sup>18</sup> Ралф Пери је слично гледиште изразио на нешто умеренији начин: „Једна идеја је истинита кад ради, тј. кад је успешна, кад испољава своју функцију, или извршава оно што се од ње захтева.“<sup>19</sup>

У прагматичкој теорији има једна неоспорно тачна и при том необично важна чињеница: она наша сазнања која су истинита служе као ефикасни инструменти у нашем напору стваралачког мењања природне и друштвене средине. У том смислу истина је, уопште узев, за један довољно велики временски период — практично успешна, и самим тим биолошки корисна.

На жалост, обрнуто није тачно: свако биолошки корисно гледиште није самим тим истинито. Уопште, успешност у пракси не стоји у обавезној функционалној вези с истином. Могуће је навести безброј случајева где су теорије и идеје које су данас непобитно утврђене као истините у пракси привремено доживљавале пораз; на пример, идеја о постојању невидљивих клица као узрочника болести. С друге стране, свако зна да често заблуде привремено доживљавају буран успех, чак и онда кад је најсвеснијем делу друштва потпуно јасно да је реч о заблуди — на пример, данашњи нагли пораст утицаја верског догматизма и религиозних секти у САД.

Најзад, прагматичка теорија истине је неодржива и из прагматичких разлога: води свеопштој конфузији у погледу тога шта је истинито а шта није. Јасно је да два међусобно противречна става могу оба бити „практично успешна“ и „корисна“ уколико задовољавају различите интересе. Из тога следи могућност већег броја истина када је реч о истом питању — плурализам истина. Међутим, може се лако показати да свака теорија која дозвољава плурализам истина као своју консеквенцу, носи у себи једну неразрешиву противречност. Поставља се питање

<sup>18</sup> Виљем Џемс, *Прагматизам*, Београд, 1939, стр. 49.

<sup>19</sup> Ralph Barton Perry, *Present Philosophical Tendencies*, 2nd ed., 1925, p. 204.

шта треба један прагматист да мисли о неком ставу који је штетан за њега али користан за неког другог човека који има супротне интересе. Он треба да такав став сматра лажним, али у исто време, уколико је прагматист и уколико верује у плуралитет истина, он мора признати и да је истинит. Све постаје и истина и неистина у исти мах. Сам појам истине постао би толико конфузан и вишесмислен да би га требало избацити из употребе.

За теорију која доводи до овакве збрке тешко се може рећи да добро „ради“ и да је успешна у пракси, па се самим тим, по њеном сопственом критеријуму, не може рећи ни да је истинита.

Недостаци трију наведених теорија јасно показују да се једно доследно спроведено субјективистичко становиште не може оформити у теорију а да се при том избегну апсурдне консеквенце. Појединац се у свом практичном животу може руководити било каквом екстравагантном и индивидуалистичком филозофијом. Међутим, сваки покушај да се формулише једна научна и филозофска теорија доследно с позиција субјективизма и апсолутног релативизма, немогућ је већ због природе саме науке. Једна научна теорија је само утолико теорија, и само је утолико научна уколико има извештан објективни и друштвени значај, уколико подлеже извесним објективним критеријумима, па отуд има и извесно објективно и опште важење.

### 3. ОБЈЕКТИВИСТИЧКЕ И АПСЛУТИСТИЧКЕ ТЕОРИЈЕ ИСТИНЕ

И у теорији сазнања као и у етици и естетици, тежња да се, насупротив субјективистичким и релативистичким ставовима, јаче истакну трајност, општост, и објективни значај истине, природно је доводила до њеног апсолутизовања.

У модерној филозофији нарочито истакнуто место имају три такве теорије:

(1) *објективно-идеалистичка*, коју поред објективних идеалиста хегелијанског типа заступају и неки реалисти, утолико што биће схватају као нешто вечито и непроменљиво;

(2) *априористичка* теорија Канта и новокантоваца;

(3) *логицистичка* теорија Болцана, Хусерла и следбеника феноменолошке школе.

(1) *Објективно-идеалистичка теорија истине*

У поређењу с класичном теоријом кореспондентности, за објективне идеалисте карактеристична је претпоставка апсолутног идентитета између бића и истинитог мишљења. Тако је, на пример, Шелинг писао: „Свако оно сазнање је истинито које посредно или непосредно изриче апсолутну идентичност објективног и субјективног.“<sup>20</sup>

Једна друга битна разлика јесте објективизирање и хипостазирање појма истине у том смислу што она не треба да значи слагање људског мишљења с објективним материјалним предметима, већ слагање ствари с идејама и појмовима који представљају њихове суштине, и који постоје на објективан начин ван њих а исто тако и ван људског мишљења.

Ово становиште је на класичан начин изразио Хегел у следећем ставу: „Ако је истина у субјективном смислу слагање предмете с предметом, истина у објективном смислу је слагање објекта, ствари са собом самом, тако да је стварност одмерена према свом појму. Појам је тако истинита Идеја, божанска идеја о свету, која је једина стварна. Тако је једино бог истина.“<sup>21</sup>

Природно је онда што истина овако схваћена постаје нешто ван времена и простора: „Оно што је истинито садржано је само у мислима, није истинито само данас и сутра, већ изван сваког времена; а уколико је то у времену, истинито је увек и за свако време.“<sup>22</sup>

Последњих неколико деценија веома је мали број истакнутих филозофа који су покушали да бране овакво изразито спекулативно и у лошем смислу речи метафизичко становиште. Последњи заиста велики филозоф — објективни идеалист, био је енглески филозоф Вајтхед. У његовом систему поред тзв. „актуалних ентитета“, који означавају све предмете и бића материјалног света, фигурирају и тзв. „вечити објекти“, који одговарају платонизанским „идејама“ и Хегеловим „појмовима“. Свако теоријско обухватање („ингресија“) једног вечитог објекта представљало би једно истинито сазнање.<sup>23</sup>

Објективним идеалистима је веома блиска једна струја реализма (могли бисмо је назвати „некритичким“, за разлику од тзв. „критичког“ реализма) која се у стилу средњовековних схоластичара-реалиста залаже за објективно, ванвременско и ванпросторно постојање општих

<sup>20</sup> Schelling, *Sämtliche Werke*, hrsg. K. F. A. Schelling, I, S. 497.

<sup>21</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Naturphilosophie*, 1842, S. 22.

<sup>22</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, I, S. 16.

<sup>23</sup> Whitehead, *Process and Reality*, New York, 1930.

појмова (универзалија) и која дозвољава могућност апсолутно верног рефлектовања бића у мишљењу — нарочито у логици и математици. Тако је, на пример, Берtrand Расл у својим млађим данима писао: „Чиста логика и чиста математика (што је једно исто) теже да буду истините у свим могућим световима, а не само у овом тричавом свету у који нас је случај затворио.“<sup>23а</sup>

Све теорије овог типа, које дозвољавају могућност апсолутне истоветности између мишљења и бића, приписују савршену статичност науци и људском сазнању уопште. Свако зна, међутим, да смо ми стално принуђени да коригујемо и употпуњавамо, па и темељито ревидирамо наша знања. Како објаснити ову чињеницу са становишта објективног идеализма?

Прва је могућност дозволити да смо били у заблуди кад смо у прошлости мислили да је овај или онај став истинит, али остати при томе да су сви они ставови које данас сматрамо истинитим — апсолутно адекватни стварности и према томе безусловно и ванвременски истинити. Недоследност оваквог става пада одмах у очи. Ако нас искуство историје наука учи да смо морали да уносимо корекције чак и у случајевима научних закона који су нам изгледали апсолутно сигурно утврђени и проверени (на пример, закони Њутнове механике), каквог бисмо основа имали да претпоставимо да је једног одређеног дана и сата еволуција нашег сазнања престала?

Друга је могућност претпоставити да је свака промена у нашим знањима условљена променама у самој стварности. Неки случајеви се неоспорно могу објаснити на овај начин. На пример, превазилажење неких застарелих ставова у друштвеним наукама које се баве једном објективно веома динамичном облашћу појава. Међутим, често ми добро знамо да се није сама стварност променила већ да је наша првобитна слика о њој била непотпуна и само апроксимативно тачна.

Најзад, трећа могућност: потпуно променити уобичајени садржај појма истине и о истини говорити на начин који се не може никаквим чињеницама ни потврдити ни оповргнути. Такав је случај кад се истина одређује као слагање ствари с идејама које објективно постоје, независно од људског мишљења. Овакво филозофирање се не може побити чињеницама, али то је само зато што се оно и не односи ни на какве чињенице; идеје о којима је овде реч могу бити само предмет веровања. У сваком случају, ако дефиниције истине ове врсте уопште имају неког

<sup>23а</sup> Bertrand Russel, *Introduction to Mathematical Philosophy*, 1919, p. 194.

смисла, он је различит од смисла који се термину „истина“ придаје у науци и обичном животу. Нас интересује да ли су наша сазнања о планети Марсу истинита а не да ли је истинит Марс као такав, да ли његове особине одговарају идеји коју светски дух има о њему.

## (2) Априористичка теорија

Априористичка теорија је, у ствари, једна варијанта теорије кохерентности, у којој је учињен покушај да се избегне релативизам коме неизбежно води захтев кохерентности сам по себи, кад није допуњен никаквим даљим и строжим условима. Новокантовци, који заступају априористичку теорију, разликују се од логичких позитивиста (који стоје на конвенционалистичком гледишту) утолико што, по њима, принципи с којима мишљење треба да је сагласно да би водило истини нису произвољно одабране људске конвенције већ извесне „трансценденталне“ норме које важе објективно и нужно, независно од искуства, и имају општу вредност за све људе.

Већ за Канта су „нужност и строга свеопштост сигурне ознаке априорног сазнања“.<sup>24</sup> Један од првих новокантоваца, Ото Либман, писао је: „А priori‘ није ништа друго до оно што је за нас и за сваку другу хомогену интелигенцију строго опште и нужно, оно што се друкчије не може мислити.“<sup>25</sup> У том смислу су онда, по Минстербергу, истинити они судови „у којима природа показује надличне вредности бића и узајамне повезаности“.<sup>26</sup>

Велику тешкоћу за априористичку теорију представљао је проблем на који начин и у којој сфери стварности постоје ове априорне норме којима би мишљење морало да се покорава. Да би биле опште, оне морају бити надличне и независне од свести појединца. Да ли то значи да оне постоје временски пре сваког реалног мисаоног процеса у глави појединачног човека? На ово питање су новокантовци, желећи да заступају једну „критичку“ филозофију, одговорили негативно, јер им је било јасно да би то значило догматску претпоставку неког надбића, по чијим формама мишљења и људи морају да мисле.<sup>27</sup>

Тешкоћа је, по мишљењу новокантоваца, могла бити решена претпоставком неке „свести уопште“, или „нормалне свести“, или „апсолутног чистог субјекта“ чија правила важе за сваку појединачну свест.

<sup>24</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, S. 48.

<sup>25</sup> Otto Liebman, *Zur Analyse der Wirklichkeit*, 1880, S. 98.

<sup>26</sup> Münsterberg, *Philosophie der Werte*, 1908, S. 126.

<sup>27</sup> Windelband, *Prinzipien der Logik*, Tübingen, 1913, S. 52.

На жалост, у оваквом решењу има много спекулативности и занемаривања чињеница. Једна група људи може открити да су се увек сви држали једних истих правила, кад год су у пракси успевали да утврде истину, и да, према томе, постоје извесни општи елементи (норме, итд.) у њиховом мишљењу. Међутим, никаквим истраживањем се не може показати да ти општи елементи постоје и важе, или уопште нешто значе независно од постојања ових конкретних и актуелно датих мисаоних процеса. Према томе, извесни општи принципи могу постати норме не независно, већ баш обратно — у зависности од њиховог успешног и делотворног функционисања у мишљењу бар неких конкретних и материјално датих појединаца.

Даље, никаквим чињеницама се не може доказати да постоји једна јединствена нормална свест човечанства од првих почетака његове историје до данас. Не само што ставови емпиријских наука доживљују исправљање и конкретизовање, већ су променама подложни и логички принципи и норме. Логички уџбеници првих новокантоваца су данас застарели, иако нас раздваја непун век. То не значи да су нека логичка правила која су раније сматрана нужним, данас потпуно одбачена. Реч је о томе да су она уопштена и допуњена новим правилима, тако да узета сама по себи више не задовољавају. Према томе, она сазнања до којих се само на основу ових једностраних правила дошло, данас се могу сматрати само парцијалним истинама, или истинама које важе у специјалним случајевима — кад неки од чинилаца не делују или кад неки од релевантних услова могу да се занемаре. Наравно, у априористичкој теорији оваквим кретањима логичких форми и парцијалних истина нема места. Ако је нешто уопште истинито, онда је то истинито на безусловно нужан и апсолутан начин.

Најзад, у целој априористичкој концепцији једно основно питање остаје без одговора. Како долази до тога да сазнање које сматрамо истинитим услед слагања с априорним принципима, увек у пракси делује као ефикасно средство предвиђања будућих догађаја и утицања на њих? Откуд та успешна практична применљивост истинитих знања? Ако априорни принципи немају никакве везе с објективном стварношћу, ако они изражавају извесне константне људске психичке функције и ништа више, ова практична ефикасност истинитих сазнања је чудо над чудима. Требало би је објаснити или случајном коинциденцијом наших предвиђања и актуалних догађаја — што је неприхватљиво, јер оно што се регуларно понавља у тако фантастично великом броју случајева и са тако ретким изузецима не може бити случајно — или претпоставити неко више биће које обезбеђује ову необичну хармонију.



Новокантовци на ово питање не дају никакав одговор. С обзиром на остале алтернативе које им стоје на располагању ако желе да остану доследни себи, то је дакле најмудрији одговор, али нас он, наравно, не може задовољити. Кад се напусте оквири априоризма као филозофског гледишта, долази се сасвим једноставно до перспективе задовољавајућег решења проблема: један истинит став може тако успешно служити као инструмент наше праксе зато што сви они филозофски принципи и норме с којима он мора бити кохерентан, имају своју објективну основу у структури саме стварности. Истина се, према томе, не може одредити на искључиво априоран начин.

### (3) Логицистичка теорија

Логицистичка теорија феноменолошке школе покушала је да превазиђе ову тенденцију ка субјективизму, инхерентну свакој априористичкој филозофији. Истина је независна од сваке свести, па и „опште“, „нормалне“ свести; она постоји „по себи“.

Претходник ове теорије је немачки филозоф XIX века Болцано. По њему, истина по себи је „истина независно од тога да ли је неко сазнао или не“.<sup>28</sup> Самим тим, оваква „објективна“ истина има ванвременски карактер, и ако је људи не знају, зна је бог.<sup>29</sup>

У филозофији XX века ово гледиште је прихватио и неуморно брани Едмунд Хусерл са својим следбеницима. Он је сматрао да је оваква концепција најбољи начин да се превазиђе сваки субјективизам. „Оно, што је истинито, апсолутно истинито, истинито је по себи.“<sup>30</sup> Карактер истине не припада „пролазној појави сазнања већ његовом идентичном садржају, оноем што је идеално, опште“.<sup>31</sup> „Доживљаји су реалне појединачности, временски одређене, које постоје и пролазе. Истина је, међутим, вечна, или боље, она је идеја, и као таква је ванвременска.“<sup>32</sup> У том смислу, Њутнов став који изражава закон гравитације био је истинит и пре него што је Њутн стигао да га открије — он је *важио* без обзира на то што није *постојао* као елеменат људског сазнања.

Концепција феноменолошке школе разликује се, као што видимо, од обеју претходно наведених апсолутистич-

<sup>28</sup> Bolzano, *Wissenschaftslehre*, 1837, I, § 20, S. 81.

<sup>29</sup> *Ibid.*, I, S. 115.

<sup>30</sup> Husserl, *Logische Untersuchungen*, 1900—1901, I, S. 117.

<sup>31</sup> *Ibid.*, I, S. 150.

<sup>32</sup> *Ibid.*, I, S. 128.

ких теорија по томе што се истина не приписује ни људском сазнању, као што чине кантовци и реалисти, нити предметима објективне стварности, као што чине објективни идеалисти хегеловског типа („Истина је одговарање предмета свом појму“). Истина је идеално важење. Према томе, уколико је *важење*, она то није само за свест (макар и свест уопште). Уколико је *идеалног* карактера, то идеално не *постоји* у објективној стварности као што постоје материјални предмети. Оно што стварно постоји јесу свесни процеси с једне стране и материјални предмети с друге. Међутим, ван њих, и уопште ван простора и времена, има једна сфера „чистих суштина“ и идеја које важе по себи, и које се могу потпуно адекватно сазнати од стране неке емпиријске свести.

Каснија еволуција феноменологије ишла је углавном у правцу прецизирања да су садржаји ставова, или њихова значења, оно што има своје ванвременско, идеално важење и истине. Занимљиво је да су то гледиште прихватили и многи филозофи који су напустили табор логичког емпиризма, незадовољни његовим солипсистичким консеквенцама. Тако, на пример, један од најистакнутијих савремених позитивиста, Ејер, данас сматра да је истина потпуно независна од свести било којег појединца, шта више од свести човечанства уопште. На пример, став којим се изриче да у Северном мору у једном одређеном тренутку има одређен број риба објективно је истинит потпуно независно од тога да ли ико на свету о томе нешто зна.

С друге стране, било је и неких совјетских филозофа који су на сличан начин доказивали да је објективна истина — сама објективна стварност (на пример Бјелецки, шеф катедре филозофије на Московском универзитету).

Ова теорија у први мах звучи врло убедљиво. Гравитационо дејство сразмерно масама и обрнуто сразмерно међусобним растојањима тела несумњиво је постојало као природни закон, независно од тога да ли је ко успео да га открије и изрази у обичу физичке формуле. Међутим, спорно је да ли се може о гравитацији као *материјалној појави* рећи да је истинита, или истину третирамо као атрибут сазнања? Очигледно, ако ваља говорити са свом потребном прецизношћу, оно што постоји независно од човека и његове свести јесу само извесни предмети са својим својствима и односима, који су равнодушни према свим вредностима — и према истини, и према лепоти и према добру. Тек ставови нашег сазнања могу бити истинити или лажни. Рећи да је објективна *појава* гравитације истинита исто је толико неумесно колико и рећи да је оштроумна, племенита, узвишена, комична, итд. Кад предмет на који се један став односи *постоји*, став се може

сматрати истинитим. Наравно, један предмет може постојати а да нико о њему ништа не зна. У таквом случају нема ничега што би могло бити истинито или лажно. Према томе, категорија постојања припада науци о бићу — онтологији, а категорија истине искључиво науци о сазнању — гносеологији.

Међутим, код логицистичке теорије није у питању само терминолошка збрка. Поставља се питање како ми знамо и на основу чега тврдимо да постоје неке истине „по себи“, чак и у оној фази кад их смртни људи још нису сазнали. На ово питање се може одговорити двојачко: може се, као Болцано, прибећи вери: оно што ми не знамо — зна бог. Истине по себи јесу истине за бога. С овим теолошким „решењем“ се нема шта озбиљно дискутовати пошто излази ван граница рационалног мишљења у којима су научни спорови могући.

Други одговор даје феноменолошка школа. Истина по себи се, наводно, може непосредно сагледати ако се примени феноменолошка метода. Треба „редуковати“ тј. „ставити у заграде“ сва знања, веровања, традиције, предрасуде, практичне тенденције, треба се затим интуитивно удубити у конкретну првобитну датост наше свести, „у њено слободно отицање“. Ту, тако рећи, на дну свести, открићемо свет „чистих суштина“.

Ако се остави по страни питање како је могуће ма шта открити у свести која је редукијом испражњена од сваког садржаја, остаје јасан бар поступак којим феноменолози изграђују своју сферу „суштина“, истина „по себи“, идеалних значења научних ставова и сл. Они у ствари пројектују у неку замишљену сферу *важења*, изнад сфере *реалног бића*, оно што интуицијом открију у својој сопственој свести. Кад су у питању даровити филозофи као Хусерл, они ће ту открити извесне форме мишљења и принципе општег значаја, и њиховим формулисањем дати неки трајнији допринос филозофији. Међутим, то сам метод као такав не спасава. Он остаје произвољан и субјективистички, а инсистирање на објективности и општем важењу добија декларативни карактер.

#### 4. У ТРАГАЊУ ЗА ТАЧНИЈОМ И ЦЕЛОВИТИЈОМ ТЕОРИЈОМ

Ма колико било релативно лако критиковати сваку од наведених теорија истине у савременој филозофији, њихов сукоб је дао драгоцену искуства. Свака од њих отворила је понеки проблем и јарком светлошћу осветлила недостатке свих других, а са своје стране је истакла и од-

сечно подвукла неки значајан елеменат који се не би смео занемаривати при покушају комплекснијег и све-странијег решавања проблема.

Заслуга је субјективистичких теорија што инсистирају на људском, битно ограниченом и релативном карактеру истине. Истине нема ван људског сазнања, а оно је, као и све што је човек у стању да створи, увек коначно, и никад обезбеђено од промене.

Људи су у разним периодима веровали у различите истине. Каснија сазнања увек осветле ограничености у сазнањима која су у неком ранијем периоду била прихваћена као истинита. Међутим, у том ранијем времену људи су имали све могуће њима приступачне добре разлоге да у своју истину буду уверени.

Главни допринос филозофа који су заступали субјективистичке теорије истине јесте у томе што су дали конкретне и често изванредно темељне анализе тих добрих разлога, на основу којих су разни људи у разна времена могли с правом да верују у истинитост својих ставова.

Тако, на пример, *унутрашња кохерентност* научног сазнања јесте један од таквих нужних услова истине. Детаљна анализа поступка доказивања и услова кохерентности једног система сазнања остаће сигурно трајни задатак сваке гносеологије и логике. На томе пољу је у модерној логици учињено веома много, и то готово искључиво од стране филозофа који истину једнострано своде на кохерентност.

Даље, *практична верификација* је још битнији услов истине. У модерној логици највећи допринос конкретној анализи овог процеса и бар делимичном изграђивању једне теорије верификације дали су филозофи и специјални научници који прихватају неку од, неоспорно веома једностраних, прагматичких и емпиристичких теорија истине (логички емпиризам, прагматизам, инструментализам, операционализам).

*Непосредна извесност* није један од одлучујућих услова истине једног става, али тешко је видети како би се дошло до ма каквих истина кад не бисмо могли поклонити поверење својим непосредним субјективним опажањима чињеница, ако не бисмо веровали својој интуицији да ће између хиљада могућих хипотеза баш она изабрана ваљано усмерити наше даље истраживање. Најзад, шта је и практична верификација ако се не ослонимо на непосредну извесност о добијеним резултатима? Према томе, колико год сама по себи не значи много, непосредна извесност је свуда присутни елеменат без којег не би било ни сазнања ни истине. Чулно сазнање није нико проучио

боље од присталица емпиризма а интуицију боље од интуициониста; међутим, и једни и други заступају једну веома једнострану теорију истине.

Постоје, дакле, и стваралачке заблуде. Оне воде странпутицама, али плодним странпутицама, и доприносе да се ближе проуче неиспитане области. Наравно, на странпутицама се не сме остати. Без обзира на све богатство нових детаља које смо, идући њима, сазнали, ми бисмо на крају беспомоћно залутали кад не бисмо све време били свесни тога да је реч о само једном уском подручју, о само једном делу изванредно комплексне целине.

Вредност објективистичких теорија јесте пре свега у негативном антигетичком односу према субјективизму у схватању истине. Истина је надлична, трајног карактера, она има објективно важење и за друге људе, ван субјекта појединца. У њој несумњиво постоји елеменат апсолутног значаја.

Међутим, у чему је објективност истине?

Проблем је веома комплексан и захтева за своје решавање једно максимално еластично и свестрано, тј. дијалектичко мишљење. Традиционалним начином мишљења, у којем су све категорије одсечно разграничене, у којем је нешто или чисто субјективно или чисто објективно, или само релативно или само апсолутно, у којем се нешто или креће или мирује, или је истина или заблуда, могло се долазити само до решења упрошћених на један или на други начин. Читава борба супротних теорија истине била је једно непрекидно осциловање између релативизма и апсолутизма. Насупрот Хјумовом скептицизму — Кантов априоризам. Од њега, као још увек недовољно објективног — ка Хегеловом апсолутном идеализму. Реакција на Хегелов, и сваки метафизички апсолутизам били су француски и енглески позитивизам XIX века. После пола века јавља се поново потреба за нечим трајнијим, стабилнијим од искуствених чињеница. Натраг Канту, натраг Хегелу.

Затим, у двадесетом веку: повратак живом извору знања, личном искуству, непосредно констатованим чињеницама. Поново се јављају релативистичке теорије истине: емпириокритичке, прагматичке, конвенционалистичке. Онда, насупрот овим правцима: платоновски реализам Расла, Бајтхеда, Александра. Сада све већ иде много брже. Неколико година касније већ присуствујемо логичко-позитивистичком револту против сваке метафизике. Сад се истиче разлика између *логичке* и *фактичке* истине. Прва је у слагању исказа са слободно изабраним премисама једног логичког система. Друга је у слагању са „протоколним“ исказима који описују непосредно доживљено искуство.

Моменат субјективности веома је наглашен и у једном и у другом појму истине.

Истински напредак у прецизирању појма истине, који покушава да избегне тешкоће и објективизма и субјективизма, дошао је са семантичком теоријом истине Алфреда Тарског.

## ЧЕТВРТА ГЛАВА

# СЕМАНТИЧКА ТЕОРИЈА ИСТИНЕ

Семантичку теорију истине изградио је познати пољски логичар Алфред Тарски у расправи *О појму истине у формализованим дедуктивним наукама*, која је била први пут објављена на пољском језику у часопису *Ruch Filozoficzny*, а целом свету је постала приступачна у немачком преводу 1935, у годишњаку *Studia philosophica* (Lwow), под насловом *Der Wahrheitsbegriff in der formalisierten Sprachen*.<sup>1</sup>

Ово дело је доживело велику славу — с једне стране, као најбољи постојећи пример успешне примене семантичког метода у решавању неког филозофског проблема; с друге, као најзактнји досадашњи резултат у напору да се на задовољавајући начин одреди појам истине.<sup>2</sup>

## 1. ТЕОРИЈА ИСТИНЕ АЛФРЕДА ТАРСКОГ

Задатак који је Тарски поставио себи био је налажење такве дефиниције истине која ће задовољити два фундаментална услова:

---

<sup>1</sup> У даљем излагању означаваћемо овај рад са *WFS*.

Касније је Тарски изложио своју теорију истине у сажетом и усавршеном облику у једној расправи објављеној 1944. Она садржи и дискусију с бројним критичарима, која увелико помаже да се схвати филозофски смисао семантичке теорије истине (*The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics, Philosophy and Phenomenological Research*, vol. IV, 1944. Импечатпано у *Readings in Philosophical Analysis* ed. by Feigl and Sellars). Ову каснију верзију семантичке теорије истине означаваћемо са *SCT*.

<sup>2</sup> У том смислу су се изјаснили, на пример, Карнап, у делу *Introduction to Semantics*, Cambridge, Mass., 1942, и Пап, у делу *Elements of Analytical Philosophy*, 1949.

1. да буде у складу с духом употребе термина „истина“ у обичном говору, односно да се слаже са значењем које сви ми термину „истина“ интуитивно придајемо;

2. да постигне максималну прецизност и егзактност користећи све тековине савремене формалне логике.

Пошто класична теорија кореспондентности најадекватније изражава значење које термин „истина“ има у обичном животу, природно је што је Тарски њу узео за полазну тачку. На самом почетку свог рада он изричито наглашава да жели да третира свој проблем у сагласности с интенцијама „класичне концепције истине“ (теорије кореспондентности).<sup>3</sup> Међутим, он већ на првом кораку жели да избегне неодређеност и непрецизност ове теорије, која дефинише један нејасан појам — истину — помоћу другог исто тако нејасног појма — стварности. Ми се трудимо да сазнамо истину баш зато што често не знамо шта је стварност. Ако прибегнемо интуицији и кажемо да знамо шта је стварност интуитивним путем, онда нам више и не треба теорија кореспондентности. Онда можемо дефинисати истину као све оно што нам је интуитивно очигледно.

Из тих разлога Тарски је као полазну тачку за своја истраживања узео једну у основи реалистичку дефиницију која задржава дух теорије кореспондентности али елиминира оба нејасна термина „кореспондентност“ и „стварност“. Та прелиминарна дефиниција гласи:

*Истинит исказ (Aussage) је онај исказ који тврди да се ствари понашају тако и тако (die Sachen sich so und so verhalten), и ствари се управо тако и тако понашају.*<sup>4</sup>

Тарски одмах примећује да у погледу формалне коректности, јасноће и недвосмислености, овој дефиницији веома много недостаје. Он је ту вероватно имао на уму да, пре свега, термин „ствари“ ни издалека није јасан. Да би га избегао, он се упитао шта би могло да се усвоји као посебна дефиниција истине једног појединачног исказа, на

<sup>3</sup> Адекватан израз класичне концепције истине налази се, по мишљењу Тарског, у познатим ставовима из Аристотелове *Метафизике*: „Рећи о оном што јесте да није или о оном што није да јесте, погрешно је, док рећи о оном што јесте да јесте и оном што није да није, јесте истина“.

У модерној филозофској терминологији ово схватање је често изражавано ставом: „Истина једне реченице се састоји у слагању (или кореспонденцији) са стварношћу“, или ставом: „Једна реченица је истинита ако означава неко постојеће стање ствари“ (WFS, S. 265, p. 54).

<sup>4</sup> WFS, S. 267.



пример, „Пада снег“, „Данас је четвртак“ итд. Одговор је био: такве посебне дефиниције би гласиле:

*„Пада снег“ је истинит исказ онда и само онда ако снег пада.*

*„Данас је четвртак“ је истинит исказ онда и само онда ако је данас четвртак.*

Овде више није изричито речено, али се подразумева, да је израз који долази иза речи „је истинит онда и само онда ако“ — један исказ који говори о стварима, док је израз на почетку, који се налази у наводницама — име тог исказа. Да би подвукао ту разлику — да први пут говоримо само о исказу тј. изричито помињемо један исказ, док тек други пут употребљавамо тај исказ да бисмо нешто рекли о стварима — Тарски је предложио две могућности: да сам исказ ставимо у наводнице, из чега се види да га само помињемо, и да је тако добијени израз његово име, или да исказ именујемо на тај начин што ћемо му описати морфолошку структуру, тј. рећи ћемо из којих се речи састоји, из којих слова се састоји свака реч и како једно слово следи за другим. Применом овог метода можемо дефиницију истинитости исказа „Снег пада“ изразити на следећи начин:

*Израз који се састоји из две речи од којих се прва састоји из четири следећа слова „с“, „н“, „е“, „з“, а друга из четири следећа слова „п“, „а“, „д“, „а“, је исте истинит исказ онда и само онда ако пада снег.*

Општа форма свих оваквих парцијалних дефиниција истине појединих исказа, без обзира да ли је у њима примењен један или други метод именовања, може се, по Тарском, изразити формулом:

*x је истинит исказ онда и само онда ако p.*

Из ове опште схеме могу се добити парцијалне дефиниције истине кад год се наместо p стави један исказ који говори о неким објектима, а наместо x име тог исказа. Ова општа схема је, по мишљењу Тарског, формално потпуно коректна и њен садржај је јасан. Па ипак, она има један тежак недостатак — наиме, у примени на обичан језик она може да доведе до очигледних противречности (логичких антиномија). Већ је Лукашјевич показао на који начин, говорећи о истини исказа у обичном језику, увек можемо доспети до противречности. Пођимо од исказа:

(а) *Реченица из ове расправе на стр. 41. у реду 30. није истинита.*

Означимо израз „Реченица из ове расправе на стр. 41. у реду 30.“ са с. Добићемо онда:

(β) *с није истинито.*

Покушајмо сада да дамо дефиницију истинитости израза с. Сетимо се при том да је с само име којим смо означили исказ „Реченица из ове расправе на стр. 41. у реду 30“. Према томе, у општој схеми дефиниције истине треба заменити с наместо х а овај исказ наместо р. Добићемо онда:

(γ) *с је истинито онда и само онда ако реченица из ове расправе на стр. 41. у реду 30. није истинита.*

Овде опет можемо да заменимо израз „Реченица из ове расправе на стр. 41. у реду 30.“ његовим именом с. Добићемо онда:

(δ) *с је истинито онда и само онда ако с није истинито.*

Овај израз је очевидно противуречан. Извор ове противуречности јесте у томе што смо покушали да говоримо о истинитости исказа у којем се већ говори о истинитости неког исказа. Ми смо, дакле, пропустили да разликујемо две врсте исказа — једне у којима се говори само о објектима и друге у којима се говори о другим исказима и о њиховој истинитости или неистинитости. Ми смо ту помешали два различита теоријска нивоа, а нисмо то ни приметили, услед несавршености језика којим смо се послужили. Кад бисмо разлику та два нивоа о којима говоримо (говор о објектима, говор о исказима који говоре о објектима) јасно истакли разликујући две врсте исказа — *објект-исказе* у првом случају и *мета-исказе* у другом — онда у датом примеру до антиномије не би могло доћи. Јер онда бисмо већ у почетку морали рећи:

(α<sub>1</sub>) *Објект-исказ који се у овој расправи налази на стр. 41. у реду 30. није истинит.*

Кад бисмо сад израз „објект-исказ који се у овој расправи налази на стр. 41. у реду 30.“ заменили са с и покушали да изразимо дефиницију истине израза с, ми не бисмо могли рећи као у (γ): *с је истинито онда и само онда ако реченица из ове расправе на стр. 41. у реду 30. није истинита.*

Не бисмо то могли рећи јер с именује један исказ у којем се говори о истинитости једног објект-исказа — дакле, с именује један мета-исказ. Он говори да се у овој расправи на стр. 41. у 30. реду налази један објект-исказ. Међутим, на том месту се *фактички* не налази објект-исказ већ један мета-исказ. Дакле, с је *фактички* погрешно, али не води противречности. Као што је познато, логички статус фак-

тички погрешних и противуречних ставова је из основа различит.

Кад не водимо рачуна о овој реалној разлици теоријских нивоа говора, добијамо у ствари исту врсту логичких парадокса којој припада и чувени софизам „Лажљивац“.

Све ове антиномије настају, по мишљењу Тарског, због тога што обичан језик, за разлику од научних језика, има особину *универзалности*. Наиме, „било би неспојиво с духом овог језика кад би се у ма којем другом језику појавиле речи и изрази које се уопште не могу превести у обичан језик“. Ако се уопште о нечему може говорити са смислом, онда се о томе може говорити и у обичном језику. Због ове универзалности обичног језика, у њега се приликом семантичких истраживања морају укључити и имена свих исказа и других израза, затим искази које ова имена садрже, а исто тако и семантички изрази као што су „истинит исказ“, „име“, „означавати“, итд.

Другим речима, у обичном језику, услед његове универзалности, нема разлике између језика на којем се говори о објектима (објект-језика) и језика на којем се говори о самом језику (мета-језика). За обични језик није могуће конструисати мета-језик *ван* њега (да би био смисаон, мора бити преводљив у њега), а услед немогућности успостављања хијерархије језика, антиномије се морају увек изнова појављивати.

Општи закључак који Тарски изводи јесте следећи: изгледа да је доведена у питање и сама могућност једне доследне, и са законима логике и духом обичног говора усклађене, употребе израза „истинит исказ“. Из тога следи да је доведена у питање и могућност изградње било какве коректне дефиниције овог израза.

Зато се Тарски ограничава само на покушај решавања овог проблема на пољу формализованих језика.

Формализовани језици се разликују од обичног језика пре свега у томе што имају тачно одређену структуру. То значи: (1) постоји одређен број основних израза чијим комбинацијама се добијају други сложени изрази; (2) постоје критеријуми (правила) по којима се само један део комбинација основних знакова усваја као смисаон док су све друге комбинације бесмислене; (3) међу свим смисаоним сложеним изразима постоји извештан минимални број оних из којих се подесним трансформацијама могу добити сви остали смисаони изрази; (4) утврђена су правила помоћу којих се ове дозвољене трансформације врше.

Задовољавањем ових услова, структура једног језика бива прецизно утврђена. Међутим, о овој структури се не може говорити на том истом језику. Да би се она могла експлицитно изразити, потребно је конструисати други језик вишег нивоа, мета-језик. Према томе, веома је важно запа-

зити да наш формализовани објект-језик није универзалан. Он не садржи изразе који означавају његове сопствене изразе или описују њихове структуралне везе. Исто тако, сам термин „истинит“ ни у ком случају није саставни елеменат објект-језика; он се појављује тек у мета-језику.

Ови термини: „објект-језик“ и „мета-језик“ имају релативни смисао. Наиме, ако се постави питање истине реченица мета-језика и дефиниције термина „истина“ у односу на мета-језик, дати мета-језик се третира као објект-језик у односу на који градимемо мета-језик вишег нивоа. На пример, један је смисао истинитости онај у којем питамо да ли је истина да је атомска тежина хелијума 4. Други је смисао истинитости онај у којем питамо да ли је истина да је став „атомска тежина хелијума је 4“ истинит. У првом случају, објект-језик је језик хемије. Мета-језик је језик у којем се оцењује истиносна вредност конкретних ставова хемије. У другом случају, малопређашњи мета-језик има функцију објект-језика. Његов мета-језик је језик логике и сам може бити проучаван као објект-језик. Ту се сада поставља питање да ли су истинити сви они ставови којима се утврђује каквим све правилима треба да се руководе специјални научници да би у својим дисциплинама долазили до сазнања истине. Ово би био језик мета-логике. Постоји, дакле, читава хијерархија језика и мета-језика.

Мета-језик садржи у себи три врсте елемената, што је видно већ кад се баца поглед на општу схему дефиниције:

*x је истинито онда и само онда ако p.*

Ми смо већ раније рекли да је  $p$  неки исказ о објектима. То може бити ма која произвољно узета реченица објект-језика, пошто мета-језик мора бити довољно богат да у њему буде могућа формулација дефиниције истине и доказ њене материјалне адекватности за сваки став објект-језика. (У нашем примеру мета-језик хемије мора да омогућује дефинисање и доказивање истине сваког конкретног става о хемијским појавама.) То значи да мета-језик мора садржати цео објект-језик као свој део. То се може постићи или тако што ће један део његових реченица бити идентичан и по значењу и по облику с реченицама објект-језика, или тако што ће реченице објект-језика бити преведене у одговарајуће изразе мета-језика који су идентични по значењу али не и по облику. На пример, израз објект-језика „ $(x \vee y)$ “ може се превести у следећи израз мета-језика с идентичним значењем  $\Pi u Duv$  (где симболи  $u$  и  $v$  замењују знаке за променљиве  $x$ ,  $y$ , а  $\Pi$  и  $D$  означавају универзални квантор и логичку константу дисјункције).

Даље, из опште схеме за дефиницију истине следи да мета-језик мора садржавати у себи имена за све реченице објект-језика која би се у схеми замењивала наместо  $x$ . Ми

смо видели раније да се за сваки израз може конструисати његово име или стављањем његовог израза у наводнице, или, што је практичније, давањем структуралних описа израза објект-језика. На пример, да бисмо описали структуру израза *PuDiv* изабраћемо следеће ознаке:

- A, B* — имена променљивих *u* и *v*  
*dis* — дисјункција *D*  
*un* — универзални квантор *Π*  
 $\neg$  — ознака следовања једног за другим.

Тако бисмо као име израза добили *PuDiv* следећи опис његове структуре:

$$(((un \neg A) \neg dis) \neg A) \neg B.$$

Према томе, мета-језик мора бити довољно богат да омогући изградњу имена за сваку реченицу објект-језика.

Најзад, мета-језик мора очигледно садржавати *недефинисане термине општег логичког карактера*, као што је у горњој схеми за дефиниције израз који означава израз еквиваленције „онда и само онда ако“, или као што су знаци за негацију, дисјункцију, инклузију, општост, итд. Тарски наговештава интуитивно значење оваквих опште-логичких израза (не дефинише их) упоређивањем с одговарајућим изразима обичног језика: „не“, „или“, „садржан у“, „сваки“, итд.

Што се тиче семантичких термина — а то су сви они који се тичу односа знакова и означених објеката, као што су „истина“, „десигнација“ (означавање) „задовољавање“, итд. — Тарски сматра да они треба да буду *уведени у мета-језик дефиницијом* а не да буду основни, недефинисани термини. Он даље сматра да је овај захтев од битног значаја да би дефиниција истине била јасна и прецизна, јер ми управо ове семантичке изразе користимо приликом дефинисања истине. А како они сами по себи (интуитивно) нису ни издалека јасни, претпоставити њих као недефинисане и дефинисати истину помоћу њих водело би нас дефиницијама *obscurum per obscurius*.

Кад су задовољени сви ови услови у погледу формалне структуре језика у којем дефиниција истине треба да буде конструисана, остаје још један битан услов, а тај је да мета-језик буде „суштински богатији“ него објект-језик. Смисао тог захтева код језика уобичајених у логици (који су засновани на теорији типова) јесте у томе да мета-језик треба да садржи променљиве вишег логичког типа него што су оне које припадају објект-језику. То другим речима значи да изрази мета-језика морају бити вишег ступња општости и апстрактности тако да могу укључивати у себе изразе објект-језика као своје посебне случајеве.

Тарски сматра да се у сваком мета-језику који задовољава горње услове може изградити дефиниција истине за одговарајући објект-језик.

Кључни семантички појам, помоћу којег се то може постићи а који треба претходно дефинисати, јесте појам *задовољавања* дате реченичке функције од стране датих предмета, односно класâ предмета.

Реченичке функције су изрази по структури аналогни реченицама, само што садрже, као своје конститuentе, слободне променљиве (променљиве незване кванторима). Реченичке функције су, на пример, „ $x$  је бело“, „ $x$  је веће него  $y$ “, итд. Кад се наместо променљивих  $x$  и  $y$  ставе конкретни термини који означавају одређене објекте (на пример, „лабуд“, „вбрацац“), од реченичких функција добијамо реченице (на пример, „лабуд је бео“, „лабуд је већи него вбрацац“).

Да би појам реченичке функције био максимално јасан, Тарски утврђује његов обим тзв. рекурзивним поступком. Најпре се описују реченичке функције најпростије структуре (на пример,  $f(x)$ ,  $f(x, y)$ , итд.), затим се назначују операције помоћу којих се од простих функција конструишу сложене. То су, пре свега, операције негације, конјункције, дисјункције, импликације, односно операције негирања речју „не“, комбиновања помоћу речи „и“, „или“, „ако... онда“, итд.

Помоћу појма реченичке функције може се прецизно дефинисати појам реченице; наиме, реченица је реченичка функција која не садржи ниједну слободну променљиву.

Сад би се појам *задовољавања* могао лако дефинисати помоћу појма *истине* ако се каже: дати објекти задовољавају дату функцију ако ова постаје истинита реченица кад у њој заменимо слободне променљиве именима датих објеката. На пример, појам снега задовољава функцију „ $x$  је бео“ јер кад наместо  $x$  ставимо реч „снег“, добијамо реченицу „Снег је бео“, и ова реченица је истинита. У семантичкој теорији истине овај се начин дефинисања појма задовољавања помоћу појма истине не може применити јер је потребно баш обрнуто — дефиниција истине помоћу појма задовољавања.

Други могући начин се састоји у томе да се назначи, редом, који објекти задовољавају најпростије реченичке функције, а да се затим наведу услови под којима дати објекти задовољавају једну сложenu функцију — под претпоставком да знамо који објекти задовољавају просте функције из које је сложена изграђена.

Пошто су реченице специјалан случај реченичких функција (онај где су све слободне променљиве замењене одређеним објектима), излази да све што важи за задовоља-

вање реченичких функција, важи и у погледу задовољавања реченица.

Код реченица могућа су, по Тарском, само два случаја: једну реченицу задовољавају или сви објекти, или ниједан. На пример, кад кажемо „атомска тежина хелијума је 4“ — или сваки атом хелијума има четири пута већу атомску тежину него сваки атом водоника, или то не важи ни за један атом хелијума. Овде је очигледно претпостављено да су класе објеката међусобно оштро разграничене.

Тако Тарски долази до следеће врло просте опште дефиниције истине:

*Једна реченица је истинита онда и само онда ако је задовољавају сви одговарајући објекти, лажна је ако је не задовољава ниједан.*<sup>5</sup>

У свом првобитном раду Тарски је био дао једну специјалну дефиницију истине за језик класа, и она гласи:

*X је истинит исказ — симболички  $x\epsilon Wt$  — онда и само онда ако  $x\epsilon As$  и ако сваки бесконачни низ класа задовољава  $x$ .*<sup>6</sup>

## 2. ДИСКУСИЈА О СЕМАНТИЧКОЈ ТЕОРИЈИ ИСТИНЕ

Теорија истине Тарског је у току четврт века од своје појаве била свестрано дискутована и критикована. Иако је добила велика признања због своје прецизности и јасноће, њој је стављен и знатан број приговора. Неки од противаргумената Тарског недоречени су или понегде чак ирелевантни. Ипак се може прихватити да је Тарски на већину ових приговора успешно одговорио.

(1) Тако, на пример, стављено је у питање да ли је то што је Тарски дефинисао заиста *прави* појам истине. На овакву врсту критике Тарски је одговорио да он не зна шта је то „прави“ појам о нечему. Они који говоре на овај нејасан начин обично верују да свака реч има једно своје *право, истинско* значење (у смислу платоновске идеје). Међутим, једино је рационално, и овде и у многим другим сличним случајевима, помирити се с чињеницом да имамо не један појам већ више различитих појмова који су сви означени једном речи. Треба покушати да ове појмове учинимо максимално јасним (путем дефинисања, аксиоматском методом или неким другим путем), онда треба да се сло-

<sup>5</sup> SCT, p. 63.

<sup>6</sup> WFS, S. 313.

жимо да за различите појмове употребљавамо различите термине, а затим можемо мирно и систематски изучавати сваки од њих.

Велики део аргументације Тарског заиста стоји. Уверење да постоје *права* значења термина обично је израз једног некритичког реализма (или објективног идеализма) који постулира објективне суштине (непроменљиве појмове, вечне идеје), с којима су језички изрази на нужан начин повезани. Међутим, Тарски нам ништа не каже о разлозима којима се треба руководити кад се одлучујемо да за један термин, који је већ постигао универзалну примену и у науци и у обичном животу, вежемо баш један од више сродних постојећих појмова. Не може бити свеједно да ли ћемо речју „истина“ изражавати појам истине у смислу самоочевидности или кохерентности мисли, или биолошке корисности, или кореспондентности објектима, или уметничке лепоте, или пуноће бића, итд. Према томе, кад одлучујемо о томе које ћемо од могућих или већ постојећих значења фиксирати нашом дефиницијом, морамо избећи две супротне илузије — једну, да је значење које смо дефинисали „једино право“, и другу, да је „ствар конвенције“ које ћемо изабрати. У ствари, наш избор подлеже критичкој оцени — зато он мора да буде оправдан ваљаним теоријским разлозима. Ти разлози могу бити: јасноћа и прецизност, усклађеност с преовлађујућом здраворазумском употребом датог термина, одсуство противуречних и уопште неприхватљивих консеквенци, већа или мања моћ организације подручја знања у коме се примењује, итд.

(2) Семантичкој теорији је пребачено да формално није потпуно коректна. Да би се дефинисала „истина“, употребљава се логичка веза еквиваленције („онда и само онда ако“). Међутим, ова и друге логичке везе се обично са своје стране објашњавају помоћу термина „истина“. (На пример, каже се да је сложени израз „ $p$  онда и само онда ако  $q$ “ истинит уколико су оба конституента  $p$  и  $q$  истинита или оба лажна.) Према томе, добија се лажни круг.

Тарски признаје да стриктно дедуктивном извођењу логике често претходе извесни искази који објашњавају значење логичких константи, тј. услове под којима се реченице у којима оне учествују могу сматрати истинитим. Међутим, ови искази су, наводно *ван логике* и не могу се третирати као *дефиниције* укљученог термина. Они нису ни формулисани језиком датог логичког система већ су, у ствари, специјалне последице дефиниције истине.

Тарски је овде у основи у праву, али изазива забуну његово тврђење да су искази којима се објашњава значење логичких константи „изван система логике“. Могло би се поставити умесно питање: ако смо у једном дедуктивном логичком систему принуђени да употребљавамо извесне



симболе чија значења нису дата у систему већ изван њега, не следи ли из тога да логику не можемо строго ограничити на један затворен систем? Дакле, уместо да исказе делимо на оне који *припадају логици* и оне који су *изван логики*, било би једино умесно разликовати разне нивое логики — у овом случају неформалну, здраворазумску логику обичног језика и формалну дедуктивну логику неког вештачког формализованог језика. У једном дедуктивном логичком систему употребљава се симбол еквивалентности „ $\equiv$ “ као недефинисан израз, или се он дефинише помоћу недефинисаних симбола, дисјункције, негације и др. Међутим, његова употреба (односно начин његовог дефинисања) регулисана је значењем које у неформалној логици свакодневног говора има аналогни израз „онда и само онда ако“. Имплицитно значење симбола еквивалентности конституише се упрошћавањем и идеализовањем значења одговарајућег израза „онда и само онда ако“. На аналоган начин, упрошћавањем и апстракцијом значења израза обичног језика изграђују се имплицитна значења и свих осталих недефинисаних техничких термина, у овом случају симбола дисјункције и негације. Кад у мета-језику датог система експлицитно изражавамо значење свих ових симбола помоћу истиносних таблица, ми заиста претпостављамо већ познато значење термина „истина“. Ми ћемо рећи да је сложени став у којем се појављује симбол еквивалентности истинит уколико су оба конституента истинита или оба лажна. Овим утврђивањем услова истинитости ставова у којима се дати симбол појављује сматраћемо да смо објаснили његово значење.

Међутим, нема лажног круга кад се најпре служимо термином „истина“ да бисмо одредили значење симбола еквивалентности, а затим се служимо симболом еквивалентности да бисмо дефинисали појам истине. Јер, у првом случају полазимо од једне здраворазумске концепције истине која је претпостављена у целокупној логици нашег свакодневног живота и говора (*logica utens*), а затим изграђујемо значење термина „истина“ као техничког, научног термина логики као науке (*logica docens*). Уопште, у процесу изградње научних теорија често се дешава да уместо привидног обртања у лажном кругу имамо у ствари један прогресивни процес самоисправљања и самопрецизирања појмова који су у почетку мање или више мутни, интуитивно дати и који корак по корак, или, тачније, од једног нивоа до другог, постају све егзактнији.

Тарски се није упуштао у ова објашњења и зато његова позиција остаје нејасна и недовољно убедљива. На пример, он каже: „Чим се нађемо унутар дедуктивног система логики... ми третирамо реченичке везе или као недефинисане термине или их дефинишемо помоћу других ре-

ченичких веза али никад помоћу семантичких термина као што су 'истинито' или 'лажно'.<sup>7</sup> Кад се остане само на овом тврђењу, а Тарски остаје на њему, онда се оно може интерпретирати не само на начин који је претходно изложен, већ и у духу конвенционализма: реченичке везе ми нисмо дужни да уведемо у логички систем у оном значењу које су већ претходно имали аналогни изрази обичног језика у релацији према здраворазумском појму истине. Ми смо слободни да их употрeбљавамо на било који произвољно одабран начин.

Наравно, овакво гледиште или не би уопште било спроведено у пракси па би остало обична илузија (илузија о апсолутно слободном избору тамо где је он, заправо, више или мање био одређен логиком обичног језика), или би ова произвољност довела до игре симбола без икаквог теоријског и практичног значаја.

(3) Бечки логичар Фон Јухос критиковао је дефиницију Тарског „због непотпуности“. Он је пошао од схеме „ $x$  је истинито онда и само онда ако  $p$ “, па је предложио да се она употпуни додавањем извесних речи које ближе одређују  $p$ . То би се могло постићи на један од следећа два начина:

„ $X$  је истинито онда и само онда ако је  $p$  истинито“, или

„ $X$  је истинито онда и само онда ако је  $p$  случај“.

Фон Јухос је тачно назрео да  $p$  треба ближе одредити. Међутим, он је направио две грубе грешке, које су дозволиле Тарском да врло ефектно одбаци његове примедбе. Прво, он је помешао дефиницију истине Тарског са схемом за прављење дефиниција — узео је друго за прво, што је Тарском омогућило да чак постави питање да ли је Фон Јухос читао његове основне радове о овом проблему. Друго, он је помешао појмове реченице и имена реченице. Однос између  $x$  и  $p$  није однос између имена двеју реченица већ између имена једне реченице и саме те реченице која говори о стварима. У ревидираној схеми Фон Јухоса,  $p$  је такође постало име једне реченице (као и  $x$ , па цео исказ постаје бесмислено понављање једног истог. На пример: „Снег пада“ је истинита реченица онда и само онда ако је „Снег пада“ истинита реченица. У ствари, схема Тарског има смисла само под условом да  $p$  схватимо као језички корелат стварности а не да о њему говоримо као о имену једне реченице.

(4) Семантичкој теорији је с разних страна приговарано да је излишна. Ако је израз мета-језика „ $x$  је истинито“

<sup>7</sup> SCT, p. 67.

еквивалентно с  $p$ , где је  $p$  реченица објект-језика, из тога су неки критичари извели закључак да се изрази мета-језика у којима се појављује термин „истина“ могу увек заменити одговарајућим изразима објект-језика који не садрже у себи реч „истина“. Или, још простије, свако тврђење истине једног става може се заменити тврђењем самог тог става. На тај начин дефиниција појма истине не би била потребна: показало би се да је то излишан појам који се увек може елиминисати.

Тарски је успео да обори ову примедбу врло ефикасно. Пре свега, он је показао да се оваква елиминација може обавити само у неким случајевима — онда кад су у питању генерални изрази форме „ $x$  је истинито“, и кад се може реконструисати реченица објект-језика коју  $x$  именује. Наравно, ови услови нису често задовољени.

Тарски наводи две врсте примера да то покаже. У случају универзалних исказа којима се тврди да су све реченице одређеног типа истините (на пример, „све последице истинитих реченица су истините“), елиминација термина „истинит“ се не може извести јер би требало навести бесконачан број реченица на које се оно „све“ односи, а то је немогуће.

Чак и посебне и појединачне исказе који садрже термин „истинит“ каткад је немогуће преформулисати тако да се тај термин елиминише. Тарски даје следећи пример: „Прва реченица коју је Платон написао јесте истинита.“ Међутим, ми не знамо која је то реченица коју смо овде описали изразом „прва реченица коју је Платон написао“. Уопште, ми често нисмо у стању да формулишемо објект-исказ на који се односи један мета-исказ. У свим таквим случајевима ми не знамо које је то  $p$  које треба да ставимо наместо „ $x$  је истинито“.

Још јачи је следећи аргумент Тарског. Чак и кад бисмо успели да свуда елиминишемо изразе у којима се појављује термин „истинит“ стављањем еквивалентних израза на њихово место, то не би био довољан разлог да семантички појам истине сматрамо излишним. С једнаким правом би се онда могло тврдити да су сви појмови излишни чим успемо да их дефинишемо. Јер, чим имамо на располагању њихову дефиницију, ми бисмо свуда могли заменити *definiendum* изразом који представља његов *definiens*.

Тарски, насупрот оваквом негативном гледању на улогу дефиниције, истиче да су у науци „често баш дефинисања нових појмова — моменти најкреативнијег напретка“.<sup>8</sup>

Овоме би се могло додати и то да би проста замена дефинисаних термина изразима помоћу којих су дефини-

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 69.

сани, у многим случајевима била и грубо погрешна. Јер ретко кад *definiens* исцрпљује пуно значење *definienduma*. Он даје само општу схему значења или фиксира само онај део значења који је за нас у датом контексту практично релевантан.

(5) Многи филозофи пребацивали су семантичкој теорији да води наивном и некритичком реализму. Основа за овакве приговоре налажена је углавном у вези семантичке теорије с класичном теоријом кореспондентности и, преко ње, с теоријом одраза. Тарски ни сам није крио, као што смо видели, да је семантичка теорија изграђена на основу претпоставке да су истинити ставови они који одговарају стварности. Додуше, изграђујући своју теорију он се трудио да је у што већој мери ослободи нејасних, онтолошких појмова и да избегне њихову интерпретацију у реалистичком духу. Неки од његових критичара видели су у његовим формулацијама више реализма него што га тамо стварно има. Тако, на пример, Гонзет у општу схему Тарског за дефинисање појма истине укључује речи које се тамо не налазе. По њему, тврђење да је једна реченица као што је „Снег је бео“ — истинита под условом да је снег *фактички* бео, води логику најординарнијем некритичком реализму.

Тарски, међутим, у свом одговору инсистира на томе да се реч „фактички“ овде испусти, јер ње нема у његовој теорији. Његово образложење је веома карактеристично, и на њега ћемо се касније вратити: укључивањем речи „фактички“ оставља се утисак да његова дефиниција истине утврђује услов под којим би било оправдано прихватити једну реченицу као истиниту. Међутим, његова теорија не даје критеријум истине, она не утврђује услове под којима би било оправдано прихватити или потврдити неке реченице као истините. Тарски, а и остали браниоци семантичке теорије (на пример, Штегмилер), инсистирају на њеној филозофској неутралности. На пример, Тарски каже:

„Ми можемо прихватити семантичко схватање истине не напуштајући епистемолошко становиште које смо имали, ма какво оно било; можемо остати наивни реалисти, критички реалисти или идеалисти, емпиричари или метафизичари, ма шта што смо били раније. Семантичко схватање је потпуно неутрално у односу на све ове позиције.“<sup>9</sup>

Штегмилер ово ближе објашњава: „Да ли предмет означен речју ‚снег‘ има својство означено предикатом ‚бео‘ и у реалном свету који трансцендира свест (наивни реализам) или само у ‚феноменалном свету‘ иза кога лежи реални свет с друкчијим одликама (критички реализам) или овај снег коме припада предикат бео уопште не поседује реалност независну од свести већ га појмовно ствара један трансцен-

\* *Ibid.*, p. 71.

дентални субјекат (трансцендентални идеализам) или најзад, да ли сва ова питања о ‚реалности‘, ‚нереалности‘, ‚претходној датости‘ или ‚створености‘, ‚иманентности‘ или ‚трансцендентности‘ света представљају само бесмислена привидна питања (логички позитивизам) — све то формулисањем ставова какве налазимо у семантици ни на који начин није унапред одлучено. Семантика је теоријски-сознајно инваријантна у односу на сва таква становишта.“<sup>10</sup>

Видећемо касније да оваква филозофска „неутралност“ семантике није толико последица њене егзактности колико њене празнине и недоречености.

Тарски даје још један аргуменат против приговора да његова теорија води наивном реализму. Наиме, ако се и прихвати да његово схватање истине уводи у логику наивни реализам, какво би онда било оно схватање за које се то не би могло рећи? Оно би морало поћи од схеме супротне његовој. Неке реченице које су, по његовом схватању истине, истините, морале би бити лажне у овој другој теорији. Тако бисмо, на пример, морали да прихватимо исказе типа:

„Реченица ‚Снег је бео‘ је истинита онда и само онда ако снег није бео“, што звучи парадоксално.

Овај аргумент је сасвим промацио. Супротност реалистичке и нереалистичке теорије се не може састојати у квалитету копуле (је или није) већ у схватању објеката — кад се говори о објект-исказима и објект-језику. Некритички реализам објекте постулира; свака употребљена реч треба да означава један реално постојећи објекат, свака реченица означава једну реалну везу међу објектима. Гледиште које се наивном реализму супротставља одбацује ову тезу, и у томе је битна разлика међу њима.

Парадоксално је да баш Тарски, који најпре тврди да је његова схема за конструисање дефиниција филозофски неутрална, из чега следи да у њој не долази до изражаја супротност између реализма и не-реализма, касније ту супротност изражава разликом о самој структури те схеме. Карактеристично је да Штегмилер, који у својој књизи о семантичкој теорији истине углавном парафразира и опширно коментарише Тарског, не понавља овај лош аргумент.

(6) Семантичкој теорији истине се често пребацивало и да уводи у логику елементе метафизике. Мотив за овакав начин критике свакако лежи у тенденцији семантике да превазиђе чисто формално третирање логичких проблема, да успостави везе између језичких израза и објективне стварности.

<sup>10</sup> Wolfgang Stegmüller, *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik*, Wien, 1957, S. 236.

На овакве примедбе Тарски и други семантичари одговарају противнападом: шта уопште треба подразумевати под „метафизиком“. Тај термин је постао толико неодређен и вишесмислен да се добија утисак како је изгубио свако објективно значење.

Ако је метафизика општа теорија о објектима (онтологија), која треба да се развија као емпиријска наука највишег ступња општости, против ње се тешко може нешто имати; сем тога, она једва да има икакве везе са семантиком.

Међутим, термин „метафизика“ се обично узима као нешто супротно емпиријском. Метафизички карактер једне дисциплине може се састојати или (а) у примени метода истраживања који нису ни дедуктивни ни емпиријски, или (б) у укључивању таквих термина (основних или уведених дефиницијом) који нису ни логички, односно математички, нити је за њих познат неки емпиријски поступак којим се може одлучити да ли је нека ствар њима означена или није означена.

Што се тиче првог, Тарски тврди да се елементи метафизике могу наћи у семантици само ако их је било у објект-језику на који се семантички појмови односе. Сама семантика их собом не може унети. То поготово важи за семантику формализованих језика која се служи чисто дедуктивним методом.

Што се тиче могућности да неки термини семантике имају метафизички карактер, Тарски подсећа да мета-језик у коме се развија семантичка теорија садржи само три врсте недефинисаних термина: (1) термине узете из логике, (2) термине одговарајућег објект-језика и (3) имена израза објект-језика. Према томе, искључена је могућност да семантика дода метафизичке термине. Ако је објект-језик неметафизички, такав карактер ће имати и семантика. Међутим, ако објект-језик садржи метафизичке термине, они ће се појавити и у мета-језику којим се служи семантика. На основу ове анализе, Тарски закључује да ни у једној од познатих интерпретација термина „метафизика“ семантика не укључује метафизичке елементе својствене себи.

Могло би се прихватити да семантичка теорија истине сама по себи не *води* *необходно* метафизичким схватањима. Али ствар је у томе да их она *не искључује*. Својом неодређеношћу и „философском неутралношћу“, дакле више по оном што пропушта да каже него по оном што тврди експлицитно, она дозвољава да буде примењена на један метафизички објект-језик и да на тај начин и сама добије метафизички карактер. Ако је логика *наука* и ако је семантика *део логике*, она не може бити неутрална у односу на метафизику — она је мора искључивати. Ово је заиста једно од рањивих места семантичке теорије истине.

(7) Можда више него ма шта друго, семантичкој теорији се приговарало да је јалова и да тешко може рачунати на примену у научном истраживању.

Тарски посвећује доста простора овој врсти примедба и посебно указује на значај семантичке теорије истине за емпиријске науке, за општу методологију емпиријских наука и за дедуктивне науке (математику и мета-математику). Не би се могло рећи да су његова објашњења увек убедљива. Велики део његових излагања посвећен је доказивању да је прецизирање појма истине од значаја за научно истраживање, нарочито у хуманистичким наукама, да се семантички појмови фактички употребљавају у разним научним гранама, и да су они претпостављени у општој методологији наука. Све ово јасно показује неопходност рада на разјашњавању појма истине, али се из тога не виде значај и конкретна примена оног што је у разјашњавању појма истине постигнуто семантичком теоријом. Тарски је одређенији једино кад говори о примени на пољу мета-математике. Ту је његова теорија истине бацила нову светлост на проблеме доказивости, потпуности и непротивуречности. Она је такође допринела да се дефинишу многи важни мета-математички појмови (појам дефиниљивости, појам модела једног аксиоматског система) који су раније били употребљавани на интуитиван начин.

Ипак, у својим *завршним примедбама*, Тарски доводи у питање умесност оцењивања научних резултата искључиво и углавном на основу њихове применљивости. Он наводи да се у математици примењивање често своди на то да математичар А у свом раду користи резултате рада другог математичара В, овај трећег С, а овај опет првог А; на тај начин се образују затворени кругови. Исто тако, из историје науке се зна да су често векови пролазили пре него што би извесна значајна открића нашла своју примену. Из ових разлога Тарски изводи закључак да при оцени вредности ма каквог истраживања треба узети у обзир меру у којој резултати тог истраживања задовољавају извесне врло дубоке и јаке људске интелектуалне потребе, које су у много чему сличне „естетичким и можда религиозним потребама“.

Интелектуално задовољство о којем говори Тарски је сигурно веома значајна пропратна појава и стимулус научног истраживања. Међутим, оно није циљ по себи. На крају крајева, наука се од интелектуалних игара и забаве (шаха, на пример) разликује, пре свега, својом *ефективном примењивовошћу* у процесу људске практичне делатности. То није једино али је сигурно *одлучујуће* мерило вредности научних теорија. Наука је човеку потребна пре свега зато да би повећао своју контролу над природном и друштвеном стихијом, да би постао слободан од свих облика отуђености

и поробљавања. „Применљивост“ у затвореном кругу теоретичара, о којој говори Тарски, не може имати велики значај при оцењивању вредности неког научног резултата. О *практичној* применљивости се може говорити само ако је круг који је у питању бар на једном месту отворен, тј. ако је бар један од међусобно повезаних теоријских резултата везан с *емпиријским знањима* на један од више различитих начина (ако се из њега могу добити емпиријски проверљиве консеквенце дедуковањем, заменом дескриптивних термина наместо варијабила, дефинисањем плодних емпиријских појмова помоћу њих, итд.).

Тачно је да су многи научни резултати вековима чекали на практичну примену. Али из тога следи само једно: према резултатима који у датом тренутку још нису нашли примену, али она није унапред у принципу искључена, треба се односити с максимумом толерантности и еластичности и не одбацивати их као безвредне. Ипак, све док не нађу своју практичну примену, ми их *под осталим једнаким условима* не можемо оцењивати подједнако високо као оне који су својом применом заправо доказали своју истинитост. Све што научници раде није наука, мада се накнадно може показати да има научну вредност. Накнадно проналажење примене омогућава ново вредносно оцењивање и ревизију претходне уздржане оцене.

Упркос сумњи Тарског поводом значаја који се придаје применљивости једне теорије, Штегмилер је настојао да што опширније прикаже све могућности и актуално остварене облике примене семантичке дефиниције истине у логици и теорији сазнања, мета-математици, математичкој логици и формализованој математици, и методологији емпиријских наука, посебно у теорији индукције и при одређивању емпиријског критеријума смисла.<sup>11</sup> О свему овоме он је могао рећи много више од Тарског пошто је у међувремену било протекло више од једне деценије свестраног развоја семантике.

### 3. КРИТИКА СЕМАНТИЧКЕ ТЕОРИЈЕ ИСТИНЕ

Семантичка теорија Тарског била је често неоправдано критикована. Међутим, оно што јој се може с правом приговорити јесте, пре свега, њена претерана ширина и толерантност према метафизици и уопште ненаучним теоријама. Дефиниција истине која дозвољава да се и метафизички, митолошки, религиозни, идеолошки (у Марксовом смислу)

<sup>11</sup> *Ibid.*, S. 251—282.



ставови могу третирали као истинити — у најбољем случају је непотпуна.

Главна разлика између науке, с једне, и метафизике, митологије и свега другог што није наука, с друге стране, састоји се у томе што се у науци прихватају као смисаони само они искази за које је релевантно извесно искуство. Метафизички ставови, који су им иначе слични по својој претензији да нам нешто саопштавају о стварности, могу имати своју нарочиту врсту смисла независно од актуалног или могућег практичног искуства.

На пример, метафизички ставови су:

„Етар је импондерабилна материја“;

„Монада је најмањи саставни елеменат света“;

„Лепота је сјај истине бића.“

Кад се за ове ставове каже да су метафизички, то значи да не постоји никакво могуће искуство које би допринело било потврђивању било оповргавању ових ставова, што даље значи да они не могу бити предмет знања него само веровања.

Додуше, и у науци постоји у овом погледу знатна разлика између исказа емпиријских наука и исказа математике и логике. Први се могу непосредно потврдити чулним опажањима, њихови термини се односе на реалне објекте у чије постојање се непрестано осведочавамо практичним искуством. Други имају само посредну везу с искуством: они се могу применити тако да коначан број операција примењивања доводи до искуствено потврдљивих ставова. Тако, на пример, једнакости „ $2 + 2 = 4$ “ и „ $2 + 2 = 5$ “ имају за нас смисла јер се могу применити при бројању и сабирању конкретних објеката; при том се показује да прву искуство потврђује, док другу одбацује. Исто тако, логички принцип „Оно што важи уопште, важи и у посебним случајевима“, има смисла јер се може применити као правило закључивања; захваљујући том правилу добићемо емпиријски проверљиве ставове. Супротан принцип, „Оно што важи у посебним случајевима, важи уопште“, такође не припада метафизици јер се може применити у пракси. Наравно, искуство ће у овом случају показати да нас он погрешно оријентише; полазећи од емпиријски проверених ставова, добићемо ставове које искуство обара. Дакле, искуствено проверљиви и применљиви ставови могу бити и погрешни. Ипак се они од метафизичких ставова разликују по томе што је искуство за њих релевантно, оно их може или потврдити или оборити.

Дакле, слабост дефиниције Тарског је пре свега у томе што он појам истине не доводи ни у какав однос према искуству, према пракси. Додуше, он у њој употребљава појам објекта (његова дефиниција гласи: „Једна реченица је

истинита ако је задовољавају сви објекти, иначе је лажна“). Међутим, израз „објекти“ код Тарског није нимало прецизнији и одређенији него изрази „стварност“, „чињенице“ и „ствари“ у традиционалним дефиницијама. Појам објекта је просто постулисан без икакве претходне критичке анализе и објашњења. Тарски не поставља никаква ограничења за употребу термина „објекат“; на пример, код њега не налазимо услов да се о неком  $x$  мора имати интерсубјективно практично искуство да би се то  $x$  могло назвати објектом. Дакле, Тарски не даје никакав критеријум за одлучивање о томе шта спада у објекте, а шта не. Ако већ говоримо о објект-исказима и објект-језику, од кључног значаја је питање шта су објекти. Размотримо ставове:

„Атомска тежина азота је 14“;

„Електрони су у исти мах и честице и таласи“;

„Кентаури су пола људи пола коњи.“

Први од ових ставова је истинит ако за сваку количину гаса који називамо азотом мерењем утврдимо да су његови атоми 14 пута тежи од атома водоника. Овај случај је сасвим јасан, па хемичари једнодушно прихватају да *реално* постоји објект који је означен речју „азот“, и да постоји стандард по којем се може мерити реално својство његове тежине.

Други од наведених ставова је истинит ако она врста унутаратомских честица коју зовемо електронима заиста задовољава горњу реченицу. Овај случај није сасвим јасан утолико што знатан број физичара, иако не сумња у реално постојање електрона, није сигуран да ли се о њима, таквим какви постоје у стварности, може рећи да је њихово реално својство да буду и честице и таласи. Физичари су из опрезности склони да сматрају да у случају електрона ставови који о њима говоре *засад* само тачно описују нека наша искуства и омогућују предвиђања неких будућих искустава, али да још нема довољно основа да тврдимо да су електрони као реални објекти и честице и таласи; таква ситуација у реалном свету се просто не може замислити. Укратко речено, код овог случаја није сигурно да ли у објект-језику можемо имати реченицу „Електрони су у исти мах и честице и таласи“. Многи савремени физичари би тој реченици приметили да све што у најбољем случају можемо рећи јесте „Електрони *се понашају* у једним условима као таласи, у другим условима као честице.“

У трећем случају, имамо један „објект-језик“ који припада свету литературе и мита. Ми разумемо став о кентаурима јер можемо да замислимо објект означен речју кентаур. Тако замишљен објект заиста задовољава горњу реченицу, а то би, по Тарском, било значење тврдње да је та реченица истинита. Међутим, највећи број људи би

тврдио да та реченица није истинита јер кентаур није реални објект.

Суочен с потребом прављења разлике у виду реалних и имагинарних објеката (при чему би само о реченицама које се односе на прве имало смисла рећи да су истините или лажне), Тарски би вероватно подвукао да његов задатак није био да даје *критеријум* истине. Из његове дефиниције не следи метод за одлучивање да ли је дата реченица истинита или није. Она само објашњава *значење речи* „истина“, или другим речима, *ако* неко тврди да је нека реченица истинита, дефиниција Тарског прецизно разјашњава шта под том његовом тврдњом треба подразумевати.

Овоме се може приговорити у принципу: да је врло непотпуно, ако не и излишно, једно објашњење значења неког симбола које нам ни најмање не помаже да извршимо разграничавање онога што је значењем тог симбола обухваћено и онога што није. Другим речима, не може се рећи да нам је јасан појам чији нам обим није познат. А обим појма истине остаје углавном непознат ако се тај појам дефинише помоћу појма објекта, који сам остаје недефинисан. Ако се чак и за кентаура може рећи да је објекат који може задовољавати разне реченице, значење термина „истина“ је остало крајње неодређено.

Међутим, дискусија тиме није још завршена. Брахиоци теорије Тарског могу, и то с правом, тврдити да је Тарски, иако није *дефинисао* шта под „објектима“ подразумева, поставио *захтев да се назначе објекти на које његова теорија истине треба да се примени*. Наиме, треба се сетити како он дефинише појам „задовољавање једне реченичке функције“. Он даје њену рекурсивну дефиницију: шта значи „задовољавање“ биће нам јасно кад редом назначимо који објекти задовољавају најпростије реченичке функције, а затим кад наведемо услове под којима дати објекти задовољавају сложене функције. То би значило да кад год желимо да објаснимо шта значи тврдња да су ставови који се односе на неко подручје стварности *истинити*, претходно морамо да набројимо све објекте с тог подручја стварности. На пример, ако хоћемо да изградимо дефиницију истине за ставове који говоре о различитим особинама појединих хемијских елемената, претходно морамо набројати све хемијске елементе и назначити да су то објекти који задовољавају реченичке функције из тог подручја хемије. То значи дати рекурсивну дефиницију појма задовољавања за објект-језик овог подручја хемије. У хемији то изгледа остварљиво јер је број хемијских елемената, бар у једном датом тренутку, ограничен. Међутим, како се може овај захтев испунити за оне објект-језике и она подручја стварности где број објеката уопште није коначан и строго фиксиран? Како се тај захтев може остварити у односу на

општу дефиницију истине, где се говори о *свим* објектима? Ту нам рекурсивни начин набрајања разних појединачних објеката више ништа не може помоћи јер имамо посла с једним *отвореним* системом, и то отвореним у два смисла. Прво, низ објеката је у тренутку  $t_1$  бесконачан, и друго, пошто се дешавају промене и у стварности и у нашем сазнању, низ објеката у тренутку  $t_2$  неће више бити исти као у тренутку  $t_1$ ; то значи да чак кад бисмо и успели да обухватимо и набројимо све објекте, и за њих изградимо дефиницију истине, она би постала неадекватна оног тренутка кад сазнамо за један нови објект или дођемо до сазнања да оно што смо у прошлости сматрали објектом — није уопште објект (на пример: флогистон, етар, ентелехија, кристалне сфере за које су причвршћене планете, итд.).

Пошто се стварност не може адекватно сазнавати мишљењем које се креће искључиво унутар оквира једног затвореног система, нити се о њој може адекватно говорити једним затвореним објект-језиком, остају нам следеће четири могућности.

(1) Утврдити један општи критеријум, тј. скуп услова које нешто треба да задовољава да бисмо га сматрали објектом.

(2) Постулирати објекте као недефинисане термине мета-језика. Другим речима, претпоставити да је интуитивно јасно шта су објекти и да ту никаква анализа не само што није могућа већ није ни потребна.

(3) Лишити термин „објект“ сваког значења, схватити га као енгитет, *нешто* уопште (или као варијабилу у једном симболичком језику) и оставити да га разни филозофи одреде на разне начине, већ према својим основним принципима.

(4) Задржати рекурсивни метод одређивања појма „објект“ и помирити се с тим да наведена дефиниција истине може да се примени само на затворене и упрошћене језичке системе.

Од ове четири могућности, једино прва долази у обзир за дијалектичку теорију истине. Друга јесте општефилозофског значаја али се налази сасвим одређено на позицијама некритичког реализма и метафизике. Трећа, третирајући објект као празан појам који разни филозофи могу испунити садржајем на разне начине, и сам појам истине нам оставља крајње неодређеним. Четврта није у стању да нас доведе до општег појма истине. Она је применљива искључиво на строго формализоване мисаоне системе (односно језике), какве срећемо на пример у математици и симболичкој логици. У емпиријским наукама она би се могла применити једино на релативно једноставне и статичке

ситуације (где је број објеката ограничен, где се углавном једни исти процеси понављају дуго време и где су најбитнији елементи већ познати).

Код Тарског је дошла до изражаја трећа могућност у општој дефиницији, а четврта у специјалној дефиницији.

Амерички филозоф Блек је био у праву кад је теорији Тарског пребацио „недостатак филозофске релевантности“.<sup>12</sup> Јер тамо где помоћу ње добијамо конкретан појам истине, имамо посла с формализованим, јако упрошћеним и идеализованим језицима, где се не поставља проблем истине уопште, већ само парцијалне истине за дато подручје. Парцијално разумевање једног појма заиста нам не онемогућава да тај појам проширимо и ван подручја за које је одређен. Само навођење извесног броја примера истине неће нам омогућити да схватимо шта је истина уопште. Или, како каже Блек: „Филозоф који истражује ‚природу‘ или ‚суштину‘ човека мало ће помоћи наћи у информацији да су сви амерички грађани људи.“<sup>13</sup>

С друге стране, тамо где се поставља проблем истине уопште у једном универзалном и отвореном објект-језику, какав је обичан језик, све што је Тарски у стању да нам каже јесте: ако се то и то призна као објект, онда је одговарајући став, тј. став добијен од реченичке функције коју тај објект задовољава — истинит. Ова формула је заиста еластична до те мере да је могу користити представници свих могућих филозофских праваца. Али она је таква баш зато што је празна. Утолико се она разилази и с интенцијама здраворазумске употребе појма истине. Кад се у обичном говору под истином подразумева подударане или слагање са стварношћу, или њено одражавање, онда је ту интуитивно значење термина „стварност“ знатно уже, и у својој неодређености ипак одређеније него термин Тарског „објект“. Наиме, прави се једна дистинкција између стварног и имагинарног, па према томе и између стварних и имагинарних објеката. Зато су ставови као „Пегаз је крилати коњ на коме је летео Белерофонт“ потпуно искључени из подручја истинитих ставова. Међутим, дефиниција Тарског је толико широка да обухвата и овакве случајеве. Довољно је само да убројимо Пегаза и Белерофонта у објекте, заправо довољно је да разумемо значење ових термина па да све реченице у којима се они употребљавају у складу с њиховим значењем, прогласимо истинитим. Ова концепција истине је сувише либерална и утолико неодређена, неадекватна стварној употреби тог термина у науци и обичном животу.

<sup>12</sup> Black, *Language and Philosophy*, Ithaca, New York, 1949, p. 107.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 104.

Из анализе семантичке дефиниције истине Тарског могао би се извући следећи закључак: Тарски није дао једну завршену, општеприхватљиву теорију истине, али је обавио изванредно значајан прелиминарни посао. Он је показао да се при изградњи теорије истине мора поћи од анализе језика. При том је указао на опасности парадокса које вребају у покушајима да се термин „истина“ дефинише у обичном језику. Да би се ти парадокси избегли, предложено је прављење разлике између различитих нивоа језика, која је од фундаменталног значаја. Истина је окарактерисана као предикат реченица објект-језика. Све ово је прихватљиво. Међутим, два кључна појма „објект“ и „задовољавање“ остали су неодређени. Решење Тарског је у ствари само схема за изградњу опште дефиниције истине, а не сама та дефиниција истине. Зато нам семантичка теорија и не даје критеријум за разликовање истинитих ставова од лажних; она не успева да одреди обим појма истине.

Даљи напредак у решавању овог проблема може се направити једино прецизирањем појма објекта, разграничавањем реалних и нереалних (имагинарних, идеалних и других) објеката, утврђивањем услова које једна реченица треба да задовољи да бисмо је могли сматрати исказом о реалним објектима.

## ПЕТА ГЛАВА

# ОСНОВИ ДИЈАЛЕКТИЧКО-ХУМАНИСТИЧКЕ ТЕОРИЈЕ ИСТИНЕ

Какве основе за теорију истине пружа филозофија чија је полазна тачка хуманистичка, а метод дијалектички?

### 1. ПОЈМОВНИ ОКВИР ЗА ДЕФИНИЦИЈУ ПОЈМА ИСТИНЕ

Истина је појам људског света. Само с обзиром на људску праксу поставља се питање истине. Али то не значи да је пракса само критеријум истине. Мислити да је истина дата у свету независно од човека и да је човек својом чулном и мисаоном делатношћу само открива и утврђује, значи врло радикално одступити од основних интенција Марксове филозофије. Пре свега, само о производу практичне делатности, о људском делу, може се са смислом рећи да је истинито. Истинито може бити једно језичко формулисано тврђење, једна група математичких или логичких знакова, један људски поступак, евентуално један предмет — ако га је човек обликовао. Један природни предмет у који није никакав рад уложен — не може бити истинит ни у ком смислу; он просто *јесте*. Исто тако стоји ствар и с природним законима, општим односима, суштинама: независно од човека и људске праксе, они могу *бити* али не и *бити истинити*.

\*

Већ се из претходних излагања могло назрети да истина није целовито *својство* људских исказа и других производа људске делатности, својство које се не може даље анализирати, па ни дефинисати — као што су мислили Мур и неки други аутори. Истина је *однос*, и нећемо погрешити ако се овде послужимо познатом формом дијалектичке

анализе: оно што у први мах изгледа јединствено, у ствари је релативно јединство супротности. Наравно, форму треба испунити специфичним садржајем. Питање је: какве супротности су ту у питању и какав је то специфичан однос релативног јединства у њима.

Истина је однос два објекта. Према једном смо у *непосредном односу* — видимо га, чујемо, чулно доживљавамо. Према другом смо у *посредном односу*; први је с њим у нашој свести тако асоциран да искуство о првом изазива мисао о другом и, евентуално, одговарајућу диспозицију за практично реаговање. Први је *знак*, други је означени објект или *модел*. Знак може бити исказ обичног природног језика, формула специјалног вештачког, симболичког језика, уметнички предмет, гест или поступак, итд. Модел може бити: реално чињеничко стање, природни закон, логичко правило, уметничка или морална вредност, суштина неке врсте ствари, опште људско духовно стање, итд.

Какав је однос између знака и модела? Још од старих Грка потиче теорија по којој је то однос „кореспондентности“. Средњовековни филозофи су за ознаку тог односа употребљавали израз „адекватност“ (*adequatio intellectu et rei*). Многим марксистима свиђа се израз „одражавање“. Сви ови појмови заиста носе у свом садржају део онога што се фактички подразумева под истином. С друге стране, они су с правом исцрпно критиковани због непрецизности. Сем тога, појам одраза није уопште карактеристичан за Маркову активистичку филозофску концепцију — он ни изда лека не обраћа довољно пажње на креативни момент људског сазнања, на симболички карактер многих људских творевина о којима кажемо да су истине. Сем тога, оваква одредба истине помоћу појма одраза толико је неодређена и недовољно информативна да нам не омогућава да одредимо обим појма истине и да правимо разлику између онога што је истинито и онога што није. Да бисмо дошли до прецизније одредбе истине у складу с интенцијама једне хуманистичке и дијалектичке филозофије, морамо се послужити модерним појмовним апаратом. Рећи ћемо у том случају да је *један знак истинит онда кад адекватно означава један реалан модел*.

„Адекватност“ се овде састоји у томе да знак и модел (ма колико велике могле бити квалитативне разлике међу њима) имају *идентичну структуру*, односно да су *изоморфни*.

Појмови који су у овој прелиминарној дефиницији употребљени захтевају своје прецизирање. Али пре тога треба објаснити низ основних карактеристика појма истине у оквиру дијалектичко-хуманистичке филозофије.



## 2. РЕЛАТИВНОСТ ИСТИНЕ. ДВА СМИСЛА ИСТИНЕ

Питање о истини изолованог тврђења, изолованог поступка или уметничког предмета — нема одређеног смисла. Пре него што бисмо могли да кажемо да ли је нешто истинито, морамо знати шта оно значи. Међутим, исказ отргнут из једног одређеног контекста и језичког система, гест, слика, морална норма издвојена из једне одређене културе — губе толико велики део свог значења да престаје да буде јасно шта је то о чијој истинитости се питамо. Истина претпоставља, према томе, укључивање оног о чијој се истинитости питамо у једну ширу смисаону целину — у једну одређену средину, ситуацију, културу. Кад је реч о истини једног научног исказа, онда се поставља питање којој теорији припада, какве су особине језика којим је формулисан, каква су значења појединих термина, које су његове претпоставке и последице.

Оваква целина је смисаона утолико што је усмерена једним одређеним циљем. Истина треба да води реализацији тог циља. Према томе, методи помоћу којих покушавамо да дођемо до истине, или да је докажемо, морају бити адекватни том циљу. На пример, ако је циљ природних наука прогресивно овладавање природом и њено очовечавање, онда су за откривање и утврђивање истине на том подручју релевантна само она правила која заиста у пракси воде повећању степена наше контроле над природом. Ако је циљ политике самоуправљање, у најпунијем смислу речи, онда се о истини једног политичког програма или једне политичке акције може говорити само у релацији према том циљу.

Већ из овог следи да је истина *релативна* (видећемо да је она у ствари вишеструко релативна). Али релативност у овом смислу не води признању да је свака епоха са својом специфичном културом, па чак и свака друштвена група и сваки појединац са својим посебним циљевима, у стању да има своју посебну истину.

Како признати да је истина људска вредност, и то историјски дата вредност, а при том избећи плурализам истине — то је питање које се може успешно решавати једино полазећи од основних мисли Марксове филозофије.

\*

Истина је једна од основних људских вредности. Појам истине обухвата у ствари два различита вредносна атрибута: *истински* и *истинит*. Први имају у виду етичари, естетичари, политичари, правници, итд. кад говоре о истински моралном, уметничком, прогресивном или праведном људ-

ском делу. Ту је реч о истини као начину људског бивствовања. Други имају у виду логичари и епистемолози кад говоре о истинитом исказу или суду. Овде је реч о истини као знању.

Рећи ма о каквом парцијалном људском поступку или делу да је *истинско* значи да оно одговара нормама које на том посебном подручју важе. Сматраћемо да живимо истинским животом онда кад живимо онако како *би требало* да живимо. У том смислу можемо говорити о *истинској људској егзистенцији* као оној егзистенцији која *адекватно одговара начину* на који, по нашем схватању, *човек треба да бивствује*. У основи је, дакле, схватање о истинском човеку. Истински човек није бит човека у том смислу што би то био скуп неких непроменљивих карактеристика које су одувек припадале човеку и на неки мистериозан начин бивствовале иако их у фактичкој стварности он није у довољној мери испољавао. Истински човек је оно што у датим историјским околностима човек може да буде и што, по нашем најдубљем уверењу, треба да буде. Истински човек, истинска егзистенција су, дакле, вредносни појмови, и по садржају се поклапају с разотуђењем — које је такође вредносни појам. Ови појмови, кад је њихов садржај једном одређен, служе нам као мерила оцењивања свих норми и циљева у појединим парцијалним сферама људске делатности и свести. Према томе, од тога шта подразумевамо под истинским човеком и истински људским начином живљења зависиће шта ћемо оценити као истински морално, прогресивно, праведно и уметничко.

Многи људи, а и неки филозофи, нису склони да прихвате захтев овако далекосежне интеграције. Колаковски је чак написао есеј у похвалу недоследности у којем, поред осталог, заступа тезу да се човечанство још одржало на земљи једино захваљујући недоследности.<sup>1</sup> Међутим, то се може прихватити само као израз отпора интеграцији на основу једне нехумане концепције о човеку, којој би онда требало подврћи све остале вредности. Колаковски узима за пример Де Местра, Мораса, Босијеа, стаљинистичку концепцију вредности државе, итд. Недоследност је, ипак, последица одсуства основних хуманистичких уверења, па према томе и одсуства мерила оцењивања и избора у противречним ситуацијама. То не значи да је унапред искључена могућност да у неком конкретном случају конфликт вредности буде такав да се заиста не можемо одлучити ни за једну, услед чега ћемо се или уздржати од акције или делати недоследно. Али то не може бити правило. Само због тога не вреди писати филозофску похвалу недоследности. Према томе, из схватања да је појам истинског човека

<sup>1</sup> Лешек Колаковски, *Филозофски есеји*, Нолит, Београд, 1964, стр. 126.

вредносни појам, не следи да у истој ситуацији, са становишта истог субјекта, два поступка која се узајамно искључују могу бити подједнако хумана, истински људска. Толерантност се не може састојати у ишчезавању сваког одређеног става, сваког претпостављања једног другом; она се не може састојати у трајној конфузији и дезинтеграцији која се, уз то, још прихвата као нешто што помаже човечанству да преживи. Толерантност се састоји у признавању права на постојање и ономе што сматрамо мањом вредношћу или чак, под извесним условима, и ономе што уопште не сматрамо вредношћу.

Слично ствари стоје и кад је реч о истини у смислу *истинитог* (тврђења, исказа, суда). Истина као знање је вредност у двоструком смислу. Најпре она *непосредно* задовољава једну од основних људских потреба — потребу човека да се обавести, да схвати, да себи објасни свет око себе, друге људе и себе самог. Вршећи овакву функцију, задовољавајући овакву врсту потреба, истина је једна од фундаменталних вредности. Знање вреди и кад није ни у какве друге сврхе примењено. Али, поред тога, оно има огромну примену у целокупној људској пракси, која тек захваљујући њему постаје складна, организована, јасно усмерена и у највећој могућој мери плодна. Истина је, дакле, и *посредна, инструментална* вредност. У крајњој линији, може се рећи да су истинита уверења предуслов истинске егзистенције. Човек се разотуђује уколико све више овладава производима рада и ослобађа се сила које га поробљавају — природних, друштвених, психичких. Тешко је и замислити овај ослобађајући процес без знања.

Међутим, из тезе да је истина вредност, не следи теза о плурализму истина. У процесу сазнавања, већ у самим темељима заиста има конфликтних ситуација које сви субјекти неће на исти начин разрешавати. Математичари и логичари ће се наћи пред дилемом који скуп аксиома и правила да усвоје као премисе система. Сваки истраживач се налази пред дилемом да ли да у процесу истраживања првенствено тежи максималној прецизности и егзактности или плодности и практичној применљивости: читаво истраживање, и нарочито његова методологија, зависиће од избора ових основних сазнајних вредности. Статистичар се налази пред многим алтернативним могућностима сређивања и презентовања својих података — у томе је величина и беда сваке статистичке службе: беда кад се овим могућностима користи у ненаучне сврхе, величина кад своју слободу доказивања готово свега што му се прохте до максимума смањи ригорозном применом научних метода.

Од тога како смо дефинисали основне епистемолошке категорије и какве принципе и правила смо укључили у методологију истраживања и доказивања истине — зависи

шта ми заправо подразумевамо под истином. А ту постоје несумњиве разлике међу људима. Према томе, ако овде постоји неки плуралитет, то је плуралитет концепција о истини. Међутим, у оквиру сваке концепције истина је јединствена — у истом смислу те речи и истим критеријумима оцењује се истина исказа изречених у различита времена и од припадника различитих класа, нација и других друштвених група.

Кад је једном одређен смисао појма истине, одређено је у ствари које услове један исказ треба да задовољава да би се сматрао истинитим (у бивалентном систему), односно више истинитим од других (у једном поливалентном систему). Дакле, у оквиру једног система мишљења, који полази од једног одређеног значења истине — плуралитет истине је неприхватљив.

Могло би се, додуше, рећи да нам то много не помаже и да се релативизма ипак не можемо спасити чим признајемо могућност више концепција истине. На то се може одговорити следеће.

Прво, чињеница је да различите теорије истине постоје. Ако је већ тако, признање те чињенице је пре предност него недостатак једне филозофске теорије.

Друго, те експлицитно формулисане теорије нису увек у пуном складу с оним што људи у науци и обичном животу подразумевају под истином. Прецизно речено, експликација појма истине није увек адекватна, она води таквим формулацијама конотације које се битно разликују од денотације, тј. од обима актуалних случајева на које се појам истине примењује.

У ствари, специфичност истине у односу на све друге вредности је у томе што се у процесу њеног утврђивања у много већој мери можемо служити емпиријским и рационалним методима који имају висок степен интерсубјективности. Код других вредности, приликом избора међу различитим алтернативама, емоције, жеље, интереси и други ирационални фактори играју далеко већу улогу. Додуше, и код оваквих избора међу значајним чиниоцима који одређују наш избор налази се и нешто аналогно чулном искуству које имамо приликом опажања спољашњих објеката — то је непосредно искуство о лепоти или ружноћи једног предмета, праведности или неправедности једног поступка, итд. Овакво непосредно искуство је често слично и код људи који се иначе, по својим апстрактним одредбама лепог и праведног, могу сасвим разилазити. С друге стране, и код других вредности, а не само код истине, приликом исказа међу супротним алтернативама, односно у споровима међу људима који су прихватили различите алтернативе, значајну улогу могу играти рационални методи слични апстрактном мишљењу у процесу сазнања. Може се испитивати, на

пример, да ли, с једне стране, вредносни суд нашег опонента заиста следи из његових основних вредносних ставова, а, с друге стране, да ли је он у стању да фактички прихвати све консеквенце које из њега следе.

И поред ове сличности, између истине и других вредности постоји значајна разлика: овакви интерсубјективни, често и општељудски емпиријски и рационални методи користе се у истраживању истине у далеко већој мери, јер је, већ по дефиницији, истина далеко објективнија. Друге вредности су у најбољем случају објективне утолико што не задовољавају само личне већ и опште људске потребе. Специфичност истине је у томе што она не само што задовољава једну универзалну људску потребу, него је та сама потреба — потреба за највећом могућом објективношћу, потреба за најгуњијом могућом свешћу о ономе што објективно јесте.

### 3. ОБЈЕКТИВНОСТ ИСТИНЕ

Истина је, дакле, људска и релативна али је истовремено и *објективна*. Појам објективности је стални извор конфузије, па је неопходно одредити га што прецизније. Ако је објективно све оно што је независно од постојања и делатности субјекта, и ако обим субјекта континуирано варира тако да то може бити појединачни човек, мања или већа друштвена група или, најзад, човек уопште, односно човечанство, јасно је, прво, да је термин „објективно“ ознака за један континуум па се може говорити о мањем или већем степену објективности, и друго, да се појмови објективног и субјективног укрштају, тако да су, на пример, све интерсубјективне идеје истовремено и објективне. Највиши степен објективности имале би природне појаве чије постојање је независно од постојања и делатности човечанства као целине.

Кад је реч о објективности истине, под тим се може подразумевати неколико различитих ствари.

(1) Оно о чему кажемо да је истинито, производ је људске праксе, али је објективно у том смислу што наставља да постоји и да у људском свету делује независно од субјекта који га је створио — мада не и независно од човечанства које треба да је у стању да га интерпретира и схвати као знак нечег другог него што је оно само. Као одлика знака, тј. објективизоване људске свести, истина је и сама објективна.

(2) Истина једног знака је објективна и у том смислу што нас знак упућује на објективне карактеристике свог

модела-објекта што га означава, и што га за многе наше практичне сврхе сасвим успешно замењује.

Треба одмах рећи, а о томе ће касније бити више говора, да не само знак него ни модел нису објекти „по себи“, да они припадају људском свету и да се о њима може нешто одређено рећи само из људске перспективе и помоћу људских изражајних средстава.

(3) Истина је, даље, објективна и у томе смислу што се испитивање односа између исказа или ма којег другог знака, с једне стране, и одговарајућег модела, с друге, врши на начин који је друштвено прихваћен и регулисан. То је нарочито случај у науци, која је највише развила интерсубјективне методе утврђивања истине и за чије резултате се стога с највише добрих разлога може тврдити да су објективно истинити.

(4) У сва три досадашња смисла објективности истине реч је заправо о *интерсубјективности* у оквирима људског света. Ипак, има и један смисао у коме и марксисти могу говорити о објективности истине независно од људског знања (не и независно од људског постојања). Наиме, може постојати неки људски исказ који је адекватан једном објекту *људског* света *а да ми то не знамо*. На пример, један научник може за собом оставити списе који нису друштвено приступачни, који садрже изванредно значајне истине, али нико од људи након његове смрти тих истина није свестан. Чињеница да неко те списе најзад успе да прочита и интерпретира није *откриће* истине већ објављивање свету једне *већ постојеће* истине.

Истина у овом смислу је *метафизички* појам — јер нису познати услови под којима би се могло рећи да је један знак истинит у овом смислу.

Хуманистичка филозофија Маркса несумњиво садржи неке метафизичке елементе: појмове који нису операционализовани и тврдње које се не могу ни проверити ни оповргнути. Ипак, хуманистичка метафизика се битно разликује од сваке апсолутистичке идеалистичке метафизике у једној основној тачки: има смисла рећи да нешто што је људско бивствује иако људи нису — тачније, *још* нису — тога свесни. Има смисла рећи да постоје такви искази који адекватно описују извесне објекте, или да постоје такве људске акције које су адекватне извесним вредностима иако о томе још нико не зна. Ипак, бесмислено је, са становишта хуманистичке метафизике, хтети мислити и говорити о нечем што је *потпуно* независно од човечанства и људске праксе. Бесмислено је рећи да би садржај једног исказа могао бити истина чак и да тај исказ никад није формулисан, и да човечанство није уопште постало. У оваквим случајевима се, пре свега, мешају појмови *истине* и

бивствовања. Оно што се хоће рећи јесте да је објект на који се став односи, на пример један природни закон, *постојао* и пре него што су људи то сазнали и језички формулисали.

Али не само што се *тек формулацијом* исказа појавило нешто што може претендовати да буде сматрано истином. Још много важније: моменат који некритичка реалистичка метафизика превиђа јесте чињеница да је у конституцију објекта, закона или суштине на које мислимо кад говоримо о истини — ушао низ специфичности нашег појмовног апарата, нашег људског начина сагледавања света. То не значи порицање да су природни предмети и процеси антецедентно структурирани (као што је случај код Дјуија). Није потребно порицати ни то да се временом ми све потпуније и свестраније обавештавамо о тој антецедентној структури стварности. Битно је да су све наше класификације, све наше одредбе врста, типова, суштина, итд. условљене не само том природном антецедентном структуром већ и нашим потребама, нашом практичком оријентацијом, нашим ограниченим чулним и мисаоним апаратом, језиком који нам стоји на располагању. На пример, нека од зрачења која називамо бојама ми очима не видимо — зато их класификујемо као *инфра*-црвена и *ултра*-виолетна, иако у природи између њих и других нема никакве битне разлике. Сва остала светлосна зрачења чине континуум који се може класификовати на безброј различитих начина који нису „по себи“ гори од нашег. Као што су антрополози утврдили, постоје цивилизације које ту класификацију фактички врше на друкчији начин него ми, јер су им потребе друкчије. Слично стоје ствари и са свим другим врстама и суштинама. Према томе, „садржај“ наших исказа не може бити „независан од свести човека и човечанства“,<sup>2</sup> самим тим што су ти искази — и човек који стоји иза њих — учествовали у обликовању тог садржаја.

Заблуда некритичке, реалистичке (односно објективно-идеалистичке) метафизике није, дакле, у томе што се хоће рећи нешто темељно, целовито, објективно, нешто што ће превазићи људски релативизам, субјективизам и антропоцентризам — јер и хуманистичка филозофија која хоће да буде ваљано заснована мора томе тежити. Заблуда је у томе што се на потпуно некритички начин пројектују *људски* појмови о објектима у стварност „по себи“ па се то онда назива објективним суштинама које бивствују — или важе — независно од човека.

У ствари, истина је објективна, али само у оквирима људске историје.

<sup>2</sup> Ленин, *Сочинения*, 13 том, стр. 591.

#### 4. ИСТИНА КАО ИСТОРИЈСКА КАТЕГОРИЈА

Истина је, дакле, *историјска категорија*, њен садржај је потпуно одређен тек у датом историјском контексту. Анализа елемената који су релевантни за појам истине сасвим јасно то показује.

(а) Средства изражавања од којих се састоји један сложени знак мењају своје значење у току историје. Специјална лингвистичка наука — семантика — пружа обилате доказе кад су у питању вербални изрази. Наравно, питање истине се поставља тек онда кад је одређен смисао једног знака. Онај ко пројектује значење знакова из једног историјског периода у други, није у стању ни да адекватно интерпретира један знак, а поготово да оцени његову истинску вредност.

(б) Објекти на које се знаци односе бивају и сами трансформисани у току историје, како услед деловања природних чинилаца, тако, у још већој мери, услед људског деловања. На пример, исказ о једној болести који је био истинит у неком ранијем времену, престао је да буде истинит кад су се микроорганизми који је изазивају биолошки променили услед дејства антибиотика.

(с) Искуства и знања на основу којих треба да одлучимо да ли је један знак адекватан одговарајућем објекту мењају се брзо и често радикално. Ни у чему историјски прогрес није толико видан као у погледу пораста, ревизије и усавршавања наших знања.

(д) Методи истраживања истине имају историјски карактер ма колико то не било увек свима очевидно. Колосално су се развили инструменти посматрања, усавршила техника експериментисања, развила статистика, методологија мерења, методи критичке анализе писаних докумената, модели објашњавања, егзактни методи доказивања, итд. Чак и логика, која је све до деветнаестог века стварала привид завршености, доживела је буран развој након открића Булове алгебре класа. Наравно, није реч само о проширењу обима и о већој егзактности једне исте опште људске логике. Релациона логика, методи формализовања теорија, дијалектика, поливалентна логика, рачун вероватноће, итд., значе продор у сасвим друкчије начине мишљења, који су каткад један с другим неспојиви.

Према томе, данас је мање него икад могуће дискутовати о истинитости неког исказа а да се не упитамо:

— шта је он тачно значио онда кад је изражен и у средини у којој је објављен,

— шта се тада знало о објекту на који се он односи, а шта се зна данас,

— којим путем се дошло до искуствених података на које се он опире и да ли примењена методологија може



издржати критику с највишег нивоа на којем се она данас налази, и

— какав је начин мишљења тј. какав логички систем имплициран у наведеној аргументацији.

Историјско прилажење проблему истине на први поглед води релативистичкој позицији. Ако нам целокупна историја пружа обиље материјала о људским заблудама и ако убедљиво показује да се за већину тзв. истина временом показивало да су неистине, или бар да нису потпуне истине, имамо ли право да сматрамо да су наша данашња уверења заиста истинита? А ако сматрамо да ипак имамо — на основу свега што данас знамо — не следи ли из таквог става да треба признати да је било истина и оно што су веровали наши претходници — на основу чињеница које су им у њихово време биле доступне?

Ова дилема између релативизма (свака епоха има своју истину) и скептицизма (немамо разлога да икад сматрамо истинитим своје уверење) разрешава се увођењем двеју значајних дистинкција.

Прво, за разлику од *метафизичког* појма истине, у свим нашим дискусијама о истинитости неких исказа ми се у ствари служимо *епистемолошким* појмом истине. Другим речима, ми тврдимо да је неки исказ истинит онда кад то знамо, а не онда кад мислимо да би он могао бити истинит или неистинит иако о томе ништа не знамо. Ако је тако, онда ћемо истинитост тврђења и у садашњости и у прошлости, па чак и хипотезе које би неко могао износити у будућности, процењивати с једног јединственог становишта — оним мерилима истинитости које у себи садржи наша концепција истине. Не може се, дакле, десити да свим могућим превазиђеним теоријама прошлости и даље признајемо истинитост за своје време. Можемо само рећи да су људи који су их у прошлости заступали имали све добре разлоге да их сматрају истинитим — али да се оне у оном облику у којем су у своје време биле формулисане, више не могу сматрати истинитим.

Ма колико људи који желе да ствари до краја прецизирају, а то значи и упросте, инсистирали на једној бивалентној логици која зна само за истинито и неистинито, пракса нас стално гони да говоримо о приближној (апроксимативној), релативној, парцијалној, вероватној, итд. истини. Шта се дешава кад научници утврде да нека теорија која је у прошлости сматрана истинитом не важи у неким случајевима и под неким одређеним условима? Уместо да сматрамо да је тиме доказано да је она просто неистинита, често ће бити паметније да је и даље сматрамо апроксимативно истинитом. За теорију која избегава њене тешкоће, и коју потврђују и они случајеви који претходно обарају, рећи ћемо да је боља апроксимација, односно да је степен веро-

ватноће њене истине већи. Кад смо се једном решили овог догматизма у концепцији истине, лако ћемо превазићи и скептицизам који може да произиђе из размишљања о њеном вероватном оповргавању у будућности. (Уопште, догматизам у апстрактним идејама врло често води скептицизму након суочавања тих идеја са стварношћу.) Наиме, и наша садашња уверења сматраћемо углавном ваљаним апроксимацијама код којих је само вероватно (али не и извесно) да под извесним условима (које нисмо предвидели) неће доћи до одступања од њих.

Ма колико парадоксално то могло изгледати, тек нам теза о *релативности* истине пружа чврсте темеље за тврдњу да у свакој истини — ако је уопште истина, макар и само апроксимативна — има један елеменат *апсолутности*.

Узмимо за пример неку научну теорију која је превазиђена али је у извесним границама још увек задржала своје важење. Њени творци су имали на уму извешан скуп услова, рецимо *A*, и успели су да докажу да се одређене појаве заиста у тим условима понашају на одређени правилан начин. Такав је случај са Њутновим законима класичне механике, који тачно описују и предвиђају механичко кретање тела велике масе и мале брзине. Међутим, код микрочестица, које се крећу брзинама блиским брзини светлости, установљено је значајно одступање од Њутнових закона. Значи да је сад потребна општија теорија која би била применљива и за тела мале масе и велике брзине. Такву теорију је створио Ајнштајн. Поставља се питање: какав је статус Њутнове теорије.

Она је неистинита — рекли бисмо у случају да је оборена на свом сопственом подручју примене, тј. под условима *A*, које је она једино узела у обзир. Али то се није десило. Све нове чињенице је и даље верификују под условима *A*, као што је и оповргавају под условима *B*. Рећи ћемо стога да је та теорија у оном облику у коме је била првобитно формулисана — без прецизног ограничавања услова под којима треба да буде примењена — само *делимично* истинита. А то, другим речима, значи да је у њој био један елеменат непролазног значења. Ма како се променио свет, ма колико се проширила наша знања — рецимо, открићем да дата теорија важи и под условима *C*, а не важи и под условима *D*, ма колико се променио наш језик и наша методологија — све докле год се неком накнадном анализом не обори чињеница да је, под условима *A*, дата теорија верификована, она ће утолико, и на том ограниченом подручју, важити као истина. Она ће можда бити преведена у неки различити језик, али неопходно је да тим превођењем њен пуни смисао буде сачуван. Ако се свет радикално промени, теорија више неће бити истинита за њега, али ће и даље остати истинита за свет онакав какав

је био у једном одређеном претходном интервалу. (Природу овде треба схватити као очовечену природу која је постала део људске историје.) Може се, додуше, десити, мада је мало вероватно, да се методологија истраживања тако усаврши да људи дођу до убеђења да су претходни истраживачи успели да „верификују“ дату теорију под условима А само захваљујући логичким грешкама. Тек тада би то значило да је у прошлости она *погрешно* сматрана истинитом.

Све док имамо разлога да сматрамо да је једна тврдња макар делимично истинита, имамо управо толико разлога да сматрамо да она у себи садржи елеменат апсолутне истине. Заблуда *апсолутизовања* наших садашњих знања, па и заблуда оних који граде теорију о апсолутној истини, не састоји се у томе што би се приписивала истина ономе што је у ствари заблуда, већ у томе што се искључује могућност да ће се бар један део онога што верујемо да знамо показати касније као заблуда. Насупрот томе, заблуда *релативисања* наших знања не састоји се у томе што их сматрамо парцијалним, релативним, оскудним (у односу према будућности) већ у томе што искључујемо могућност да ће бар један део оног што знамо задржати трајну вредност.

Појам „апсолутне истине“ се употребљава и у једном другом изразито антиисторијском смислу, који се мора одлучно одбацити. Под њим се каткад подразумева тоталитет знања о свету коме се човек својим ограниченим чулима и умом може вечито само приближавати. Овај мутни, мистични појам аналоган је Хегеловој „рђавој бесконачности“. У ствари, као што је права бесконачност она која је моменат неограниченог прогреса коначног, тако се и апсолутно знање реализује неограниченим прогресом знања које је у сваком историјски датом облику ограничено и релативно, али и све више истинито.

## 5. ВРСТЕ ИСТИНЕ

Након ових општих уводних разматрања о карактеристикама марксистичког схватања истине, поставља се питање разграничавања различитих врста истине.

Класификацију врста истине добићемо анализом прелиминарне дефиниције која је била дата у почетку.

Знак ( $Z$ ) је истинит. =  $Df(Z)$  адекватно означава модел ( $M$ ) и ( $M$ ) је реални објект.

Као што смо већ приликом разматрања проблема објективности истине нагостили, могуће је и у оквиру хуманистичке филозофије дозволити да неки знаци адекватно означавају извесне моделе *иако тога нисмо свесни*. Ипак, у највећем броју случајева кад је реч о истини, а увек онда

кад покушавамо да је утврдимо, реч је о нашем знању да неки знак адекватно означава неки модел. У првом случају имамо посла с *онтолошким* појмом истине — реч је о релацији знака и модела која *јесте*, без обзира да ли нам је то познато; у другом случају, реч је о *епистемолошком* појму истине — о таквој релацији адекватног означавања неког модела једним знаком, која нам је *позната* и у коју смо уверени уколико су одређени услови методологије истраживања задовољени.

Другу важну дистинкцију можемо направити с обзиром на карактер знакова и модела.

Најпре, модел може бити једно чињеничко стање, једна одређена структура природне или друштвене стварности која *јесте*. Али, модел може бити и таква структура која тек *треба* да буде, која је вредност. У првом случају имамо посла с *фактичким*, у другом с *аксиолошким* појмом истине. Код појма фактичке истине знак ће редовно бити језички симбол — исказ или скуп исказа. Код аксиолошког појма истине знаци могу бити симболи (на пример, тзв. логичка истина је аксиолошка истина: знаци ту означавају идеалне схеме мишљења, правила по којима би требало мислити). Овде се, међутим, може десити да знак буде конкретан људски акт, који представља појединачни случај испољавања вредности.

Могуће је извршити још једну дистинкцију према томе да ли је један појам истине такав да дозвољава или не дозвољава критичко испитивање и емпиријско потврђивање односно оповргавање. У првом случају је то *научан*, а у другом *метафизички* појам истине. Онтолошки појам је, већ по дефиницији, метафизички — њим обухватамо и оне *неидентификоване* случајеве где знак физички адекватно означава модел иако ми то не знамо. Пошто не знамо о којим конкретним случајевима је реч, очевидно не може бити говора о критичком испитивању.

Аксиолошки појам и сам може бити онтолошког карактера, у ком случају је метафизичан, или може бити епистемолошког карактера, у ком случају под извесним условима може бити научан.

Епистемолошки појам истине је научан кад су употребљени такви симболи чије је значење операционално одређено, тако да су јасни услови под којима је могуће емпиријско потврђивање односно оповргавање. Уколико то није случај, један исказ може бити епистемолошки истинит а ипак метафизичан јер се, иако можемо из било каквих разлога знати да је он адекватан свом моделу, може десити да на располагању немамо методе којима бисмо га могли верификовати.

Пошто је за практички усмерену и научно засновану хуманистичку филозофију од изузетног значаја што пре-

цизнија одредба појма *епистемолошке, фактичке, научне истине*, и пошто се једино на том плану и може учинити неки замашнији прогрес у конкретизацији категорије истине, том задатку ће бити посвећен завршни одељак овог излагања.

## 6. КРИТЕРИЈУМ ИСТИНИТОСТИ

Шта у процесу научног истраживања може значити теза: *Истинитим ћемо звати онај знак који адекватно означава један реалан модел.*

Знак ће овде бити један исказ. Модел ће бити једно чињеничко стање историјске (природне, односно друштвене) стварности.

Поставља се питање: какве услове један исказ мора задовољити да би се уопште могло говорити о *могућности* да буде прихваћен као научно истинит? Другим речима, који су претходни услови које он треба да испуни да би уопште био узет у обзир као кандидат за научну истину. Три су групе таквих услова:

(1) Њиме се мора нешто *тврдити*; он мора обављати информативну, а не експресивну или прескриптивну функцију. Другим речима, за разлику од исказа којим се хоће морално деловати или литерарно изразити један емотивни мисаони доживљај, исказ који долази у обзир да буде прихваћен као научно истинит мора претендовати да нас обавештава о нечему што јесте, при чему је отворен проблем да ли то заиста јесте. Да би био заиста информативан, мора бити могуће да га са смислом оспоравамо. Кад би било бесмислено оспоравати га, значило би да је тај исказ таутологија и да нема никаквог информативног садржаја.

(2) Дати исказ мора бити *друштвено смисаон*. Члановима једне одређене друштвене заједнице која говори датим језиком (националним, професионалним, итд.), и којој је дати исказ намењен, мора бити јасно шта се њиме хтело рећи, тј. дати исказ мора бити друштвено комуникативан. А то даље значи:

(а) Исказ у питању (*S*) мора бити комбинација речи која задовољава правила смисла датог језика. Или, изражено у негативној форми: он не сме бити састављен од речи од којих једне својим смислом искључују друге.

(б) *S* се може довести у везу с инваријантним елементима искуства једне друштвене групе — *S* ће за чланове групе изражавати једну одређену мисао (суд).

(c) На основу тога су чланови дате друштвене групе у стању да асоцирају дати израз с једним одређеним типом чињеница.

(d) Најзад, мора бити испуњен услов да постоје, тј. да се бар могу замислити, практичке операције помоћу којих би се могло проверити да ли је дати исказ заиста адекватан свом моделу.

(3) С обзиром на то да се истинитост једног исказа може схватити само у његовом односу према другим исказима, мора бити задовољен и услов да су за њега дати извесни разлози. У ове претходне услове још не улази ваљаност тих разлога. *Conditio sine qua non* је да он мора бити образложен још док има статус хипотезе.

Кад један исказ задовољава све ове претходне услове, тј. кад је *смисаон, информативан и образложен*, он се може озбиљно узети у разматрање као хипотеза чија је научна истина *могућа*. Разуме се, наведени услови су добрим делом формалног карактера и нису довољни да бисмо могли да будемо сигурни да је модел у питању заиста реални објект, и да знак стоји према њему у релацији изоморфности. Због тога морају бити задовољени и следећи кључни услови:

(1) Разлози који су дати за исказ *S* су искази које смо претходно и независно од *S* прихватили као истините. То могу бити: (a) емпиријске генерализације које су независно проверене, (b) принципи чија је истинитост непосредно евидентна или постулисана, (c) опажени искази које смо непосредно суочили с искуством.

(2) Дати исказ је изведен из разлога на логички беспрекоран начин, тј. у складу с правилима за која смо се у досадашњој практичкој примени уверили да се помоћу њих из фактички истинитих исказа увек добијају фактички истинити искази.

Кад су разлози — основни принципи или емпиријске генерализације вишег ступња општости од датог изведеног исказа, он се може сматрати доказаним и извесним. Кад су разлози опажени искази или емпиријске генерализације нижег степена општости него исказ у питању, он ће се сматрати вероватним. Потребан је висок степен вероватноће (близу 1) да би се могло говорити о његовој истинитости. Кад је могуће спецификовати ограничени број алтернативних хипотеза, и кад су све оповргнуте док је једино исказ у питању потврђен, може се рећи да је он емпиријски доказан.

(3) Независно од почетне емпиријске евиденције, исказ *S* мора бити накнадно практички проверен. То значи да из њега морају бити изведене конкретне последице које предвиђају нова, дотле непозната искуства. Интерсубјективне практичке акције, предузете да би ова предвиђања била

проверена, морају бити успешне ма колико их пута понављали.

Задовољење услова (1)—(3) даје нам довољно добре разлоге за уверење: (а) да је у овом случају модел *реални* објект (јер смо о њему стекли поуздана практична искуства), и (б) да је структура знака у систему знакова, и модела у систему објеката коме припада, истоветна — јер се иначе не би могло објаснити како дати исказ може бити изведен и како се из њега могу извести искази који су адекватни објектима с истог подручја коме и дати модел припада.

Сад се концепција фактичке истине може прецизно изразити користећи добро познату схему Тарског за грађење дефиниције истине (где је  $S$  исказ неког објект-језика, а  $x$  његово име):

$X$  истинито ако и само ако  $S$ , а  $S$  задовољава следеће услове: (1)  $S$  је друштвено комуникабилно, (2)  $S$  је доказано или потврђено с високим степеном вероватноће, (3)  $S$  је практички проверено.

ДРУГИ ДЕО

ХУМАНИСТИЧКО СХВАТАЊЕ  
СВЕТА И ДИЈАЛЕКТИЧКИ  
МЕТОД



## ПРВИ ОДЕЉАК

# ОСНОВНЕ ПРЕТПОСТАВКЕ ХУМАНИСТИЧКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ

## ШЕСТА ГЛАВА

### АКТУЕЛНОСТ МАРКСОВЕ МИСЛИ ДАНАС

Марксизму данас више не прети опасност игнорисања као у прошлом веку. Он је већ давно пробио све баријере ћутања. Данас више није могуће порећи да је он једна од најимпресивнијих и најутицајнијих интелектуалних творевина наше епохе. Не прети му озбиљна опасност ни од његових најжешћих противника, који га третирају као дијаболичку инкарнацију зла на свету; таквим, типично инфериористичким ерупцијама гнева они мање говоре о њему а више изражавају своју немоћ и одсуство смисла за историју. У ствари, главна му опасност прети од оних такозваних либерала у капитализму и социјализму, који уз много лепих речи покушавају да га ситуирају у XIX век и упокоје. Тако је на Западу врло утицајно „либерално“ мишљење по коме марксизам има велики значај за општу науку о друштву али је као економска доктрина застарео, а као политички покрет неприхватљив јер неизбежно води тоталитаризму.

Аргумент о застарелости марксистичке економске теорије у најбољем случају не води довољно рачуна о њеној вишеслојности и о прецизном значењу њених категорија. У *Капиталу*, Маркс говори и о Енглеској свог времена, и о капитализму као начину производње целе епохе, али и о најопштијим структурама робне производње које важе за неколико сукцесивних економских формација, укључујући и епоху прелаза од капитализма ка социјализму. Без обзира на то што су се многе појединости знатно промениле, што се државни капитализам у другој половини XX века веома разликује од *laisser-faire* капитализма средине прошлог века, најбитније економске структуре се нису измениле. Тако, на пример, експлоатација није ишчезла самим тим што се материјални положај радничке класе поправио. Штавише, значење које овај појам има код Маркса не искључује да се степен експлоатације повећао упркос знат-

ном повишењу животног стандарда: без обзира на апсолутно повећање најамнине (и номинално и реално) могао се, услед брзог технолошког прогреса, врло неповољно променити њен однос према количини неплаћеног рада.

Приговор марксизму да нужно у пракси води тоталитаризму нема, разуме се, никакве теоријске основе за све оне који знају за ставове Маркса, Енгелса и Лењина о одумирању државе, о пролетерској демократији и неопходности борбе с бирократизмом, за све оне који тачно интерпретирају термин „диктатура пролетаријата“ као власт самих удружених непосредних произвођача, као власт наоружаног народа. Управо Марксу припада историјска заслуга да је први повезао идеју социјализма с идејом демократије. Само у оквиру социјализма може се отићи корак даље од парламентарне буржоаске демократије чија су права формална јер се могу реализовати тек уз помоћ новца и економске моћи. Без економске демократије политичка демократија губи највећи део свог стварног садржаја.

С друге стране, у земљама које граде социјализам и које прихватају марксизам као своју званичну доктрину, у њему се не наглашава увек оно што је у њему најживље, најтрајније и најдубље већ се тежиште често ставља на оно што одговара тренутним политичким и идеолошким потребама. Тако, на пример, постоји тенденција да се марксизам сведе на идеологију која свет дели на два апсолутно супротстављена тabora, и која недијалектички прилази и једном и другом — одричући сваки развитак у једном, и ма какве суштинске („системске“) унутрашње ограничености у другом.

Захваљујући историјској околности да су социјалистичке револуције настале тамо где је грађанско друштво било исувише слабо да би се могло развити, а не тамо где је оно било неупоредиво развијеније и где ни до данас није исцрпilo све своје могућности — ново друштво је морало да, упоредо са својим новим задацима, решава и неке историјске задатке грађанског друштва као што су индустријализација, првобитна акумулација, урбанизација, итд. У оваквим историјским условима, у пракси је далеко већи значај дат проблематици техничког прогреса и развоја материјалне основе друштвеног живота него проблематици људских односа. Ова нужна али и несумњиво једнострана оријентација довела је не само до одређених последица у политичком и економском животу друштва (као што су бирократизам, принуда, спутавање иницијативе произвођача, гушење демократских слобода) већ и до покушаја претварања марксизма у својеврсну прагматичну апологетику, намењену безусловном и једностраном теоријском оправдавању постојеће друштвене ситуације. Овакав покушај догматске и апологетске интерпретације марксизма

карактеристичан је за бирократске снаге у друштву у којем још постоји снажна држава.

На овој истој основи — искључиве преокупације бржим развојем производних снага и материјалним прогресом — јавља се у социјалистичким земљама и једна друга оријентација, која је антидогматска, научна, повремено чак и критичка у односу на бирократизам и дневну политику. Карактеристично је за ову оријентацију ослањање на модерне природне науке и технику (укључујући и кибернетику и модерну науку о управљању), истицање технике у први план, критика са позиција техничке рационалности и ефикасности, одсуство разумевања за хуманистичке науке, за етичке и друге социјалне вредности. Ова тенденција је технократска и њен носилац је техничка интелигенција. У вези с њом је врло распрострањена позитивистичка интерпретација марксизма, за коју је карактеристично елиминисање из марксистичке теорије свега што није или чињеничко знање или логика и учење о методу. Не може бити сумње у то од кога потиче овакав став према теоријској мисли: увео га је и доследно примењивао енглески филозоф XVIII века Дејвид Хјум.

Разуме се, хуманистичка филозофија није само логика и дијалектика већ целовит поглед на свет чија је основа схватање човека, људске праксе и историје. Штавише, дијалектика није само *учење* о методу већ сам метод критичког хуманистичког мишљења и мењања света. *Капитал* није само позитивно излагање једне економске доктрине већ критика других доктрина и критика самог друштва. И уопште, марксизам није само позитивно знање о томе како се историјски процес развија и како ће се нужно или највероватније даље развијати — он је и вредносно оријентисана теорија о томе за које се *реалне* могућности даљег развоја треба практички ангажовати јер су *најчовечије*, највише у складу с потребом општељудског ослобођења. Међутим, од марксистичког хуманизма нема ни трага у технократској, позитивистичкој интерпретацији марксизма.

С позитивистичким тумачењем марксизма везује се каткад, у социјалистичким земљама, својеврстан „либерализам“ који, слично као на Западу, марксизам сматра застарелим. Слично као и тамо, наводе се „научни“ разлози, инсистира се на крупним разликама у историјским условима, на променама у општој слици света, на томе да се многа битна друштвена питања постављају на нов начин, који Маркс и Енгелс, па ни Лењин, нису никако могли предвидети. Промене су неоспорне али се из њих обично изводе закључци који нису нимало нови, који не значе развијање и стварно превазилажење одређених идеја Маркса и Енгелса већ значе враћање на предмарксовске позиције. Тако се, на пример, излаз из тешкоћа старог, цен-

тралистичког планирања види у афирмисању нерегулисане тржишне економије. Неуспех у настојању да се иницијатива радничке класе развија самим моралним стимулансима, води искључивом форсирању материјалних подстицаја. Тешкоће и недоследности у реализацији основних дугорочних циљева друштвеног развоја доводе до својеврсног нихилизма и препуштања метежу свакидашњице. Од Стаљина отишло се натраг Адаму Смиту, Прудону и Џону Стјуарту Милу. Овакав „либерализам“, који упорно настоји да рехабилитује нагон за стицањем и поседовањем, приватизацију, стихијно тржиште, цркву, традиционалну парламентарну демократију, итд., који борбу против догматизма жели да „доведе до краја“ довођењем у питање низа основних принципа и самог аутентичног марксизма — несумњиво је једна типична малограђанска носталгија за старим друштвом. Све ове противречности изражавају се и у нашем друштву.

У ствари, ми још увек живимо у истој епохи којој је и Маркс припадао, и многи суштински друштвени проблеми још ни издалека нису решени. Упркос свим успесима социјалистичких земаља у производњи, просвети, масовној култури, понегде и у новим демократским облицима друштвеног живота, још постоје одређене појаве отуђења (у производњи, политици, религији, економици, филозофији, итд.); још постоје моћна држава и институције професионалне политике, и степен интегрисаности произвођача још је низак; у животу милионских маса радника још је премало стваралачког; у погледу стварања једнаких услова за све још се премало напредовало и још нема довољно радника који су постали активни субјекти друштвеног живота, још не постоји ниједна бескласна друштвена заједница, ниједна у којој су потпуно укинута сви прикривени облици експлоатације човека по човеку. Још увек је релевантна и у највишој могућој мери актуална цела Марксова критика поствареног друштва и апстрактног рада на коме се оно заснива. У категорији *апстрактног рада* је садржана цела Марксова хуманистичка филозофија, цела његова радикална критика не само капитализма већ и сваког другог друштва заснованог на робној производњи. Термин „апстрактни рад“ у *Капиталу* изражава исту ону структуру људских односа у процесу производње коју је у својим раним радовима Маркс означавао термином „отуђени рад“. Међутим, овај превасходно критички појам претпоставља једну целовиту филозофску концепцију о томе шта је истински људски рад. Наиме, рад достојан човека јесте делатност којом се појединац потврђује као стваралачко биће, којом испољава своје потенцијалне способности и на тај начин самог себе развија и ствара. То је делатност која се, поред осталог, обавља и по мерилима лепоте — зато она

није само средство да би се нешто друго достигло већ и циљ по себи и за себе. Најзад, то је делатност која задовољава потребу другог човека и на известан начин допуњује и обогаћује његово биће. На тај начин се произвођач потврђује не само као појединац већ и као друштвено биће.

Све то би људски рад по својој природи *могао* бити. Али, то су структуралне одлике рада, које су се у досадашњој историји испољавале само фрагментарно и само у делатности појединачних стваралаца. У друштву у којем још влада оскудица, у којем све даље напредује процес поделе рада, у условима монопола економске и политичке моћи од извесних привилегованих друштвених групација, распада се целовита структура људског рада и појављује оштар расцеп појединих њених елемената: производ више нема свог одређеног произвођача а произвођач губи сваку везу и с предметом који је произвео и с потрошачем чију је неку потребу резултат његовог рада задовољио. Делатност човека је ту до крајности осакаћена, лишена свега особеног, слободног, лепог и стваралачког — сведена на просту допуну кретању машине. Једино друштвено признато својство тог рада биће његова *количина*, која ће се показати на тржишту и добити свој апстрактни предметни облик — новац. „Друштвене карактеристике њиховог властитог рада људима сад испадају као карактеристике које објективно припадају самим производима рада, као својства које те ствари имају од природе. Односи међу људима добијају изглед односа међу стварима.“<sup>1</sup>

Маркс показује, дакле, како робна производња по самој својој природи условљава феномене отуђености и постварености. Он показује како ови феномени добијају своје драстичне форме услед конкуренције, све већег степена експлоатације (да би се спречавао пад профитне стопе), услед све већих могућности манипулисања радницима.

Цео овај начин мишљења је далеко од тога да буде само позитивна, вредносно-неутрална наука, која се ограничава на опис и анализу и која свим знањима тежи да да што апстрактнији квалитативни облик. Код Рикарда, кога је иначе Маркс веома ценио, сва анализа има углавном квантитативни карактер. Вредност, најамнина, профит, рента, итд., за њега су извесне количине које се мењају у току развитка друштва. За Маркса су све те категорије пре свега ознаке одређених друштвених односа, а иза тих односа он види човека као отуђено, постварено, деградирано биће.

Дакле, не само да Маркс није схватио економију као позитивну већ као *критичку* науку: његова теорија и није

<sup>1</sup> Маркс, *Капитал*, I глава, Д. 4, „Фетишки карактер робе и његова тајна“.

само економска теорија — она је и социолошка, историјска, антрополошка, филозофска. Маркс је, у ствари, творац једне јединствене филозофско-научне, аналитичко-синтетичке, описно-критичке теорије о друштву. На тај начин је, по први пут у историји, хуманизам добио своје конкретно научно утемељење.

Марксизам је *активистичка теорија*, њена је битна карактеристика јединство теорије и праксе. Он није само филозофија човека која би објашњавала какав човек јесте већ открива какав он може бити и треба да буде. Марксизам није само филозофија историје која описује како се, борбом класа, историја у прошлости збивала: он садржи визију сутрашњице која је и данас актуална. То није само економска теорија, па ни критика грађанске политичке економије у класичном академском смислу — као логичко и емпиријско побијање Смитових и Рикардових теорија. То је критика која непосредно води практичној акцији, јер показује које институције капитализма представљају његову битну ограниченост па их треба укинути да би даљи развој био могућ.

Својим активизмом, својим сједињавањем теорије и праксе, марксизам се одлучно супротставља свим оним филозофским правцима који смисао филозофије виде у чистој теорији, у анализи позитивног знања, у пасивној мудрости, у разумевању и објашњавању чија би сврха била пуко прилагођавање или немоћни интелектуални револт. По Марксу, све што на интелектуалном плану пружа филозофија има свој пуни смисао тек ако ће бити преведено у праксу, реализовано у циљу бољег и човечнијег света.

Али активизам Марксов битно се разликује од прагматичког, егзистенцијалистичког и стаљинистичког активизма.

Прагматизму недостаје универзална хуманистичка визија; исто тако, он у свим својим варијантама занемарује улогу претходног теоријског знања. Претпоставка прагматизма је атомизовани човек, појединац са својим личним и посебним интересима, који још ни издалека није досегао димензију друштвеног бића, и који остаје затворен у границама датог отуђеног и поствареног света. Прагматизму недостаје филозофска антропологија и недостаје му универзално схватање истине: сваки појединац ствара своју сопствену истину и према свету се поставља потпуно утилитаристички. Оваква делатност је, разуме се, ирационална и отуђена.

На један други начин је ирационалан и активизам егзистенцијализма. Ако људско биће нема једну одређену структуру свог бивствовања које је производ целе прет-

ходне историје, које на тај начин претходи једном датом акту свесног избора и ангажовања, и одређује му границе реално могућег и остварљивог, онда је све подједнако могуће, и никакво теоријско знање о прошлости не може имати значаја кад је реч о будућности. Наша делатност је у том случају волонтаристичка: треба хтети, треба се ангажовати с пуном свешћу о одговорности коју то ангажовање повлачи — али тек на крају, *a posteriori*, знаћемо да ли су циљеви били реално могући, тек на крају моћи ћемо да осмислимо нашу делатност. Ово становиште има одређену вредност као израз револта против конформизма већине интелектуалаца, научника, техничара па и филозофа (позитивиста) који се потпуно потчињавају датом, и у оквиру датог ономе што је највероватније. Овакву рационалност „великих бројева“, која не прихвата било какву радикалну промену и ризик, и која верно служи постојећем поретку, егзистенцијализам с правом одбацује. Човек који се егзистенцијалистички понаша не жели да буде оптерећен знањем, не жели да буде мудар и реалан — јер некритичко знање и конформистички схваћена мудрост воде само небитним побољшањима и реформама, а не радикалним преображајима. Одбијајући да призна ма какве границе, ма какву своју условљеност прошлошћу, он постиже потребну свежину и спонтаност понашања, он стиче могућност да на маргини између могућег и немогућег створи нешто заиста ново. Али, ово би се могло десити само случајно — потребан је огроман број оваквих слепих исказа и огромно траћење људске енергије да би један од таквих исказа случајно довео до нечега заиста новог и значајног. Што је најгоре, активизам егзистенцијализма је активизам атомизованог појединца. Такав појединац на крају крајева опет прави историју по закону великих бројева. Делатности једних појединаца неутралишу се делатношћу других; стварни историјски ток бива на крају одређен централним статистичким тенденцијама: сва спонтаност, оригиналност праксе изолованих аутентичних личности остаје једва видљив украс на маргинама историјског процеса. Тај процес може бити битно измењен само координираном делатношћу великих друштвених колектива који се, на основу критичког знања, ангажују на остварењу једне реалне, макар и не врло вероватне историјске могућности.

Управо у томе је суштина марксистичког активизма. Све што је Маркс у току свог живота урадио, могло би се резимирати у две реченице. Прво, он је критичком анализом капитализма и целе владајуће теорије тог друштва открио историјску могућност стварања новог друштва, у којем вишак рада неће припадати ниједној посебној привилегованој друштвеној групи. Друго, он је у пролетаријату открио ону друштвену снагу која је животно заинте-

ресована да се ангажује за реализацију ове могућности. Заблуда егзистенцијализма је, дакле, у томе што (1) свако знање схвата као извор конформизма не разликујући позитивно, техничко знање, с једне, и критичко знање, с друге стране, и (2) што прецењује могућности спонтане акције атомизованих јединки; у ствари појединац одлучујуће утиче на ток историје само онда када успе да изрази потребе ширих друштвених колектива.

Стаљинистички активизам претендује да испуњава оба ова услова. У ствари, он почива на једној далекосежној и тешко уочљивој идеолошкој мистификацији. Стаљинисти не крију да желе да мењају свет, да позитивна наука није у ту сврху довољна па се мора допунити једном револуционарном теоријом, да историју праве само широке масе, у првом реду радници. Међутим, под променом света стаљинизам не подразумева радикално превазилажење постојећих бирократских структура већ само њихово усавршавање: „револуционарна теорија“ се окреће према спољашњем, капиталистичком свету — у односу на почетне облике социјализма она је апологетска и крајње конзервативна. Бирократија, која је носилац оваквог активизма, покушава да и даље себе представи авангардом радничке класе, али, уместо да изражава стварне интересе и потребе радника, она од радника очекује да покорно следе политику која изражава њене интересе; чим се радници дистанцирају или побуне, бирократија их третира као „гомилу“, „улицу“, „подземље“ или „оруђе класног непријатеља“. Пошто није у стању да се ослања на науку и стварно прогресивну теорију, бирократија се понаша на изразито волунтаристички начин. Она једну одређену политику прихвата на веру, *ad hoc*, а затим мобилише конформистички део интелигенције да накондно докаже неопходност и рационалност те политике за дате услове.

Разуме се, ова типично идеолошка врста рационалности, као и рационалност чистог, позитивног научног знања, битно се разликују од Марксовог схватања рационалности.

За идеолошку рационалност је карактеристичан напор да се интереси и потребе једне посебне друштвене групе изразе у форми фактичких, индикативних ставова који би били међусобно повезани, систематизовани и стварали привид универзално важеће истине о свету. Да би ова врста привидне рационалности била демистификована, потребно је не само показати да се иза фактичких судова крију вредносни судови већ и да ти вредносни судови не изражавају општељудске него партикуларне интересе и потребе.

За рационалност позитивне науке је, насупрот томе, карактеристична тежња да се сви вредносни судови искључе као ирационални. Али, тиме и питање о циљевима људ-



ске делатности бива премештено у сферу ирационалног. Рационалност се у том случају своди на рационалност средстава, дакле на техничку ефикасност. Без обзира на то колико су ирационални и нехумани циљеви, максимум ефикасности у њиховој реализацији значио би и максимум рационалности. То најбоље показује апсурдни карактер овако ограниченог схватања рационалности.

Марксистички појам рационалности укључује и фактичко и вредносно, и знање и идеал. Али, за разлику од позитивизма, Маркс има у виду целовито критичко-теоријско знање. За разлику од сваке идеолошке аксиологије, иза чије се ванисторијске апстрактности крије интерес неке посебне друштвене групе, Марксова рационалност претпоставља идеал универзалне човечности могуће у датој историјској епохи.

Маркс и Енгелс су врло рано дошли до закључка да постоји реална друштвена снага која ће темељно преобразити свет. Маркс је већ у чланку „Прилог критици хегеловске филозофије права“, објављеном 1843, у *Немачко-француским годишњацима*, сматрао да у Немачкој треба да се обави *општечовечанска револуција*,<sup>2</sup> чији носилац може бити једино она класа која нема никаквих посебних интереса различитих од интереса целог друштва, она класа чији се интереси поклапају с интересима целог човечанства, дакле *пролетаријат*.

Пролетаријату је неопходна револуционарна теорија — филозофија да би постао свестан своје историјске улоге и својих могућности. Филозофији је потребан пролетаријат јер „оружје критике не може да замени критику оружјем, материјална снага мора да се уништи такође материјалном снагом; али и теорија постаје материјална снага кад овлада масама“. Према томе, „као што филозофија налази у пролетаријату своје *материјално* оружје, тако и пролетаријат налази у филозофији своје *духовно* оружје“.

До истих закључака дошао је у то време и Енгелс, на основу проучавања положаја радничке класе у Енглеској. Економски положај у којем се налази пролетаријат приморава га да се бори за своје ослобођење, доводи га до сазнања да је социјализам једини излаз. С друге стране, социјалистички покрет ће постати снага тек кад постави за циљ *политичку* борбу радничке класе.

За Маркса и Енгелса није било никакве сумње о томе да радничка класа једино *револуцијом* може створити ново друштво. Већ у *Немачкој идеологији*, 1846, они су писали: „... Револуција је неопходна не само зато што ни на који други начин није могуће оборити владајућу класу већ и

<sup>2</sup> Маркс је разликовао овакву *општечовечанску* револуцију, која би имала социјалистички карактер, од *политичке* револуције (каква је била у Француској), коју обавља средња класа.

зато што класа која врши обарање може само у револуцији да се ослободи свих одвратности старог друштва и да постане слободна да створи ново друштво.<sup>3</sup>

Непосредни циљ револуције је освајање политичке власти, „разбијање“ државне машине буржоазије, укидање институције приватне својине над средствма за производњу.

Крајњи циљ је истинска људска заједница у којој ће бити створени материјални и друштвени услови за пун слободан развој сваког појединца. Становиште старог материјализма је „грађанско“ друштво; становиште новог је људско друштво, или „подруштвљено човечанство“.<sup>4</sup> „На место старог буржоаског друштва с његовим класама и класним супротностима ступа удруживање у коме је слободни развитак сваког појединца услов слободног развитака за све.“<sup>5</sup>

Маркс и Енгелс нису могли улазити у детаљно разматрање организације будућег комунистичког друштва. Њима је било савршено јасно да конкретна дугорочна предвиђања у области друштвених појава, строго узев, не могу имати научни карактер. Па ипак, они су назирали одређену структуру прелаза од капитализма ка комунизму и оставили су нам основне принципе на којима ће, по њиховом мишљењу, почивати будуће комунистичко друштво.

Тако, на пример, у *Критици Готског програма* Маркс је разликовао нижу и вишу фазу будућег друштва.

У нижој фази, то је друштво које још у сваком погледу — економском, моралном, духовном — носи на себи трагове старог друштва из чије утробе излази. Једнако право да се за одређену количину рада у једном облику добије једнака количина рада у другом облику, још је буржоаско право: на неједнаке појединце и њихов неједнак рад може се применити једнако мерило расподеле управо зато што се све индивидуалне разлике апстрахују — све јединке се третирају само као радници.

„У вишој фази комунистичког друштва, кад нестане ропске потчињености индивидуа, подела рада, а с њоме и супротности између интелектуалног и физичког рада, кад рад постане не само средство за живот већ и прва животна потреба; кад са свестраним развитком индивидуа порасту и продукционе снаге и кад сви извори друштвеног богатства потекну обилније — тада ће тек бити могуће сасвим прекорачити уски буржоаски хоризонт и друштво

<sup>3</sup> Маркс—Енгелс, *Дела*, том IV, стр. 60.

<sup>4</sup> Маркс, *Тезе о Фојербаху* (Маркс—Енгелс, *Изабрана дела*), стр. 393.

<sup>5</sup> Маркс—Енгелс, *Манифест комунистичке партије* (*Изабрана дела*), стр. 35.

ће моћи на својој застави исписати: Сваки према својим способностима, свакоме према његовим потребама.“<sup>6</sup>

У марксистичкој литератури ова реченица се врло често третира као главни принцип комунистичког друштва. Међутим, ако она изражава суштину новог друштва, онда би изгледало да је основни и најбитнији задатак револуционара у прелазном периоду да се постигне такво материјално обиље производа да се расподела може обављати према потребама, а не према раду ни према успеху на тржишту.

Заборавља се, међутим, да ово своје размишљање о комунизму Маркс наставља примедбом да је „погрешно“ дизати галаму око такозване *расподеле* и стављати главни акценат на њу. Штавише, Маркс даље замера „вулгарном социјализму што је од буржоаских економиста наследио то да расподелу посматра и третира као нешто независно од начина производње и да стога социјализам приказује као да се он углавном врти око дистрибуције“.<sup>7</sup>

За Маркса је, међутим, од пресудног значаја питање о материјалним условима производње, и о друштвеним односима који се при том успостављају. Тек у том контексту сва остала питања добијају одговарајуће место и значај. Висок ниво развоја производних снага и обиље робе — претпоставка су социјалистичких друштвених односа; било је, дакле, неминовно улагање огромних напора у процесу убрзане индустријализације у СССР-у, Југославији и другим земљама у којима су извршене успешне социјалистичке револуције у току последњих шест деценија. С друге стране, начин расподеле јесте последица односа производње, али не аутоматска последица. Потребни су одређени напори да се односи расподеле одржавају у складу с односима производње, да им не противрече и да не врше нежељено повратно дејство на њих.

Ако односи међу људима у процесу производње имају централни значај, јавља се питање који су основни видови нехуманости и нерационалности у тој области у данашњем свету, и у којој мери марксизам пружа основу за њихово сагледавање, демистификовање и практично превазилажење.

Веома су распрострањене такве интерпретације марксизма по којима се он односи само на продукционе односе капиталистичког света, и садржи само критику експлоатације која се јавља на основу приватне својине над средствима за производњу.

<sup>6</sup> Маркс, *Критика Готског програма* (Маркс—Енгелс, *Изабрана дела*), стр. 16.

<sup>7</sup> *Loc. cit.*

Овим се намерно умањује значај марксизма и он своди само на идеолошко оружје којим се социјалистичке земље могу успешно служити у борби против капиталистичког света. У ствари, марксизам је револуционарна мисао целе наше прелазне епохе и, према томе, има дубок смисао за цео савремени свет као његова критичка самосвест и идеал сутрашњице.

Тако се, на пример, на рачун оних марксиста који феномен експлоатације везују само за капитализам може рећи да се самим укидањем приватне својине над средствима за производњу не укида аутоматски свака могућност експлоатације.

Маркс је већ у својим раним радовима објаснио да приватна својина није узрок већ последица отуђеног рада (као што богови првобитно нису узрок већ последица религиозног отуђења).<sup>8</sup>

Суштина експлоатације је у томе што акумулисани, опредмећени рад, капитал, господари живим радом и присваја вредност коју овај ствара, а која је већа од вредности саме радне снаге.<sup>9</sup> Специфичан историјски облик у којем је било могуће располагање опредмећеним радом у Марксово време било је располагање *капиталом* на основу *приватне својине* над средствима за производњу. Међутим, искуство земаља у којима је укинута крупна приватна својина непобитно је показало да и *групно* располагање отуђеним вишком вредности неминовно води више или мање прикривеним облицима експлоатације. Јасно је да бирократске снаге у једном етатистичком систему — користећи се институцијом *државне својине* и монополом на дефинисање политике и доношење битних одлука — такође стичу могућност да присвајају вишак вредности који ствара радничка класа.

Стога је Маркс већ врло рано, у *Беди филозофије*, рекао да ће у току развитака радничка класа поставити наместо старог друштва такву асоцијацију која искључује класе и њихове супротности. У *Комунистичком манифесту* Маркс каже да је извојевање демократије први корак у радничкој револуцији. „Држава није више ништа друго до пролетаријат организован као владајућа класа.“ Овакво

<sup>8</sup> Зато је Маркс сматрао да је основно питање рада, а не питање својине: „Кад се говори о приватној својини, верује се да се има посла с нечим ван човека. Кад се говори о раду, имамо посла непосредно с човеком. Ово ново постављање питања већ у себи укључује и његово решење“, (Marks—Engels, *Gesamtausgabe*, 93).

<sup>9</sup> Маркс је у *Капиталу* ову своју централну тезу изразио на следећи начин: „Владавина капитала над радником само је владавина ствари над човеком, мртвог рада над живим радом“ (Маркс, *Капитал*, I том, глава 6).

Марксово схватање је нарочито дошло до изражаја приликом анализе искустава Париске комуне. Он свуда говори о „уништењу државне власти“, о њеном „разбијању“ и њеној „сувишности“. С великим одобравањем он прихвата два, како Енгелс каже, „непогрешива средства за спречавање бирократизма“. Прво, Комуна је за одборнике постављала лица изабрана општим правом гласа, лица која су непосредно одговорна и у свако доба смењива од својих бирача. Друго, „јавна служба, било да се радило о високим или ниским положајима, морала се вршити за радничку надницу“. Први пут у историји, макар и за кратко време, држава је била замењена самоуправљањем.

Идеју самоуправљања најјасније је изразио Маркс у III тому *Капитала*. Постоји веома јака тенденција да се његова мисао заборави или протумачи на начин који с њом нема готово никакве везе. Говорећи о томе како „права слобода за човека почиње тамо где престаје рад који је одређен невољом и спољашњом сврсисходношћу“, он објашњава како се у области материјалне производње слобода може састојати једино у томе „да социјализовани човек, удружени произвођачи регулишу своју размену с природом на рационалан начин, да је доведу под своју заједничку контролу, уместо да она њима господари као каква слепа сила, да је врше с најмањим утрошком снаге и под условима који су најдостojнији и најадекватнији њиховој људској природи“.<sup>10</sup> Дакле, самоуправљању није потребан никакав посредник с монополом на одлучивање; оно укључује слободно удруживање и не може бити синоним атомизације. Оно омогућује свесно и рационално регулисање целокупне производње, његов основни критеријум је хуманистички: адекватност људској природи.

Дакле, у оној мери у којој сами удружени произвођачи преузимају у своје руке располагање одређеним радом и усмеравање производње, престаје потреба за државом и професионалном политиком. Јер, као што је Маркс већ у *Манифесту комунистичке партије* објаснио: „Политичка власт у правом смислу јесте организована власт једне класе за угњетавање друге класе. Кад, међутим, у току развитка буду ишчезле класне разлике и цела производња буде концентрисана у рукама удружених индивидуа, јавна власт изгубиће политички карактер.“<sup>11</sup> На тај начин се, по први пут у историји, стварају одлучујући услови за пуну еманципацију произвођача од свих облика отуђености и за развијање солидарности и свих облика стваралаштва.

<sup>10</sup> Маркс, *Капитал*, III том, стр. 710—711.

<sup>11</sup> Маркс, *Манифест комунистичке партије* (Маркс—Енгелс, *Изабрана дела*, Том I), стр. 34.

Марксизам је још увек, и још дуго ће бити, истинска теоријска мисао целе наше историјске епохе. Он је још увек њена критичка свест о самој себи и хуманистички идеал њене непосредне будућности. У данашњем свету он и даље подстиче на напор за осмишљавањем и критичким испитивањем свега постојећег, он и даље представља најцелисходнију полазну тачку за разарање свих митова и идеолошких мистификација које треба да служе духовном поробљавању и што успешнијем манипулисању поствареним људским бићима. Најзад, он и даље указује на основне границе друштвених односа које данашњи човек мора самовладати: усмеравајући најбоље револуционарне енергије на практично укидање извесних кључних институција постојећег света, марксизам и даље открива реалне могућности човечијег и рационалнијег живљења.

У томе је његов трајни, дубоки смисао у данашњем свету и у целој епохи прелаза од капитализма ка новом слободнијем и праведнијем друштву.

## СЕДМА ГЛАВА

# ХУМАНИСТИЧКО СХВАТАЊЕ СВЕТА

### 1. ХУМАНИСТИЧКА ПОЛАЗНА ТАЧКА У СХВАТАЊУ СВЕТА

Хуманизам се супротставља свим оним филозофским правцима који свет схватају као људску творевину и који доводе у питање његово објективно постојање или његову реалну структурираност независно од човека и људске свести. Али он, исто тако, одлучно пориче све оне филозофске доктрине које свет схватају апстрактно, издвојено и апсолутно независно од човека, као нешто просто дато и неминовно, чему се човек мора прилагодити таквом какво је ако жели да преживи.

Ове крајности настају услед једностраног наглашавања појединих реалних момената човековог односа према свету. Човек је део света и производ је дуге природне еволуције. Нема, дакле, никакве сумње у то да нашој егзистенцији и свести претходи постојање материјалног света, да се природни процеси обављају независно од наше воље, и да је наша делатност вишеструко условљена квалитативним и структуралним одликама објективне ситуације у којој се налазимо. Међутим, човек није пасивно биће које се само прилагођава спољашњим околностима: човек својом праксом мења свет и ствара једну нову, преобразену средину прилагођену својим потребама. И само опажање, мишљење, грађење научних и филозофских теорија својеврсна су пракса и садрже у себи субјективни, људски моменат. Свет у којем човек данас живи људски је свет, здраворазумско и научно сазнање људска су слика о свету.

Оваква хуманистичка оријентација, за коју су карактеристични и тежња ка објективности и активизам, значи превазилажење и идеализма и класичног материјализма.

Материјални објекат који не би био схваћен у односу према човеку био би нешто потпуно неодређено — Кан-

това „ствар по себи“. Чак и кад су у питању природни објекти, чије *постојање* пре настанка човека и после евентуалне пропасти човечанства не долази у сумњу (на пример камење, земља, вода, звезде, итд.), чињеница је да их ми *знамо* само онакве какви су у односу према нама. Све одлике које уочавамо у објектима — боја, чврстина, тродимензионална форма простора, мере времена — условљене су не само структуром самих објеката већ и саставом људских чула, формама нашег мишљења, степеном развоја културе и језика.

Тако, на пример, опажање боја увелико варира од једне цивилизације до друге. Материјална основа боја је континуум електромагнетских зрачења у одређеном интервалу таласних дужина, односно фреквенција. У разним културама тај спектрални континуум се дели на сегменте на различите начине; према томе се разликује и речник ознака за боје. Тако се и објашњава појава коју су антрополози већ давно констатовали, наиме мешање зелене боје с плавом код припадника неких примитивних народа. Међутим, психолог Реј је дошао до закључка да је овде у питању једна суптилнија класификација него што је наша. Сегмент спектра, који се код нас дели на плаво и зелено, дели се у неким културама на три или четири дела. Средњи део садржи прелазну нијансу зелено-плавог као посебну јединицу која се означава и посебном речи, док се остале нијансе зеленог и плавог означавају другим посебним терминима. На основу оваквих чињеница, постало је јасно колико је опажање боја (и свега другог) сложена форма психичког живота. Поред елемената који зависе од природе опажених објеката, у сваком опажају налазимо и низ мање или више субјективних елемената који зависе од анатомске и физиолошке структуре чулног апарата, од претходног искуства датог појединца, од мисли и предубеђења који учествују при интерпретацији, од просторно временског система, од језика и од целокупне културе дате средине.

Један од културних фактора који пресудно утичу на карактер извесног опажаја јесте језик. Често се погрешно сматра да је једина функција језика да изрази мисли које су већ претходно формиране и добиле одређени облик. У ствари, језик је конститутивни фактор у целокупном нашем психичком животу. Захваљујући језику, ми фиксирамо константне елементе у непрестаном брзом току наших искустава, препознајемо их када се поново јаве, вршимо избор међу њима, класификујемо их и уопштавамо, сврставамо их у типове, врсте, родове. Уколико је богатији и конкретнији језик, утолико је и садржајнија слика о свету. И обрнуто. Урођеник из Тасманије, који има специјално име за сваки варијетет акације, унапред је предиспониран



да на њој види много више него човек наших крајева који једним јединим термином покрива све бројне врсте ове биљке. То исто важи за Ескимана, који има на располагању низ речи којима означава разне врсте снега, или за Арапина, чији језик садржи мноштво имена за камилу, чија значења варирају с обзиром на пол, старост и најразличитије индивидуалне карактеристике животиње (величину очију, облик вилице, итд.). У свим овим случајевима пракса је наметнула потребу за разликовањем различитих врста предмета у оном делу стварности који у нашем животу игра изузетно важну улогу. Један од основних путева формирања способности за уочавање ових значајних разлика у околном свету — јесте развијање и обогаћивање језика, овладавање читавим појмовним апаратом чија је материјална форма језик. Лаик располаже само једном речи и једним појмом за све разне врсте материјалних честица или за све разне врсте зрачења — њему веома различите ствари и појаве изгледају истоветне или сличне; он стога није у стању да реагује на довољно специфичан и прилагођен начин. Научник који је савладао читав један нови појмовни и термилошки апарат стекао је и способност разликовања у оном што на први поглед изгледа слично: то подручје стварности за њега је далеко разноврсније и богатије. Оно има за њега не само мали број општих квалитативних одлика већ и релативно сложену и издиференцирану структуру, те ће стога и његово реаговање моћи да буде далеко адекватније и целисходније.

Према томе, улога језика није само у томе да нам омогући да изражавамо неке „претходне, готове“ мисли и да се успешно споразумевамо с другим људима. Језик је онај материјални облик нагомиланог и искристалисаног друштвеног искуства и мишљења који игра улогу посредника између појединца и материјалног света, који представља конститутивни фактор у формирању људске слике о свету. Од тога колико је развијен и издиференциран језик, зависиће и колико ће развијена и конкретна бити слика о свету: колико ће свет *по себи* постати свет за нас.

Кад бисмо апстраховали све оне одлике (боје, облике, врсте) за које сматрамо да карактеришу саме ствари, али које несумњиво носе у себи и моменат субјективног, људског, остало би још само неко потпуно неодређено и апстрактно „нешто“, „ствар по себи“. То „нешто“ не би чак било ни у неком одређеном простору и времену, јер је након Ајнштајнове теорије релативности постало јасно да нема апсолутног простора и времена; постоји безброј могућих координатних система простора и времена. Сви они истовремено објективно постоје, али морамо изабрати један од њих да бисмо ма којем догађају дали просторно-временску локацију.

Хегел је Кантов појам „ствари по себи“ назвао празном апстракцијом. Лењин је у *Филозофским свескама* поводом ове Хегелове критике приметио да Кантова празна апстракција „ствари по себи“ *раздваја* природу и човека; у стварности имамо живи ток кретања нашег сазнања о стварима све дубље и дубље. На тај начин сазнање *сједињује* човека и природу.<sup>1</sup>

Другим речима, наша слика о свету мења се и развија у оној мери у којој материјалне објекте праксом мењамо, очовечујемо, претварамо из ствари „по себи“ у ствари за нас. Свет о којем говори филозофија је људски свет, а оквире тог света представљају границе до којих допире људска практична делатност у свим својим облицима, укључујући чулно посматрање, грађење теорија, логичке и математичке мисаоне операције. Човек границе свог света помера све даље, у свим димензијама простора и времена: ми већ данас можемо говорити са смислом и добрим разлозима о догађајима који су се одиграли неколико билиона година у прошлости (формирање Сунчевог система), о хемијском саставу и физичким процесима (температури, нуклеарним реакцијама) који се дешавају у унутрашњости звезда удаљених од нас милионима светлосних година, и ми смо већ одавно у стању да предвиђамо, с огромном тачношћу, догађаје у Сунчевом систему који ће се десити и хиљадама година у будућности. Међутим, не може се ништа тврдити о свету ван граница људских чула и апарата чији резултати се чулима могу регистровати, преко границе маште и апстрактног људског мишљења. Из тога не следи да је сав онај бесконачни комплекс материјалних објеката који се у једном датом тренутку налази ван тих граница у принципу несазнатљив. Границе људског света се померају, оне се шире. Сваки корак у људском сазнању и људском присвајању природе значи прекорачивање јучерашњих граница: „ствари по себи“ постају „ствари за нас“. У том смислу је Маркс писао да се човеком производњом „природа показује као његово дело и његова стварност“. И даље: „Целокупна светска историја није ништа друго до производња човека помоћу људског рода, ништа друго до настајање природе за човека.“<sup>2</sup>

Дакле, сва наша знања, како специјално научна тако и филозофска, тичу се очовечене природе, оног дела света до којег је допрла наша практична делатност, физичка или мисаона.

<sup>1</sup> Ленин, *Филозофские тетради*, Огиз, Москва, 1947, 65.

<sup>2</sup> Marks—Engels, *Rani radovi*, стр. 203, 237.

Хуманистичка филозофија, према томе, не заборавља човека кад говори о свету. Она тежи да утврди какав је свет у односу према човеку и какве су реалне могућности његовог мењања људском делатношћу. Утолико је основна оријентација те филозофије хуманистичка и критичка. Утолико она успева да избегне наивну и догматску заблуду традиционалног материјализма према којој је садржај наших филозофских теорија апсолутно идентичан са структуром стварности.

Али, с друге стране, марксистички филозофски хуманизам не води субјективизму. Сам појам људске праксе претпоставља претходну егзистенцију средине у којој делујемо и објекта који нашом делатношћу мењамо. Упућивање ракете ка извесном циљу претпоставља постојање циља, ракете и механизма који је ставља у покрет; најзад, претпоставља телесну егзистенцију субјекта који је програмирао њено кретање, донео одлуку да је усмери ка одређеном циљу. Овде није реч само о претходном постојању објеката у смислу појединачних тела која тек ми, у току наше делатности повезујемо и у њих уносимо одређену структуру (као што је сматрао амерички филозоф Дјуи). Ми имамо непосредно искуство о пракси као *организованој* делатности, у којој између појединих операција постоји одређена веза, одређени поредак, одређена правилност, тако да се резултати појединих операција могу предвиђати, контролисати и по потреби исправљати. Таква одређена и организована делатност је могућа само зато што се обавља у околини која има одређену структуру, која се састоји из објеката који постоје и мењају се у складу с извесним законима независним од наше свести и воље.

У вези с тим поставља се низ питања:

Како схватити појам објекта уопште, и посебно материјалног објекта?

Како схватити појмове структуре и законитости?

Које су основне законитости процеса кретања и развоја у стварности?

## 2. ПОЈАМ МАТЕРИЈАЛНОГ ОБЈЕКТА

### (1) Појам објекта. Степен објективности

Појам објекта обухвата *све оно што постоји независно од свести одређеног свесног бића — субјекта.*

Узет у овом свом најширем могућем значењу, објект је не само физички предмет са својим својствима и односима, већ су то и други људи и све врсте друштвених по-

јава — од производње материјалних добара и од ратова и револуција до културних манифестација и религиозних ритуала. Штавише, у овом широком смислу речи, одређеном врстом објеката треба сматрати и друштвено прихваћене идеје и социјално-психолошка стања. Класна свест једне одређене друштвене групације, јавно мњење једне земље, широко распрострањене идеје једне епохе — као што су идеје социјализма, демократије, мирне коегзистенције, колективна психичка стања — страха, револта, апатије, итд., одређене друштвене потребе и вредности, као што су солидарност, равноправност, слобода, итд. — постоје независно од ма које индивидуалне свести. Најзад, у извесном смислу и у одређеном односу, и оно што се догађа само у глави једног човека — његове илузије, снови, осећања, неуротична стања, визије уметничких дела — могу постати објекат кад се изразе у облику језика, покрета и других симбола, и кад постану предмет интересовања и проучавања другог човека.

Појмови објекта и субјекта могу се дакле одредити само у међусобном односу, и утолико су релативни. Ова релативност је нарочито очигледна код оних појмова и догађаја који могу бити окарактерисани и као субјективни и као објективни — у зависности од тога у којем их односу узимамо у обзир. Ако под субјектом подразумевамо човечанство као целину, идеја социјализма је субјективна јер не постоји независно од човечанства, његове свести и његове праксе. Међутим, ако субјект схватимо као ма којег појединачног човека или посебну нацију или професионалну друштвену групу, ова идеја је несумњиви објекат.

С обзиром на различит обим субјекта, мења се и степен објективности објеката. Највећи степен објективности имају физички објекти — неоргански предмети, астрономски, физикални и хемијски процеси, органска бића и појаве живота. Њихово постојање претходи и потпуно је независно од свести човечанства као целине. Они су од свих објеката најконстантнији и универзално су проучљиви.

Нешто мањи степен објективности имају друштвене појаве и институције које постоје у простору и имају своју телесну, физичку страну. Овом својом страном оне су такође независне од свести појединих класа, раса, нација, професионалних група, па и целих историјских епоха. Међутим, оне нису независне од егзистенције човечанства уопште. Сем тога, с обзиром на велику променљивост и спецификованост друштвених појава, то су у већини случајева објекти приступачни сазнању једне ограничене друштвене заједнице и у ограниченом временском периоду. Људима једне епохе друштвени објекти претходне епохе углавном нису непосредно приступачни и о њима се може нешто знати само посредно, закључивањем на основу њи-

хових остатака. (О армијама протеклих епоха и њиховим биткама данас можемо закључивати само на основу остатака оружја, фортификационих објеката, архивских докумената, књижевних и историјских дела датог времена.) Што више улазимо у дубине историје, чак и посредни материјални подаци бивају веома оскудни, тако да се често не могу ни реконструисати објективна друштвена збивања онако како су се тада десила.

Ипак, друштвени објекти о којима је овде реч, и поред своје мање константности и просторно-временске ограничености, имају једну битну заједничку одлику с физичким објектима — наиме, они не постоје само у времену него и у простору. Производња хране, одеће или оружја, зидање кућа, мостова и тврђава, гладијаторске борбе и витешки турнири — све су то догађаји који су имали своју сложену физичку, хемијску и биолошку структуру и који нису били само у времену већ су заузимали и одређено место у простору.

Све природне физикалне појаве и све друштвене објекте који имају своју просторну, телесну димензију — оквалификоваћемо као *материјалне* објекте.

Све остале друштвене појаве, као и појаве индивидуалног психичког живота могу се окарактерисати као колективни и индивидуални *психички* објекти. Прву од ове две групе чине идентични елементи у психичком животу појединаца који припадају извесној друштвеној групи. О њима се може говорити као о објектима утолико што постоје, независно од ма које индивидуалне свести. Међутим, они се не могу директно опажати, и познати су нам само размишљањем, по аналогији, на основу наших сопствених субјективних доживљавања. Уз то је и њихова егзистенција — у односу на материјалне објекте — у већини случајева променљивија и ограничена на знатно краће интервале времена. Зато се с добрим разлозима може сматрати да је њихов ступањ објективности знатно мањи него код материјалних објеката, и знатно већи него код појава индивидуалног психичког живота које добијају статус објеката тек под одређеним условима (да добију своју материјалну манифестацију и да постану предмет интересовања неког субјекта).

Основни критеријум ступња објективности је могућност што сигурнијег проверљивог знања о датој врсти појава. Та могућност зависи од следећих чинилаца:

1. Постојање у простору омогућава (у принципу) директно, интерсубјективно сазнање далеко већем броју субјеката него кад су у питању догађаји који постоје само у времену.
2. Дуже трајање у времену пружа исту врсту предности; оно сем тога омогућава шире, свестраније и систематскије критичко испитивање и проверавање.

3. Објекти који се понављају и имају стабилну структуру пружају знатно веће могућности сигурног знања него појединачни објекти чија се структура брже мења.

## (2) Појам материје

Ако се материјално не може просто идентификовати с објективним, а психичко са субјективним — појављује се очигледна потреба за детаљнијом анализом појма материје, који у филозофији представља једну од основних категорија.

Класици марксизма нису имали намеру да створе филозофски систем. Стога они нису сматрали за неопходно да дају прецизне дефиниције основних филозофских појмова. Међутим, они су, расправљајући о основним филозофским питањима и критикујући друга гледишта, дали довољно битних елемената садржаја ове категорије да би се могло јасно уочити, с једне стране, шта они прихватају из дуге традиције класичног материјализма, а, с друге — у чему је специфичност њиховог схватања.

Марксизам је својеврсни материјализам утолико што полази од тезе о апсолутној независности постојања материје у односу на свест, мишљење или некакву другу форму психичких процеса. Свест, психичка, међутим, неодвојива је од материје, произведена, зависна од ње, настала тек на високом ступњу њеног развоја. Сем тога, све оно што се збива у нашим чулима резултат је деловања материје као спољашње стварности. Тако, на пример, Маркс је у „Поговору“ другом немачком издању прве свеске, *Капитала* писао:

„За Хегела је процес мишљења који он под именом идеје претвара чак у самосталан субјекат — демијург стварности, која чини само његову спољашњу појаву. Код мене је идејни свет, напротив, само материјални свет пренет и прерађен у човековој глави.“<sup>3</sup>

Енгелс, у свом делу *Лудвиг Фојербах и крај немачке класичне философије*, нарочито подвлачи околност да је дух производ материје и независност постојања материје. За њега је чисти материјализам уверење „да су наша свест и наше мишљење, ма колико натчулни изгледали, производ материјалног, телесног органа, мозга. Није материја производ духа него је и сам дух само највиши производ материје.“<sup>4</sup>

И Плеханов и Лењин прихватају ову класичну материјалистичку гносеолошку дистинкцију. Плеханов је, у члан-

<sup>3</sup> Маркс, *Капитал*, I том, LIV.

<sup>4</sup> Маркс—Енгелс, *Изабрана дела*, II, стр. 360.

ку „Још једном материјализам“ писао: „Насупрот ... духу, материјом се назива све оно што делујући на наше чулне органе изазива у нама ове или оне осете.“<sup>5</sup> На једном другом месту, у полемици против Богданова, Плеханов је дао нешто исцрпније објашњење: „Материјалним предметима (телима) називамо такве предмете који постоје независно од наше свести и делујући на наша чула изазивају у нама извесне осете који, са своје стране, постају основа наших представа о спољашњем свету.“<sup>6</sup>

Лењин се у основи слаже с Плехановим: „Материја је филозофска категорија за ознаку објективне реалности која је човеку дата у његовим осетима и коју наши осети копирају, фотографишу, одражавају и која постоји независно од њих.“<sup>7</sup>

Да би, у времену кризе класичне физике и природно-научног појма материје, одбранио филозофски појам материје од критике емпириокритицизма, Лењину се чинило да треба да инсистира на објективном постојању материје као битној одлици. Зато је он у то време (1908) писао: „Једино својство материје за чије је признавање везан филозофски материјализам јесте својство да буде *објективна реалност*, да постоји ван наше свести.“<sup>8</sup>

„... Појам материје ... гносеолошки не означава *ништа друго* до објективну реалност која постоји независно од људске свести и која се у њој одражава.“<sup>9</sup>

Ова Лењинова тежња да појам материје одреди на најопштији могући начин једном једином битном карактеристиком природан је резултат многих неуспеха у току историје људског мишљења да се материји придају одређенија, конкретнија својства. У античкој филозофији, праузроку и праснови свих ствари и збивања Талес је приписивао одлике воде, Анаксимен ваздуха, а Хераклит ватре. Демокрит је сматрао да се све састоји из невидљивих и недељивих честица — атома. Аристотел је под материјом подразумевао супстрат свих ствари, супстанцу која нема никаква одређена својства и потенцијална је могућност која тек спајањем с идеалном формом постаје збиља. Енглески материјалисти су сматрали да је битна карактеристика материје телесност. Развој класичне механике је допринео да се појам материје идентификује с масом и повеже са законима механичког кретања. Тако је, услед

<sup>5</sup> Плеханов, *Сочинения*, том XI, стр. 137.

<sup>6</sup> Плеханов, *Борбени материјализам (Сочинения, том XVII)*, стр. 23.

<sup>7</sup> Лењин, *Материјализам и емпириокритицизам*, Београд, 1948, стр. 127.

<sup>8</sup> *Ibid.*, стр. 270.

<sup>9</sup> *Ibid.*, стр. 271.

открића појаве претварања масе у енергију и услед кризе класичне механике, изгледало да је и сам појам материје доживео слом.

Лењин је учинио одлучан напор да направи значајну разлику између филозофског и природно-научног појма материје. Међутим, у тежњи ка максималној општости, он је појам материје испразнио од готово сваког садржаја и свео га на апстракцију објективне реалности. О томе је Енгелс имао одређено мишљење:

„Материја као таква је чиста мисаона творевина и апстракција... Материја као таква, за разлику од одређених постојећих материја, није нешто што чулно постоји.“<sup>10</sup>

Главна тешкоћа при дефинисању појма материје састоји се у томе што, с једне стране, материју као филозофску категорију заиста треба разликовати од посебних природно-научних теорија о структури материје и зато је треба одредити на најопштији могући начин, а, с друге стране, да би била довољно одређена и специфична у односу на објективни идеализам, она мора у себи садржавати све оно што знамо, или с добрим разлозима претпостављамо, о најопштијој структури објективне стварности.

Кад би њу карактерисало једино објективно постојање, тешко би било оповргнути критику савременог идеализма да је то исувише тривијалан и празан појам.<sup>11</sup> Сем тога, материјализам би било тешко разликовати од објективног идеализма типа Платона, Хегела, Хусерла или Вајтхеда, који објективну стварност схватају као дух.

У ствари, и сам Лењин на другим местима у појам материје укључује оно што су нарочито истицали француски материјалисти XVIII века, наиме, *деловање на наша чула*. Објективни идеализам, из разумљивих разлога, не инсистира на томе да идеје, идеалне суштине, објективне форме духа, апсолутне универзалне вредности, итд., могу деловати на наша чула. У вези с тим је и оно што, на основу традиције класичног енглеског и француског материјализма XVII и XVIII века, Енгелс истиче у вези с материјом у *Дијалектици природе: телесно постојање ствари*, дакле, постојање не само у времену него и у *простору*.<sup>12</sup>

Сем овога момента континуитета с класичним материјализмом, Марксова активистичка и антрополошки оријентисана филозофија уноси у схватање материје један битно нови динамички и активистички моменат.

<sup>10</sup> Енгелс, *Дијалектика природе*, стр. 262.

<sup>11</sup> Неотомист Јозеф Мојрер је тврдио да је схватање материје као објективне стварности „исувише празно да би обухватило сву пуноћу стварности“ (Joseph Meurers, *Wissenschaft im Kollektiv*, München, 1959, S. 34).

<sup>12</sup> Енгелс, *Дијалектика природе*, стр. 203.



Материја није само пасивни безоблични супстрат (Платон), чиста могућност којој је потребан активни принцип, форма, да би се остварила (Аристотел), чисто геометријска, распрострајта супстанција која у себи не садржи никакве силе (Галилеј, Бекон, Декарт), оно што пружа отпор (Хегел). Материја је „субјект свих промена“,<sup>13</sup> она у себи самој садржи силу самокретања и није јој потребан никакав покретач (бог, духовни принцип, форма, идеја) да би се објасниле њене промене.

Не би се могло рећи да у домарксистичкој историји филозофије није било појединачних покушаја да се материја схвати на динамичан начин. Још су филозофи Стое у појму *пнеума* сједињавали идеју пасивне ствари и активне силе. Ђордано Бруно је сматрао да материја садржи у себи делатну моћ и да она сама из себе развија све форме. И Лајбниц је сматрао да је супстанца „биће способно да дела“. Врло значајна антиципација савремене динамичке атомистике било је Бошковићево схватање атома као центра силе. Француски материјалисти XVIII века материју су по правилу схватили као нешто пасивно и статично. Ипак, један од највећих међу њима, Холбах, био је већ на домаку динамичког схватања материје. Код њега се већ могу наћи мисли као што су:

„Рећи ће нам се: одакле је ова природа примила своје кретање? Одговорићемо да га је примила од себе саме, пошто је она оно велико све ван којег не може ништа постојати. Рећи ћемо да је кретање начин бивствовања који нужно произлази из суштине материје; да се она креће својом сопственом енергијом, да њени покрети произлазе из сила које се налазе у њој самој.“<sup>14</sup>

Међутим, овакве мисли и доктрине биле су усамљене, нису биле доследно развијене и нису имале већи утицај. Преовладало је схватање о пасивности и непроменљивости материје, о њеном вечном кретању у круг, о непроменљивости атома из којих се састоји.

Тешкоће монизма материје, овако схваћене, водиле су различитим облицима идеалистичког активизма. Ако је материја неспособна да дела, да се сама креће и развија, мора се претпоставити неки активни духовни принцип. У том смислу је Маркс ставио ону чувену примедбу читавом претходном материјализму што стварност не схвата активистички. „Стога се и десило да је делатну страну, на супрот материјализму развио идеализам.“<sup>15</sup> У складу с тим, идеализам је развио метод мишљења о делатности, о динамичким процесима, о историјском развоју.

<sup>13</sup> Маркс—Енгелс, *Сочинения*, том III, стр. 15.

<sup>14</sup> Холбах, *Систем природе*, Београд, 1950, стр. 23.

<sup>15</sup> Маркс, *Тезе о Фојербаху* (Маркс—Енгелс, *Изабрана дела*) стр. 391.

Битна новост хуманистичког схватања материје јесте њено дијалектизирање, њено схватање са становишта делатности, са становишта јединства теорије и праксе, што је, разуме се, претпостављало да се сама људска делатност схвати на нов начин — као предметна, материјална делатност, и да се дотадашња идеалистичка филозофија историје превазиђе материјалистичком.

Већ у Првој тези о Фојербаху, Маркс је назначио ову суштински промену:

„Главни недостатак свег досадашњег материјализма — укључујући и Фојербахов — јесте то што се предмет, стварност, чулност, узима само у облику *објекта* или у облику *контемплације*, а не као *људска чулна делатност*, пракса, не субјективно...“ Маркс констатује да идеализам који је развио делатну страну не познаје стварну чулну делатност као такву. Затим наставља: „Фојербах хоће чулне објекте који се стварно разликују од мислених; али саму људску делатност он не схвата као *предметну* делатност. Зато он у *Суштини хришћанства* само теоријску делатност сматра за истинску људску делатност, док праксу схвата и фиксира само у њеном прљавом — јудејском облику појављивања. Зато он не разуме значај револуционарне, практично-критичке делатности.“<sup>16</sup>

Као творца једне битно активистичке, револуционарне филозофије, која свој циљ не види само у тумачењу света већ и у његовом мењању,<sup>17</sup> Маркса су више интересовали материјални процеси у људском друштву него материја као општа филозофска категорија. Али, клицу оног практичког самокретања које је привукло његову пажњу у друштву он је морао наћи у материји уопште — зато ју је и окарактерисао као *субјект свих промена*. Хегелова дијалектика мишљења преображава се код њега у дијалектику материјалног света.<sup>18</sup> У тој дијалектици за Маркса је најзначајнији процес рада — „процес између човека и природе, процес у коме човек врши своју размену материје с природом и ову размену омогућава, уређује и надзире својом властитом делатношћу“. Маркс успешно превазилази дуализам објекта и субјекта, мртвог и пасивног природног бића и активног историјског духовног бића. Он природу укључује у историју, а човека схвата као природно биће:

„Према природној материји човек иступа као природна сила. Он покреће природне снаге свога тела, руке и ноге, главу и шаку да би природну материју прилагодио облику употребљивом за свој живот. Тиме што овим кретањем делује на природу изван себе и мења је, он уједно мења и

<sup>16</sup> *Loc. cit.*

<sup>17</sup> *Ibid.*, XI теза.

<sup>18</sup> Маркс, *Капитал*, I том, LIV.

своју властиту природу. Он развија потенције које у њој дремају и потчињава својој власти игру њених снага.“<sup>19</sup>

Ова дијалектика природно-историјских материјалних процеса врло је сажето и јасно изражена у следећој Енгелсовој мисли:

„Најбитнија и најближа основа људског мишљења јесте управо мењање природе од стране човека а не само природе као такве; разум човека развијао се према томе како се човек учио да мења природу.“<sup>20</sup>

Мисао Лењина, који је у полемици с емпириокритицизмом углавном инсистирао на одбрани основних елемената материјализма, веома је еластична при разматрању односа материје и свести:

„... Супротност између материје и свести има апсолутно значење само у границама врло ограничене области — у датом случају искључиво у границама основног гносеолошког питања о томе шта треба признати као примарно а шта као секундарно.“<sup>21</sup>

Релативност супротности материје и свести ван оквира гносеолошке проблематике Лењин међутим не схвата на исти начин као Јозеф Дицген, који је тврдио да је и „мисао материјална и да се дух не разликује више од стола, светлости и звука него што се те ствари разликују једна од друге“. „То је очигледна глупост“ — жестио се Лењин. „Да су и мисао и материја ‚истинске‘, то јест да постоје — то је тачно. Али назвати мисао материјалном значи учинити погрешан корак у правцу мешања материјализма и идеализма.“<sup>22</sup> У том случају би — по Лењинском мишљењу — гносеолошко супротстављање материје духу изгубило сваки смисао. Међутим, то супротстављање не сме бити „претерано, преувеличано“, „апсолутно“. Оно не треба да се прошири ван граница теорије знања.

Смисао ових упозорења постаје јаснији кад се прочитају зрелији Лењинови текстови — коментари и „материјалистички преводи“ појединих Хегелових мисли из његове *Логичке науке*:

„Свест човека не само одражава објективни свет већ га и ствара.“<sup>23</sup>

„Делатност човека . . . мења спољашњу стварност, укида њену одређеност (мења ове или оне њене стране, квалитете) и на тај начин одузима јој црте привида, спољашњости и ништавности, и чини је бићем по-себи и за-себе.“<sup>24</sup>

<sup>19</sup> *Ibid.*, стр. 127.

<sup>20</sup> Енгелс, *Дијалектика природе*, стр. 185.

<sup>21</sup> Лењин, *Материјализам или емпириокритицизам*, стр. 147.

<sup>22</sup> *Ibid.*, стр. 252.

<sup>23</sup> Ленин, *Философске тетради*, стр. 184.

<sup>24</sup> *Ibid.*, стр. 189—190.

Другим речима, кад се не питамо само о сазнајном односу према стварности, о томе колико су адекватне наше мисли и представе о стварности (што претпоставља јасну и оштру разлику између оног што *мислимо* да јесте и оног што *објективно* јесте), већ кад се питамо какав свет хоћемо праксом да своримо и у ком смислу нешто у њему треба да променимо — онда се јасно увиђају дијалектички прелази између материје и свести. Захваљујући нашој делатности, материјални предмети и процеси постају мање или више рационални, умни, осмишљени. Материја постоји пре човека и независно од њега али јој човек даје смисао — он од ње прави предмет који има одређену функцију, који задовољава неку потребу, који буди неко сећање, који изражава неку емоцију или, најопштије речено, у коме је свесно и сврсисходно кодирана нека информација.

И обратно, свест је секундарна али се одређена мисао, осећање, жеља — могу одредити, материјализовати, добити ознаке речи, уметничког дела.

Према томе, у дефиницију појма материје морају ући следећи елементи:

1. Материја постоји независно од наше свести у времену и простору и бесконачна је.

2. Материјални свет је целовит и има одређену структуру; ма колико поједини делови били различити и дисконтинуирани, међу њима постоје и одређени континуирани прелази и везе.

3. Материја је динамична, у себи садржи покретачку силу која условљава њено самокретање и саморазвој.

4. Материја делује на наша чула и извор је наших осета. Она је спољашњи, ограничавајући чинилац који пружа отпор реализацији наших хтења. Међутим, она је све више и производ људске праксе и у све већој мери од материје *по себи* постаје материја *за нас*.

Плодност и информативна вредност једне дефиниције зависе од тога какве супротне концепције се њома искључују. У овом случају, наведени елементи дефиниције материје би елиминисали следеће алтернативне концепције:

а) да су материјални објекти и они објекти који не постоје актуелно у простору, већ само у времену, или само потенцијално, на пример, друштвене идеје и циљеви, садржаји психичких процеса, значење симбола, имагинарни објекти уметности, идеални објекти логике и математике, претпоставке о стањима, ситуацијама или предметима које тек треба произвести, итд.;

б) да је материја прост конгломерат случајних ствари или догађаја без унутрашњег поретка и законитости;

с) да постоји плуралитет материјалних облика међу којима не мора бити повезаности и прелаза;

д) да је материја инертна супстанца којој је потребан неки спољашњи чинилац да би могла да се креће;

е) да је материја у суштини непроменљива упркос свим мењањима њених конкретних појавних облика;

ф) да о материји немамо никакво искуство и да на основу осета и опажаја немамо права да закључујемо да су они резултат дејства неке спољашње стварности;

г) да је материја за човека нешто просто дато, што се не може променити, чему се човек може само прилагођавати.

У току даљег излагања постаће јасно зашто су све ове концепције неприхватљиве. Тек на крају ће и дефиниција материје добити сву своју конкретност.

### (3) *Филозофски и природно-научни појам материје*

Појам материје који су формирали класични материјалисти XVIII века био је суштински условљен стањем природних наука тога времена, у првом реду Њутнове механике. Материја је свођена на телесну супстанцу, сматрало се да се она састоји од честица које се даље не могу делити и које су схватане чисто механички као тачке масе које се премештају у простору по законима механичког кретања.

Већ крајем XIX века појавили су се први резултати физике и хемије који су били неспојиви с оваквом концепцијом материје. Фарадејева и Максвелова теорија електромагнетских поља и таласа је показала да постоје физикални објекти — поља — који, додуше, заузимају простор али се не могу схватити као предмети, ствари, тела, честице. Показало се да постоје материјална кретања — електромагнетска зрачења различитих таласних дужина и фреквенција — која су сасвим различита од свих дотле познатих механичких кретања.

Бекереловим открићем радиоактивности 1896. утврдило се да атоми нису недељиве честице материје већ да се они могу распадати на још сићушније делиће и да се при том из језгра атома ослобађају огромне количине дотле непознате врсте енергије. (На овом открићу тзв. фисије /цепања/ атома заснива се могућност прављења првобитне атомске бомбе.) Оно што је дотле сматрано простором испуњеним непробојном и непроменљивом твари, морало се сад схватити као највећим делом празан простор, односно, тачније, простор у којем делују дотле непознате моћне привлачне и одбојне силе. Показало се да је механичка енергија само један између многих различитих облика енергије.

У XIX веку дошло је до низа нових открића која су из основа изменила нашу слику о физикалном свету и о материји. Ајнштајнова теорија релативности је довела у питање низ некадашњих уверења на којима је почивао класични појам материје.

Претпостављало се да су форме постојања материје — простор и време — апсолутни, увек и свуда исти. Сад је требало прихватити да су простор и време релативни и да зависе од кретања координатног система у оквиру којег посматрамо један догађај. У системима који се врло брзо крећу, дужине се скраћују, а време успорава.

Стуб класичне механике и механицистичког појма материје био је Њутнов појам масе. Сматрало се да између масе и енергије постоји фундаментална разлика, да је маса константна, да се не може ни уништити ни створити, ни повећати ни смањити. Међутим, са становишта нове Ајнштајнове физике морало се прихватити да маса није константна, да се повећава у оној мери у којој се повећава брзина датог координатног система. Појава тзв. дефекта масе показала је да при одређеним условима, приликом синтезе атомских језгара, део масе ишчезава и претвара се у енергију. На овом претварању масе у енергију приликом фузије водоничних језгара заснива се могућност конструисања хидрогенске бомбе. Ајнштајн је формулисао принцип еквивалентности масе и енергије: отпор промени брзине и енергија нераздвојно су повезани и пропорционални.

У оваквој ситуацији, филозофи и научници оријентисани идеалистички почели су говорити о слому материјализма, о „дематеријализацији атома“ и „ишчезавању материје“. Немачки хемичар Оствалд је створио нов поглед на свет — енергетизам, по којем је, уместо материје, енергија основни филозофски појам којим треба обухватити сва дотле позната физикална и психичка кретања. Немачки филозоф, новокантовац Коен, сматрао је да је већ наука о електрицитету довела до победе идеализма јер је „претворила материју у силу“. За све варијанте позитивизма тог времена било је карактеристично уверење да је материја застарео појам (остатак празноверја преднаучне епохе, мит, фикција, итд.), и да закони физикалних процеса нису адекватне ознаке структуре реалног света већ само економичне скраћенице нагомиланог искуства (Мах), подесне конвенције које омогућавају лакше рачунање (Поенкаре).

Лењин је био у праву кад је у свим овим нападима на материјализам открио претпоставку једног специфичног и у то време заиста већ превазиђеног механичког појма материје: „Материја ишчезава“ значи: ишчезава она граница до које смо досад познавали материју, значи да наше знање иде дубље; ишчезавају својства материје која су нам изгле-

дала апсолутна, непроменљива, првобитна (непробојност, инерција, маса, итд.) а које се сад показују као релативна, својствена само извесним стањима материје.<sup>25</sup>

Последњих деценија је све бржи развој природних наука пружио многе нове поводе за обнављање тезе о дематеријализацији света.

Квантна физика је утврдила да и енергија има облик својеврсних честица: уместо да се зрачења обављају увек континуирано, таласно, као што нам изгледа кад проучавамо макрообјекте, на нивоу микросвета светлост и друге форме енергије емитују се у одређеним квантима који умногосте личе на делиће из којих се атом састоји. Показало се да и форме енергије — на пример светлост, имају тежину, и да се кванти енергије могу претварати у електроне и позитроне, као и обратно. С друге стране, квантна физика је разорила представу о микрочестицама као чврстим непробојним телашцима која имају своју индивидуалност и заузимају тачно одређена места у простору. Показало се да се о микрочестицама више не сме мислити као о чврстим појединачним предметима који имају тачно одређене путање кретања, аналогно планетама Сунчевог система. Искуство и математички прорачуни показују да се микрочестице морају схватити као нека врста облака материје у којем се честице више не могу локализовати и међусобно разликовати, унутар којег се само с извесном вероватноћом може претпоставити да ће се извесна честица у једном моменту наћи у некој одређеној тачки. Услед тога су неки познати физичари почели говорити о слому традиционалних материјалистичких принципа узрочности и детерминизма, и почели су материјалним честицама придавати карактеристике свесних бића. Тако је, на пример, физичар Јордан тридесетих година говорио о „слободи воље“ коју електрони испољавају приликом прелаза из једног енергетског стања у друго или с једног места на друго. Разуме се, за овакве ненаучне метафоре није било никакве основе. Ма колико дуализам честице и таласа био несумњив, и истовремено неспојив с нашим здраворазумским представама о свету, ма колико били јаки експериментални и теоријски докази да извесни природни процеси, без обзира на то колико их потпуно познавали, испољавају исту онакву принципијелну делимичну непредвидљивост каква је карактеристична за процесе у којима учествују свесна бића — из свих ових нових знања не следи да су у питању психичке, духовне појаве; далеко је рационалније претпоставити да су у питању дотле непознате структуре и форме кретања материје.

У најновије време нове недоумице и дилеме око појма материје настале су у вези с интерпретацијом открића

<sup>25</sup> Лењин, *Материјализам или емпириокритицизам*, стр. 270.

неких нових микрочестица, и неких нових структуралних облика материјалних система којима се бави кибернетика, а које немају ни корпускуларни ни енергетски карактер.

Већ је Дирак 1928. теоријски антиципирао могућност постојања једне необичне нове честице која има исту масу мировања и исти електрични товар као електрон али се од њега битно разликује утолико што није негативно већ позитивно наелектрисана. Овакву честицу открио је експериментално Андерсон 1932. године и она је добила име „позитрон“. Показало се да се она може открити само у космичким зрацима и да је интервал њеног постојања веома кратак: контакт с електроном доводи до тренутног разарања и једног и другог, и до њиховог претварања у два кванта енергије. Године 1955. Сегре, Чемберлен и њихови сарадници открили су антипротон — елементарну честицу која има исту масу као протон али је негативно наелектрисана. Следеће године они су открили и антинеутрон — честицу која је у свему идентична с неутроном сем што њена магнетска својства имају супротан знак. После тога је пошло за руком да се за готово сваку познату врсту честица открије одговарајућа античестица. Ова открића су природно водила теоријској претпоставци да насупрот материји постоји „антиматерија“, састављена од античестица, да се она налази у врло удаљеним галаксијама космоса и да сваки контакт атома или крупнијих објеката, од којих је један састављен од материје а други од антиматерије, неминовно води њиховом тоталном разарању и претварању у енергију.

Овде је у питању конфузија која је настала услед везивања термина „материја“ за једну специфичну структуру атома. У ствари, позитрони, антипротони, антинеутрони и друге честице „антиматерије“ се, у погледу најопштијих својстава која улазе у филозофски појам материје, нимало не разликују од електрона, протона, неутрона и других честица „материје“. И они постоје објективно, независно од људске свести, у простору и времену, и они имају одређену структуру, и за њих важе одређене законитости, и они располажу силом и делују на своју околину, и они се крећу и квалитативно преображавају, и они делују на наша чула — и зато смо били у стању да их експериментално уочимо. Електрон није ништа више материјалан него позитрон само зато што је негативно а не позитивно наелектрисан; електричка и магнетска својства су у целини материјална својства. Правог филозофског проблема у вези с појмом материје овде нема; овај случај добро показује како неадекватна употреба језичких средстава може створити фиктивне теоријске проблеме.

Истински проблематична ситуација настаје, међутим, у вези с дискусијама о кибернетици и теорији информација. Изучавање машина и других динамичких материјалних



система који имају својство аутоматске саморегулације и самоуправљања доводе до закључка да се сви ови процеси заснивају на примању и преради информација. Како већина аутора сматра да информација није ни чисто материјална ни психичка појава, из тога је изведен закључак да више нема смисла разликовање између материје и свести, између материјализма и идеализма. Готхард Гинтер је у књизи *Свест машина* писао:

„Антитеза духа и материје, којом се људска свест бавила хиљадама година, данас мора ишчезнути као филозофски проблем...“ Разлог за то Гинтер види у чињеници да „преостаје једно подручје појава које се данас може егзактно дефинисати а које се не може подвести ни под физичко-материјалну ни под субјективно-духовну сферу“.

„Ово неукључиво преостало стање обично се данас у кибернетици означава речју „информација“.“<sup>26</sup>

Необично је да је требало да дође кибернетика и да почне да проучава један нови тип машина, битно различит од обичних класичних механизма, и неким својим структуралним карактеристикама сличан човеку, па да у тим машинама филозофи открију оно што је одувек било карактеристично за човека: да он није ни само материја ни само свесни субјект већ биће које у себи укључује и једно и друго — биће праксе, биће свесне и самосвесне материјалне делатности.

Питање је, међутим, да ли је информација нека трећа стварност, независна од материје и свести, или прелаз, посредовање од једног ка другом?

Целокупна материја има то битно својство да фиксира и преноси информације (да „одражава“, како би се то рекло једним мање прецизним језиком). У сваком процесу узајамног дејства два динамичка система  $S_1$  и  $S_2$  врши се парцијални пренос структуре једног система на други систем, тј. у други систем се уносе такве промене да се успоставља макар делимична изоморфност међу њима. Суштина ове изоморфности је у томе да се успоставља једнозначна корелација неких елемената једног система и одговарајућих елемената другог система, при чему се неки елементи другог система ( $S_2$ ) доводе у исте односе у каквима су се већ претходно налазили елементи првог система ( $S_1$ ). Овај процес се назива „кодирање информације“. Систем  $S_2$  је постао „носилац информације“, или *знак*, док је  $S_1$  *модел*. Ма шта се десило са првобитним моделом, он се може репродуковати кад је дат носилац информације.

Појам информације може се, дакле, одредити на тако општи начин да га је могуће применити на све динамичке

<sup>26</sup> Gothard Günther; *Das Bewusstsein der Maschinen*, Baden-Baden, 1963, S. 15.

материјалне процесе. Готово свако деловање је и извесно преношење (кодирање) информација. Управо зато крајњи резултат деловања врло често омогућава реконструкцију стања система пре почетка деловања.

Специјалан случај информација је онај кад су ово преношење и репродукција структура праћени свешћу или свесно усмерени.

Кибернетика и теорија информација су утврдиле одређене сличности између психичких процеса и ма којих других процеса преношења и репродуковања информација. Показало се да постоји значајна аналогија између понашања свесних живих организама и аутомата способних за саморегулацију и самоприлагођавање околини. Ово откриће има не само огромне последице за људску цивилизацију, јер омогућава неизмерно повећање брзине и ефикасности у обављању практичних операција и отвара перспективу ослобођења човека од сваког рутинског рада; оно исто тако има значајне последице на теоријском и филозофском плану. У онтолошком погледу, супротност између материјалног и психичког не може више бити схваћена на оштар, апсолутан начин.

Са становишта картезијанског дуализма, материја и дух су две потпуно различите супстанце без икаквог континуитета.

Становиште традиционалног материјализма било је веома противречно. С једне стране, материја производи дух, дух је само својство материје. С друге стране, материја је пасивна и инертна а људски дух је активан и стваралачки; идеје, а не материјални односи у друштву пресудно условљавају историјски ток.

Сад су тек постали познати неки прелазни чланови између материјалног и психичког. Високо организоване машине могу заменити човека у оној мери у којој су му сличне, у оној мери у којој је програм на основу којег обављају своје операције довољно богат да предвиди све целисходне реакције и адаптације околини у ситуацији неког одређеног типа. Претпоставка ове сличности је да се и сам човек у многим ситуацијама понаша рутински, шаблонски, на основу информација до којих није сам дошао већ су споља, из друштва, унете у њега. И овде се може говорити о својеврсном „програму“ понашања — у овом случају то су знање, упутства, норме понашања које појединац прима у процесу васпитања, образовања, стручног обучавања, пропаганде, итд.

На основу ових сличности неки научници су почели говорити о томе да и „машине мисле“, „уче“, „памте“, „стичу искуства“, доживљавају „нервне сломове“. Употреба ових термина психологије у контексту говора о машинама

је очигледна мистификација. Упркос овим сличностима, постоје две битне разлике између психичког живота и најпримитивнијег човека и операција и најсавршенијег електронског рачунара: само човек може бити *самосвестан, креативан и слободан*. Самосвест је унутрашња, неопажљива субјективна димензија психичких процеса. Ономе који посматра и упоређује само спољашње понашање, она потпуно измиче из поља опажања. До података о њој се може доћи само интроспекцијом. Али и на плану понашања, битна разлика између човека и машине је у томе што само човек може одједном, и без обзира на утицаје околине, променити своје понашање у неким битним аспектима. На пример, нагли прелаз у офанзиву српске војске у Колубарској бици 1915. године не би се никад могао објаснити само дејством спољашњих чинилаца; он се може разумети тек кад се узму у обзир сви они интелектуални, емотивни, морални доживљаји који конституишу оно што називамо самосвешћу. Свест о критичном положају субјекта у једној ситуацији доводи до одлуке о промени понашања. Али да би била успешна, ова промена мора имати у себи нешто стваралачко, нешто ново што није просто научено и репродуковано. Човек је у стању да исправи и усаврши програм који је у њега унет. Машина то може само у складу с директивама неког општијег програма вишег нивоа, који је претходно у њу укључен и који детерминише карактер модификације у складу с типом дате ситуације. Човек је јединствено биће у свету, које може да превазиђе сваки претходно унети „програм“ на начин који је спонтан и слободан.

Кибернетика је, према томе, само допринела да се још више релативише супротност материјалног и психичког, да се ова супротност схвати као континуум, као прелаз. Али, у овом прелазу постоји и моменат дисконтинуитета: у самом процесу преношења и репродуковања информације јасна је супротност објективног, стихијског, материјалног, и субјективног, слободног, психичког.

## ОСМА ГЛАВА

# СВЕТ КАО ПРОЦЕС

У хуманистичком схватању света динамички моменат игра изузетно велику улогу. Природа није комплекс готових ствари, човек није биће чија је природа непроменљива; свака ствар и биће имају своју историју и временом се брже или спорије мењају, добијају нов облик и ишчезавају.

„Кад с размишљањем посматрамо природу или нашу властиту духовну делатност“ — вели Енгелс — „најпре нам се указује слика бескрајног сплета односа и узајамних утицаја, где ништа не остаје оно што је било, онде где је било и онакво какво је било, него се све креће, мења, постаје и престаје.“<sup>1</sup>

### 1. ЕВОЛУЦИЈА СХВАТАЊА О КРЕТАЊУ

Мисао о неодвојивости материје и кретања дата је у свом зачетку још у погледу на свет јонских филозофа. Тако већ Тал, по Симплицијевом сведочанству, узима за праснову свега један једини праелеменат *који се креће* (воду), чијим кретањем и настају све појединачне ствари и појаве. Код Хераклита ова је мисао такође још наивна, али већ јасно изражена у његовом познатом фрагменту: „Свет је један, њега није створио нико ни од богова ни од људи, него је био, јесте и биће вечно живи огањ који се по одређеним законима пали и гаси.“ По Хераклиту, дакле, свет се не може друкчије замислити него као нешто материјално (огањ), што је вечно живо, и што се с мером, тј. законито, пали и гаси. Наравно, ова мисао — једна од најдубљих у читавој античкој филозофији — у директном је против-

<sup>1</sup> Engels, *Anti-Dühring*, Naprijed, Zagreb, 1945, str. 19.

ставу према Питагориној, с њеним непроменљивим бројевима као апсолутима који изражавају вечну хармонију света.

Свој даљи развој и конкретизацију мисао Хераклитова добиће код Демокрита и Епикура. Читава материја је састављена од атома који се крећу — „кретање атома нема почетка, већ вечно постоји“. Демокритова и Хераклитова одредба без сумње је ближа, одређенија, конкретнија, мање наивна. Међутим, оно што је у Хераклитовој мисли било њена слабост, истовремено је и њена снага. Њена општост и неодређеност чувала ју је од елемената механицизма којих већ има код Демокрита и Епикура. Њихови атоми су вечни и непроменљиви, њихово кретање је искључиво механичко.

После двадесет векова, први у новијој филозофији, Декарт поново развија учење о неодвојивости кретања од материје, наравно сад већ на знатно вишем развојном ступњу. Додуше, Декарт у својој метафизици говори о постојању бога који је створио материју и заједно с њом кретање, али је битно то да он у својој физици сматра да је природа материје у томе да се креће. Тиме је он фактички учинио бога непотребним, и непосредно припремио Спинозин атеизам. Зато су и могли Маркс и Енгелс, у *Светој породици*, да на следећи начин истакну овај моменат у његовој филозофији: „У својој физици Декарт је материји приписивао самосталну стваралачку снагу и на механичко кретање гледао као на животни акт материје.“ Наравно, Декартово схватање још је веома ограничено, што је, уосталом, било историјски условљено и неразвијеношћу друштвених прилика. Отуд он још не може да се ослободи бога, а материју и кретање схвата још сувише упрошћено: једини атрибут материје за њега је просторност, а једина форма кретања — премештање.

Један век касније, француски материјалисти XVIII века потпуно елиминишу идеју бога као тајанственог праузрока и првог покретача, мада још не успевају да се ослободу механицизма. Они стоје на становишту да је материја по својој природи активна (насупротив Њутновом схватању, које је дотле преовладало, о материји као инертној, пасивној маси, коју је бог морао да покрене да би се она, касније, кретала по својим сопственим законима). Кретање је, за француске материјалисте, нужни унутрашњи квалитет материје. „Тело, по мишљењу неких филозофа“ — вели Дидро — „није само по себи обдарено ни дејством ни силом. То је страшна заблуда, која стоји у директној противречности с физиком и хемијом. Само по себи, по природи својстава која му припадају, тело је пуно дејства и силе, било да га посматрате у молекулима, било у маси.“ Ламетри сматра

да материја има сталну способност за кретање чак и онда кад се не креће. Холбах и Хелвеције дају већ општу дефиницију кретања коју је и марксистички материјализам могао да прихвати: „Кретање је начин постојања који нужно проистиче из суштине материје.“

Ово је гледиште истовремено и највиши домет домарксистичког материјализма о овом питању. Фојербах му ништа битно ново није додао. Основна тешкоћа овог становишта је свођење кретања на његов механички облик — премештање у простору.<sup>2</sup> У том случају, оно само постаје нешто непроменљиво, нешто непокретно, што се не развија и не прелази у друге, више облике кретања. Тако схваћено, кретање је само релативно, а мировање је апсолутно, јер свет у целини и његови саставни делови — корпускуле, атоми, итд., остају у суштини идентични са самим собом.

Много општија одредба кретања је она коју налазимо у Енгелсовој *Дијалектици природе*: „Кретање у примени на материју — јесте промена уопште.“<sup>3</sup>

„Свако кретање садржи у себи механичко кретање, премештање већих или мањих делова материје; сазнати та механичка кретања јесте *први* задатак науке, али само *први* њен задатак. Но та механичка кретања не исцрпљују кретање уопште. Кретање није само промена места; у надмеханичким областима оно је такође и промена квалитета.“<sup>4</sup>

„Кретање посматрано у најопштијем смислу речи, тј. схваћено као форма постојања материје, као унутрашње својство материје, обухвата собом све промене и процесе који се обављају у васиони, почев од простог премештања и завршавајући мишљењем.“<sup>5</sup>

Кретање, дакле, обухвата и низ других виших форми кретања, сем механичког које све садрже у себи у укинутом виду али се ниједно не своди на њега (топлотно, електрично, магнетно, светлосно, хемијско, биолошко, друштвено кретање, мишљење). Кретање је, дакле, у бити својој постојање и престајање, квалитативна промена — развој. Већ је Хегел објаснио да је кретање у суштини противречност јер се чак и најпростије, механичко кретање састоји управо у томе да се тела у једном истом тренутку налазе на једном и истовремено на другом месту, да се, дакле, у једном тренутку на једном месту налазе и не налазе. Животни процес је, по Енгелсу, такође противречност јер га

<sup>2</sup> Холбах: „Кретање је напор помоћу кога неко тело мења, или тежи да мења своје место, тј. да се узастопно усклади с различитим деловима простора, или да промени своје растојање у односу на друга тела“ (Холбах, *Систем природе*, 13).

<sup>3</sup> Енгелс, *Дијалектика природе*, стр. 199.

<sup>4</sup> *Ibid.*, стр. 203.

<sup>5</sup> *Ibid.*, стр. 46.

чини стално истовремено разарање старих и стварање нових ћелија. Овај моменат је Лењин морао нарочито да подвлачи јер је живео и борио се у времену кад је идеја развоја већ победила у посебним наукама, па су антиеволуционисти водили борбу против ње — не више са отворено механицистичких позиција, као у време Енгелса, већ признајући је на речима а вулгаризујући је на делу. Зато је Лењин у *Философским свескама*, говорећи о развоју, подвлачио следеће моменте:

„С ,принципом развитка' у XIX веку (па чак и крајем XIX века) ,сви се слажу'. Међутим, само то површно, непромишљено, случајно, филистарско ,слагање' јесте слагање такве врсте, да они њиме угушују и вулгаризују истину. Ако се све развија, онда то значи да све прелази из једног у друго, јер развој очигледно није просто, *свеопште* и *вечито растење, увећавање (respectively, смањивање)* итд. — Пошто је то тако . . . треба *тачније* схватити еволуцију, као настајање и пропадање свега, као узајамне прелазе.“<sup>6</sup>

Дакле, кретање није само промена и није само квалитативна промена — прелаз у друго, у своју супротност. У таквој одредби кретања не садржи се још одредба његове усмерености, његов прогресивни карактер. Кретање је, по Лењину, уништавање, ишчезавање старог и настајање новог, дакле — прогресивна квалитативна промена.

## 2. КРЕТАЊЕ И МИРОВАЊЕ

Ако је кретање свеопште и апсолутно, ако је оно начин постојања материје, поставља се питање постоји ли објективно мировање и, ако постоји, у каквом је оно односу према кретању.

Кретање материје без мировања као битног свог момента значило би одсуство сваке одређености, сваке диференцираности, па и самог живота. Кад би се материја кретала онако како је то Хераклитов ученик Кратил замишљао, кад би предмети постајали нешто друго и претварали се у своју супротност пре него што им се и име изговори, онда ништа не би имало ни одређеног облика ни одређеног имена, онда никаква наука не би била могућа, јер би свако сазнање престајало да важи још у оном тренутку кад је сазнато; уосталом, не би имао ко ни да сазнаје, јер људи не би постојали. Постојала би само хаотична, безоблична, недиференцирана материја у вртоглавом ковитлању. Све је то, наравно, апсурд. Чињенице показују да мировање објек-

<sup>6</sup> Ленин, *Философские тетради*, с. 265.

тивно постоји као посебан моменат кретања, и као битан услов самог развоја материје, њеног диференцирања и одређивања.

Проблемом односа кретања и мировања бавио се већ Аристотел. Он разликује две врсте мировања. Једно је пролазно, привремено, релативно мировање, које постоји у сваком премештању као његов моменат. Друго је вечито, константно стање предмета; Аристотел допушта да постоје „извесне вечне и непокретне ствари, у којима нема ничег несталног ни противног природи.“<sup>7</sup>

Колико год је допуштање ове друге врсте мировања погрешно — оно је водило учењу о „првом покретачу“ — толико је генијално и дубоко дијалектичко учовање мировања као једног момента кретања.

Двадесет векова касније, Декарт је учинио корак напред. За њега већ не постоји никакво вечито, апсолутно мировање, већ само мировање као „прекид кретања и посебан случај кретања“.

„Ако посматрамо човека који седи на крми једног брода“ — писао је Декарт — „изгледаће нам, ако обратимо пажњу само на брод, да тај човек мирује јер је стално у истом положају према деловима брода на коме се налази. Али ако узмемо у обзир обалу, видећемо да тај човек непрестано мења места, удаљује се од једних и приближава другима.“

Декарт је, према томе, уочио у основи да је мировање објективно али релативно у односу на кретање, које је апсолутно. Наравно, ово је значило крупан корак у развоју дијалектике, мада Декартово постављање питања, историјски условљено, носи на себи печат механицизма. Он је мировање схватио само као равнотежу у оквиру механике (а не и дубље, као релативну постојаност квалитета и релативно јединство супротности).

Енгелс је у *Дијалектици природе и Антидириngu* оставио неколико значајних мисли о овом проблему.

*Прво.* Између кретања и равнотеже, мировања, постоји релативан однос; једно се у другом налази, једно у друго прелази, свако појединачно кретање тежи мировању и као свој коначни резултат има мировање; међутим, кретање у целини, делујући на тело или систем тела, изводи га из равнотеже.

*Друго.* Могућност мировања је битан услов диференцирања материје. Ово је изванредно важна мисао, којом је Енгелс отишао далеко од оног схватања мировања које је био дао Декарт. Енгелс овде мировање схвата у суштини као ону релативну постојаност квалитета која је нужна да

<sup>7</sup> Аристотел, *Метафизика*, V, 5, 1015 в.



би се накупиле оне унутрашње снаге новог које ће временом нарушити равнотежу и укинути старо.

*Треће.* Свака равнотежа је само релативна и привремена, неодвојива од кретања.

У чему је релативност мировања, равнотеже? Пре свега у томе што се оно увек односи само на неко појединачно тело или неки посебан систем тела, посебну форму кретања — свеопштег мировања нема. Даље, у томе што је оно привремено, за разлику од кретања које непрестано, својим деловањем на систем чији елементи мирују у односу један на други, нарушава њихову унутрашњу равнотежу и доводи их у кретање. Најзад, у томе што је оно посебан случај кретања, кретање нулте брзине, како кажу физичари.

Маркс је, у *Капиталу*, на много места показао, сасвим јасно, како мировање може бити и како оно увек јесте мера кретања из којег је постало, чији резултат представља. Свакако, не треба тражити бољих примера него што их имамо у теорији вредности.

„Човекова делатност у процесу рада“ — вели Маркс — „изазива, помоћу средстава за рад, промену на предмету рада, промену која се унапред поставља као сврха. Процес се гаси у производу. Његов је производ *употребна вредност*, каква природна материја коју је човек, мењајући јој облик, прилагодио својим потребама. Рад се спојио са својим предметом. Он се опредметио, а предмет је обрађен. Што се на страни радника испољавало као кретање, очитује се сада на страни производа као својство мировања, као постојање. Он је прео, а производ је пређа.“<sup>8</sup>

„За време процеса рада рад се постојано преобраћа из облика немира у облик сталности, из облика кретања у облик предметности. На завршетку једнога часа кретање пређења претвара се у извесну количину пређе, дакле се у памуку *опредметила* извесна количина рада, један радни час.“<sup>9</sup>

„Одређене, *искуством утврђене* количине производа представљају сада једино одређене количине рада, одређену масу шчврснутог радног времена. Оне су још само *оваплоћење* једног часа, два часа, једног дана *друштвеног рада*.“<sup>10</sup>

Према томе, одређена количина кретања која је прешла у мировање ни у ком случају није ишчезла, нити се ма и за један квант енергије смањила. Количина кретања која је била потребна да се камен подигне на одређену висину, изгубила се и прешла у мировање само са гледишта, и у границама, механичког кретања. У тим границама се, у овом случају, само и може уопште говорити о мировању.

<sup>8</sup> Маркс, *Капитал*, I том, стр. 130.

<sup>9</sup> *Ibid.*, стр. 137.

<sup>10</sup> *Loc. cit.*

Ван тих граница мировања нема: у ствари, само је једна форма кретања прешла у другу — кинетичка енергија у потенцијалну.

Исто тако, свака роба, пошто је процес рада на њој завршен, прешла је у мировање — постала је релативно постојан квалитет. Као резултат извесне утрошене количине кретања, она је, природно, и мера тог кретања. Кретање утршено у процесу производње није ишчезло, већ се у роби згуснуло, опредметило — како каже Маркс. Мировање објективно постоји, али само у смислу и у границама одређене посебне форме кретања — у овом случају производног рада.

У последњем свом филозофском делу, *Лудвиг Фојербах и крај немачке класичне философије*, Енгелс је поставио читав проблем односа кретања и мировања и са становишта субјективне дијалектике. Наше мишљење се налази у непрестаном развојном процесу од једне релативне истине ка другој, све објективнијој истини. Коначних, засагда завршених, апсолутних сазнања нема, али је зато сам процес превазилажења сваке релативне истине и све дубљег продирања у суштину стварности оно што је у сазнању апсолутно. Сазнање је истовремено и конзервативно, оно мора да пролази кроз одређене, историјски условљене ступњеве и форме — као и природа и друштво. Сваки одређен ступањ, форма, самим тим што су нешто одређено, оформљено, представљају моменте мировања, постојаности. Међутим, ово мировање је релативно, привремено, условно; отуд је и конзервативизам сазнања релативан, а његов револуционарни карактер апсолутан.

Лењин је, студирајући Хегелову логику, на много места истакао као једну од најпозитивнијих њених одлика идеју о универзалној гipкoсти, покретљивости, развојности појмова.

„Појмове“ — вели Лењин — „који обично изгледају мртви, Хегел анализира и показује да у њима има кретања. Коначни? Значи онај који се креће крају! Нешто? — значи не то што је друго. Биће уопште? — значи таква неодређеност, да је биће једнако небићу. Свестрана, универзална гipкoст појмова, гipкoст која долази до јединства супротности — ето у чему је суштина.“<sup>11</sup>

„Дијалектика уопште јесте“ чисто кретање мисли у појмовима „тј. говорећи без мистике идеализма: људски појмови нису непокретни, већ се вечно крећу, прелазе један у други, преливају се један у други, без тога они не одражавају живи живот. Анализа појмова, њихово изучавање, вештина да се оперише њима (Енгелс) захтева увек изуча-

<sup>11</sup> Ленин, *Философские тетради*, с. 84.

вање кретања појмова, њихове повезаности, њихових узајамних прелаза.“<sup>12</sup>

„Појмови нису непокретни већ су сами по себи, по својој природи = прелаз.“<sup>13</sup>

Истичући апсолутну покретљивост, променљивост, разновојност свих наших појмова, Лењин није искључио свако мировање из тог кретања — то би значило, наравно, порицати сваку одређеност логичког мишљења које тим појмовима оперише, а самим тим и немоћ човека у његовој практичној делатности. Моменат мировања Лењин нарочито истиче кад говори о закону — а треба нагласити да су код Лењина и појмови и све логичке форме уопште, кад су садржајне, кад нису кантовске или волфовске чисте форме по себи, отргнуте од свог конкретног садржаја — закони (о томе он на више места говори у *Философским свескама*). Оне су закони јер одражавају нужне, суштинске односе низа предмета и појмова — дакле, моменат законитости којом све настаје, креће се и развија. Закон, по њему, изражава оно што је релативно трајно, константно, идентично, *мирно* у појавама. Отуд је сваки закон и апсолутан и релативан. Релативан је, јер временом све више заостаје за појавама, све мање адекватно одражава стварност, док га најзад развој саме стварности и нашег сазнања не укине. Међутим, истовремено је и апсолутан, и то у знатно већем степену него сазнање ма које појединачне чињенице, управо зато што одражава оно што је трајно, константно, суштинско у појавама, оно што се много „чвршће држи“ (како каже Лењин на једном месту) него појаве, привиди. Зато Лењин и каже да су појмови, закони, категорије *чворне тачке* у мрежи појава.<sup>14</sup> Кад се човек за њих ухвати, стиче могућност да сазна читаву мрежу, да њом практично овлада и промени је у правцу својих животних интереса.

### 3. МОДЕРНА НАУКА О ВЕЗИ МАТЕРИЈЕ И КРЕТАЊА

Кад је Енгелс тврдио да је кретање начин постојања материје, то није више било само спекулативно нагађање као код Хераклита и Декарта или код француских материјалиста XVIII века (кад је у најбољем случају била проу-

<sup>12</sup> *Loc. cit.*

<sup>13</sup> *Loc. cit.*

<sup>14</sup> „Пред човеком је мрежа појава природе“ — вели Лењин. „Инстинктивни човек, дивљак не дели себе из природе, свесни човек дели, категорије су ступњевни деобе тј. сазнања света, чворне тачке у мрежи, које помажу да се она сазна и њом овлада“ (*Философске тетради*, с. 67).

чена тек механичка форма кретања). Сад је то већ био закључак из огромне масе чињеничног материјала што су га нагомилале природне науке током претходних векова, нарочито у првој половини XIX века. Наравно, било је још крупних празнина у научној згради на коју је морао Енгелс да се ослања — то нарочито важи за светлосно и електрично кретање, за која нису још били познати материјални носиоци па је тадашња физика морала да прибегне теорији етра. Каснији развој физике, нарочито крајем XIX и почетком XX века, попунио је те празнине. Откривени су електрони, протони, неутрони, мезони, кваркови — читав један унутрашњи свет у самом атому, постављена је електронска теорија која је откривала конкретну везу материје и кретања код електричних појава, никле су нове дисциплине у физици — атомистика и квантна механика. Показало се да најмање дотле познате честице материје — атоми — нису ни издалека непробојни, недељиви, вечни и непроменљиви, увек идентични са собом делићи, као што су мислили Демокрит, Епикур и чак много векова касније Далтон (1766—1844), већ да се у њима сваког часа обавља вртоглаво ковитлање честица које су 1840 пута мање по маси од најлакшег водониковог атома, а чије брзине не изостају много иза брзине светлости. Сем тога, свакога часа се ти атоми мењају и прелазе у друго стање, било да се наелектришу или неутралишу, било да промене своје енергетско стање емисијом и апсорбовањем неког кванта енергије, било да чак пређу из једног елемента у други распадом језгра у радиоактивним процесима.

Конкретна веза материје и кретања откривена је и код светлосних појава захваљујући радовима Планка, Ајнштајна и Де Брољија. Планк је 1900. године дошао до открића атомске, дисконтинуиране природне светлости и израчунао величину енергије једне јединице или кванта. То је још у великој мери била хипотеза, али су је експерименталне чињенице потврдиле, па је Ајнштајн 1905. већ могао да дође до даљих закључака. Кванти енергије су нека врста честица, које је Ајнштајн назвао фотонима, а које имају одређену величину и масу зависно од фреквенције. Међутим, ова квантна теорија светлости, у оном виду у ком су је поставили Планк и Ајнштајн, није још могла да задобије свеопште признање у физици јер није била у стању да објасни појаве интерференције и дифракције, које је, међутим, таласна теорија сјајно објашњавала. Прошло је скоро двадесет година док Де Брољи (1924) није уклонио једностраности једне и друге теорије открићем таласних својстава честица материје. По Де Брољију, и таласна и корпускуларна својства припадају у истој мери и квантима енергије и материјалним честицама.

Један од најубедљивијих конкретних и егзактних доказа неодвојивости материје и кретања пружила је модерна физика принципом о јединству масе и енергије, принципом који је још Руђер Бошковић антиципирао. Већ у својој *Специјалној теорији релативитета*, Ајнштајн је дошао до закључка да масе тела расту с порастом њихове брзине. Ово је био нужан дедуктивни закључак из полазних премиса о релативности сваког кретања и константности брзине светлости; међутим, експериментална пракса потпуно га је потврдила. Већ 1901. утврдио је Кауфман да су масе брзих електрона у зрацима знатно веће од њихових маса у мирувању. Касније је потврђена и тачност формуле коју је дао Ајнштајн.

Откривено је да електрони чија је брзина 259 хиљада километара у секунди имају двоструко, а при брзини од 280 хиљада километара троструко већу масу него електрони малих брзина — што се потпуно слаже с Ајнштајновом формулом. Многе дотле утврђене чињенице постале су сад, у светлости овога закона, објашњене — пре свега откриће Лебедева из 1890 (да светлост врши притисак на материју, и у стању је да покреће ситне честице), затим такозвани *дефект масе*. Наиме, дотле је у физици била необјашњива појава да су атомска језгра увек лакша од суме масе својих саставних делова. Тако, на пример, маса протона и неутрона износи 1,01, а маса честице (хелијумовог) језгра, које је састављено од два протона и два електрона, износи 4,00 уместо 4,04. Овај парадокс објашњава Ајнштајнова теорија чињеницом да се приликом изградње атомских језгара емитују у простор знатне количине електромагнетне енергије ( $\beta$  зрака). Тако, на пример, приликом стварања урановог језгра ослобађа се енергија од 0,3 ерга; на сваку поједину честицу долази при том  $1,6 \cdot 10^{-5}$  ерга. Овај губитак енергије повлачи за собом губитак масе: сваки протон или неутрон губе приликом спајања у језгро просечно око 1% своје масе. И обрнуто, да би се отргла поједина саставна честица из језгра, треба утрошити одговарајућу енергију од  $1,6 \cdot 10^{-5}$  ерга. Утврђивање принципа јединства масе и енергије у ствари је потврда филозофске претпоставке о неодвојивости кретања и материје, јер је још Њутн масу сматрао мером количине материје, а Лајбниц енергију мером количине кретања. Теорија релативности је показала да нема материје без кретања нити кретања без материје, и да је, према томе, кретање исто онако апсолутно као што је апсолутно постојање саме материје.

Каснији развитак науке је сваким својим открићем све озбиљан научник и филозоф који би сумњао да се све више потврђивао овај принцип. Данас се више не може наћи ствари мењају. У астрономији се зна за „младе звезде“, које светле белом светлошћу, и „старе звезде“, чија је

светлост црвене боје. Распоред звезда и сазвежђа данас је друкчији него што је био пре шест хиљада година. Исто тако се зна да ће се из безбројних спиралних маглина родити будући нови светови, а да сваког часа читави светови ишче-завају у „црним рупама“, претварају се у међузвездану прашину или у мртве, мрачне небеске дивове које нисмо у стању ни да видимо.

На другом крају лествице природе данас се више не сумња у то да једни хемијски елементи постају из других. Сматра се да је сва материја постала спајањем најпростијих водоникових атома — уз ослобађање цинковских количина нуклеарне енергије.

У друштвеним наукама, у којима су се донедавно још одржавале теорије о вечитој људској природи, вечитом нагону за приватном својином и непроменљивости капиталистичког друштва, већ читав низ грађанских историчара, социолога и политичких економиста проучава факторе развоја и ишчезавања свих досадашњих великих цивилизација, проричући неизбежну пропаст капитализма (Шпенглер, Тојнби, Сорокин, Шумпетер).

Крупне квалитативне промене очевидне су и у области културе. Модерна уметност је потпуно напустила идеал класичне лепоте антике и ренесансе. Данас је за њу веома карактеристична тенденција стварања таквих симбола који не личе на природне објекте и мало говоре о стварности, али зато могу да евоцирају снажна осећања код оних који успеју да их разумеју. Наука је напредовала толико да је скоро све што је било створено ранијих векова данас превазиђено и сматра се или застарелим или само условно, делимично истинитим. Од некадашњег патријархалног и феудалног морала данас није остало готово ништа, а грађански морал, који је тријумфовао пре нешто мање од два века, у време Француске револуције, данас је у тешкој кризи.

#### 4. РАЗВОЈ И ПРОГРЕС

Међутим, ако су чињенице о свеопштем кретању и мењању неоспорне и опште признате, има и извесних проблема о којима и данас постоје различита мишљења. То су следећа питања:

1) Какав је однос различитих облика кретања, и постоји ли могућност објашњавања једних помоћу других?

2) Да ли иза свих кретања и промена стоје неке апсолутно сталне форме, циклуси, нешто трајно и непроменљиво?

3) Постоји ли стални прогрес и, ако постоји, шта је његов критеријум?

(1) Основни облици кретања који се данас могу разликовати јесу (идући од нижих, простијих, ка вишим, сложенијим): механичко кретање, топлота, звук, светлост, електрицитет, магнетизам, хемијске реакције, органски живот, друштвене појаве и психички процеси.

Некада је било покушаја да се поставе оштре границе између ових разних облика, али се показало да сви они прелазе један у други. Онда се појавила супротна тенденција свођења једних на друге. Механицисти покушавају да објасне биолошке процесе физичким и хемијским реакцијама; биологисти друштвене појаве објашњавају биолошким законима; социологизам је тенденција да се врло компликоване културне појаве у уметности и науци објасне просто налажењем њиховог „социолошког еквивалента“ (тј. откривањем друштвених услова у којима су настали), итд.

Постоје ваљани разлози за супротстављање свим овим редуковањима једних облика кретања на друге. Иако су они под одређеним условима настали једни из других и могу се једни у друге претворити, свака виша форма кретања има своје специфичне и квалитативно различите законитости и не може се без остатка објаснити законима ма које ниже форме кретања. На пример, друштвене појаве не могу се тумачити искључиво борбом раса, претераном насељеношћу, биолошким особинама неке нације и другим сличним факторима; друштво је ново и специфично подручје живог света, у којем владају закони квалитативно различити од закона читавог осталог органског света. Исто тако, при објашњавању стваралаштва неког научника, филозофа или уметника, неопходно је, поред друштвених услова живота његовог личног и класе којој је припадао, узети у обзир и опште културне услове (културну климу) дате епохе, тенденције и проблеме развита у датој дисциплини, бројне психолошке услове индивидуалног и општег карактера, итд.

(2) Многи историчари су сматрали да, и поред све варијабилности појединачних догађаја, у свима њима долазе до изражаја извесне непроменљиве опште форме. За Хегела је то апсолутни дух, за Хердера константна људска природа, за Буркхарда неуништиви општи људски типови, за Шпенглера циклуси настајања, процвата и пропадања цивилизације, итд.

С друштвеног становишта може се говорити о извесним законима, циклусима, типовима, карактеристикама људске природе које су релативно константне и трају каткад и током веома дугих временских интервала. Међутим, нема ничег апсолутно сталног. Све те наизглед трајне форме ипак се временом мењају, ишчезавају, превазилазе другим формама.

С дијалектичког становишта, једини апсолут је промена, развој.

(3) На питање да ли промене у стварности имају *прогресиван* карактер, у историји науке и филозофије се одговарало на различите начине.

Волтер је тврдио да историја друштва у сваком случају представља прогресиван процес. Прогрес се, по његовом мишљењу, састоји у порасту просвећености и опште образованости људи. Енглез Бекл је критеријум друштвеног прогреса видео у развоју науке и нарочито у општем техничком и материјалном напретку друштва. Најзад, Спенсер је поставио тезу да целокупна еволуција у природи има прогресиван карактер, јер запажамо један свеопшти процес претварања простих тела у сложена.

Било је, међутим, и супротних мишљења. Тако је, на пример, француски филозоф Лаланд написао целу књигу да би оповргао Спенсерово гледиште. По њему, ако је критеријум прогреса диференцирање и прелаз од простог ка сложеном, онда у природи влада општа тенденција регреса, јер ишчезавају некадашње разлике и наступа све већа унификација. Он је у потврду овог свог становишта навео мноштво чињеница, почев од Другог принципа термодинамике (по којем све више нестају температурне разлике између разних делова васионе, тако да свету прети опасност ишчезавања топлоте употребљиве за рад) до чињенице о изједначавању положаја раса и полова и ишчезавању класних разлика.

Поред ова два схватања постоји и треће, по којем се периоди прогреса и регреса наизменично смењују (на пример, процват једне цивилизације биће праћен њеним падом, за антиком следи средњи век, за овим ренесанса и процват буржоаског друштва, за којим наводно већ наступа један нов период мрака, декаденције, регреса).

Марксистичка концепција прогреса тежи да избегне једностраности свих ових. Развој је, с дијалектичког становишта, стално превазилажење унутрашњих ограничености предмета. Како превазилажење не значи ништа друго до укидање онога што је негативно, што представља границу даљег развоја, али и одржање оног што је позитивно, што је способно да у новом облику и даље постоји и развија се, следи закључак да је дијалектичка концепција развоја у основи оптимистичка и прогресистичка: развој је у суштини настајање нових квалитета, предмета све компликованије структуре.

Међутим, потребна су извесна допунска објашњења. Пре свега, о прогресу се тешко може говорити ван људског друштва. Мерила прогреса су чисто људска. Оно што са становишта човека, с обзиром на неку људску сврху, представља резултат прогреса, објективно, по себи, нема никакву одређену вредност. Даље, у друштву несумњиво постоји и регрес — смрт појединаца, институција и читавих цивили-



зација. Ствар је у томе што је овакав регрес релативан; уколико узмемо у разматрање шире подручје појава и већи временски интервал, утолико се више губе из вида привремено назадовање, декаденција, пропадање; утолико се више у први ред истиче једна општа тенденција уздицања ка све вишим и вреднијим квалитетима, дакле, тенденција прогреса.

Најзад, остаје још кључни програм критеријума прогреса. Са становишта марксистичке филозофије, тај критеријум је хуманизација човечјег живота, остварење све већег ступња човекове слободе, како у односу на природу тако и у односу на друштвену стихију, у односу на другог човека, у односу на производе своје сопствене делатности, у односу на своје сопствене биолошке и егоистичке инстинкте.

У класном друштву прогрес се испољава на тај начин што се све више развијају друштвене производне снаге, повећавају људска права и политичке слободе, расте степен знања и образованости све ширих маса људи. Тиме се постепено остварују основни услови људског ослобађања и хуманизовања.

## 5. ОДНОС КВАЛИТАТИВНИХ И КВАНТИТАТИВНИХ ПРОМЕНА

Одређеност сваког објекта укључује у себе квалитативну и квантитативну страну. Ове одредбе се не могу разликовати на апсолутан начин јер прелазе једна у другу у зависности од контекста — пре свега од система објеката које узимамо у обзир, и од карактеристика језика којим се служимо да бисмо објекте описали. Једно исто својство — рецимо, боја предмета, продуктивност рада, интелигенција неког човека — биће *квалитативно* својство кад је у питању непосредно, конкретно, целовито разликовање и класификовање разних објеката једне врсте и разних врста једног рода. Језик којим се том приликом служимо тежи да својим терминима обухвати глобалне аспекте ствари: разликујемо само основне нијансе боје или боју у целини као својство различито од облика, положаја, тежине, итд. Слично томе, разликујемо само неколико основних ступњева продуктивности рада (слаба, просечна, висока, итд.) и продуктивност уопште, за разлику од других својстава рада (сложеност, креативност, корисност, итд.).

Али, свако својство је истовремено и целина и скуп делова, континуум и скуп дисконтинуираних варијација које се могу изразити јединицама. Другим речима, свако својство је не само *једно* цело у односу на друге целине, већ

и континуитет, мноштво — величина која се може измерити уколико успемо да успоставимо везу између чланова једног бројног низа и појединачних варијација датог својства. Свака нијанса се може изразити бројем који представља таласну дужину или фреквенцију електромагнетног зрачења које доживљавамо као боју. Исто тако, продуктивност рада о којој можемо мислити и говорити као о целовитом, квалитативном својству, истовремено је и дискретна величина која се може изразити бројем чим пронађемо одговарајући метод мерења (рецимо количником суме произведене робе и бројем радника). Интелигенција постаје квантитативно својство кад пронађемо начин да и најмање варијације те одређене психичке способности бројно изразимо (оцењујући вредност појединих одговора на низ подесно постављених питања и израчунавајући количник интелигенције одређеног појединца).

Одређена структура битних својстава једног предмета и битних односа у којима он стоји с другим предметима чини његов квалитет, дакле ону битну, целовиту, конкретну одређеност по којој се он разликује од свега другог. Очигледно је да поједина својства могу *више или мање* (дакле квантитативно) варирати а да се предмет квалитативно не промени, тј. да он још увек продужи да припада истој врсти предмета. Међутим, квантитативне промене појединих својстава на одређеним граничним тачкама доводе у питање опстанак целовите структуре. Квалитет који је изгледао нешто релативно стабилно, постојано, трајно — мења се: предмет престаје да буде то што је био, постаје нешто *друго*. Квалитативна промена је дакле нагла, одсечна, и ми је доживљавамо као скок, као *прекид континуитета*, за разлику од квантитативних промена, које су по својој природи *континуиране* — јер су пораст или опадање броја јединица у оквиру *истог* подручја.

Разуме се, квалитативне промене, са своје стране, условљавају квантитативне промене: ствара се нова ситуација, много шта што је дотле било у равнотежи и изгледало усклађено сад улази у привремени период нереди и нестабилности у којем степен интензитета многих посебних својстава бива промењен.

Ту мисао изразио је први пут на апстрактан начин Хегел у својој *Логци*.

„... Нешто је само у својој граници и својом границом оно што јесте... Овде је пре свега реч о квалитативној граници... Погледајмо нпр. извесно пољско добро, оно је величине три јутра земље, то је његова квантитативна граница. Али је затим даље ово пољско добро ливада, а не шума или мочвара, и то је његова квалитативна граница... Размотримо ли сад изближе шта у граници имамо, налазимо да граница садржи у себи противречност, и

тима се показује као нешто дијалектичко. Граница, наиме, с једне стране сачињава реалност постојања, а с друге стране је негација ове реалности постојања. Али је сад граница као негација нечега не неко апстрактно ништа (небиће) већ једно постојеће небиће или управо оно што ми зовемо нечим другим...<sup>15</sup>

Пошто је на тај начин указано на унутрашње противречности квалитативних и квантитативних одредаба, које воде променама (јер „све што је ограничено подложно је мењању“), Хегел даље показује како на одређеним чворним тачкама квантитативне промене повлаче собом квалитативне и обратно.

„... Квантитативне одредбе постојања се могу променити, а да се тиме његов квалитет не промени, али с друге стране ово индиферентно повећање и смањивање има своју границу чијим прекорачењем се квалитет мења. Тако, на пример, степен температуре воде је прво индиферентан у односу на течност воде: али при повећавању и смањивању температуре течне воде настаје моменат кад се ово кохезивно стање квалитативно мења и вода се с једне стране претвара у пару а с друге у лед. Исто тако, приликом трошења новца постоји извешан круг у чијим границама 'више' или 'мање' не игра никакву улогу, али ако се ова мера прекорачи с једне или друге стране, ... оно што се сматрало добрим економисањем постаје тврдичлук или расипништво.“ Исто тако, на политичком пољу систем једне државе може се унутар извесних граница сматрати независним од величине земљишта, од броја свог становништва и од других таквих квантитативних одредаба. „... У продуженом повећавању или смањивању једне државе најзад наступа један моменат кад, без обзира на све друге околности, већ силом саме ове квантитативне промене, и сам целостни квалитет система не може остати непромењен. Систем једног маленог швајцарског кантона не одговара једној великој царевини, као што се ни систем римске републике није могао просто пренети или применити на мале немачке градске државе.“<sup>16</sup>

Из ових својих разматрања Хегел изводи значајан методолошки закључак: квантитативна истраживања имају истински значај само ако су усмерена ка сазнању оних квантитета који леже у основи одређених квалитета, дакле оних квантитативних граница на којима једни квалитети прелазе у друге.<sup>17</sup>

Језик којим Хегел овде говори несумњиво је материјалистички. Али не треба заборавити да су ово само при-

<sup>15</sup> Хегел, *Дијалектика*, Београд, 1939, стр. 369—370.

<sup>16</sup> *Ibid.*, стр. 395—399.

<sup>17</sup> *Ibid.*, стр. 404—405.

мери које је давао својим ученицима приликом коментаришања својих основних теза. *Квалитет*, *квантитет* и њихово јединство — *мера*, за њега су пре свега апстрактне категорије; прелаз једног у друго за њега је дијалектичка законитост чистог мишљења, која се на „отуђени“ начин испољава у природи. (Лењин је, студирајући Хегела, приметио да је овај део Хегелове *Логике* изложен тако апстрактно и нејасно да се ништа не може разумети.<sup>18</sup>)

Први пут је о прелазу квантитативних промена у квалитативне, као и о објективном историјском закону, писао Маркс у *Капиталу*. У глави „Стопа и маса вишка вредности“ Маркс пише:

„Из досадашњег посматрања производње вишка вредности излази да није могуће сваку било коју суму новца или вредности претворити у *капитал*, већ да је за ово претварање напротив претпоставка да се у руци *појединог* власника новца или робе налази известан одређен минимум новца или прометне вредности.“ Маркс затим образлаже овај свој став и показује како је, под претпоставком да радници раде осам сати дневно за репродукцију своје радне снаге а четири сата за капиталисту, потребно да капиталиста буде у стању да запосли осам радника да би био у стању да живи два пута боље од радника, и да половину произведеног вишка вредности поново претвори у капитал.

„Средњовековни еснафи“ — вели даље Маркс — „гледали су да претварање занатлијског мајстора у капиталисту силом спрече тиме што су на врло мален *максимум* ограничавали број радника које је један мајстор могао упошљавати. Власник новца или робе претвара се истински у капиталисту тек кад минимална сума предујмљена у производњу далеко премаши средњовековни максимум. И овде се као и у природним наукама потврђује тачност закона што га је *Хегел* открио у својој логици, закона да се чисто *квантитативне* промене на извесној тачки преокрећу у *квалитативне* разлике.“<sup>19</sup>

Маркс даје у *Капиталу* још много других чињеница које представљају испољавање овог закона, нарочито у одељку о произвођењу релативног вишка вредности. Тако, на пример, кооперација радника даје једну „нову потенцију снаге“ која се битно разликује од збира појединачних снага из које се састоји. Или, квалификовани рад је нешто квалитативно различито од простог рада, али та разлика се заснива на различитом квантитету простог једноставног рада, итд.

Кад је реч о одредбама квалитета и квантитета, не само што су оне релативне у том смислу што једна другу

<sup>18</sup> Ленин: *Философские тетради*, 91.

<sup>19</sup> Маркс, *Капитал*, I том, стр. 242—243.

условљавају и једна у другу прелазе, већ је релативна и сама та издвојеност везе квалитета и квантитета из контекста универзалне повезаности. Па као што ма који издвојени узрочни однос не може објаснити у потпуности настанак и развој једне појаве, као што сваки ефекат нема само један узрок већ је одређен и условљен „свемирском ланчаном везом“ о којој говори Лењин, тако и ма који конкретни однос ма ког квалитета и њему одговарајућег квантитета не може да исцрпно објасни кретање ни једног ни другог.

Најисцрпнији текст који нам је од класика остао о питању релативности квалитета и квантитета, и њиховог узајамног прелаза, свакако је Енгелсов недовршени фрагмент „О дијалектици“, у којем је он мислио да обради све дијалектичке законе; међутим, није стигао да то уради, па је остао обрађен само „Закон прелаза квантитета у квалитет и обратно“, како га је Енгелс назвао.

„Тај закон“ — вели Енгелс — „можемо за наше циљеве да изразимо на тај начин што ћемо рећи да се у природи квалитативне промене — на начин тачно одређен за сваки појединачни случај — могу дешавати само путем квантитативног повећавања или квантитативног смањивања материје или кретања (тзв. енергије).

Све квалитативне разлике у природи заснивају се или на различитим квантитетима или формама кретања (енергије), или — што је скоро увек случај — и на једном и на другом. На тај начин, немогуће је изменити квалитет неког тела без додавања или одузимања материје или кретања, тј. без квантитативне промене овог тела. У овом облику, тајанствени Хегелов принцип добија не само сву своју рационалност већ и довољну јасност.“<sup>20</sup>

Енгелс затим наводи богат материјал из природних наука за доказ да је ово свеопшти закон објективне стварности. Тако различита алотропична и агрегатна стања зависе од количине кретања молекула тела. Приликом промене форме кретања — а то је процес који се може десити једино између два тела — једно губи одређену количину кретања једног квалитета, а друго добија одговарајућу количину кретања неког другог квалитета.

Даље, чисто квантитативна операција дељења тела на све ситније делиће има границе иза којих доводи до квалитативних промена. Тако су поједини молекули нешто квалитативно различито од читаве масе тела, а атоми су квалитативно различити од молекула.

„У физици“ — пише Енгелс — „свака промена јесте прелаз квантитета у квалитет, последица квантитативне

<sup>20</sup> Енгелс, *Дијалектика природе*, стр. 41.

промене количине кретања ма ког облика која је или својствена телу или му је споља дата.“<sup>21</sup>

„... Такозване константе физике већином нису ништа друго већ називи чворних тачака у којима квантитативна промена, повећавање или смањивање кретања изазива квалитативну промену у стању одговарајућег тела, према томе квантитет прелази у квалитет.“<sup>22</sup>

„Но своје највеће тријумфе природни закон који је Хегел открио постиже у области хемије. Хемија се може назвати науком о квалитативним променама тела које се дешавају под утицајем промена квантитативног састава.“<sup>23</sup>

Енгелс наводи низ примера из органске и неорганске хемије, па се нарочито задржава на Менделејевљевом открићу да су хемијска (квалитативна) својства елемената периодичне функције њихових атомских тежина. Енгелс ту истиче практичну страну открића овог закона. „Примењујући несвесно Хегелов закон о прелазу квантитета у квалитет, Менделејев је предвидео хемијска својства неких дотле неоткривених елемената и тиме извршио научни подвиг који се, по Енгелсу, може смело упоредити са открићем Леверјеа који је израчунао орбиту још непознате планете Нептун.“<sup>24</sup>

## 6. РЕЛАТИВНО ЈЕДИНСТВО СУПРОТНОСТИ

За хуманистичко схватање света од битног је значаја увиђање да „истинска, конкретна идентичност садржи разлику, промену“ и да је појам апстрактног идентитета примењив само онда кад имамо посла с „малим размерама предмета или с кратким интервалима времена“.<sup>25</sup>

Енгелс је на више разних начина изразио ову идеју да „оно што изгледа истоветно са самим собом истовремено се и разликује од себе и да су, обратно, два пола неке супротности исто онолико нераздвојни један од другог колико су и супротни“, као и да се „упркос својој супротности међусобно прожимају“.<sup>26</sup>

Лењин је, у својим *Философским свескама*, посебну пажњу поклонио свим оним Хегеловим текстовима у којима је овај критиковао формално схватање идентичности

<sup>21</sup> *Ibid.*, стр. 42.

<sup>22</sup> *Ibid.*, стр. 43.

<sup>23</sup> *Ibid.*, стр. 43.

<sup>24</sup> *Ibid.*, стр. 43.

<sup>25</sup> *Ibid.*, стр. 172.

<sup>26</sup> Engels, *Anti-Diring*, стр. 4.

сводећи је на „једнострану одредбу која је као таква, лишена истине“.<sup>27</sup>

„Свака конкретна ствар“ — примећује Лењин — „свако конкретно нешто стоји у различитим, често противречним односима према свему осталом. Тако је, дакле, свака ствар она сама и нешто друго.“<sup>28</sup>

Међутим, из Енгелсове и Лењинове критике формално логичке идентичности никако не произлази да дијалектика уопште негира *објективност идентичности*. Конкретно схваћена, идентичност је у ствари само релативни моменат законитости којом се све креће и развија. Тако схваћена, идентичност је релативно мировање, релативна постојаност квалитета, у суштини: релативно јединство супротности.

За један систем кажемо да мирује у ствари онда кад се супротности које он у себи садржи привремено налазе у равнотежи, у релативном јединству. То релативно јединство супротности испољава се не само као мировање у механичком смислу, већ и као релативна постојаност квалитета, релативна постојаност форме тела. Ту ова релативна постојаност значи да се борба квантитета и квалитета, односно садржаја и форме, није још заострила до тог степена да би довела до негације старог квалитета, односно старе форме. Имамо, дакле, релативну идентичност предмета са самим собом, но та идентичност је истовремено и разликовање, противстављање, све веће заостравање супротности, тако да временом нужно мора да буде укинута и превазиђено. Зато, по Енгелсовим речима, идентичност важи само за „домаћу употребу“, тамо где имамо посла с малим размерама или с кратким одсецима времена. На томе се заснива сва наша пракса, јер кад би све у нама и око нас било кратиловска променљивост, не би било ничег одређеног, па ни нас самих као одређених људских индивидуа. Ниједан радник не би могао ниједан задатак да изврши, јер би се зачас променили и услови под којима треба да обави посао, и оруђа којима треба да се послужи, и он сам са својим способностима. Читав свет би се претворио у нешто аморфно, неиздиференцирано, неодређено.

Међутим, ако је идентичност, како је то рекао Енгелс, нужан услов сваке одређености, живота, праксе, мора се увек имати на уму да је она релативна тј. условна, привремена, пролазна, ограничена, и да су границе — по Енгелсовим речима — различите скоро за сваки случај и условљене природом објекта.

Ове границе, а то су управо чворне тачке у којима се дешавају прекиди у постепености развоја — квалитати-

<sup>27</sup> Ленин, *Философские тетради*, 103.

<sup>28</sup> *Ibid.*, стр. 112.

вни скокови (те границе и чворне тачке су у ствари *мере*), треба да за сваку област или врсту појава утврди конкретна дијалектичка анализа. Утврђивање ових граница од огромног је и теоријског и практичног значаја. Инжењер који конструише мост мора тачно прорачунати меру притиска коју може мост издржати и остати релативно идентичан са самим собом; исто тако је нужно знати тачку топљења метала од којег се праве делови за машине, који ће бити изложени јаком загревању; човек који употребљава ма које превентивно средство да би спречио неку болест, мора тачно знати максималну количину коју сме да употреби да би његово стање остало релативно идентично самом себи — тј. да се не би разболео од самог превентивног средства.

Основни методолошки захтев који дијалектика поставља за практичну делатност уопште јесте: проучити конкретне супротности чијом борбом се дата појава развија, пажљиво пратити заоштравање те борбе, *и њом руководити у оном реално могућем правцу који је најрационалнији у датом тренутку*, тачно оценити и практично искористити моменат кад је развој те борбе створио реалну могућност за укидање и превазилажење постојећег релативног јединства супротности и постављање новог, које даје нови, виши, прогресивнији квалитет.

## 7. АПСОЛУТНОСТ БОРБЕ СУПРОТНОСТИ

Из читавог претходног излагања, из свих наведених примера, јасно се види да је борба супротности она основна покретачка снага која укида једно јединство и поставља друго, која у ствари сваку ствар, појаву, процес креће унапред, развија од старог ка новом, од нижег ка вишем, од простог ка сложеном.

То је уочио још Хераклит, један од оснивача дијалектике. Од њега је остало неколико драгоцених фрагмената који указују на борбу супротности као на извор свеколиког развоја. Тако је, на пример, он писао:

„Оно што је међусобно непријатељско, слаже се, од нескладнога остаје најбоља хармонија, и све настаје борбом.“

„Рат је отац света и краљ света: он је једнима дао да буду богови, а другима — људи, он је једне учинио робовима, а друге слободнима.“

„Треба знати да је рат свеопшти, да је правда — борба и да све настаје борбом и нужно.“



Очигледно је да је за Хераклита управо стална борба супротности онај његов „вечно живи огањ који се с мером пали и с мером гаси.“

У току историје филозофије, многи мислиоци су наслућивали да у основи развоја мора бити нека борба супротности. У том смислу је Хераклит имао своје претходнике већ у древној Кини, у идеји о поларности супротних елемената: елемента мушкости, сунчаности, светлости, топлоте, кретања, снаге, и елемента женскости, месечности, мрака, хладноће, мировања, слабости.

Не упуштајући се детаљније у историју филозофије, свакако би од филозофа после Хераклита а пре Хегела требало поменути нашег Руђера Бошковића, који је објашњавао кретање борбом унутрашњих материјалних сила својствених сваком телу — борбом атракције и репулзије. Он је тврдио да нема гравитације (која се тада сматрала једном од основних сила — узроком свих кретања и промена) без репулзије. Тек обе ове супротне силе, узете у свом јединству, чине ону конкретну материјалну силу захваљујући којој се све у природи креће и развија.

Овакву концепцију суштине материје потврдио је каснији развој природних наука, нарочито данашња атомистика. Сваки атом је, у ствари, систем ових атрактивних и репулзивних сила.

Овакво схватање налазимо касније и код Хегела, а Енгелс ће га, не знајући за Руђера Бошковића, истаћи и сложити се с њим:

„Атракција и гравитација. Цела наука о гравитацији почива на тврђењу да је атракција суштина материје. Ово је свакако нетачно. Где има атракције, допуњава је репулзија... И заиста, све више и више смо принуђени да признамо да и растурање материје има границу тамо где атракција прелази у репулзију, и обрнуто, згушњавање одбијене материје има границу на којој репулзија постаје атракција.“<sup>29</sup>

Енгелс борбу атракције и репулзије означава као основну противречност која делује у читавој неорганској природи. Међутим, он при том подвлачи да у њима не треба гледати никакве тајанствене, необјашњиве „силе“ већ „најпростије форме кретања у којима се остварује свако кретање“. „Све кретање се састоји у узајамном деловању атракције и репулзије.“<sup>30</sup>

У механици, ове најпростије форме се појављују као акција и реакција тела; у астрономији као истовремено дејство двеју сила: привлачење планета од стране Сунца и тангенцијалног усмереног кретања које одвлачи планету

<sup>29</sup> Енгелс, *Дијалектика природе*, стр. 251.

<sup>30</sup> *Ibid.*, стр. 68.

у страну од Сунца; у молекуларној физици, оне се испољавају као збијање (згушњавање) и ширење тела (нарочито гасова), као привлачење које стварају међумолекуларне (вандервалсовске) силе, и одбијање које је условљено топлотном енергијом; у области електрицитета и магнетизма, оне иступају као привлачење разноимених полова и електричних товара и одбијање истоимених. Исто тако, у хемији све реакције своде се на појаве хемијског привлачења и одбијања међу атомима или, по Лењиновим речима, „на сједињавање и дисоцијацију атома“.

Читав развој у природи у суштини је борба основних супротних форми кретања.

У свом раном делу *Света породица*, Маркс и Енгелс су указали да није довољно само говорити о борби супротности већ открити и указати на то која је супротност *конзервативна*, позитивна у односу на дати друштвени поредак, а која је *револуционарна*, негативна, у односу на њега. Маркс је то изложио на следећи начин:

„Пролетаријат и богатство јесу супротност. Као такви, они образују једну целину. Они су обоје уобличење света приватне својине. Ствар је у томе какав одређен положај сваки од ова два елемента заузима у противуречности. Недовољно је објавити их двома странама јединствене целине.

Приватна својина као богатство, принуђена је да одржава своје *сопствено постојање*, па тиме и *постојање* своје супротности — пролетаријата. То је *позитивна* страна супротности — приватна својина задовољена у самој себи.

Напротив, пролетаријат као пролетаријат, принуђен је да укине самог себе, па тиме и своју супротност која га условљава, која га чини пролетаријатом — приватну својину. То је *негативна* страна супротности, њен немир унутар саме себе...“

„... У границама саме противуречности, на тај начин, приватни сопственик представља собом *конзервативну* страну, пролетаријат *деструктивну*. Први делује у смеру одржања супротности, други — у смеру њеног уништења.“<sup>31</sup>

У овом делу, написаном четири године пре *Манифеста комунистичке партије*, веома је значајна основна мисао.

Недовољно је остати само на одредби супротности као стране јединствене целине. Битно је да се супротности боре и својом борбом крећу развој унапред. Међутим, и на томе се не може остати. За правилно практично деловање, за овладавање тим развојем нужно је знати које супротности теже да одрже постојећи развојни облик, а које да га укину и превазиђу новим, вишим.

Ово је потребно знати да би се човек могао умешати у сам развојни процес и својом праксом подржати и пот-

<sup>31</sup> Marks—Engels, *Gesamtausgabe*, Abt. I Bd. 3, S. 205—206.

помоћи настајање оног што је револуционарно, ново, прогресивно.

Током развоја долази до све већег *заоштравања* борбе а не до мирења, заташкавања и изглађивања супротности, као што, на пример, пише енглески филозоф Џон Мек Тагарт: „Истина се састоји не из противуречности, већ из момената који би одвојени, били противуречности, али који су у својим синтезама измирени и доследни. То следи такође и са становишта изванредне важности синтезе у дијалектичком процесу, тако да је у овом процесу место сасвим споредно. Стварно, основна страна дијалектике није у тежњи ограничене категорије да негира саму себе већ да допуни саму себе.“<sup>32</sup>

Сасвим супротно, Маркс је писао у *Капиталу*: „Развијање противуречности једног историјског облика производње једини је историјски пут његовог распадања и преобличавања.“<sup>33</sup>

Још конкретније је то Маркс изразио на једном месту у *Беди филозофије*:

„Супротност између пролетаријата и буржоазије јесте борба класе против класе, борба која, доведена до свога највишег израза, значи тоталну револуцију. Уосталом, треба ли се чудити што једно друштво засновано на *супротности* ствари (класа), завршава другом *противуречношћу*, сударом прса у прса као последњим решењем?“<sup>34</sup>

<sup>32</sup> John Mc Taggart, *Studies in the Hegelian Dialectic*, 1922, p. 9.

<sup>33</sup> Маркс, *Капитал*, I том, стр. 399.

<sup>34</sup> Маркс, *Беди филозофије*, Светлост, стр. 190—191.

## ДЕВЕТА ГЛАВА

# ОСНОВИ ХУМАНИСТИЧКОГ СХВАТАЊА САЗНАЊА

### 1. ПОЛАЗНА ТАЧКА ХУМАНИСТИЧКОГ СХВАТАЊА ЉУДСКЕ СВЕСТИ

Здраворазумско мишљење полази од претпоставке да је људска свест нека врста огледала у којем се одсликавају предмети спољашњег света. Овакво гледиште је несумњиво некритично јер не успева да објасни чулне илузије, заблуде, као ни постојање представа и појмова који немају свој корелат у стварности, било зато што су неадекватни, било зато што су планови за стварање предмета који још не постоје.

Идеализам је указао на наивност и некритичност оваквог схватања свести. Али је он у својој критици здраворазумског схватања свести отишао толико далеко да је порекао условљеност свести материјалном стварношћу. Прихваћено је гледиште да ми сигурно и непосредно знамо једино то да мислимо, да доживљавамо одређена чулна искуства. Да ли наши опажаји и мисли одговарају објектима спољашњег света, ми то, наводно, не знамо и нећемо никад знати. Штавише, према неким идеалистима, спољашњи свет и није ништа друго до наша слика о њему. У оној мери у којој свесни субјекат развија своје знање, он се појављује као стваралац и градитељ света. Овде се, очевидно, прибегавало једној својеврсној мистификацији: филозоф идеалист је припремљен да мисли о свету и људској свести захваљујући знатном комплексу затечених, практично утврђених знања о стварности. Његово полазно знање, појмовни апарат, језик којим се мора служити да би мислио — настали су захваљујући успешној делатности многих претходних генерација; они већ у себи носе једну слику света. Међутим, филозоф ће све то знање о свету „ставити

у заграде“ и претпоставити да полази од самог почетка, од чисте свести, од Ја. Затим ће он, корак по корак, про-извести све оно што је у почетку ставио у заграде. Овакву реконструкцију људског знања о објекту идеалисти пред-стављају као конструкцију објективног света од стране субјекта.

Материјалисти су се с правом оштро супротстављали оваквој мистификацији. Међутим, њихова решења проблема односа објекта и субјекта у прошлости су често била сувише упрошћена. Полазило се углавном од апстракције чистог, апсолутног објекта као нечег готовог, датог по себи. Свест је онда схватана као прост ефекат дејства спољаш-њег света, као прост одраз објеката у људском духу, који је иначе пасиван и пластичан. Чак и тамо где се инсистира на извесној његовој активности, као код Лока, свест се са-стоји само у комбиновању првобитних идеја које су про-узроковане споља. Стваралачка улога човека при селекцији и тумачењу чулних података, у антиципирању догађаја и објеката који реално још не постоје, у производњи обје-ката и мењању природне и друштвене околине ни издалека није схваћена.

Заснивање филозофије на друштвеној практичној де-латности има непосредну предисторију у немачкој класич-ној филозофији, нарочито код Фихтеа и Хегела. Фихте је доследно развио Кантов принцип примата практичног ума над теоријским. „Ја“ се диференцира на теоријско „Ја“, које је коначно, зависно, ограничено спољашњим „Не-ја“, објектом, и на једно апсолутно, практично „Ја“, које сво-јом активношћу превладава све постављене границе и ства-ра бесконачни идеални свет. Пракса је овде схваћена пот-пуно апстрактно и формално, као апсолутно слободна де-латност апстрактног субјекта независног од било које дру-штвене ситуације и одређеног историјског момента. Хегел је одлично увиђао да воља и делатност, одвојени од кон-кретних стварних ситуација, које их делом условљавају и у којима се оне испољавају, не могу бити друго до празна апстракција. За њега се хтење од случаја до случаја од-ређује — пракса је увек усмерена ка решавању конкрет-них задатака. На неким местима, он је већ сасвим на пра-гу увиђања да је однос субјекта и објекта не само тео-ријски однос већ и однос рада у смислу стварне производ-ње.<sup>1</sup> Па ипак, он тај праг није прекорачио. Пракса ипак остаје у најбољем случају „лукавство ума“ — „посредна делатност која, остављајући да предмети утичу један на другог сходно својој властитој природи... ипак остварује

<sup>1</sup> Ernst Bloch, *Subjekt—Objekt*, Zagreb, 1959, стр. 324—325.

своју сврху, макар да се сама непосредно не меша у тај процес“.<sup>2</sup>

Иначе, сама Хегелова концепција „Апсолутног духа“ повлачи са собом и једно митолошко схватање праксе као аутономне свесне активности, логички независне од материјалних услова и историјске ситуације.

Фојербахов антропологизам је одиграо огромну ослобађајућу улогу: апсолут је пројекција отуђеног човека, предикати бога су хипостазиране, метафорички изражене потенције људског духа. Међутим, Фојербахова полазна тачка је такође још увек апстрактна. Његов човек је човек уопште — апстрактно генеричко биће (*Gattungswesen*), посматрано изван конкретних друштвених односа који се у току људске историје мењају. Све тековине Хегелове дијалектике овде су упуштене. Овај човек је далеко од тога да буде оно дијалектичко „конкретно опште“ које постоји увек на специфичан начин, у одређеном историјском контексту, које на тај начин и само има своју историју. Што је још горе, Фојербахов човек је у суштини посматрачко биће: ни говора о томе да он трансформише природу и ствара историју, да производи при том самог себе. Фојербах је озбиљније узео у обзир само један облик људске праксе — религиозну делатност, о којој је с правом закључио да неизбежно деградира човека. Резултат тог апстраховања праксе и уопште људске историје био је тај што се појавила непомирљива супротност Природе и Човека, са свим тешкоћама класичног дуализма апстракција ствари и свести, објекта и субјекта.

И Маркс је усвојио антрополошку полазну тачку — то је била истинска тековина Фојербахове филозофије у односу на класични механицистички материјализам. „Корен за човека је сам човек“; међутим, Маркс не полази од апстрактног генеричког људског бића „неме унутрашње општости што само природним путем повезује индивидууме“. Његова полазна претпоставка је практична делатност конкретних, емпиријских датих људи у одређеним историјским условима њиховог живота. О томе се он сасвим одређено изјашњава у *Немачкој идеологији*:

„Претпоставке с којима ми почињемо нису произвољне, нису догме, то су стварне претпоставке од којих се може апстраховати само у машти. То су стварни индивидууми, њихова делатност и њихови материјални животни услови, како затечени тако и њиховим властитим деловањем створени. Ове претпоставке могу се, дакле, констатовати чисто емпиријским путем.“<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Hegel, *Enzyklopedie*, I Teil, *Die Logik*, Berlin 1840, S. 382. Маркс наводи то место у *Kapitalu*, I том, стр. 128.

<sup>3</sup> Marks—Engels, *Historisch-Kritische Gesamtausgabe*, Abt. I, B. 5, Berlin, 1932, S. 10.

Маркса не интересују индивидууми „такви какви би могли изгледати у својим или туђим представама“, него „какви су у стварности, тј. како делују и материјално производе, дакле, како делују у одређеним материјалним оквирима, претпоставкама и условима независним од њихове самовоље“.

Дакле, Маркс се не креће од једне до друге апстрактне категорије, он се не пита прво шта је објекат по себи, затим шта је субјект и најзад како се може прећи од једне категорије другој. Он полази од нечег конкретног: делатности-људи-у историјски одређеним материјалним условима. Пре него што се упустимо у анализу проблема које овакво гледиште собом намеће, треба истаћи да је оно дошло до изражаја и код Енгелса, и Лењина, мада није свуда тако доследно спроведено. Код Енгелса, у *Дијалектици природе*, налазимо следећи изванредан текст:

„Природне науке као и филозофија досад су потпуно губиле из вида утицај човекове делатности на његово мишљење... оне знају с једне стране само природу, а с друге стране мисао. Међутим битна и најнепосреднија основа људског мишљења није сама природа као таква већ управо мењање природе од стране човека: утолико уколико је човек мењао природу развијао се и људски разум.“<sup>4</sup>

У том смислу је и Лењин писао: „Гледиште живота, праксе, треба да буде примарно и основно гледиште теорије сазнања.“<sup>5</sup>

## 2. ПОЈАМ ПРАКСЕ

Увек кад се налазимо пред задатком да одредимо неки фундаменталан појам, помоћу којег треба расветлити значење свих других кључних термина дате теорије, искрсава једна огромна тешкоћа: како да кажемо нешто колико-толико јасно и одређено а да при том не направимо *circulus vitiosus* или неку другу логичку грешку (као кад би се, на пример, о пракси рекло да је мењање објекта од стране неког субјекта, а затим се касније појмови објекта и субјекта одредили помоћу појма праксе). Многи филозофи су у таквим случајевима прибегавали најудобнијем од свих излаза — тврдњи да се њихови кључни појмови у принципу не могу дефинисати.

Додуше, основни и дефиницијама неподложни појам једне теоријске области могао би се дефинисати на вишем и општијем теоријском нивоу кад би изградња теорије

<sup>4</sup> Енгелс, *Дијалектика природе*, стр. 237.

<sup>5</sup> Лењин, *Материјализам и емпириокритицизам*, стр. 141.

вишег нивоа била могућа. Овде то није могуће: теорија сазнања је моменат опште филозофске теорије која садржи најосновније претпоставке сваког могућег сазнања и сваке теорије. Те претпоставке су тројакe — оне су онтолошке, гносеолошке и вредносне (аксиолошке); пошто је појам праксе у марксистичкој филозофији основна категорија, она има све ове три димензије. Питање је, дакле, како у одсуству фундаменталнијих категорија одредити:

- (1) шта пракса *јесте*,
- (2) како *знамо* шта је пракса, и
- (3) каква *треба да буде* истински људска пракса.

Савремена аналитичка и феноменолошка филозофија ставља нам на располагање следеће методе.

Са становишта логичко-позитивистичке традиције, која у филозофију преноси егзактне методе математике и природних наука, значење једног основног термина се може просто постулисати имплицитним дефиницијама. Овом методу би се свакако могло приговорити да уноси извесну произвољност, можда подношљиву у формалним наукама, које се баве конструисањем логичких могућности и истраживањем најразличитијих праваца слободног, никаквим садржинским обзирима ограниченог људског мишљења, али да је он сасвим неприкладан за објашњење основних категорија које треба да осмисле сваки напор филозофског мишљења. На овај приговор би се евентуално могло одговорити да постулациони метод не уноси онолико произвољности колико изгледа јер се *a posteriori*, након изградње читавог теоријског система и његове примене, јасно увиђа колико су постулисани појмови били заиста плодни, гипки, садржајно богати и кадри да објасне и осмисле све остале појмове. Ипак, иако је ова одбрана постулационог метода умесна, она нас не би могла потпуно задовољити. Критичко мишљење се не може мирити с тим да тек на крају, *a posteriori*, процењује вредност својих сопствених претпоставки.

Други метод који нам нуди традиција аналитичке филозофије јесте одређивање кључног „техничког“ термина који припада специјалном језику дате теорије помоћу подесних речи обичног језика. Овде објашњења имамо већ на почетку, али она полазе од обичног језика као нечег просто *датог*. Пошто се приликом примене овог метода задовољавамо минимумом објашњења, она су често тривијална и здраворазумска.

Најзад, феноменолошки метод нам отвара могућност да покушамо *опис* уместо објашњења, да покушамо да феноменолошком редукацијом одстранимо све претпоставке и предрасуде, и да на дну чисте свести непосредно сагледамо суштину праксе. Колико год се овај метод разликовао од



аналитичког, он му је сличан у три важне ствари. У оба случаја се претпоставља једна апсолутна априорна датост — звали је ми структуром обичног језика или сфером чистих суштина; та датост се схвата неисторијски, и наш однос према њој је некритички — ми је просто описујемо, или се на њу позивамо, или се њом служимо као инструментом који у току употребе остаје једнак са самим собом.

Разуме се, ниједно мишљење није могуће без неких априорних елемената: *ex nihilo nihil*. У моменту кад смо формирана људска бића, способна да мислимо, ми већ располажемо одређеним навикама мишљења, једним кристализованим искуством многих генерација, језиком који у себи носи цео један поглед на свет. Битно је за хуманистички дијалектички метод да ту полазну априорну датост схвата као историјски производ, као нешто релативно и противречно, дакле — као нешто подложно мењању. И друго, за дијалектички метод укидања битно је превазилажење те почетне језичке и логичке датости. Сазнавање постојећег је истовремено и критика и ангажовање за оптималну могућу будућност; онтолошки, гносеолошки и аксиолошки моменат су неодвојиви један од другог, иако се могу теоријски разликовати.

Шта је онтолошки моменат категорије праксе?

*Пракса је делатност стварања историје.* Сви други облици делатности — машина, животиња, различитих физикалних сила, немају историјски карактер, понављају се увек на исти начин и, уколико се мењају, промена је диктирана споља: модификацијама природних услова или практичним интервенцијама човека. Пракса је једина врста делатности која је не само прилагођена датој историјској ситуацији, већ и ту ситуацију настоји да промени и прилагоди потребама човека. Пракса се, према томе, не обавља увек по истим законима, иако се увек заснива на познавању неких закона који делују у датој ситуацији. Од делатности најсавршенијег, најбржег, најефикаснијег електронског рачунара она се разликује тиме што се не обавља по једном фиксираном, затвореном програму који је унапред узео у обзир све могуће врсте операција; пракса је увек отворена и садржи могућност новог. Стога праксу не карактерише само то да је историјски условљена, већ и то да она ствара историју, тј. ствара нову средину, нове просторе, нове границе за живот човеков, и у исти мах ствара нове потребе, нова чула, нову структуру људског друштвеног бића.

Стварање историје је несумњиво *рационалан, сврсисходан* процес. Делатност која би била потпуно стихијска и случајна, која би се, према томе, обављала по закону великих бројева, имала би све карактеристике природних

збивања и не би се могла сматрати праксом.<sup>6</sup> За праксу је, међутим, карактеристично:

(1) регистровано и упамћено искуство о протеклим збивањима;

(2) стална симболичка делатност — тумачење појединих елемената ситуације као знакова структура које чулима нису приступачне, или догађаја који тек у будућности треба да се десе;

(3) уочавање различитих могућности промене једне ситуације на основу открића њених структуралних и функционалних карактеристика;

(4) одлука о ангажовању за реализацију оне могућности која најбоље одговара нашим потребама;

(5) избор путева и средстава за остварење постављеног циља.

Овакав појам рационалности људске праксе несумњиво има друштвени карактер. Овде, разуме се, није реч о друштвености у смислу једноставне колективности, у смислу обавезне заједничке, групе делатности. Делатност усамљеног, изолованог појединца (уметника, научника, пољопривредника, рибара) може имати све карактеристике праксе. Али је тај појединац, пре него што се усамео, мора одрасти у друштво и апсорбовати значајне елементе друштвеног искуства, знања, логике, језика, технике. Уколико појединац који има све биолошке карактеристике људског бића не одрасте у друштву — није у стању да научи да говори и да мисли; његова делатност никада не може постати пракса. Обратно, појединац који је одрастао и био васпитан у људском друштву, стиче могућност да се понаша као друштвено биће макар колико био касније усамљен и изолован. Треба имати на уму изврсно Марксово објашњење појма друштвености: „Друштвена делатност и друштвени дух не постоје ни у ком случају само у облику заједничке делатности и непосредно заједничког духа... Ако делујем научно — друштвен сам јер делујем као човек. Мени није дат као друштвени производ само материјал моје делатности... Моје властито постојање је друштвена делатност, зато оно што чиним, чиним за друштво, са свешћу да то чиним као друштвено биће.“<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Маркс је у *Капиталу* нарочито истакао сврсисходност као специфичну одлику људског рада: „Оно што унапред одваја најгорег градитеља од најбоље пчеле јесте да је он своју градњу израдио у глави пре него што ће је израдити у воску. На завршетку процеса рада појављује се резултат какав је на почетку процеса већ постојао у радничковој замисли, дакле идеално. Не постиже он само промену облика природних ствари: он у њима уједно остварује и своју сврху која му је знана, која попут закона одређује пут и начин његова рада и којој мора да почини своју вољу“ (Маркс, *Капитал*, I том, стр. 127—128).

<sup>7</sup> Marks—Engels, *Rani radovi*, стр. 229—230.

Теза о рационалном и сврсисходном карактеру праксе захтева једну значајну допуну. Ма колико се заснивала на искуству, на анализи целовитих ситуација до у елементе и нивое, на примени општих знања у циљу уочавања могућности и избора међу њима, пракса је *непосредно чулна* и увек у себи садржи моменат *спонтаности*. У томе је основна разлика између *теоријске* и *практичке* делатности. Додуше, из свега онога што је досад речено види се да ово нису појмови који се врло оштро разграничавају или искључују. Практика претпоставља многе видове теоријске делатности; уколико је рационална, она је увек *примена* неких метода и резултата теоријске делатности. С друге стране, теоријско истраживање је делатност која може бити у највишој мери стваралачка, која многим својим тековинама представља неопходан услов практичког преображавања света, која је и сама *посредно чулна*. Наиме, почетни објекат теоријских операција представљају чулно опажљиви знаци; бар нека правила мишљења су морала имати своју чулну, језичку форму да би могла бити усвојена и употребљена; најзад, само оне интелектуалне операције које имају свој чулни корелат, тј. које уносе извесне могуће промене у сферу људског чулног живота, могу се сматрати истински теоријском делатношћу. Сама чула су у извесном смислу и практичка и теоријска. Њихов број, њихова структура и функције се у току историје човека мењају и развијају упоредо с развојем индивидуалног и колективног људског искуства и с процесом очовечавања света. У сваком случају, чула нису само рецептори већ и селектори, интерпретатори и анализатори.

Битна разлика је у следећем: ма колико у себи већ носила теоријске потенције, чула су наша непосредна веза с *актуално егзистентном стварношћу*. Ма колико имала чулни карактер, теорија је *пројекција* (више или мање апстрактна, дубока и плодна) *могуће стварности*. Ова пројекција могућности је у исти мах оно неопходно посредовање да би се прешао пут од сазнања квалитета до сазнања структуре објектата.

Пошто се теоријска делатност обавља искључиво у главама људи, у духовном простору у којем се наилази само на оне препреке које је аутор у стању да замисли на основу познавања духовне климе свог времена, слобода чисто теоријског схватања је готово неограничена, оквири чулног света се могу ставити у заграде, отпори су најчешће унапред познати и по жељи се могу занемарити; аутор поставља себи углавном само оне проблеме које је у стању да реши, развој мисли се одвија сукцесивном применом одређених принципа и методских правила. Оваква делатност има многе битне карактеристике *технике* (у смислу грчког *techné* — вештина, примена знања).

Практичка делатност, за разлику од теоријске, нема пред собом познати, рационализовани, поједностављени свет, већ *свет по себи*, са свим оним што је у њему непознато, необјашњиво, ирационално, далеко сложеније него што наша теорија претпоставља. У процесу праксе ми нисмо у ситуацији да се можемо по вољи дистанцирати од објекта онолико колико је потребно да би примена претходних знања и метода била могућа; за праксу је карактеристичан непосредни чулни однос према објекту. Према томе, неминуовно се сударамо с препрекама које нисмо очекивали, наилазимо на отпоре које нисмо предвидели, наша слобода наилази на неслушене границе, отварају се проблеми чије је решење неизвесно или наизглед немогуће, и ми јасно увиђамо да простом *применом* својих знања и метода нећемо далеко dospети. Такве ситуације се у процесу практичке делатности непрестано јављају и, да бисмо их решили, морамо комбиновати планску примену претходних знања са спонтаним експериментисањем. Ова *спонтаност* у решавању најразличитијих нових проблема који се отварају у процесу нашег сталног чулног суочавања са спољашњим светом — битна је карактеристика праксе.

*Онтолошки* и *епистемолошки* појам праксе не могу се оштро разликовати. Питање „*шта је пракса?*“ увек постављамо на извесном ступњу историјског развоја, у моменту када већ располажемо одређеним знањима о пракси човечанства у прошлости, када смо постали свесни извесне тешкоће у затеченој теорији сазнања, и суочени с потребом реконструкције нашег категоријалног апарата.

Пракса, разуме се, историјски претходи формирању категорије праксе. Она *јесте* више него што о њој *знамо*. Пошто категорије по свом садржају нису идентичне с одговарајућим структурама бивствовања (као што претпоставља некритичка, реалистичка онтологија), пошто оне увек садрже и моменат људске теоријске пројекције, онтолошка и епистемолошка димензија појмова прожимају се и условљавају. Разлика међу њима није у томе што би једна обавештавала о „*бићу по себи*“ а друга о „*сазнатом бићу*“, већ у томе што једна управља нашу пажњу ка *карактеристикама сазнатог бића* а друга ка *операцијама и условима сазнавања* оне структуре бића на коју се дати појам односи.

Епистемолошки моменат у појму праксе састоји се, дакле, у објашњењу нужних услова сазнавања оних карактеристика праксе које су претходно биле извођене. Такви услови су:

- (1) непосредно чулно искуство делатности,
- (2) историја индустрије, политике, културе и других облика практичке делатности,
- (3) општа антрополошка теорија.

Непосредно чулно искуство које доживљавамо у процесу практичке делатности битно се разликује од пасивне контемплације и простог посматрања предмета. Оно садржи: (а) свест о циљу делатности, тј. свест о потреби да извршимо одређену промену у ситуацији у којој се налазимо; (б) свест о врсти операција које треба да изведемо да бисмо изабрани циљ остварили; (с) непосредни доживљај напора који улажемо и отпора који савлађујемо у процесу остварења циља; овим динамичким елементом се практичко искуство најјасније разликује од обичног пасивног посматрања; (д) стално поређење резултата наше делатности с унапред постављеним циљем и, на основу тога, непосредно спонтано одлучивање о потребним модификацијама.

Непосредна, чулна, динамичка свест која садржи све ове компоненте јесте *практичко искуство*, које је основни и најдиректнији извор самосазнања о пракси.

Пракса је, међутим, историјска категорија; она је кристализација искустава, вештина, навика целе историје људског стваралаштва — у материјалној производњи, стварању друштвених институција, средстава комуникације и других тековина културе. Поред најопштијих карактеристика, које зависе од трајних — биолошких, друштвених и психолошких — услова људске егзистенције, пракса у свакој историјској епохи има и свој специфичан, нов вид. Да би се схватила генеза праксе и да би се могло учити то ново у одређеном моменту, потребно је проучити дијалектику њеног историјског развоја и у првом реду утврдити противуречности и ограничености у свакој њеној постојећој форми. Тако, на пример, битне опште ограничености праксе грађанског друштва су: професионална подела рада, поларизација рада на апстрактни и конкретни рад, производња за тржиште и једнострано валоризовање само апстрактног рада, концентрација функција управљања у рукама оних који располажу акумулисаним опредмећеним радом, итд.

Дијалектика историјског развоја праксе несумњиво претпоставља, и истовремено собом условљава, једну општу антрополошку визију. Човек је целовито биће које располаже различитим потенцијама стваралаштва: зато свака трајна професионална специјализација води сиромашењу и ограничавању његове егзистенције. Једна од најтемељнијих потреба човека је пројектовање чулних и духовних потенција у предмет и задовољавање потреба другог човека. Међутим, конкретни рад којим човек ту своју потребу изражава нема никакве вредности на тржишту: тржиште признаје једино друштвено неопходну количину рада — апстрактни рад. Управљање стварима и људима, доношење одлука о координацији и усмеравању људских

делатности, не би у принципу морало бити посебна професија. Сваки човек је способен да учествује у управљању: на основу тога, сваки монопол политичке и економске моћи можемо сматрати границом људске праксе и обликом отуђености. Делатност „по законима лепоте“ је такође суштинска људска могућност; пракса која нема естетске квалитете, у којој је изразито присутан моменат рутинског, механичког понављања, испод је могућег људског нивоа, ма колико била неизбежна у сваком друштву у коме материјална производња још није довољно аутоматизована.

Ако је сазнање дијалектике историјског развоја праксе битна компонента адекватног савременог појма праксе, и ако дијалектика претпоставља хуманистичку антропологију, постаје јасно да тај појам има не само онтолошку и епистемолошку већ и *аксиолошку* димензију. Дијалектички појмови *границе, негативног, новог, прогреса* — вредносни су појмови. Они претпостављају концепцију о историјски могућем, идеалном људском бивствовању. Хуманистичка антропологија није, дакле, прост закључак позитивног емпијског знања о људском актуелном понашању у прошлости и садашњости. То понашање је, уосталом, противречно и ствар је филозофске теорије о човеку да открије оптималну могућу будућност човека — у извесним звезданим часовима људске праксе у прошлости.

Идеал праксе је, према томе, пројекција оног што се спорадично, привремено, у појединачним случајевима и у скученим, незрелим приликама већ дешавало у прошлости: било да је реч о атинској непосредној демократији слободних људи, без професионалних функционера, харизматичких вођа и привилегија, било да је реч о херојству и људској солидарности учесника великих револуционарних покрета, или о сократовској усклађености уверења и понашања, о давинчијевској енциклопедијској свестраности, бруновској неустрашивости пред притиском и смрћу, или о магелановској радозналости и истраживачкој страсти пред тајнама природе.

\*

Који су основни облици праксе?

Можемо разликовати два основна облика праксе: материјалну и психичку делатност. У материјалну праксу спадају све оне делатности које имају своју физикалну, телесну страну, и локализоване су не само у времену него и у простору. Такве форме су: физички рад, производња, активно учествовање у различитим формама друштвеног живота, говор. За разлику од њих, различити типови психичке делатности не заузимају простор. Директно искуство о њима може имати само особа која их обавља, али су про-

мене које оне у човеку узрокују исто тако реалне као и физикалне промене. Ту спадају: произвођење и тумачење опажаја, представа, емоција, обликовање сопствених чула, избор циљева, мисаоне операције, вредносно оцењивање, итд.

Облици праксе могу се класификовати и на други начин, полазећи од разликовања према предмету делатности. По овом принципу поделе, можемо разликовати три основна вида праксе:

(1) преображавање природне околине у којој човек живи (мењање, укидање и вештачко стварање предмета и појава неорганске и органске природе, мењање природних услова људског живота);

(2) стварање различитих облика и установа друштвеног живота (друштвена интеракција, међусобна комуникација, сарадња, такмичење и борба, мењање друштвених услова људског живота);

(3) самостварање човека.<sup>8</sup> Не само што човек себе ствара као биолошко биће, као врсту, не само што васпитањем (и усавршавањем васпитања) друге људе обликује у друштвена бића (цивилизована, културна, хумана) — човек самог себе као јединку изграђује у личност укидањем различитих облика своје отуђености и развијањем својих физичких, чулних, интелектуалних, емотивних, моралних и других потенција.

У вези с одређењем појма праксе, потребно је прецизирати и појмове *рада* и *производње*. Код нас је било покушаја да се између ова два појма направи разлика с обзиром на чињеницу отуђења. Код Маркса заиста има неких места која остављају утисак да он рад схвата као отуђену практичну делатност, док је производња — стваралаштво слободног човека. Међутим, има исто тако веома много других места где Маркс такву разлику не прави. На пример, он говори о „отуђеном“ раду — што имплицира да постоји и неотуђени рад; сем тога, он тврди да је рад „општи услов за размену материје међу човеком и природом, вечити природни услов за живот људи“, услед чега је „једнако својствен свим облицима људског друштва“.<sup>9</sup> С друге стране, Маркс каже, на пример, да се „отуђење“ не показује само у резултату, него „у акту производње, унутар саме производне делатности“.<sup>10</sup>

Због тога, ако већ треба направити неке дистинкције између ових појмова, боље је оставити проблематику оту-

<sup>8</sup> „Делујући ... на спољашњу природу и мењајући је, човек у исто време мења и своју сопствену природу“ (Маркс, *Капитал*, I том, стр. 127).

<sup>9</sup> Маркс, *Капитал*, I том, стр. 133.

<sup>10</sup> *Ibid.*, стр. 200.

ђења по страни (јер она важи за све њих), а обратити се актуалној језичкој пракси у којој се ови појмови стварно разликују по свом обиму. Услед недостатка простора, навешћу само један пример: ми често за вредне а недовољно умешне или способне људе, или људе недовољно опремљене потребним инструментима, чија се делатност обавља под неповољним условима, кажемо да много раде, а мало производе. С друге стране, неки облици друштвене делатности нису рад, а ипак су својеврстан облик праксе — на пример, бављење спортом (из разоноде), многи разговори, разне игре, љубав и породични живот, итд. Према томе, рад би се могао одредити као специјалан облик праксе — друштвена делатност, која не само што је свесна, и сврховита већ је за њу (за разлику од спорта, игре, разоноде) карактеристично улагање напора у циљу савлађивања препрека, заинтересованост за резултат те делатности, непосредна или посредна усмереност ка мењању света у којем човек живи. Да би се једна сврсисходна делатност могла окарактерисати као рад, потребно је да, осим самог акта делатности, буду дата још два момента: „предмет на који рад делује и средство којим делује“.<sup>11</sup> Производња би онда била специјалан облик рада — рад који непосредно води стварању одређених предмета (који се не састоји у било каквој активности усмереној ка мењању света, код које предвиђени ефекат може и изостати).

### 3. ЗНАЧАЈ ПОЈМА ПРАКСЕ ЗА ТЕОРИЈУ САЗНАЊА

Предности прихватања појма праксе, као полазне тачке теорије сазнања, вишеструке су.

Пре свега, пракса је у свим својим облицима нешто *непосредно дато* и приступачно свим директним методима проучавања. Тиме је задовољен општи методолошки принцип да у изградњи сваке теорије индиректна знања треба да се заснивају на директним. Због тога Маркс, говорећи о својим претпоставкама, инсистира на томе да се оне „могу констатовати чисто емпиријским путем“. Наравно, овде треба истаћи огромну разлику између Марксовог схватања и свих познатих облика емпиризма. Чисто *рецептивно* чулно искуство је потпуно субјективног карактера; индиректно је приступачно само појединцу који га доживљава. Насупрот томе, практична делатност је процес који има и своју физикалну страну, која се може проучавати интерсубјективним методама. Сем тога, чулно искуство као

<sup>11</sup> *Ibid.*, стр. 126.



проста датост, као пасивно примање утисака — а тако га обично схватају емпиричари — нестварна је апстракција. У стварности ми доживљавамо *искуство-у-процесу делатности*; заправо, само опажање је већ *делатност тумачења, организовања, осмишљавања* оног што је непосредно дато.

Даље, једино нам усвајање праксе за полазну тачку може објаснити како можемо имати *директно знање* о постојању објективног света и других људи. Хјумова је историјска заслуга што је показао да се, полазећи од пасивног чулног искуства, не може оправдати наша дубоко укореењена вера у постојање спољашњег света. Излаз из парадокса Хјумовог скептицизма тражен је у разним формама објективизма, које се све могу груписати у две основне варијанте: (1) чисто вербално проглашавање да ми директно опажамо саме објекте онакве какви су, што у суштини није ништа друго до пројектовање свесних садржаја у спољашњи свет, хипостазирање свести, и (2) постулисање објективних ентитета (*ствари* од стране реалиста, *идеја* од стране платоновских идеалиста, *вредности* и *суштина* од стране феноменолога и новокантоваца). Ни у једном ни у другом случају не може се говорити о директном знању објективних феномена већ само о веровању да они постоје (онакви какви уображавамо да јесу).

У вези с тим је и немоћ свих других гносеолошких концепција да развију задовољавајућу теорију истине. Највише што може да да доследан емпиризам, односно позитивизам, јесте нека врста комбинације теорије самоочевидности, непосредне извесности, с теоријом кохерентности. Међутим, како се кохерентност увек своди на склад с неким основним претпоставкама, а непосредна извесност тих претпоставки је очито субјективног карактера, овде се емпиризам, у покушају објашњења како су могућа објективно-истинита значења независна од искуства појединаца, налази пред границом коју може прекорачити само напуштањем емпиристичке полазне тачке. С друге стране, максимум који је у овом правцу могао да постигне реализам (укључујући и различите варијанте домарксовског материјализма) била је класична теорија кореспондентности. Ма колико нам она изгледала прихватљива због своје сагласности с интуитивним, здраворазумским схватањем истине, један њен недостатак је непоправљив: то је дефиниција једног појма која уопште не успева да одреди његов обим. Пошто нам не стоји на располагању никакво мерило за упоређивање објекта по себи и сазнања које му евентуално одговара, ми у појединачним случајевима примене те одредбе истине нисмо у стању да на основу ње изведемо критеријум одлучивања да ли је неко тврђење истинито или лажно. Међутим, могућност оваквог одлучивања, која претпоставља утврђивање обима појма истине, један је од

основних услова које свака ваљана дефиниција треба да задовољи.

Кад се теорија сазнања гради на појму праксе, овај проблем постаје решив. У том случају, један став самим својим значењем имплицира да извесни типови практичних операција дају одређене ефекте (уколико један став нема такве практичне импликације, он је сазнајно бесмислен — то је увидео још Чарлс Сандерс Перс<sup>11а</sup>). Један став ће онда, по дефиницији, бити истинит ако интерсубјективне практичне операције које он собом имплицира заиста дају предвиђене резултате. Примена овакве одредбе омогућава нам да прецизно разграничимо објективно истинита сазнања од неистинитих, као и од разних бесмислица и празних апстракција.

Најзад, усвајање категорије праксе за полазну тачку теорије сазнања има и ту предност што се све друге кључне категорије налазе у њој имплицитно дате, и могу се анализом из ње развити.

То није случај с другим гносеолошким гледиштима. На пример, рецептивно чулно искуство (*sense-data*), од којег полазе емпиристи и позитивисти, не пружа довољну основу ни за објашњење постанка појмова и мишљења; поготово се материјални објекти не могу из њега извести и на њега свести. Исто тако, до појма о материјалним објектима никако се не може доћи ни полазећи од априорних функција ума и појмова као чисто менталних ентитета независних од искуства и спољашњег света. Зато су новокантовци само испољили своју доследност кад су елиминисали Кантову претпоставку о „ствари по себи“. У једном концептуалистичком систему она заиста фигурира само као хипотеза *ad hoc*. Прагматизам, у свом субјективистичком и ирационалистичком виду код Вилијама Џемса, полази од праксе сувише уско схваћене: као индивидуалне делатности корисне за живот овог или оног појединца; на њу џемсовски прагматизам у ствари своди значење свих апстрактних појмова. Тиме он не успева да да ваљану интерпретацију чак ни категорија мишљења, а да не говоримо о томе да га таква полазна тачка не може никад довести до стварног друштвеног објекта. Сличне примедбе погађају и егзистенцијализам. Ако се пође од *егзистенције*, *Da-*

<sup>11а</sup> „Да бисмо одредили значење једне мисли, треба да одредимо какве је практичне последице она кадра да произведе: њено значење не може бити ни у чему другом.“

„...Посматрај какве ефекте можемо да замислимо да има објект нашег појимања и какав практички значај они могу имати. Наше схватање ових ефеката је све што можемо схватити о самом објекту“ (Ch. S. Peirce, *Chance, Love and Logic*. Philosophical Essays, London, 1923, p. 45).

*seina* као нечег фундаменталног, алогичког, апсолутно слободног, пут је пресечен ка објашњењу објективне законитости и нужности, чије су претпоставке неопходне у процесу научног сазнања.

Али обратно, полазећи од *суштине*, немогуће је направити прелаз ка живој, конкретној индивидуалној егзистенцији, из претпоставке „света по себи“ немогуће је извести чињеницу свести и мишљења, као што је немогуће објаснити и то како можемо знати нешто што већ по дефиницији није ни у каквом односу према нама.

Преостаје нам, међутим, да покажемо, бар у скици и бар за неке основне категорије теорије сазнања — као што су објекат и субјекат, како се оне могу извести из категорије праксе.

#### 4. ПРАКСА И ОБЈЕКАТ САЗНАЊА

Појам објекта имплициран је садржајем појма праксе утолико што се делатност увек обавља на нечему, увек доводи до модификовања нечега.

Овде се налазимо пред два крајноста: једна је операционалистичка тенденција да се пракса схвати као серија аката делатности — операција, апстрахујући објективну средину у којој се дела, предмете на којима се операције изводе (материјалне објекте у случају физикалних операција, теоријске форме у случају мисаоних операција).<sup>11b</sup> Није тешко показати да практичне операције могу бити одређене, организоване, структурисане, једино ако постоје одређени инваријантни објекти на којима се оне обављају. Делатност у хаосу и сама је хаотична.

Друга крајност је претензија да се нешто каже о објектима какви су „по себи“, а не о онаквим какве смо искусили модификујући их. Објекти морају претходити пракси и логички и временски. Међутим, ми нешто можемо знати само о објектима које смо праксом променили, очовечили, које смо из ствари „по себи“ претворили у ствари „за нас“. То је оно што ниједан вулгарни материјалист не схвата.<sup>12</sup> Природа и уопште материјални свет постојали

<sup>11b</sup> „Под појмом не подразумевамо ништа више до скуп операција = појам је синоним са одговарајућом групом операција“ (P. W. Bridgman, *The Logic of Modern Physics*, New York, 1927, p. 6—7).

<sup>12</sup> Тако, на пример, источњоњемачки филозоф Ото Ругер Гроп критикује Блоха што у својој филозофији полази од човека. Тиме се Блох, по мишљењу Гропа, разилази с дијалектичким материјализмом, „који полази од материје“ и у човеку види „производ развоја материјалне природе“ (*Ernst Bloch's Revision des Marxismus*, Berlin, 1957, S. 10).

су пре човека, и постоје независно од наше свести. Међутим, сва наша знања тичу се очовечене природе, оног дела (нашег, људског) света над којим смо успоставили практичну контролу.

Маркс је врло одређен у том погледу:

„Природа узета апстрактно, изоловано, фиксирано, отргнуто од човека, јесте за човека ништа“<sup>13</sup> (подвукао М. М.).

На другом месту он прецизира да због таквих тврђења „не долази у питање приоритет спољашње природе“; првобитни људи су затекли природу која је постојала пре него што су они у њој почели да делују. Међутим, и ту Маркс оштро критикује Фојербаха због његовог неисторијског, статичног, контемплативног схватања природе — та природа која је претходила људској историји није она у којој живи Фојербах. „Сем појединих аустралијских коралних острва најновијег порекла она више нигде не постоји, па према томе не постоји ни за Фојербаха.“<sup>14</sup>

Природа у којој човек живи јесте „очовечена“, људским радом преображена природа. Целокупна природа је његово „анорганско тело“ јер је она „(1) његово непосредно средство за живот и (2) његов материјал, предмет и оруђе његове животне делатности“.<sup>15</sup> Човек се и потврђује као свесно генеричко биће управо тако што практично производи предметни свет, што прерађује анорганску природу. Његовом производњом „природа се појављује као његово дело и његова стварност“.<sup>16</sup> „Целокупна светска историја није ништа друго до производња човека помоћу људског рада, ништа друго до настајање природе за човека.“<sup>17</sup> Тек „природа која постаје у историји — у акту настајања људског друштва — стварна је човекова природа, стога је природа каква постаје помоћу индустрије, иако у отуђеном облику, истинска антрополошка природа“.<sup>18</sup>

Око оваквих текстова води се велика борба међу савременим интерпретаторима марксизма. Једни (који, лишени дара и шире филозофске културе, и данас мисле да ће се најлакше афирмисати као највернији ученици Маркса ако се и даље буду мање држали његових дела а више површних и вулгарних систематизација у стилу Стаљиновог *Дијалектичког материјализма*) овакве текстове просто

<sup>13</sup> „Природа као природа тј. природа одвојена, различита од тих апстракција је ништа које себе открива као ништа. Она је бесмислена и има само смисао спољашности која треба да буде укинута“ (Маркс—Енгелс, *Из Раних радова*, Госполитиздат, 1958, стр. 641).

<sup>14</sup> Маркс—Енгелс, *Немачка идеологија*, III том, стр. 44.

<sup>15</sup> Marks—Engels, *Rani radovi*, стр. 202.

<sup>16</sup> *Ibid.*, стр. 203.

<sup>17</sup> *Ibid.*, стр. 237.

<sup>18</sup> *Ibid.*, стр. 235.

игноришу изговарајући се да је Маркс у младости био следбеник Хегела (који је са своје стране оличавао „аристократску реакцију на Француску револуцију“).

Други, свесни огромне вредности радова младог Маркса, прихватају и цитирају овакве антрополошке и хуманистичке тезе, али из њих не изводе потребне консеквенце; тако добијамо својеврсни еклектицизам.<sup>19</sup>

Насупрот једнима и другима налазе се они интерпретатори који би желели да „спасу“ Маркса од марксиста па га интерпретирају у идеалистичком духу. Тако, на пример, Калвез у Марксовим текстовима налази следећи смисао: „Природа без човека је лишена смисла, лишена кретања, она собом представља хаос, неиздиференцирану и индиферентну материју, тј. у крајњој линији ништа.“<sup>20</sup> Тумачење Мерло Понтија може се резимирати тезом: „Ствари и свет постоје само утолико, уколико сам их доживео ја или други субјекти слични мени.“<sup>21</sup>

Оваквим тумачењима помера се смисао Марксових изказа, њима се придаје онтолошки смисао, иако се Маркс ни овде ни уопште не бави онтолошким проблематиком (у класичном смислу те речи). Оно што њега једино интересује, и о чему сматра да се нешто може рећи, јесте *природа у односу према човеку*, природа као материјал и производ људске практичне делатности. Нема ничега у његовим текстовима из чега би се могло закључити да природа *не постоји* ван човека или да је лишена кретања и законитости тамо где нема човека да је доживи. Напротив, сама пракса, логички и реално, претпоставља претходно постојање објекта делатности, „природне материје“.<sup>22</sup> Човек је затекао једну грубу, нецивилизовану природу. Међутим, она Маркса не интересује; о њој није реч.

Ова важна дистинкција се може сажето формулисати и на следећи начин. Онтолошки, тј. са становишта постојања, „ствари по себи“ постоје. Гносеолошки, са становишта сазнања, односно антрополошки, са становишта људске праксе, или аксиолошки, са становишта вредности,

<sup>19</sup> Тако на пример, познати француски марксист Роже Гароди у књизи *Марксистички хуманизам* истовремено и брани схватања о материји као „ствари по себи“ и прихвата Маркову критику Фојербаховог схватања материје као празне апстракције лишене свих одредаба. Тако он долази до оваквих противречности: „Слабост Канта није била у допуштању *ствари по себи*, већ у њеном лишавању сваког чулног или рационалног садржаја“, итд. Наравно, појам „ствари по себи“ је већ по дефиницији „лишен сваког чулног или рационалног садржаја“. Појам који такав садржај има не односи се више на „ствар по себи“ већ на праксом преображену „ствар за нас“ (Garaudy, *Humanisme Marxiste*, Paris, 1957).

<sup>20</sup> J. Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Paris, 1956, p. 380.

<sup>21</sup> Merleau Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, p. 383.

<sup>22</sup> Маркс, *Капитал*, I том, стр. 127.

„ствар по себи“ је бесадржајан појам, празна, бесмислена апстракција — ништа. Ја могу имати најбоље разлоге да будем убеђен да нешто постоји; ако ме то не интересује или ако о томе ништа конкретно не знам у датом моменту, за мене је то исто што и ништа.

Веома много збрке настаје око тога што се овом проблему не прилази историјски. Већ у следећем моменту оно што је за мене најпре било апстрактно ништа, чиста могућност, може постати конкретно нешто, реализација, производ. Сав онај бесконачни комплекс објеката, чије одредбе још не знамо, није у принципу несазнатљив. Сваки корак у људском присвајању природе значи прекорачивање јучерашње границе неодређености: „ствари по себи“ постају „ствари за нас“.

## 5. ХУМАНИСТИЧКО СХВАТАЊЕ СУБЈЕКТА

У хуманистичкој филозофији појам субјекта није полазна већ изведена категорија теорије сазнања. Она следи из појма праксе. Свесна, сврсисходна, друштвена делатност претпоставља биће које је свесно и себе и друштва коме припада, и предмета и средстава своје делатности, и сврхе коју жели да реализује.

Хуманистички појам субјекта темељно превазилази сва схватања субјекта у класичној филозофији.

Уместо пасивног пријемника разних осета, овде имамо човека ствараоца, који не само што прима утиске већ их и прерађује, тумачи, повезује, предвиђа догађаје који се још нису десили, обликује слике и појмове објекта који тек треба да буду произведени.

Уместо индивидуе као усамљене свести, која тек треба да реши проблем да ли постоје и друге свесне индивидуе и како се може образложити вера у њихово постојање, субјект је — већ по дефиницији праксе — схваћен као у суштини друштвено биће. „Индивидуа је друштвено биће“, вели Маркс. „Стога је његово испољавање живота — макар се оно и не појављивало у непосредном облику заједничког живота који се врши истовремено с другима — испољавање и потврђивање друштвеног живота.“<sup>23</sup>

Уместо чисте свести, апстрактног *Ја*, коме никакав спекулативни напор не може помоћи да преброди јаз који га дели од сопствене телесности (да се и не говори о спољашњем, материјалном свету), субјект праксе је свесно, телесно биће које сваким актом своје делатности присваја спољаш-

<sup>23</sup> Marks—Engels, *Rani radovi*, стр. 230.

ње предмете и према својим потребама их моделује и осмишљава. Међутим, истовремено оно и себе опредмеђује — у односу према објекту и само постаје објекат, савлађује отпор, трпи на себи туђу делатност.<sup>24</sup> Искуство које има овакав субјекат динамичко је и креативно. Оно усклађује у себи свест о вршењу напора, трошењу енергије, савлађивању спољашњег отпора и истовремено свест о трпљењу спољашње силе, пружању отпора, реаговању.

Најзад, уместо статички схваћеног субјекта, чија су чула таква, каква су по природи људској одувек била, чије су логичке форме мишљења априорне, условљене општом трајном конституцијом људског разума, Марксов субјект има своју историју, свој саморазвитак, своје самопроизвођење. „Како материјал рада тако и човек као субјект исто тако су резултат као и полазна тачка кретања.“ Мењајући спољашњи свет, хуманизујући природу, стварајући различите облике друштвеног живота, човек мења и себе самог.

„Чула друштвеног човека су друкчија него чула недруштвеног човека; тек помоћу предметно развијеног богатства људског бића делимично се изграђују а делимично производе: богатство субјективне људске чулности, музикално ухо, око за лепоту облика, укратко — чула способна за људска уживања, чула која се потврђују као људске суштинске снаге... Стварање пет чула је посао целокупне досадашње светске историје.“<sup>25</sup>

Из ове сажете анализе категорија праксе, објекта и субјекта, може се макар наслутити колико су оне богате одредбама и какве се изванредне могућности за једну истински оригиналну теорију сазнања отварају кад се прихвати полазна тачка коју је Маркс назначио.

Поставља се, на крају, питање какво је место категорије одраза у овој концепцији.

Она не може бити темељна категорија теорије сазнања из више разлога.

(1) Претпоставка имплицитна у појму „одраза“ јесте дуализам, с једне стране, апстракције објекта по себи, с друге стране, различитих субјективних форми — опажаја, појма, суда, теорије. Тиме се враћамо превазиђеном, „прекритичком“ дуализму механистичког материјализма.

(2) Ако су све субјективне форме *већ* по дефиницији „одрази“ објективне стварности, онда то важи и за *лажне*

<sup>24</sup> „Бити предметан, природан, чулан или имати изван себе предмет, природу, чуло, или за нешто треће сам бити предмет, природа, чуло — то је идентично... Биће које није предмет другог бића претпоставља, дакле, да не постоји предметно биће. Чим имам један предмет, тај предмет има мене за предмет... Бити чулан значи трпети“ (Marks—Engels, *Rani radovi*, стр. 270).

<sup>25</sup> Marks—Engels, *Rani radovi*, стр. 233.

судове, и за *неадекватне*, имагинарне, митолошке појмове. То је, разуме се, бесмислица уколико се појам „одраза“ употребљава у уобичајеном смислу, по аналогiji с рефлектовањем у огледалу, с копирањем, пресликавањем структуре.

(3) Уколико се појам „одраза“ прошири и уопшти тако да обухвати и лажне судове и неадекватне и митолошке појмове, он губи сваку информативну вредност. Они који по сваку цену (најчешће из идеолошких разлога) желе да спасу теорију одраза, говоре о „креативном одражавању“ или о неком „елементу одраза“ који је присутан у сваком опажају, појму и суду, без обзира на то колико они одступали од стварности. Међутим, ако појам „одраз“ покрива не само оне случајеве где постоји знатна структурална сличност између објекта и субјективног доживљавања или поимања, већ и оне где преовлађује структурална различитост, онда је свако одређивање појмом „одраза“ — таутологија.

(4) Многи плодни и неопходни појмови и судови не могу бити окарактерисани као „одрази“ из простог разлога што објекти на које се односе још не постоје — они тек треба да буду створени. Овде су, дакле, у питању планови за акцију, мисаоне креације којима људи антиципирају будућност и одређују себи сврхе, дужности, норме своје делатности.

У ствари, појам „одраза“ се може са смислом примењивати само кад је реч о адекватним опажајима и појмовима, о истинитим теоријама, о *знању*. У свим овим случајевима, кад нека наша знања успешно оријентишу нашу практичну делатност тако да заиста добијемо очекиване резултате, поставља се питање како објаснити ову ситуацију. Шта је разлог да су се наша предвиђања показала истоветна актуелним догађајима? Најрационалнији одговор гласи: наша знања су омогућила тачно предвиђање и успешну праксу јер су у датом случају била адекватна структури стварности, другим речима, јер су тачно одразила односе и својства објекта реалног света.

У том смислу, дакле *a posteriori*, можемо сматрати да су сва истинита знања адекватни одрази стварности.

## 6. ФОРМАЛНА И ДИЈАЛЕКТИЧКА ЛОГИКА

### (1) Појам *логике*

Логика је наука која утврђује законе сазнања истине. За разлику од специјалних наука, логика не изучава посебне области објективне стварности већ процес сазнања ствар-



ности уопште; утолико је она филозофска наука. Она критички испитује постојеће методе мишљења и утврђује правила с којима се оно мора саглашавати да би нам омогућило сазнање истине. Према томе како је појам истине схваћен (објективна истина или формална правилност), и да ли се правила мишљења третирају на формалан или садржински начин (да ли се занемарују или узимају у обзир специфичности конкретног предмета о којем мислимо), разликујемо *формалну* логику и *садржинску* (конкретну) логику.

Термин *логика* води порекло од грчке речи *logos*, која је значила: општа законитост бића, мишљења и језика. Оснивач логики као целовите науке је Аристотел. Већ пре њега су поједини оријентални и грчки филозофи, а нарочито Сократ и Платон, дали значајан допринос логичкој теорији о појединим формама мишљења, нарочито о дефиницији, класификацији и закључивању. Међутим, Аристотел је први, у шест књига свог дела *Органон*, детаљно и систематски испитао облике мишљења, и утврдио правила с којима оно треба да се саглашава. Свака наука у почетку развитка упрошћава свој предмет. Природно је што су и први логичари поставили себи задатак да, пре свега, проуче опште форме правилног мишљења независно од садржаја о којем се мисли. Њихова логика је стога углавном била формална. Ипак, Аристотел још није био издвојио логику од теорије о бићу — по њему су форме мишљења истовремено и најопштије одредбе свега постојећег. У средњем веку су схоластичари потпуно формализовали логику и користили је искључиво као средство доказивања теолошких учења. У XVII веку, у вези с великим напретком природних наука и експерименталних истраживања, логика доживљава даљи развој. Бекон је разрадио методе извођења општих закључака из појединачних података и на тај начин положио основе индуктивне логике. Декарт је створио нов метод истраживања, који инсистира на јасности и разговетности идеја, и на што већој примени математике. Идеал максималне егзактности закључивања, на чијем остварењу је, поред Декарта, веома много радио и Лајбниц, довешће средином XIX века до стварања тзв. *математичке логике* (*симболичке логике*, *логистике*). Ова логика је много општија и егзактнија од традиционалне формалне логике, али је и формализам у њој много виднији. Она замењује обични језик специјалним системима симбола, сличним симболима математике, који имају прецизно значење. Сваки овакав систем садржи изванредан број основних ставова (аксиома), из којих се сви остали ставови (теореме) изводе у складу с експлицитно формулисаним правилима. Овакви логички системи могу се користити у математици и делимично у осталим егзактним наукама у сврху доказивања. Међутим,

њихова примена је веома ограничена кад је реч о сложеним и динамичним природним, и нарочито друштвеним појавама, јер се ове не могу уклопити у оквире једног статичног и затвореног система.

Међутим, мишљење које се реално обавља у емпиријским наукама и животу, мора узимати у обзир промене, одступања од закона, специфичности конкретне ситуације. Њему стоје на располагању појмови чији садржај и обим нису потпуно фиксирани, и ставови чији смисао зависи од контекста, чија истина је само релативна. Овакво мишљење захтева примену *дијалектичке логике*.

Елементе дијалектичке логике дали су Хераклит, Платон, Аристотел, Декарт, Кант и други. Њен оснивач је Хегел. Он је формулисао основне принципе дијалектичког мишљења и дао дубоку критику ограничености формалне логике. Међутим, Хегелова логика је у суштини идеалистичка онтологија (наука о бићу) пошто „Мишљење“ за Хегела не значи људско мишљење већ делатност „Апсолутног духа“. Маркс, Енгелс и касније Лењин су принципима дијалектичке логике дали материјалистичку интерпретацију. Они су их конкретизовали и даље развили применом у истраживачком раду, у науци и политичкој пракси. Нарочито је значајна примена дијалектичке логике у Марксовом *Капиталу*.

Дијалектичка логика се од формалне разликује најпре по својим филозофским претпоставкама — она полази од основних принципа материјалистичке дијалектике. Циљ логике није егзактност мишљења сама по себи — пошто и игра симболима, без везе са стварношћу, може бити непрекорно егзактна. Циљ логике је такво мишљење које омогућује човеку сазнање објективне истине и успешно мењање стварности. Услед тога се логика не бави „чистим“ формама (тј. апстрактним најопштијим схемама мишљења) већ *садржинским* формама — онима које су настале из претходне истраживачке праксе и које се могу ефикасно употребити у решавању реалних теоријских и практичних проблема. Отуд захтев да се у процесу мишљења, поред најопштијих правила, стално узимају у обзир и специфичности подручја примене: његова посебна структура, одступања од општих законитости, промене, зависност од датих услова, итд. Ово „уношење садржаја“ у логику најбоље се може обавити изградњом специјалних логика за поједине одређене области. Пошто се у дијалектичкој логици остварује јединство логичке теорије и практичне примене, губи се разлика између логике и теорије сазнања, с једне стране, и логике и методологије истраживања, с друге.

Како је предмет дијалектичке логике утврђивање услова сазнања објективне истине, она се дели на онолико посебних делова колико има основних група ових услова.

Према томе, она садржи: (1) *теорију значења*, која одређује значење основних категорија и утврђује правила за грађење смисаоних ставова и закључака, (2) *теорију доказивања*, која треба да одреди правила помоћу којих се из истинитих премиса могу добити истинити закључци и (3) *теорију верификације*, која утврђује услове који треба да буду задовољени да би један став био прихваћен као (интерсубјективно) проверен.

## (2) Формално-логички и дијалектички закони мишљења

Формална логика је била утврдила четири најопштија закона мишљења. То су били закони *идентичности*, *непротивуречности*, *искључења трећег* и *довољног разлога*.

Сви ови закони представљају јако упрошћен и једностран израз ове реалне законитости по којој ми стварно мислимо. У једноставнијим случајевима, и кад треба брзо одлучивати, на пример у свакодневной људској практичној делатности, мишљење у складу с њима може нам помоћи да откријемо истину. Међутим, у сложенијим случајевима, у којима долази до изражаја брже и осетније мењање предмета, ми их се не можемо држати. Ми тада у ствари — били тога свесни или не — мислимо по дијалектичким законима који ове формално-логичке законе садрже у себи као једну своју посебну страну или аспект.

Како су дијалектички закони истовремено и општи принципи дијалектичког метода, ми ћемо их касније детаљније проучити у њиховој примени у научном истраживању. Овде ћемо само назначити неке од њих у супротности према формално-логичким законима.

У уџбеницима формалне логике закон *идентичности* се најчешће изражава формулом „А је А“ — „предмет је оно што је“.

Овим се изражава релативна постојаност ствари и њихових квалитета. Све ствари у току извесног времена трају такве какве су. Њихова својства и односи су такође релативно константни, а има и таквих чија сталност траје вековима — такви односи су закони.

Ако се при том и дешавају извесне промене — а оне се обавезно дешавају — ми их можемо занемарити као небитне. Ово занемаривање промена је нарочито значајно у нашој пракси. Људска делатност је незамислива без непрестаног идентификовања предмета с њима самима и са другим предметима, уз занемаривање свих оних разлика које за дату сврху нису битне. Тако, на пример, да би се у једној фабрици произвеле машине, радници морају направити *одређене* делове, тј. морају идентификовати делове које

праве с онима који су нацртом предвиђени, занемарујући извесне неизбежне разлике кад су безначајне — док не прелазе извесну границу.

Уопште, у пракси ми решавамо одређени задатак и зато нас интересују предмети онакви какви су дати у једном одређеном времену и у једном одређеном аспекту. Према томе, да бисмо лакше њима овладали, ми их упрошћавамо и узимамо као нешто статичко.

Међутим, ни у пракси не смемо увек занемарити чињеницу да се предмети с којима ми имамо посла мењају и развијају, и да после неког времена они више неће бити то што су сада већ нешто друго. Кад не бисмо узимали у обзир издржљивост једног материјала, дужину живота једног мотора, итд., ми бисмо доживљавали крајње непријатна изненађења и праве катастрофе (на пример, кад не бисмо после неког времена замењивали авионске моторе, рушили дотрајале куће, итд.).

Уколико се више удаљујемо од свакодневне оперативне делатности и тренутних интереса, и трудимо да стварност обухватимо нашом мишљу шире и свестраније, утолико више расте значај оних страна ствари и промена које нам у једном тренутку изгледају небитне; утолико више и обичан здрав разум, па са њим и формална логика, отказују послушност.

За науку данас нема сумње да су сви наизглед чврсти и стабилни предмети, од атома и живих ћелија до гранитних планина, у ствари процеси непрекидног кретања и мењања. У њима се обавља безброј унутаратомских и молекуларних процеса. Једног дана они ће се неминовно распасти, а честице њихове материје ући ће у састав нових предмета или живих бића.

Према томе, апсолутне идентичности нема у стварности, па не треба да је има ни у мишљењу. Ако желимо да сазнамо истину, наши појмови треба да се развијају адекватно променама у самој стварности. Уместо формално-логичког закона идентичности, реални закон мишљења је *дијалектички закон развојности*, који се може изразити на следећи начин: *„Да би било истинито, мишљење мора узети у обзир непрестан развој предмета и њихових својстава и односа. Адекватно тим материјалним променама, морају се развијати облици и садржаји нашег мишљења.“*

Наравно, дијалектички схваћена промена и развој укључују у себе и релативну постојаност ствари, квалитета, односа. Према томе, дијалектички закон развојности одржава у себи позитивни садржај закона идентичности у преображеном виду. Закон идентичности има у себи и један други позитивни смисао: то је тежња да се избегне мењање значења речи, односно садржаја појмова у једном истом

мисаоном току. Ако ми у току једног истог мисаоног процеса мењамо или макар само померамо значење речи, неизбежно ће настати конфузија.

Међутим, то не значи да наши појмови не смеју никако да се мењају. Очеvidно је да с развојем наука и појмови доживљавају дубоке промене (на пример, појам светлости, топлоте, звезде, Земље). Својом апстрактношћу, закон идентичности се опет показује неприкладан, јер он од појмова захтева да уопште остану константни. Оно што је моменат тачности у њему, далеко се адекватније изражава *дијалектичким законом одређености*, који би се могао формулисати на следећи начин:

*„Сваки појам који се у једном процесу мишљења употребљава, мора имати прецизно утврђен и константан садржај и мора бити означен термином чије ће значење бити непроменљиво.“* Исто то важи и за смисао судова.

Други од четири основна формално-логичка закона — закон *непротивуречности* — обично се изражава формулом „А није не-А“, тј. један предмет не може бити истовремено и оно што јесте и своја супротност. Једна друга формула овог закона гласи: „Не могу истовремено бити истинити судови ,А је В‘ и ,А није В‘.“ Другим речима, „један предмет не може у исти мах имати два противуречна својства“.

Оно што је позитивно у овом закону јесте тежња да се обезбеде унутрашњи склад и доследност у мишљењу. Нема сумње да је истовремено тврђење противуречних исказа једна од најсигурнијих карактеристика мишљења које је погрешно, или конфузно, или које, у најбољем случају, није још решило неки проблем. Тако, на пример, када влада неке велике силе у исто време тврди да су циљеви помоћи неразвијеним земљама искључиво алтруистички и хумани, а, с друге стране, тврди да на помоћ нема право она земља у развоју која не прилагођава своју политику интересима земље помагача — ово је противуречно и све скупа неодрживо: или је истинит само први део противуречности, или само други, или ниједан.

Међутим, и код овог закона формална логика иде предалеко. Има и таквих противуречности у нашем мишљењу које су само одраз противуречних својстава и тенденција у самим стварима. На пример, светлост је и корпускуларне и није корпускуларне (већ таласне) природе. Може се десити да један човек и има и нема добро памћење (на пример, има за математичке формуле а нема за историјске чињенице), да је храбар и да није храбар (храбар у рату, плашљив кад се разболи), да је амбициозан и да није амбициозан (у односу на разне циљеве), да је добар и рђав (с обзиром на разне особине и разне околности у којима се нађе).

Према томе, морамо разликовати, с једне стране, противуречности које су садржане у самим предметима, и

такве противуречности у мишљењу које су субјективног карактера, јер настају произвољним спајањем неспојивих ставова, и резултат су наше недоследности.

Ова последња врста противуречности треба да буде елиминисана чим се утврди да нема никакве основе у чињеничком стању. Закон који ово одбацување субјективних противуречности регулише јесте *дијалектички закон доследности*, који се може формулисати на следећи начин:

*„Свака мисаона радња треба да буде у складу са резултатима претходних мисаоних радњи (односно с принципима и ставовима који су претходно усвојени).“*

Међутим, уколико ближе испитивање покаже да је једна противуречност заснована природом самих објективних чињеница, њу треба задржати у мишљењу на основу *дијалектичког закона јединства супротности*, који се, као закон мишљења, може формулисати на следећи начин:

*„Да би мишљење било истинито, оно мора на адекватан начин одразити јединство супротних својстава и тенденција које се налазе у самим објективним предметима и појавама.“*

При том је закон доследности очевидно подређен закону јединства супротности, који је основни закон дијалектичког мишљења. Кад наиђемо на противуречност, ми пре свега испитујемо да ли је она чињенички заснована, и тек кад утврдимо да није, ми је елиминишемо на основу закона доследности.

Тиме што ћемо тврдити да је светлост и корпускуларна и таласна, да су људи и добри и рђави, итд., ми не нарушавамо склад свог мишљења. У дијалектичкој логици се склад нашег мишљења може одржати у првом реду доследним придржавањем принципа да мишљење треба да одражава чињенице самог материјалног света. Да бисмо увек били до краја доследни, треба да у првом реду будемо доследни материјалисти. У том случају ћемо дозволити противуречности у мишљењу тамо, и само тамо, где су и одговарајуће ствари у себи противуречне.

Апстрактан и формалистички је и трећи закон формалне логике, тзв. *закон искључења трећег*, који гласи: „Једна ствар мора бити или А или не-А, треће је искључено.“

У ствари, од конкретног случаја зависи када овај закон маже да се примени. Некад се две супротности заиста тако одсечно искључују да важење једне значи укидање друге. Кад се данас, у веку нуклеарног оружја, каже „човечанство ће или сачувати мир или пропасти“, овде заиста имамо потпуно искључивање две алтернативе. Исто тако, порота на суду, на питање о кривици оптуженог, мора одлучно да одговори *или* са „да“ *или* са „не“. Ту нема трећег.

Међутим, у стварности најчешће постоји прелаз између двеју супротности, постоје средњи чланови између два суп-

ротна пола, тако да је строг критичар формално-логичких закона, Хегел, у праву кад инсистира на томе да је сама ствар оно треће које треба да буде искључено и које треба да у себи садржи и *A* и не-*A*. Чак и у малопређашњем примеру, порота је често на великој муци шта да одлучи кад се има утисак да је оптужени и крив и није крив. У таквом прелазном случају, ствари се упрошћавају и, ако нема доказа о кривици, оптужени се ослобађа.

Међутим, често ово упрошћавање није могуће, и тада се закон искључења трећег мора занемарити. На питање да ли данашње Сједињене Америчке Државе јесу или нису државно-капиталистичка земља, немогуће је одсечно одговорити, јер се у тој земљи елементи државног и приватног капитализма узајамно прожимају. Немогуће је за једног нашег трудбеника који пола године ради у фабрици а пола године на својој земљи, и који у себи носи измешане црте два различита менталитета, рећи да је *или* сељак *или* радник. Тек конкретно проучавање оног *специфичног јединства супротности* које је у сваком таквом случају дато, омогућује да се закључи да ли се мора одговорити „*и једно и друго*“, или једна супротност ипак доминира, па се уз извесне резерве она може узети као основна, а друга занемарити.

Најзад, формално-логички закон *довољног разлога* гласи: „Сваки суд мора имати довољан разлог на основу кога се тврди.“

Празнина и формалност овог закона падају одмах у очи. Тражи се само да се наведе довољан разлог, а не каже се ништа о томе шта је критеријум „довољности“ једног разлога. Хегел је с правом критиковао овај закон примећујући да „све може имати свој разлог“, да је „сваки од њих подједнако добар са свог становишта“, и да уопште нема тако рђавог поступка у историји који није с неким разлогом учињен. (Хитлер је, на пример, образложио напад на нашу земљу тобожњим прогонима немачке мањине.)

Значи, није реч о давању *ма каквог* образложења већ о навођењу таквих разлога који једну тврдњу могу доказати. Зато у дијалектичкој логици место формално-логичког закона довољног разлога заузима *дијалектички закон доказаности*, који би се могао формулисати на следећи начин:

„Као истинит може се тврдити само онај став који је доказан, тј. који логички следи из других ставова раније утврђених као истинитих, и који у практичној примени служи као ефикасан инструмент предвиђања наших будућих искустава.“

## ДЕСЕТА ГЛАВА

# САВРЕМЕНИ ХУМАНИЗАМ И ПРОБЛЕМ ВРЕДНОСТИ

### 1. ТРИ СМИСЛА ТЕРМИНА „ХУМАНИЗАМ“ У САВРЕМЕНОЈ ФИЛОЗОФИЈИ

О хуманизму се у данашњој филозофији говори бар у три различита смисла. Постоји, најпре, један скуп филозофских проблема за које кажемо да су хуманистички. То су проблеми утврђивања природе или „суштине“ човека, његове егзистенције и слободе, смисла његовог живота, опште оцене друштвене стварности у којој живи, критике савремене културе, перспективе будућности, итд.

Кад се говори о *хуманистичкој проблематици*, тиме може бити имплицирано да постоје и проблеми који нису хуманистички. Такви су чисто онтолошки, логички и гносеолошки проблеми, ослобођени свих антрополошких елемената. На пример: Које су основне одредбе бића по себи? Које су форме егзактног, непротивуречног мишљења? Шта је истина — независно од тога да ли је реч о сазнавању човека или ма којег другог свесног бића у космосу?

Други смисао термина „хуманизам“ је шири: он се употребљава кад се говори о *хуманистичкој оријентацији* једне филозофије, за разлику од онтологистичке, панлогичке, теолошке, лингвистичке или неке друге. Сад се проблеми човека не третирају као нешто одвојено и различито од проблема бића, мишљења, језика и других, већ се сви проблеми сагледавају у једној одређеној перспективи. Ако се пође од апсолутног бића или природе „по себи“, онда ће и човек бити схваћен само као *модус* бића, део природе. Ако се за основне принципе филозофије узму логички постулати јасног и непротивуречног мишљења, сви филозофски проблеми ће бити сведени на проблематику експликације појмова и изградње кохерентних и формално ригорозних теорија. Ако се пође од претпоставке да су сви тра-



диционални проблеми мишљења и света — ако су уопште стварни проблеми — садржани у језику, и да је основна функција филозофа да објашњава узроке збрке до које доводи употреба обичног језика, сви филозофски проблеми ће бити разматрани у својој језичкој димензији: како ми фактички употребљавамо извесне апстрактне термине и какве типове грешака при том правимо, како да ослободимо језик неких израза који систематски доводе до неспоразума и конфузије, како да усавршимо синтаксичку и семантичку структуру језика којим се филозофи служе, итд.

Рећи да је једна филозофија хуманистички оријентисана значи да је говор о општој филозофској теорији (или погледу на свет) у којој је за полазну тачку узет човек, у којој се сви проблеми решавају у релацији према човеку. Хуманистички оријентисана *онтологија* биће наука о објектима човековог света, а оквире тог света представљају границе до којих допире људска практична делатност у свим својим облицима, укључујући чулно посматрање, конструисање теорија, математичко оперисање симболима. Човек границе свог света помера све даље у свим димензијама простора и времена: ми већ данас са смислом и добрим разлозима можемо говорити о догађајима који су се десили неколико билиона година у прошлости (формирање Сунчевог система), о хемијском саставу и физичким процесима (температури, нуклеарним реакцијама) који се дешавају у унутрашњости звезда удаљених од нас милионима светлосних година, и ми смо већ одавно у стању да предвиђамо, с огромном тачношћу, догађаје у Сунчевом систему који ће се десити хиљадама година у будућности. Међутим, преко граница људских чула и апарата чији резултати се чулима могу регистровати, преко граница маште и апстрактног људског мишљења, један хуманистички оријентисан онтолог одбија да иде. Ако сматра да би за човечанство могло бити од значаја његова чисто спекулативна визија света *ван* граница искуствених података и теоријских конструкција, које с овим подацима стоје или падају, он ће рећи да је то *његова визија* света, *плод његове интуиције и маште* — а не неприкосновена *истина о свету по себи*.

Хуманистички оријентисана *аксиологија* ће бити теорија о људским, историјски условљеним и променљивим — а не о „трансцендентним“ или „трансценденталним“ вредностима.

Хуманистички оријентисана *гносеологија*, односно *логика*, биће наука о људском сазнању истине. Логика се онда неће ограничити само на испитивање строго формализованог дедуктивног (и индуктивног) мишљења, које претпоставља много прецизнији језик од оног којим се људи фактички служе у специјалним наукама и обичном језику. Хуманистички оријентисана логика полази од реалног људског

језика, од појмова који немају оштро разграничене обиме, који се међусобно укрштају и један и други преливају, од ставова чији се експлицитни језички изрази могу адекватно интерпретирати само у контексту, у зависности од целокупне ситуације, каткад и у зависности од целокупне културе датог друштва у датом времену. Оваква логика не поставља себи у задатак испитивање апсолутних норми сваког могућег мишљења, већ истраживање услова сазнања конкретне, релативне истине, оне која је једино доступна човеку једне одређене епохе.

Поред ова два, термин „хуманизам“ се каткад употребљава и у једном трећем смислу. Кад говоримо о социјалистичком хуманизму, о хуманистичкој активности појединих писаца, уметника, филозофа, о томе да ли је егзистенцијализам заиста хуманизам — тај појам више нема дескриптивни и класификациони карактер, њим се не врши просто обележавање једне посебне врсте проблема и наука, нити се њим означава једна од неколико могућих филозофских оријентација. У оваквим контекстима тај појам има у ствари вредносни карактер: употребљавамо га да изразимо један наш идејно-емотивни став, да оценимо друге ставове са становишта нашег.

Неправљење дистинкције између ових различитих значења термина „хуманизам“ води до очигледне збрке. Тако, на пример, „хуманизам“ оксфордског прагматисте Фердинанда Канинга Скота Шилера (1864—1937) није хуманистичка филозофија у првом смислу речи — он се бавио углавном проблемима логике, теорије сазнања и метафизике (теорије еволуције). Такозваним хуманистичким дисциплинама — етици, естетички, филозофији права, политичкој филозофији, општој теорији вредности, он у својим делима није посветио много пажње, нити им је дао било какав значајан прилог. Међутим, то јесте хуманизам у другом смислу речи: по Шилеровом уверењу, све филозофске проблеме, па и логичке, треба решавати полазећи од човека као примарне стварности. Ваљана теорија сазнања се не може изградити ако се не узме у обзир тоталитет људског искуства. Формална логика је безвредна. Суд, који је за њега основна ћелија мишљења, увек је конкретан лични људски акт а не апстрактна безлична форма. Логику доказивања треба заменити логиком истраживања; њен циљ не треба да буде формална правилност већ истина, која је резултат људске практичне делатности, слично као код Виљема Џемса. С обзиром на овакву оријентацију своје филозофије, Шилер ју је и назвао „хуманизмом“ — његово главно дело из 1903. године зато и носи тај наслов.

Међутим, нема разлога да овакву филозофију сматрамо хуманизмом у трећем вредносном смислу речи. Ми у њој не налазимо један систем вредности који бисмо могли усво-

јити. Могло би се мислити да је то и природно; самим тим што се не бави посебним проблемима човека и његовог места у свету и друштву свог времена, један филозоф не долази у прилику да заузме став и да се ангажује за реализацију ових или оних норми људског понашања. Међутим, разлика између првог и трећег смисла се јасно види кад говоримо о хуманизму егзистенцијализма. Тај правац у ствари и нема своју теорију сазнања и логику, нити теорију о објективној стварности (независној од човека). У центру пажње су проблеми човека. Онтолошке категорије бића, егзистенције, и друге, имају померен смисао — то је у ствари покушај једне онтологије у перспективи основних људских емотивних стања — бриге, страха, досаде, усамљености, изгубљености, итд. Овде се, дакле, може говорити о хуманизму у оба дескриптивна смисла речи, али не и у вредносном — бар уколико оцењујемо с позиције марксизма. Кад марксиста (и други савремени филозофи) о егзистенцијализму кажу да, упркос свему, није хуманизам, онда се тиме свакако хоће рећи да та филозофија не доноси собом такво објашњење човекове природе, такво упућивање на људске вредности, такве личне и друштвене идеале који би били прихватљиви за човека наше епохе, који би могли да га инспиришу за једну истински прогресивну и креативну делатност. (Сартрова политичка делатност је хуманистичка упркос егзистенцијалистичкој филозофији, а не захваљујући њој.)

## 2. МАРКСИЗАМ И ХУМАНИЗАМ

Марксизам је хуманизам у сва три наведена смисла; поготово с обзиром на интенције самог Маркса.

Најпре, мада је једно време дијалектички материјализам развијан готово искључиво као онтологија и гносеологија, хуманистичка проблематика мора добити, и већ добија, све пунији значај. Филозофија која претендује да мења свет, и пре свега људско друштво, мора посветити сву дужну пажњу испитивању услова тог мењања.

Критичари марксизма већ деценијама улажу велике напоре да докажу како је марксизам ахумана и аморална филозофија. Они тврде да марксизам нема нити може имати икакву општу концепцију о човеку уопште — он зна само за капиталисте, пролетере, феудалце, кметове, робовласнике и робове, итд. Многи марксиста се понашају као да желе да учине ову оцену тачном. У филозофији (дијалектичком материјализму) они искључиво расправљају о материји, односу материје и мишљења, о општим законима развоја. У социологији (историјском материјализму) они с

многа добрих разлога пристају да говоре само о појединим класама. Међутим, у истом смислу у којем не постоји човек уопште, не постоји ни материја уопште, па ни пролетер и капиталист уопште. Опште не може бити узето у платоновском смислу, као ентитет одвојен од посебних манифестација. А ако под општим подразумевамо инваријантне карактеристике које се понављају у току времена у различитим специфичним облицима, онда је „човек уопште“ исто тако ваљан појам као и „материја“, „простор“, „време“, „узрочност“, итд. Уосталом, код Маркса, и то не само у раним радовима него и у *Капиталу*, налазимо многе елементе за марксистичку општу антропологију. Он је правио разлику између „сталних нагона који постоје под свим околностима, и код којих се само форма и правац могу променити под утицајем друштвених услова, и „релативних нагона који су условљени одређеним типом друштвене организације“. У *Капиталу* Маркс сасвим јасно каже, супростављајући се Бенетамовом утилитаризму: „Онај ко жели да критикује све људске акције, покрете, односе, итд. са становишта принципа корисности, мора се прво бавити људском природом уопште, а затим људском природом модификованом у свакој историјској епохи.“

Критичари марксизма заснивају своју тезу о ахуманом карактеру марксизма на тврдњи да је Маркс заступао такву концепцију детерминизма која потпуно искључује слободу људске делатности, па према томе и сваку улогу човека у историјском процесу. Многи савремени марксисти им дају аргументе својим инсистирањем на неизбежности социјализма и, уопште, на стриктном деловању друштвених закона. У ствари, јасно је из *Капитала*, *Анти-Диринга*, *Лудвига Фојербаха*, итд., да су и Маркс и Енгелс схватили друштвене законе као тенденције, и социјализам као друштвени облик који ће се нужно остварити *ако људи буду деловали у правцу његовог остварења*. Да људи могу и не деловати у том правцу, види се већ из чињенице да је до социјалистичких револуција долазило у неразвијеним источним земљама, а не на Западу, где су економски услови за развој социјализма били знатно бољи. Од битног значаја за разумевање Марксовог детерминизма је његова идеја, из *Теза о Фојербаху*, да, говорећи о детерминисаности људи историјским околностима и васпитањем, не треба заборавити да је човек тај који мења околности и да „васпитач и сам мора бити васпитан“.

Ако се у оквиру марксистичке филозофије може говорити о човеку уопште и ако је човек у суштини активно и релативно слободно биће, које бира између различитих историјских могућности свог деловања (чији оквири су одређени друштвеним законима датог времена) — онда су тиме дате све теоријске могућности за расправљање свих

осталих хуманистичких проблема (појединац—друштво, стварност—идеал, наука—људски односи, конформизам—волунтаризам, рационалност—спонтаност, револуција и морал, перспективе уметности, смисао живота, итд.). Филозофија Марксова је у далеко повољнијем положају него ма која друга савремена филозофија, да на плодан и позитиван начин расправља и решава овакве проблеме.

Пре свега, то је филозофија која у далеко већој мери него иједна друга савремена филозофија успева да у себи сједини захтев за максимумом рационалног знања о човеку и свету са захтевом за максимумом активизма и практичке ангажованости да се оно што је дато превазиђе и даље хуманизује. Хуманистички проблеми се не могу решавати ни ограничавањем само на научне информације и искључивим уопштавањем резултата специјалних наука — антропологије, психологије, социологије, економије, итд., нити пак презиром према наукама и изрицањем дубокоумних, оракулских рефлексива које врло често ништа не кажу, ничим нису аргументоване и ничему не служе. Један филозоф може нешто допринети у овој области само ако има и ума, и знања, и здравог разума, и маште, и емоција, ако уме да споји научну објективност са страсном ангажованошћу у одбрани и реализацији извесних вредности.

Натурализам је добар пример савремене филозофије која није занемарила проблеме човека (као позитивизам, филозофија обичног језика, итд.), али им прилази методом која се од метода специјалних наука разликује само по степену општости. За Нејгела, Едела, Марвина Фарбера и друге натуралисте, сви филозофски ставови, па и они у којима се каже нешто о човеку, чисто су когнитивни, дескриптивни и имају карактер емпиријских генерализација. Таква филозофија је врло рационална али и врло хладна — у њој човек тешко може наћи поруку шта да ради, који пут да прихвати у једном времену кризе.

Егзистенцијализам је, међутим, добар пример филозофије која жели да расветли ту кризу, али не само што не жели да у том подухвату сарађује с науком, већ још науку окривљује за сам настанак кризе. И тако, наука је јасна и прецизна али зато и површна: да би се створио привид дубине, треба бити неразговетан, читаоца треба довести у ситуацију да чита између редова. *Наука* се служи логиком да би неке тезе доказала; међутим, у *филозофији* се логиком служе само „позитивисти“; докази нису потребни јер је свако слободан да верује или не верује. Наука тежи практичној примени, ефикасности, и то је извор свега зла: трке за технолошким напретком, „заборављања битка“ и отуђења. Ко се пита о сврсисходности филозофије, самим тим показује своју отуђеност.

Наравно, ако нам је *озбиљно стало до тога* да нађемо решење наших проблема, да укажемо на излаз из кризе, морамо истовремено желети и да будемо ефикасни, а да бисмо били ефикасни у револуционисању друштва и превазилажењу отуђења, у ослобођењу човека, у стварању људских односа заснованих на солидарности, толеранцији, разумевању, сарадњи — морамо знати шта је човек психолошки, социјално, економски, етички, штавише, морамо знати, конкретно, у каквој врсти друштва живимо. Филозофија која не жели да зна такве ствари, осуђује себе на потпуну јаловост. Егзистенцијализам може бити прикладан облик за ламентирање над човековом судбином, и више од свега, за изражавање нонконформизма и револта, али то није филозофија праксе, то није филозофија од које се може очекивати да ма шта допринесе превазилажењу, или макар само побољшању ситуације у којој се човек данас налази. Марксизам је једина савремена филозофија која, ако је ваљано интерпретирана, оставља места и за здрав разум, и за интуицију, и за практичну мудрост, и за научну објективност, и за вредносну ангажованост.

Други разлог због кога је филозофија Маркса у изузетно повољном положају да расправља и решава хуманистичке проблеме јесте одлучан отпор религији, теологији и сваком другом начину мишљења који дозвољава постојање трансцендентних духовних фактора од којих, наводно, човеков живот зависи. Марксизам је врло доследан хуманизам у другом од три претходна наведена смисла те речи. Полазне тачке за Маркса су „стварни индивидууми, њихова делатност и њихови материјални животни услови, како затечени тако и њиховим властитим деловањем створени“. „Корен за човека је сам човек.“ То није субјективизам, јер је и сам човек нешто објективно, што постоји у историји пре рођења ма којег појединачног субјекта, после његове смрти и свакако независно од његове свести. То није ни антропологизам — јер човек живи у свету, део је света, а свет има своју историју која је највећим делом независна од човекове воље и делатности. Међутим, то није ни објективизам: ми нити знамо нити нас у филозофији занима онај део света који је (засад) ван домашаја наших чула и мишљења. Исто тако, то није ни дуализам који налазимо у теоријско-сазнајним расправама неких марксиста: стварност се не може оштро делити на два пола — (апстрактни) објекат и (апстрактни) субјекат. Објекат и субјекат су релативне категорије (Лењин је то необично добро приметио у *Филозофским свескама*); камење и птице, друштвене установе и идеје, индивидуалне практичне акције, субјективне мисли, емоције, снови — то су само неки чланови континуума у коме није могуће повући оштру демаркациону линију и прецизно одредити докле сеже обим категорије

„објекат“ а одакле почиње обим категорије „субјекат“. Основни појмови за Маркса су *природа*, која је праксом хуманизована, и *човек*, који је свестраном афирмацијом својих чула и способности постао природан.

Треће, хуманистички проблеми захтевају филозофски метод:

— који ће неговати смисао за историју без губљења у детаљима историјске дескрипције, и без прихватања историјског релативизма;

— који ће омогућавати оперисање недовољно прецизним појмовима, а ипак при том спречавати вербализам, злоупотребу апстракција, празну, произвољну фразеологију;

— који ће захтевати синтетичко прилажење проблемима, мисано обухватање свих димензија једне ситуације, али ће бити и довољно реалистичан да сутерише претходну анализу и упрошћавања;

— који ће полазити од чињеница, али ће нас при том сачувати култа чињеница упозоравајући унапред да њихова селекција и интерпретација зависе од теоријских претпоставки које смо претходно усвојили;

— који ће порећи индетерминизам, јер у историји очигледно не влада хаос, и извесни догађаји се могу предвидети са знатном вероватноћом тачности, али који ће такође порећи стриктни детерминизам и фатализам, јер људи очигледно утичу на ток историјских догађаја и управо зато их можемо сматрати одговорним за њихове поступке.

Има само један метод у савременој филозофији који задовољава све ове захтеве — дијалектика.

У вези с тим (четврто), критичност према постојећој стварности и настојање да се она промени, суштинска је карактеристика аутентичног марксизма. Самим тим што је то у основи филозофија једне темељне револуције, она не исцрпљује своју критичност и практичку усмереност ка промени само освајањем политичке власти нити делимичном економском реконструкцијом. „Апологетски, догматички марксизам“ треба схватити као апсурдан израз — једна апологетска догматска доктрина не може бити у духу Марксове мисли. Плодно третирање хуманистичких проблема је могуће само на основу критике постојећих људских односа. На једном чувеном месту у *Прилогу критици Хегелове филозофије права* налазимо следеће пламене речи Марксове: „Критика религије завршава доктрином да је *човек највише биће за човека*, категоричким императивом да се сруше сви односи у којима је човек унижено, угњетено, напуштено, презрено биће, односи који се не могу боље описати него речима оног Француза кад се пројектовао порез за псе: Сироти пси! С вама хоће да поступају као с људима.“

Грађанин капиталистичког друштва је *више* човек него кмет у феудализму, или роб у античком друштву. Он се већ ослободио неких најгрубљих облика угњетавања, он је већ остварио нека елементарна људска права у систему формалне демократије капиталистичког друштва. Он се у великој мери почео ослобађати власти религије и цркве. Међутим, у капитализму још увек постоје многи облици поробљености: економска експлоатација радника, политичко угњетавање од стране државе, робовање природној и друштвеној стихији, национална и расна дискриминација, колонијално угњетавање, наметнута подела рада, неравноправност жене, поробљеност човека сопственим егоизмом и, пре свега, сопственим нагоном за стицањем моћи и богаћењем.

Суштина социјалистичког хуманизма јесте, с једне стране, *критика друштвене стварности* у којој је човек осуђен на овако неслободан, скучен, сиромашан начин живота, док је, с друге стране, то *општи програм практичне акције* за ослобођење и хуманизовање друштва. И једно и друго претпоставља не само знање (о историјској ситуацији, тенденцијама њеног мењања, о човеку и његовим потребама, итд.) већ и одређену скалу *вредности*, одређене ставове о томе за које се могућности треба ангажовати, у ком правцу треба стварати историју; какво друштво и каквог човека треба изградити.

### 3. ХУМАНИЗАМ И ВРЕДНОСТ

Вредност је једна од основних категорија имплицирана у сваком од такозваних хуманистичких проблема.

Вреди ли живети у свим могућим условима — или постоје такве околности у којима живот (свој и других људи) треба да буде жртвован у име неких виших вредности (рецимо, слободе)? Вреди ли слобода у условима материјалне беде или вреди жртвовати део слободе да би се постигла већа ефикасност у производњи? Вреди ли материјално благостање и максимална релативна ефикасност у производњи ако појединац не би био много срећнији и поред тога што је много ситији, обученији и снабдевенији? Вреди ли лична срећа појединаца ако друштвени односи остају односи међусобног искоришћавања, неповерења, отуђености и мржње?

Можемо ли критиковати ситуацију у којој се човек налази, друштво у којем живи, а да, макар прећутно, не полазимо од неких вредности у име којих би их требало мењати? Можемо ли рећи ма шта о људској прошлости, садашњости или будућности као филозофи — не као историчари, социолози, психолози или економисти — а да не



заузмено став, да не изаберемо једну од могућности у име извесних вредности?

Ми не можемо ни окарактерисати човека — као филозофи — а да не прокламујемо једну вредност. Ако кажемо: „човек је слободно, стваралачко биће“, тиме нисмо рекли, нити смо желели да кажемо, да би савесно прикупљени и сређени подаци о човековом понашању у различитим временима и у различитим друштвеним заједницама потврдили овај наш исказ — да је он, према томе, једна ваљано изведена и потврђена индуктивна генерализација. Људи су увек били, и данас јесу, у многим земљама, и у свим земљама у многим аспектима — неслободни. Још увек врло велики број људи готово ништа не ради, а ако под стваралаштвом подразумевамо свесно и сврсисходно произвођење нечег новог, квалитативно различитог — онда врло велики број људи нису ни стваралачка бића. У ствари, кад један филозоф тврди да је човек слободно и стваралачко биће, он жели да каже да је поседовање таквих карактеристика реална могућност, и, што је овде нарочито важно, да је то *вредност* — могућност коју треба претпоставити другим могућностима и реализовати је у пракси.

Ако говоримо о отуђењу као о нечему негативном што треба превазићи, не имплицирамо ли тиме да је реч о отуђењу од извесних вредности? Иначе, шта би било рђаво у отуђењу, зашто не бисмо остали овакви какви смо?

За проблеме етике и естетике, категорија вредности је далеко релевантнија него категорија бића. Да извесни људски поступци и уметничка дела и објективно постоје као последица одређених материјалних конфигурација и кретања — естетичар и етичар углавном подразумевају. Оно што је стварни проблем, и извор непрестаних спорова, јесте: Каква је њихова морална, односно уметничка вредност? Којим мерилима се служимо при оцењивању? Какви методи нам стоје на располагању у оним споровима где се опоненти разилазе не само у мерилима већ и у основним принципима на које се сама мерила ослањају?

Још већу ширину и значај добија проблем вредности у оквиру хуманизма као опште филозофске теорије. Овде више није реч само о етичким, естетичким, политичким или економским вредностима. Норме целокупне теоријске активности (укључујући ту и специјалне науке) такође су вредности. Захтеваћемо објективност, јасност, прецизност, кохерентност, егзактност дедуковања, искуствену проверљивост, конкретност, свестраност, плодност, практичну применљивост, максималну једноставност, итд., само уколико их прихватимо као вредности. Врло често се поједине вредности ове врсте међусобно искључују и ми морамо одлучити којој желимо да дамо предност. На пример, ако више од свега ценимо прецизност и егзактност, градићемо теорије које су

формално строге, али по цену превеликог упрошћавања и каткад потпуне практичне неприменљивости. Ако придајемо више значаја објективности, плодности, конкретности, градићемо теорије које нису довољно егзактне, али су адекватније стварности и могу се одмах практично применити.

Сама истина — једна је од фундаменталних вредности. Необично је да то многи филозофи, чак и специјалисти у теорији вредности, не увиђају: код њих ћемо се често срећи с тенденцијом да се проблематика вредности разматра само у оквиру етике, као синоним добра. Други облик неразумевања истине као вредности налазимо код свих савремених „реалиста“, који истину пројектују у сферу бића, ван човека, или тврде да су истина и чињенице — једно исто. Истина је вредност у истом смислу у којем је вредност морално добро или уметнички лепо — јер је предикат којим оцењујемо; тамо оцењујемо људске поступке или уметничка дела, овде људске тврдње. Рећи да је један став истинит, значи (између осталог) рећи да вреди, да се на њега можемо ослонити, да он задовољава наше интелектуалне, и евентуално практичне потребе. Наравно, кад бисмо, као Карл Попер (и многи савремени „реалисти“), сматрали да само бог зна истину док људи за своје теорије могу да кажу само то да досад нису побијене, не бисмо могли да инсистирамо на вредносном карактеру истине из простог разлога што је у једној хуманистичкој филозофији појам вредности за коју само бог зна, уопште сваки трансцендентални појам вредности, бесмислица. Човеку доступна, релативна истина јесте *објективна* али ипак *људска* вредност.

У оквирима једне кохерентне хуманистичке филозофије, разлике између сазнајних и вредносних ставова, па чак и између ствари и вредности, не могу бити тако оштре као што неки филозофи (нарочито позитивисти) мисле. Готово сваки објект који је човек праксом преобразио, задовољава извесну људску потребу и *утолико* представља вредност. Управо *утолико* пракса и јесте сврховита делатност — сврха је стварање предмета који задовољавају материјалне, културне и друге потребе људи.

Наравно, пракса није само материјална производња већ и делатност посматрања, интерпретације чулних података, закључивања, рачунања, стварања модела. Ми сазнајемо многе објекте који тренутно не задовољавају наше потребе. Међутим, све су то бар потенцијалне вредности — човек непрестано открива све нове и нове начине да користи ствари које су некад изгледале тотално безвредне — почев од стајског ђубрета до буђи, чија је једна врста постала један од најефикаснијих савремених лекова (пеницилин).

Уколико у датом тренутку и постоје чисти „безвредни“ објекти, они су континуираним прелазом везани с очиглед-

ним вредностима као што су ваздух, храна, одећа, материјали од којих правимо своје инструменте, зграде, слике, књиге. Ако, захваљујући извесним математичким формулама, успевамо да у нуклеарном реактору мењамо унутар-атомску структуру хемијских елемената и производимо изотопе, и ако, захваљујући уношењу малих количина изотопа у људски организам, успевамо да остваримо контролу над различитим физиолошким процесима и да у неким случајевима постигнемо излечење од извесних болести, онда цео ланац узајамно повезаних објеката — од математичких симбола до изотопа — треба третирати као вредност. Ако један објекат постане знак за други објекат, који је са своје стране знак за неки трећи што задовољава неку нашу потребу — онда је цео овакав систем знакова у ствари систем вредности.

Ако је тако, филозоф хуманистичке оријентације се налази суочен с низом проблема, почев од дефиниције појма вредности до разматрања различитих облика, врста и критеријума за оцену вредности у разним подручјима.

Све су то претежно теоријски проблеми; решавајући их, остајемо ограничени оквирима сазнајне делатности — констатујемо, објашњавамо, анализирамо. Уколико оцењујемо туђа гледишта, оцењујемо их са становишта њихове сазнајне вредности. Наше непосредно практично ангажовање је далеко веће кад себе сматрамо хуманистима у трећем од претходно наведених значења, и кад се залажемо за извесне конкретне друштвене и личне идеале (не само сазнајне, већ и моралне, политичке, естетске и друге). У том случају, ми више нисмо само мање-више хладни, објективни посматрачи, описивачи, интерпретатори и анализатори ставова које у друштвеном животу људи фактички испољавају, већ смо активни учесници, пропагандисти, каткад и проповедници и визионари — у сваком случају људи који се пером и речју боре за извесне људске вредности. У том случају, ми не описујемо шта *јесте* и зашто је такво какво *јесте*, већ како би *требало* да буде, како би друштво *требало* да се промени, како би *требало* да се људи понашају. Уколико ми у овом смислу иступамо не само у своје лично име већ и као припадници одређене друштвене групе (класе, партије, покрета), наше иступање је критичко у првом реду према системима вредности постојећих идеологија. Испитујемо их, оцењујемо, одобравамо или одбацујемо, не иступамо само у име посебних интереса своје класе већ и у име целог човечанства. Било да прихватимо или критикујемо различите елементе у филозофији, моралу, политици постојећих идеологија, ми то чинимо с обзиром на извесне вредности које нам изгледају општељудске.

## 4. ВРЕДНОСТИ И ОБЈЕКТИ

До сада смо говорили о вредностима, претпостављајући да је јасно шта тај појам значи. Међутим, довољно је узети у обзир безбројне и неисцрпне распре: етичара — око смисла термина „добро“, естетичара — око смисла термина „лепо“, правника и политичара — око садржаја категорије „праведно“, „правично“ и „напредно“, итд., па ће бити јасно да има онолико ставова колико има различитих филозофских праваца. То је и природно. „Вредност“ је једна од фундаменталних филозофских категорија — разлика у њеном схватању је један од конститутивних фактора у формирању разлике између појединих филозофских школа и праваца.

Да би се разумело шта је *вредност* за онога који усваја основне принципе марксистичке филозофије, треба поћи од трочлане структуре:  $X-R-S$ , где је „ $X$ “ објекат, „ $R$ “ однос и „ $S$ “ субјект. Ми с овог полазног становишта не можемо, према томе, никад рећи да је ма који објекат вредност „по себи“; појам вредност укључује увек однос према субјекту који оцењује („вреднује“) — било да је то појединац (у том случају можемо говорити о *личној* вредности), или друштвена група (породица, класа, нација могу имати своје *посебне* вредности), или човек уопште (у том случају можемо говорити о *универзалној људској* вредности — бар за дати период времена). Објекат  $X$  може бити материјални предмет (кућа, језеро, књига, слика, скулптура, храна, одећа) или друштвени догађај, установа, тип људског понашања (људски рад, спортска утакмица, лични односи).

Рећи да је неко  $X$  вредност у односу на неко одређено  $S$ , значи да је  $X$  објекат који има таква својства да задовољава извесне (интелектуално-емотивне) потребе датог субјекта. На пример, *моралне* вредности су људске радње које задовољавају људску потребу за друштвеним прихватањем и одобравањем, за припадањем једној одређеној заједници у којој влада минимум реда и хармоније. *Естетичке* вредности су сви они предмети и радње које је човек обликовао у тежњи за превазилажењем реалности, за стварањем и доживљавањем измишљених или маштом преображених светова, људских бића и животних ситуација. *Политичке* вредности су таква друштвена стања и институције које задовољавају потребу човека за редом, безбедношћу, организованошћу, учествовањем у одлучивању о проблемима заједнице. *Правне* вредности конституише такво понашање законодаваца, судија и других државних органа које гарантује одређена права грађана и обезбеђује једнакост пред законом свих чланова једне друштвене заједнице.

Једна од најпопуларнијих филозофских заблуда јесте уверење да су вредности, за разлику од потпуно објектив-

них материјалних предмета и природних закона, нешто пре-  
васходно субјективно. Познат пример субјективизма у акси-  
ологији јесте емотивистичка теорија логичких позитивиста  
(Карнапа, Шлика, Ејера, и других). По тој теорији, једини  
садржај вредносних судова јесу извесне субјективне емо-  
ције. Рећи за нешто да је добро или морално значи изра-  
зити своје одобравање датог поступка, итд. Пошто на тај  
начин вредносни судови немају никакав објективни значај,  
и они, заједно с метафизичким ставовима, спадају у групу  
псеудоставова који се не могу у искуству верификовати, па  
су зато бесмислени. Свако може имати своје норме, свој  
систем вредности, међу њима не може бити правог кон-  
фликта јер, наводно, никакве чињенице не дају за право  
ни једном ни другом.

Ова емотивистичка теорија вредности само је до крај-  
њих консеквенци извела широко распрострањено веровање  
да се вредности од материјалних предмета и закона битно  
разликују по томе што је у њих укључен афективни однос  
човека према оном што може задовољити неку његову по-  
требу, али је иначе од њега у сваком погледу потпуно неза-  
висно. Тако је једна слика као материјални предмет —  
одређена структура облика и боја, која, једном створена,  
продужује да буде то што је и кад би човек неким случа-  
јем нестао с лица земље. Међутим, вредност те слике била  
би нешто много ефемерније и трајала би само дотле док  
има живих људских јединки које је у стању да узбуди, да  
задовољи њихове емотивне потребе.

Изгледа да је овде реч о једној заблуди која проистиче  
из људске навике да се, ради што веће јасноће, праве  
сувише оштре дистинкције.

Најпре, оно што ми знамо о предметима који нас окру-  
жују, далеко је од неке апсолутне објективности. Стара је  
истина, која се увек изнова заборавља, да оно што сма-  
трамо предметима као таквим, увек укључује елементе  
заблуде, илузије, људске произвољности, људског начина  
гледања. Предмет ван човека, независан од његове свести  
и његове праксе, не можемо ни замислити. Облици су оно  
што за нас јесу тек захваљујући тродимензионалном про-  
сторном систему у коме их видимо. Тај систем је наш,  
један од многих могућих вишедимензионалних система, који  
више или мање одговарају ономе што зовемо објективним  
простором, а што је за наше сазнање у ствари једна пот-  
пуно неодређена апстрактна, мада нужна претпоставка. Еле-  
менат субјективности у опажању боја од Лока наовамо не  
долази у питање. Дакле, предмети су у ствари *објекти* —  
за *субјекте*, сазнати у практичном односу човека према  
њима.

С друге стране, вредности су далеко од тога да буду  
нешто потпуно субјективно. Кад човек чита импресиони-

стичке критике (које су код нас у великој моди), добија утисак да се вредност своди на субјективни доживљај. Књижевни критичар сматра нужним да нас обавести да је, читајући извесно дело, имао такве и такве асоцијације, да је затреперио на такав и такав начин, итд. Оваква литература може бити веома интересантна, може и сама имати уметничку вредност, али је савршено јасно да је то, у најбољем случају, једна врста поезије, уколико није гола психолошка дескрипција која може имати вредност као самоисказ — за психолога и социолога. Права критика треба да утврђује извесне *објективне* вредности. Наравно, не објективне у апсолутном смислу — независно од историје, од човека и промена у његовом свесном доживљавању, јер у овом смислу нису објективне ни нама познате звезде, стене или рибе у океану. О објективности треба овде говорити у смислу друштвеног важења за једну ширу или ужу друштвену заједницу, независно од свести појединачног субјекта. А у овом смислу могу бити објективне и лепота уметничких дела, и морална вредност људских поступака, и праведност извесних политичких акција, итд.

У ствари, једне исте материјалне чињенице, узете у чисто интелектуалном односу субјекта према њима, сазнају се као ствари и везе ствари, а узете у афективно-интелектуалном односу, доживљавају се као вредности. Свако уметничко дело се може *описати* кад се третира као ствар и *оценити* кад се третира као вредност. Један људски поступак се, такође, може описати као и свака друга чињеница, а може се и оценити као морална вредност. Статус вредности се од статуса ствари и чињеница разликује једино по томе што су емотивно-вољни доживљаји разних људи у истој ситуацији много променљивији него њихове интелектуалне реакције. И индивидуалне и групе разлике су у нечему знатно веће. Међутим, у једноме је статус и једних и других сличан: и вредности и чињенице могу се третирали као објекти у релацији према одговарајућим друштвеним заједницама или према човечанству у целини. Кад би се степен објективности могао мерити инваријантношћу важења, односно обимом друштвених заједница које их прихватају, могло би се једино рећи да је *степен објективности* ствари и чињеница већи. У оба случаја скептици греше кад их субјективизују, а догматичари кад их апсолутизују.

## 5. ВРЕДНОСНИ И САЗНАЈНИ СУДОВИ

Разлика између вредносних и сазнајних судова постоји, али она није сасвим оштра. До тог закључка долазимо кад их упоређујемо не само с обзиром на то какве објекте озна-

чавају него и с обзиром на једну другу димензију њиховог значења — наиме, кад се питамо каква ментална стања изражавају. Емпиријска (психолошка, социолошка, језичка и друга) испитивања јасно показују да вредносни судови изражавају једну специфичну врсту менталних садржаја који се, и поред свих додирних тачака, битно разликују од менталних садржаја које изражавају различите врсте сазнајних судова (било да је реч о перцептивним судовима, закључцима или дефиницијама). Ови други изражавају претежно интелектуалне садржаје — везе опажаја, представа и појмова, дакле — резултате сазнајних операција као што су опажање, представљање, мишљење, сећање на обављена мисаона акта у прошлости. За разлику од њих, вредносни судови, поред осталог, увек изражавају и вољно-емотивни однос датог субјекта према неком објекту, они као битан елеменат свог садржаја укључују елеменат избора, претпостављања једног другом, афективног става индивидуе. Вредносним судовима ми изражавамо наше свиђање или несвиђање, одобравање или неодобравање, њима стимулишемо и друге да заузму став сличан нашем.

Треба рећи, међутим, да ова разлика, иако је довољно јасна, није толико оштра да би искључивала прелазне случајеве, код којих је тешко одлучити у коју врсту спадају. Има исказа који су по језичкој форми индикативне реченице којима се на изглед само описује неки објекат, односно тврди неко чињеничко стање. Међутим, они могу бити тако силно емотивно обојени да истовремено врше и функцију вредносних судова (на пример, кад кажемо: „На улазу у гасну комору у Дахау написано је на вратима „Купатило.“). Обрато, један исказ који би по својој језичкој форми несумњиво спадао у вредносне судове, може бити сазнајни суд кад је његова функција да пре свега обавести о нормама и вредностима које владају у једној друштвеној заједници, а не да изрази вредносни став онога који говори (на пример: „Добро је за једног филозофа у Енглеској да не пише много.“). Није тешко увидети да су овакви искази, узети сами по себи, каткад двосмислени, па се тек анализом контекста, ситуације, интонације и других изражајних средстава може утврдити да ли је интенција говорника (или писца) била да искаже један вредносни или сазнајни суд.

Да ова разлика, иако несумњиво постоји, није сувише одсечна, види се не само по томе што постоје овакви прелазни случајеви, већ и по томе што у скоро сваком вредносном суду постоји и један дескриптивни елеменат, као што — и обрато — многи сазнајни судови нису ослобођени елемената емоције, жеље, мотива, интереса. То је и природно: ми нисмо ни чисто интелектуална ни чисто афективна бића. Чак и при најобјективнијем научном описивању чињеница — наше емоције, интереси, идеолошке претпо-

ставке утичу на селекцију и интерпретацију онога што се налази у нашем опажајном пољу, и у наше формулације уносе елеменат емотивне боје и једва скривене заинтересованости. Додуше, један од основних захтева научне методологије јесте да треба тежити максималном елиминисању свих оваквих ванинтелектуалних фактора. Међутим, и научници су само људи; према томе, ово остаје идеал коме треба тежити, а не и израз фактичког стања ствари.

С друге стране, вредносни судови такође садрже један дескриптивни елеменат. Људи једне одређене друштвене заједнице, који у својим оценама полазе од одређеног система норми, сматраће нешто вредношћу тек ако има одређене реалне одлике. На Западу данас сматрају да је један политички систем вредан само ако у земљи постоје бар две партије које се боре око власти. У неким социјалистичким земљама преовлађује уверење да једна слика вреди само под условом да представља реалне предмете. Према томе, вредносни судови нас имплицитно обавештавају о особинама објеката. Ако не знамо какве норме у датом друштву владају а познајемо особине оцењених објеката, вредносни суд нам посредно нешто говори о владајућим нормама и укусима.

И поред све релативности културних вредности, постоје вредносни судови који имају општељудски карактер и односе се на максималне домете људског стваралаштва и хуманизма у међусобним односима. То је уједно и најјачи аргумент за тезу о објективности вредности и вредносних судова.

Под осталим једнаким условима, слобода је боља од зависности и ропства, мир од рата, истина од заблуде, активност од пасивности, помоћ слабим од незаинтересованости за судбину других, доследност и лични интегритет од недоследности и дезинтеграције, солидарност у оквиру заједнице од усамљености, итд.

Ма како неке од ових вредности биле привремено занемарене или запуштене, ма колико извесни појединци одступали од њих, ма колико појавни облици у којима се оне реализују могли варирати или бити модификовани и деформисани услед неких специфичних историјских услова, друштво им се у току целе историје увек изнова враћа, увек изнова тежи да их у што већој мери реализује. Уметност и филозофија у том погледу не представљају изузетак. Данас се у оцени великих уметничких и филозофских дела и аутора прошлости стручњаци углавном слажу, што не би било могуће да вредности немају у извесном смислу објективни карактер. Најбољи пут за утврђивање неких општих филозофских, етичких, политичких, естетичких критеријума вредности би можда био проучити судове ве-



ликих признатих критичара и издвојити извесне константне, опште елементе у њиховим мерилима. Дакле, постоји релативност али не и релативизам вредносног оцењивања.

Док скептици релативизују и субјективизују вредности, догматичари теже да их апсолутизују и објективизују преко могућих граница. Они губе из вида да вредности важе само у односу према субјектима а не „за себе“, и да се због тога системи вредности мењају мењањем самих субјеката, односно друштвене свести појединих људских заједница. Зато, кад аксиолози Баденске школе (Винделбанд и Рикерт) или феноменолози (Хартман, Шелер) говоре о вредностима које важе за нормалну људску свест уопште или у некој идеалној сфери важења ван човека и материјалног света, имамо у ствари посла с фикцијама, митовима у чије се постојање може само веровати, што се не може и реално искусити и стварно знати.

За савремени догматизам међу марксистима нарочито је карактеристично приписивање апсолутне вредности једном искључивом систему норми, а то је редовно систем норми једне затворене друштвене групе (бирографије), а не друштва као целине. Норме, односно вредности које припадају другим системима, негирају се с крајњом нетолерантношћу. У ствари, из чињенице да системи вредности разних друштвених заједница чине хијерархију а не конгломерат, да је, на пример, морал једне класе хуманији од морала друге, и да је уметност једне епохе на вишем нивоу од уметности друге, не следи да у свим таквим системима вредности, без изузетка, нема трајних елемената који сигурно преживљавају и које једна нова хуманистичка култура треба да интегрише у себе ако хоће да буде оно што себи приписује.

## 6. ОСНОВНИ ТЕОРИЈСКИ ПРОБЛЕМИ ХУМАНИСТИЧКЕ ЕТИКЕ

Морал је објективна друштвена појава коју конституише, прво, скуп правила (норми, мерила) што регулишу понашање чланова једне друштвене заједнице; друго, скуп стварних навика понашања. Према томе, морал може бити предмет емпиријских истраживања у различитим наукама. Психологија испитује који су психолошки механизми људског моралног понашања. Антропологија описује и објашњава моралне системе који су актуелно нађени у различитим заједницама. Социологија истражује друштвене услове неког посебног скупа моралних начела. Историја проучава настанак, развој и нестанак одређеног моралног понашања у датој епохи.

Филозофија испитује моралност, као и ма који други од својих предмета, у целокупности њених форми, димензија, односа. Она не само да анализира и објашњава шта је морално понашање већ такође процењује и предлаже шта оно *треба да буде*. Тако етика има и теоријски и практични задатак. Теоријски задаци етике су: објашњавање основних појмова моралног говора, утврђивање општих критеријума моралног процењивања и метода решавања моралних спорова, објашњавање односа морала према разним другим друштвеним појавама, испитивање филозофских претпоставки и услова применљивости различитих учења о моралу. Практични задатак етике је да допринесе моралном побољшању људског живота критиком постојећег морала и постављањем моралних идеала који одговарају људском друштву дате епохе.

Многи филозофи би сигурно овој концепцији етике приметили да је сувише широка. Али тада је врло лако одговорити да је, можда, читава њихова концепција филозофије сувише уска.

У ствари, током читаве историје филозофије, филозофи су се бавили, на овај или онај начин, свим поменутиим проблемима. Оно што је овде још значајније јесте чињеница да су ови проблеми још од огромне важности и да нема никога ко би морао њима да се бави у већој мери од филозофа — то нису ни научник, ни политичар, ни новинар.

Одбацавање свих осталих задатака етике, изузев анализе језика теорија о моралу, засновано је на претпоставци да је филозофија неутрална према свим могућим етичким теоријама и моралним системима, незаинтересована за њихово вредносно оцењивање и, уопште, сувише сиромашна да заузме становиште о моралним споровима.

Такав став је неприхватљив за филозофа хуманисту, нарочито за оног који, следећи Маркса, не тежи само да објасни и разуме свет, већ и да га промени, да га побољша. Али, иако он може да гаји велике симпатије према свим захтевима за јасноћом, посебно према одбацавању сваке форме мрачњаштва, он не сматра да би само прецизне тривијалности представљале велики добитак. Према томе, он ће одбити да прихвати сваки оквир који му као једину могућност избора оставља да жртвује све оне филозофске проблеме који су стварно занимљиви и непосредно значајни за људске животе. Борећи се против различитих форми отуђења, он неће превидети и ову посебну форму: отуђење теоретичара који је за свој једини циљ узео оно што је раније било сматрано само за средство, који је свео све богатство и сложеност свог предмета управо на једну незанимљиву и прилично јалову димензију, који се удаљио од својих колега и мислилаца који проучавају исти предмет

из различитих углова — својеволјним затварањем себе у кулу од слоноваче своје мета-етичке чистоте.

Најважнија мета-етичка питања, на која свака савремена теорија мора да пружи одговоре, јесу: (1) Шта је „вредност“ уопште, „морална вредност“ посебно? (2) Шта је значење основних етичких термина као што су „добро“, „праведно“, „треба“? (3) Шта је специфично за етичке судове? По чему се они разликују од исказа других врста? (4) Који су методи решавања моралних спорова?

(1) Као што смо раније утврдили, појам вредности увек имплицира однос према неком субјекту који вреднује — било индивидуалном (у том смислу можемо говорити о личним вредностима), било према друштвеној групи (породици, класи, нацији, итд.) било према човеку уопште — у том случају можемо говорити о универзалној људској вредности бар за дати период. Рећи да је неко *X* вредност у односу на субјекат који се може спецификовати, значи да је *X* објекат (ствар, стање ствари или акција) који има својства таква да она задовољавају извесне (сазнајне, или емотивне, или и једне и друге) потребе датог субјекта.

(2) Оно што је специфично за моралне вредности је (а) што оне чине посебну врсту објеката — извесне структуре људских акција, (б) што су релативне или према човечанству као целини или према врло великим групама људи (читаве заједнице, друштвене класе) за дужи период. Врло ретко и појединци имају своје сопствене, потпуно личне моралне вредности, различите од оних које имају други појединци и нације. (с) Моралне вредности су они типови људских акција који задовољавају посебну врсту људских потреба — потребу за друштвеном хармонијом, сарадњом, друштвеним одобравањем неких типова понашања и неодобравањем неких других типова, и изнад свега, једну потребу, дубоко укореењену у сваком појединцу, да целокупно своје понашање интегрише и осмисли помоћу извесних интериоризованих, чврсто прихваћених норми.

Тако схваћене, моралне вредности нису ни објективне ни субјективне у апсолутном смислу ових термина. Оне не припадају сфери апсолутних суштина по себи (које само могу да буду отелотворене у неком посебном људском моралном кодексу). Оне зависе од човека, јер у свету без човека ништа не би било ни добро ни рђаво. Ово важи и за све друге вредности. С друге стране, моралне вредности нису чисто субјективне и произвољне, променљиве од појединца до појединца; у мери у којој задовољавају неке дубоке друштвене потребе, оне су интерперсоналне, каткад универзалне, трансепохалне — објективне.

Термини који се најчешће употребљавају да изразе моралне вредности јесу „добро“, „исправно“, „треба“. (Иако ови термини имају шире значење, ми ћемо посматрати њи-

хово значење само у контексту моралног говора.) Сви они имају заједничко језгро значења, као што је то показано у претходном излагању. Они се разликују само утолико што ми, карактеришући једну акцију као „добру“ наглашавамо квалитет објекта (акције) који је у питању, а називајући је „исправном“ наглашавамо слагање с правилима прихваћеног моралног кодекса; али када кажемо да нешто „треба“ да буде учињено, нагласак је на чињењу и ми непосредно (а не само посредно, као у претходним случајевима) покушавамо да подстакнемо на извесну врсту практичне активности.

(3) Говорећи о разлици у смислу између моралног суда и других исказа, треба да исто тако правимо разлику између појединих димензија значења. Проблем се може рашчланити на три различита питања: (а) Какву врсту менталних стања изражавају етички судови? (б) Постоји ли специфична врста објеката које они означавају? и (с) Каква је практична функција, шта је очекивани ефекат њиховог тврђења? Неки се теоретичари етике разилазе управо због тога што стављају нагласак само на једну од ових различитих димензија значења (дескриптивно, емотивно, прескриптивно). Једна теорија изграђена дијалектичким методом тежила би (1) да узме у обзир све ове димензије као различите аспекте једне сложене појаве, (2) да избегне повлачење крутих и трајних граница како између различитих димензија тако и између значења етичких судова (и вредносних судова уопште), с једне стране, и свих других исказа, с друге, укључујући и сазнајне судове.

Решење би, дакле, било следеће: етички судови разликују се од сазнајних исказа у сва три претходно поменутог аспекта значења. Али међу њима постоји континуитет.

Тако, (а) постоји сигурно специфична врста психичких процеса који су повезани с етичким судовима: они изражавају наш емотивни став према датом типу акције, наше одобравање или неодобравање, нашу већу наклоност према једном него према другом, наше осећање дужности, осећање кривице, итд. (б) Постоји специфична врста друштвених, културних објеката: моралне вредности на које се односе етички изрази. Одржавање датог обећања, брига о деци, старима и болеснима, оданост својој земљи или пријатељу јесу такве објективне структуре понашања, које су независне од свести било којег појединца. (с) Етички судови имају специфичну практичну функцију: они не само да нешто саопштавају већ такође покушавају да изазову осећање одобравања и осећање дужности у другима. Они настоје да охрабре или обесхрабре друге да делају на одређени начин.

Међутим, демаркациона линија између етичких и сазнајних судова не сме се сматрати врло оштром. Не само

да постоје многи гранични случајеви које би било тешко класификовати као или чисто етичке или чисто сазнајне исказе, већ је такође тачно да етички искази не изражавају само наш афективни став, као што ни сазнајни искази не описују само спољашње стање ствари. Ствар је у томе што, кад год имамо пред собом један морални суд и када знамо друштво (с његовим моралним кодексом) у коме је суд изречен, можемо дати поуздан опис врсте људског понашања на које се суд односи. То показује да члановима друштва, као и свима онима који су довољно упознати с историјским и културним условима његове егзистенције, један етички суд пружа, између осталог, извесну количину информација о људској акцији која се оцењује. С друге стране, има много савршено добрих дескриптивних исказа, посебно у друштвеним наукама и свакодневном животу, који садрже елеменат моралног оцењивања. На пример: „У земљи X три одсто земљопоседника држи у својим рукама педесет пет процената читаве земље, док седамдесет осам процената сеоског становништва поседује само шеснаест процената.“ „Степен радиоактивности над територијом X је сада три стотине пута већи од нормалног.“ Итд. Оно што је специфично за моралне судове овде је само имплицирано — прећутна осуда извесне врсте људске праксе — а у моралним судовима то је експлицитно изложено и наглашено употребом специјалних моралних термина.

(4) Како се могу решавати морални спорови?

Случај у којем опоненти деле неке основне моралне принципе, и, према томе, неке основне критеријуме за процењивање, не представља посебну тешкоћу. Може се мање или више једноставно показати да један од супротних моралних судова противречи усвојеним основним нормама и да се мора одбацити — изузев ако особа која га заступа не воли више да напусти једну или више основних вредности.

Многи етичари, нарочито они који припадају емотивистичком правцу, сматрају да је, у случају када се опоненти разилазе и у основним принципима, решење моралног спора у принципу немогуће.

Такво гледиште наизглед следи и из површно схваћеног марксизма. Ако је сваки морал одраз посебних интереса дате друштвене класе, људи који припадају различитим класама нужно се разликују у основним вредностима и никако не би могли да уклоне своје разлике у гледиштима на одређена питања.

Међутим, марксист не мора да прихвати такво упрошћено схватање. Извесна обазривост и гipкост у односу на универзалне исказе у самој је природи дијалектичког мишљења. Већина емпиријских генерализација само је статистички истинита — увек се морају допустити изузеци и

одступања. Осим тога, друштвене класе, као и све друге ствари, морају бити схваћене као процеси, као објекти у непрекидном мењању, што имплицира да увек има појединаца који материјално или идеолошки напуштају једну и прикључују се другој класи — што нарочито важи за интелектуалце. На тај начин, ма шта да смо прихватили на макронивоу, то не искључује различите могућности на микронивоу. Успешно решавање моралног проблема остаје увек таква могућност, чак и за опоненте који припадају непријатељским класама.

Метод који се овде мора употребити јесте испитивање последица одређеног моралног суда о коме је реч, као и читаве мреже разлога, укључујући фундаменталне принципе који иза њега стоје. Пошто два опонента испитају коју би врсту моралног става сваки од њих заузео делајући у разним ситуацијама или судећи о разним врстама људских акција под одређеним условима, бар један од следећих резултата могао би евентуално да се постигне.

(а) Било би природно очекивати да сваки опонент боље схвати значење вербалних изјава свога ривала. Сваки би од њих вероватно нашао да је неопходно да дода извесне ближе одредбе реченицама којима изражава своје судове и норме. Тако би се могло открити да су они имали на уму различите врсте ситуација и да, упркос привидно оштром неслагању њихових исказа, деле један у основи идентичан фундаментални морални став који у различитим друштвеним условима налази свој израз у различитим нормама.

(б) У току таквог испитивања један од опонената може да доживи неподношљив сукоб између свог веровања у неке фундаменталне (више или мање апстрактне) норме и својих непосредних моралних реакција на неке описане или стварно доживљене типове акције. Неко може играти улогу циника, егоисте или пуританца; неко може покушати да брани основна морална начела потпуног индивидуализма једног *laissez-faire* друштва, или да брани језуитски и псеудо-револуционарни принцип: циљ оправдава средства. *In abstracto*, док води чисто теоријске дискусије, он може бити убеђен да своју улогу игра искрено и да се свим срцем залаже за оно што каже. Али увек се може десити да би *in concreto*, када би био суочен с посебним случајевима у којима би морао да одлучује како да дела, нашао да је сасвим немогуће да поступи у складу са сопственим нормама или да оправда одговарајуће понашање. То се може догодити свакоме ко је прихватио морална начела, или претендује да их је прихватио у више или мање вербалној форми, без практичног подстрека да их прихвати у сопственом животу, у сопственом непосредном моралном искуству.

У решавању моралних питања, непосредно морално искуство игра улогу аналогну оној коју посматрање игра у

решавању сазнајних проблема. Истина, морално искуство је много променљивије. Али из тога не следи да морамо потценити величину слагања, које је овде ипак много веће него у области апстрактних вербалних изјава. У сваком случају, у решавању моралних проблема између опонената који се разилазе у основним принципима, позивање на морално искуство представља поступак који пружа далеко највише наде.

На овом конкретном нивоу непосредних моралних одговора на разне спецификоване врсте понашања, марксистички хуманист би очекивао врло јаку подршку и за своју критику постојећих људских односа у савременом свету и за своје етичке идеале једног будућег света.

## 7. ЕТИКА И ИСТОРИЈСКИ МАТЕРИЈАЛИЗАМ

Пре него што пређемо на излагање најважнијих елемената Марксовог хуманистичког идеала, неопходно је одговорити на питање да ли неко ко прихвата основне идеје марксистичког историјског материјализма може јасно и доследно да говори о идеалу уопште и о етичком идеалу посебно.

Критичари марксизма стално понављају да су ове две ствари неспојиве и да је права етичка теорија немогућа у оквирима марксистичке филозофије, из следећих разлога.

(1) Сам појам детерминизма искључује слободу избора и моралну одговорност. Без ове две претпоставке немогуће је изградити теорију о моралу.

(2) Схватање да је морал заснован на економским условима датог друштва, тежи да идентификује моралну исправност с економском користи. Без претеривања се, онда, може рећи да се таква теорија о моралу односи само на један део живота — моралност је схваћена као ствар својинског интереса. Чак и горе — морална „исправност“ је потпуно искључена оваквом концепцијом.

(3) Теза да морал, са другим облицима културне суперструктуре, одражава интересе једне друштвене класе, уноси потпуни релативизам. На тај начин се пориче универзалност људског карактера морала, а морални проблеми појединца су искључени. Проблем — који од супротних скупова моралних норми треба изабрати, сада се своди на питање — која је друштвена класа револуционарнија. Тај начин посматрања приближава се Хитлеровом гледишту да је праведно све оно што користи интересима немачког народа.

Морал је подређен политици која, евентуално, води старом језуитском и Макијавелијевом принципу: „Циљ оправдава средство.“ Овај принцип је, наравно, неспојив с моралом у обичном смислу речи.

Закључак оваквих аргументација био би да, на основу Марксове филозофије, никакав етички идеал ни права етичка теорија нису могући.

И аргументи и закључак су погрешни јер некоректно представљају целокупност Марксове мисли.

Међутим, може се узети као тачно да у многим марксистичким списима, чак и у списима Маркса, Енгелса и Лењина, постоје неке формулације које су сувише строге и једностране, и које (нарочито када се издвоје из теоријског и историјског контекста) могу да побуде на оштру критику. За жаљење је што чак и данас неки марксистички занемарују све нијансе и контрапримере којима Марксови списи тако обилују, а да не говоримо о распрострањеном занемаривању његових ранијих рукописа који постављају довољно широку хуманистичку основу за читаву његову филозофију.

Привидан сукоб етике и историјског материјализма може се лако решити на следећи начин.

(1) Појам детерминизма има у марксизму различито, много еластичније значење него што се то обично узима. На основу *Капитала* и других списа, јасно је да су Маркс и Енгелс схватили друштвене законе само као тенденције. Иако ограничавају могућности људске акције, они увек остављају отвореним неколико више или мање вероватних алтернатива. На људима је да изаберу и остваре својом практичном активношћу неку од ових могућности.

За Маркса је човек активно, релативно слободно биће (слободно у границама парцијалне физичке и историјске слободности). Ова слобода се повећава уколико се повећава његово знање и контрола над делујућим, узајамно неутралишућим факторима. Последица тога је да нема ни најмање сумње да је нормална одрасла особа морално одговорна за своје поступке, уколико више уколико се може претпоставити да је, пре свог поступка, била свесна различитих могућих алтернатива и њихових последица.

(2) У својим последњим писмима, Енгелс је изразио мишљење да је Марксово и његово стално инсистирање на значају економских фактора било погрешно схваћено. Он је објаснио, прво, да економски фактор тек у крајњој анализи представља одлучујући друштвени фактор који непосредно или посредно одређује све друге друштвене појаве (и овде опет реч „одређује“ морамо узети у еластичном, статистичком смислу). Друго, разне форме друштвене суперструктуре имају сопствену, релативно независну логику развоја, и могу, са своје стране, да утичу на развој производних снага и начин производње.

У тако побољшаном облику, ово је сасвим здрава концепција и тешко да би је одбацио ма који озбиљан со-



циолог, мада би могао да захтева више методолошке стро-  
гости и емпиријског сведочанства.

Смешно је представљати Маркса као поборника изјед-  
начавања моралних вредности и економских користи.  
Управо је супротно. Известан степен материјалног благо-  
стања је, по његовом схватању, само средство, нужан ус-  
лов за ослобођење од свих других облика људске беде.  
Његов крајњи циљ је слободан, креативан живот сваког  
појединца, богат у осећајном и духовном садржају, а не  
у количини поседованих добара.

(3) Главни разлог што је Маркс тако снажно нагласио  
класни карактер морала била је велика практична по-  
треба да се критикују постојећи морални идеали његовог  
времена (на пример, идеја природног права — укључу-  
јући право приватне својине, божанских закона, итд.). По-  
ред тога, Маркс није никада био у положају да мора  
да развије потпуну теорију о моралу и да формулише  
сва она општа места која се налазе у готово свим етич-  
ким теоријама. На тај начин за њега је било сасвим при-  
родно да одлучно тврди само оно што је сматрао новим и  
специфичним — своју критику идеологије, своју тезу да  
морална пракса која преовлађује у сваком друштву одра-  
жава интересе владајуће класе и служи као средство  
рационализације њених услова егзистенције.

Међутим, нема сумње да Маркс људску природу није  
свео само на њен класни карактер. Он је говорио о „стал-  
ним људским нагонима који постоје под свим околностима  
и које друштвени услови могу да измене само уколико се  
ради о њиховом облику и правцу“. Критикујући Бента-  
мов утилитаризам, он је у *Капиталу* истакао разлику из-  
међу „људске природе уопште и људске природе која је  
модификована у свакој историјској епохи“. У *Анти-Ди-  
рингу* можемо наћи одељак који говори о вечним истинама  
у подручју морала. По Енгелсовом мишљењу, оне су врло  
ретке, али постоје.

Према томе, сасвим је спојиво с марксизмом ако се  
говори о моралним нормама које својим важењем прелазе  
границе класе и границе епохе и које се, у разним, по-  
некад прикривеним облицима, поново јављају у свим  
историјским формама моралности. Такве би, на пример,  
биле норме које прописују основне дужности према деци,  
родитељима, пријатељима, заједници; норме које теже да  
искорене лаж, превару, крађу, убиство, које настоје да  
унесу неки елементарни ред у сексуалне односе.

Они елементи у неком скупу моралних мерила који  
се односе на специфичне интересе и потребе дате класе,  
чине само један слој моралне праксе. Међутим, ови еле-  
менти су нарочито занимљиви управо зато што моралу  
дају специфичан карактер. Разлог што су марксисти из-

бегавали да говоре о универзалном људском моралу је у томе што ове опште вредности не постоје изоловано, по себи; оне су увек дате у некој специфичној форми, заједно с другим нормама променљиве, класне природе.

Међутим, ове две ствари, универзално и специфично, долазе у сукоб у свим периодима кризе и дегенерације једног друштва. Постоје бар два симптома која откривају тај сукоб. (1) Припадници владајуће класе престају да живе у складу са сопственим моралним нормама — осећају се широко распростањени деморализација, цинизам, хипокризија. (2) Јавља се јака опозиција која владајућу класу и постојећи друштвени систем критикује с општељудског становишта; истовремено се већ јавља нови морал који, опет, садржи све црте опште моралне основе и нове моралне захтеве нове класе која води револуционарни покрет.

Ово гледиште не имплицира никакав историјски релативизам. У сваком тренутку, ма у којој класној борби, једна од класа може бити прогресивнија не само из економских или политичких разлога (борећи се за друштво с рационалнијим системом производње, с више економске и политичке слободе) већ такође из моралних разлога. А стварно прогресивна класа говори и дела у име читавог човечанства; у њен морал укључени су сви универзални људски идеали које стара владајућа класа није способна да оствари. Врло је важно, а то је било поменуто и раније, да би свака просечна, нормално интелигентна и поштена особа прихватила такав морал када би била суочена с њим, бар прећутно, под претпоставком да дискусија с том особом није вођена само на апстрактном плану, већ на конкретан начин, дајући јој описе различитих ситуација и типова акције и тражећи непосредне моралне реакције и анализе тих ситуација. Наравно, све ово важи само под условом да представници новог морала живе у складу са својим сопственим нормама. Иначе сами постају циници и хипокрите. Последица тога било би губљење сваке шансе да убеди друге у вредност свог морала, за који се претпоставља да је нов и виши. Обичан човек је апсолутно у праву када очекује, пре свега, да види примере морално више праксе а не само да се о моралности теоретише, док за филозофа не би било велико изненађење да открије неке нове случајеве разлике између теоријских декларација и практичног понашања и разлике између опште историјске тенденције и посебних одступања. Уколико више воли да каже нешто о општим тенденцијама, он може поуздано да тврди да стварно прогресивне класе наслеђују сва достигнућа дуге хуманистичке традиције, укључујући све општељудске моралне захтеве.

Из ове перспективе није тешко решити проблем како премостити могући јаз између хуманистичких аспирација појединца и његове оданости класи. Када је класа стварно прогресивна, што, поред осталог, имплицира да се она бори за остварење хуманистичких идеала свога времена, мало је вероватно да ће настати такав конфликт. Тада ће бити потпуно слагање између дугорочних циљева појединца и циљева друштвене групе којој он припада. Ако појединац не може искрено да прихвати неки посебан циљ, који је, како му је речено, циљ његове класе, он мора да реши дилему на неки други могући начин. За извесно време он може сумњати у исправност свог властитог суда и покушати да буде лојалан. То значи или да у њему има сувише мало самопоуздања, или великог поверења у вође његове класе. Међутим, та несигурност и сумња не могу потрајати предуго, ако интегритет сопствене личности треба да буде сачуван. Када једном изгуби поверење у своје вође или осети дубоку моралну обавезу да поступа другачије од већине припадника своје класе, човек нема други избор него да поступа у складу са сопственим убеђењима. Ако није у праву, он ће то схватити касније; али он исто тако и може бити у праву и својим акцијама допринети да се ствари побољшају. У сваком случају, ако је класа којој он припада конзервативна или реакционарна, или има рђаво, неподесно руководство, које настоји да делује на морално погрешан начин — ишчезава обавеза лојалности: човек се мора ослонити на своје непосредно, аутономно осећање моралне дужности.

У закључку би се могло рећи да, са становишта марксистичке хуманистичке концепције морала, морални принципи играју више улога на разним нивоима. (1) У друштву састављеном од класа, нација, група и појединца, с интересима који се делимично поклапају и суштински сукобљавају, морал уноси у живот извесну неопходну меру хармоније и узајамне сарадње. (2) Морал, поред осталог, рационализује потребе и циљеве одређене друштвене класе. Морал који преовлађује у једном друштву је оправдавање битних интереса и начина живота најутицајније класе. (3) Морал, нема сумње, игра изванредно значајну водећу улогу у животу појединца; он обезбеђује скуп норми без којих би његова оријентација у животу била тешко могућа; чак и више од тога, придржавање ових норми је један од најдубљих извора духовног задовољства и среће. (4) Живимо у епохи револуција и ратова, врелих и хладних, у којој је политика стекла положај чији значај расте у односу на све остале облике културне активности. У ствари, морални захтеви, као и научна објективност и слобода уметничког израза, често су били жртвовани непосредним политичким циљевима, како у

капиталистичким тако и у социјалистичким земљама. Неки марксисти (мада не само марксисти) понашали су се као да су прихватили принцип да циљ оправдава средства.

Марксистички хуманизам одбацује и овај принцип, и праксу сталног потчињавања морала (и науке, филозофије и уметности) политици. Борба за политичку еманципацију угњетених друштвених група је једно од подручја борбе за општељудску еманципацију. Културна и нарочито морална револуција сигурно нису мање важне од политичке реконструкције једног друштва. Истина, сам морал, као израз интереса једне посебне класе, политички је обојен. Али, с друге стране, свака политичка партија која тврди да говори у име читавог човечанства, мора се придржавати моралних вредности у својој политичкој борби. А она сигурно не сме да превиди како су моралне вредности циљева и средстава чврсто повезане. Племените циљеве могу да остваре само племенити људи. Нема сумње да употреба рђавих, понижавајућих средстава морално понижава оне који их употребљавају. Људи се мењају и њихова практична активност је најважнији фактор који одређује еволуцију њихове свести. Тако се може десити да после извесног времена тешко да има некога ко би се борио за ранији циљ. Оно што се тада остварује, вероватно је нешто веома различито и најчешће морално ниже од првобитне идеје.

Све ово не значи да „пријатељско убеђивање“ остаје једино допуштено средство политичке борбе, и да, у принципу, никаква револуција или примена силе не могу бити дозвољени с моралног гледишта. То би било апсурдно управо зато што је, чак и ако занемаримо све више циљеве, врло често једини морално исправни чин — примена силе против оних који силу употребљавају против слабих и немоћних, и који трајно изазивају неподношљиву људску патњу.

Из наглашавања јединства циљева и средстава следи да се иста морална мерила морају применити у оба случаја. Сваки други став је и морално неодбранљив и неодржив. На основу свега тога може се закључити да је хуманистичка етичка теорија потпуно спојива с основним тезама историјског материјализма.

## 8. ОСНОВИ МАРКСИСТИЧКЕ ТЕОРИЈЕ ОТУЂЕЊА

Кључни појам Марксове критике класног друштва је *отуђење*. Према томе, кључни појам којим се може описати Марксов идеал новог друштва је *разотуђење*, општа људска еманципација. Бити отуђен значи, уопште; не бити

оно што би човек могао и што би требало да буде — слободно, стваралачко, развијено, друштвено биће.

Оно од чега је човек отуђен не сме се схватити у онтолошком смислу — као фиксирана људска суштина или природа коју је човек једном у прошлости, можда у примитивним заједницама, имао па затим изгубио. То би била или заиста лоша метафизичка или емпиријски погрешна идеализација примитивног друштва.

Ако се узме као дескриптивни или експланаторни појам, општа људска природа конституисана је (статички) сталним одликама људског понашања у историји. То је појам емпиријских наука — антропологије, историје, социјалне психологије, итд.

Када се о отуђењу говори у оквирима социологије и етике, оно што се подразумева јесте да је људска природа нормативан појам вредности у смислу онога што човек треба да буде.

Ове две ствари су чврсто повезане. Да би била реалистичка и применљива, свака концепција о томе шта човек треба да буде мора бити заснована на објективној процени реалних могућности његове еволуције, што се са своје стране може утврдити само на основу поузданог знања о ономе што човек стварно *јесте*.

Човек је стварно практично биће — он настоји да промени своју околину, а од разних околности зависи да ли ће његова активност имати облик стварања, деструкције или управо досадног рутинског посла. Човек је стварно рационално биће — он ради с циљем и с разлозима да верује да ће оно што чини довести до жељеног резултата (иако може бити у заблуди, или му намера може бити рђава). Он је исто тако и друштвено биће — он не може да живи изван друштва, и чак када се његови интереси у најоштријем сукобу с интересима друштва као целине, он покушава да успостави бар привремено њихово јединство у разним облицима рационализације — у политици, етици, филозофији, итд. Идеологија није створена да би се други обмањивали, већ у искреној тежњи за друштвеним оправдањем. Даље, свакој дескрипцији стварне људске природе може се додати да је човек биће које се брзо развија — он развија своје знање, он употребљава све адекватније материјалне објекте да би задовољио своје основне потребе, он све више развија своје вештачке културне потребе, он ствара све сложеније и ефикасније форме организације, итд. Коначно, човек је увек, у ствари, био слободан (у прилично ограниченом смислу). Тешко је замислити неку врсту људских заједница у којима људи, бар у неким ситуацијама, нису били свесни више од једне могућности делања и нису били ослобођени прилике у избору једне од њих.

Такве емпиријске генерализације, с објективним описом савременог друштва, пружају основу у анализи разних могућности даљег развоја друштва и људских услова. Резултати такве анализе били би ове врсте: (1) ако се садашња трка у наоружању настави и даље, пропаст модерне цивилизације била би могућа, и чак врло вероватна; (2) ако бирократија постане нова владајућа класа и ако се наука и технологија буду развијале једнострано, занемарујући човека и људске потребе, настало би друштво слично Хакслијевој и Орвеловој визији; (3) када би се укинула приватна својина над средствима за производњу и када би разни облици самоуправљања произвођача заменили државу, настало би друштво без антагонистичких сукоба између група људи. Предвиђања ове врсте имају карактер врло општих емпиријских хипотеза.

За марксистички хуманизам је типично да се ослања на таква научна разматрања. У оваквој концепцији нема сукоба између чињеница и вредности, знања и идеала, уколико се као вредност, као идеал, узме нешто што је стварно могуће и уколико се зна да је то могуће. Идеал је екстраполација у будућности онога што је било изабрано, између других алтернатива. То је један елемент Марксове мисли који је често био погрешно схватан. Његова филозофија је битно активистичка, његов детерминизам није фатализам, његов комунизам није нешто што мора доћи без обзира на то како се људи понашају: то је нешто за шта се они морају борити и за шта морају да чине напоре и жртве. То претпоставља да они комунизам морају да изаберу — они нису аутомати којима управљају слепе спољашње силе.

Овај избор сигурно није заснован само на знању, већ и на неким вредносним оценама. Човек ће вероватно прихватити идеал потпуне људске еманципације само ако је дубоко незадовољан свим оним негативним аспектима људске егзистенције у савременом друштву, које је Маркс обухватио термином „отуђење“. Основни облици отуђења могу се груписати у следеће четири категорије:

(1) Човек је изгубио контролу над производима своје сопствене физичке и мисаоне делатности. Уместо да буде средство за задовољавање неке од његових суштинских потреба, готово сваки овакав производ (роба, новац, црква, држава, политичка организација, итд.) постаје циљ за себе; уместо да буде у његовој власти, постаје стихијска, непозната сила која влада њим, и поробљава га.

На пример, човек је створио мит о богу и рају — у њему је оваплотио сву лепоту живота, за којом је узалудно жудео на земљи. Међутим, његова творевина је завла-

дала њим — он се ницице баца на колена пред њом и, уместо да буде господар свог реалног живота, постаје роб своје рођене функције.

Даље, човек радом својих мишица производи робу и ствара новац да би олакшао њену размену. Међутим, и једно и друго се отуђује од човека и почиње њим да господари. Предмети се више не производе у првом реду ради употребе, већ ради промета; новац престаје да буде средство размене и постаје циљ, слепа сила која суверено влада људским животима. Друштво у којем је моћ новца огромна, у којем друштвени статус и углед не зависе од тога шта човек умом, срцем, способностима, знањем, делатношћу *јесте*, већ од тога шта *има*, стихијски ствара људе чији је менталитет поседнички. Они упропашћују могућности да живе и нешто значајно доживе, да развију своје потенцијалне способности, да нешто створе, да изграде лепе, пуне, богате односе с другим људима. Они живе да зарађују новац, а зарађујући све више новца и исцрпљујући све своје време и енергију у трци за поседовањем све већег броја добара и не примећују да заправо живе једнострано, сиромашно, празно. Маркс је ту идеју на следећи бриљантан начин изразио на једном месту у *Економско-филозофским рукописима*: „Приватна својина нас је учинила тако глупим и немоћним да ствари постају наше само кад их имамо, кад их поседујемо... употребљавамо. Ми смо сиромашни упркос свем нашем богатству, јер имамо много али јесмо мало.“

Међу ствари које је човек створио да би остварио извесне значајне циљеве, а које га у класном друштву поробљавају, спадају и многе друштвене установе, политичке организације, у првом реду држава. Основне одлуке о рату и миру стварно доносе мале групе које обични грађани једва да икад упознају.

Историја открића и употребе нуклеарне фузионе енергије један је од најизразитијих примера за оно што Маркс подразумева под отуђењем производа људског рада. Једна од највећих тековина људског научног генија, која би могла за догледно време обезбедити благостање стотинама милиона људи, кад би била рационално контролисана и коришћена у хумане сврхе, данас доводи у питање и саму егзистенцију цивилизације и човечанства.

(2) Други аспект опште појаве коју Маркс назива отуђењем јесте отуђење човека од других људи. Кад једном човек, као свој основни циљ у животу, прихвати стицање што више имовине и што више власти, из тога природно следи да ће у његовим односима с другим људима све више доминирати искоришћавање, неповерења, завист, конфликт, мржња, а не солидарност, другарство, топлина, поверење, искреност. Кад се прихвати себичан, индиви-

дуалистички став човека који хоће да у животу по сваку цену успе, не само што су неизбежни сукоби са свима онима на чији рачун ће тежити да изгради свој успех, него, још горе, он неће бити психолошки спреман да ствара и гаји односе истинског пријатељства из простог разлога што такви односи претпостављају спремност да се даје без икаквог јемства да ћемо то давање једном наплатити. Човек који третира друге људе као објекте, као средства за остварење својих циљева, завршава тиме што никад и не постане човек у правом смислу речи.

(3) Трећи аспект отуђења је отуђење од стваралачке делатности. Маркс схвата човека као биће које је по својој природи склоно стваралаштву, произвођењу новог, уметничком обликовању — дакле таквој делатности у којој учествују не само људске мишице већ и ум и машта и осећање за складност и лепоту. Уместо да има прилику да у раду развије своју иницијативу, да се афирмише као човек, да у томе нађе један од најлепших извора своје среће, човек је у класном друштву принуђен да своје најбоље енергије троши на рутински, механички рад не би ли на тај начин обезбедио материјална средства за egzистенцију своју и своје породице.

(4) У тесној је вези с тим и четврти аспект отуђења — отуђење од свог могућег људског бића. Свако у себи носи многе потенцијалне способности, таленте, неразвијена чула. Можда је то око које би могло да под микроскопом открије неку од још непознатих тајни природе, можда је то уво које би могло да омогући стварање најлепше музике, можда је то рука која би могла да изводи најчудесније хируршке операције или да ствара дотле невиђене скулптуре, можда је то ум изузетно подесан за математичко или филозофско мишљење. Уместо да развију све своје потенцијалне квалитете, уместо да се реализују као особене, целовите људске личности, највећи број људи у класном друштву заувек губи прилику да оствари право своје биће. Њихова egzистенција остаје једнострана, сиромашна, празна — они остају на нивоу основних биолошких потреба за јелом, спавањем, сексуалним задовољењем и најпримитивнијим формама забаве.

Марксов социјалистички хуманизам је бритка, беспштедна критика друштва у којем је човек овако деградиран и у којем су човекове могућности овако скучене. У овој критици је увек присутан идеал који треба реализовати у будућем друштву.

Човек будућности треба да се ослободи и зависности од спољних природних нужности и робовања слепих друштвеним силама — сопственим производима. Човек будућности треба да развије стваралачке облике своје практичне активности и да се ослободи наметнутог понижаван-



јућег рада. Он треба да престане с разарањем материјалних добара и људских живота, што се нарочито дешава за време рата. Он треба да усклади своје личне интересе с интересима других људи и друштва као целине. Он не сме да има било какве економске, политичке и културне привилегије — што имплицира укидање класних и кастинских разлика, иако то не повлачи потпуну једнакост међу појединцима. Будући човек не сме да експлоатише друге људе; другим речима, он не сме никада другог човека да третира као средство већ увек као циљ. Уместо што чини очајничке напоре да *поседује* колико је год могуће више, он треба да покуша да *буде* толико потпун, толико богат колико је могуће. Због тога треба да развија све своје креативне потенцијалне моћи, сва своја људска чула, и да потврђује своју индивидуалност у различитим односима према свету.

Овај етички идеал изразио је Маркс у својој младости. Он је још непревазиђен у модерној култури. Остатак живота Маркс је посветио изградњи научних основа тога идеала, показујући да такво потпуно ослобођење човека може да се оствари само еманципацијом пролетаријата и укидањем приватне својине над средствима за производњу.

Ово, са своје стране, није пуки сан, утопија, већ реално могући резултат историјског развоја, ако људи буду деловали у том правцу.

## ДРУГИ ОДЕЉАК

# ДИЈАЛЕКТИЧКИ МЕТОД

### ЈЕДАНАЕСТА ГЛАВА

## ХЕГЕЛОВА И МАРКСОВА ДИЈАЛЕКТИКА\*

Двосмислени карактер дијалектике најбоље је изразио Маркс у свом „Поговору“ другом издању *Капитала*:

„У свом мистификованом облику, дијалектика је била постала немачка мода јер је изгледало да је у стању да оправдава стварност. У свом рационалном облику, она изазива љутњу и ужасавање буржоазије и њених доктринарних заступника јер се не задовољава позитивним разумевањем постојећег стања ствари већ уводи разумевање његове негације, његове нужне пропасти; јер сваки постојећи облик схвата као процес, према томе као нешто пролазно; јер не подноси никога као татора и јер је у својој суштини критичка и револуционарна.“<sup>1</sup>

Дијалектика је заиста сувише често била развијена у мистичком, апологетском облику. Треба, пре свега, поменути два примера. Сам Хегел, који је више него иједан филозоф допринео систематском и експлицитном развијању дијалектике, критичкој анализи целе историје људског мишљења, афирмацији генетичког, историјског приступа свим појавама — исто тако је створио и најмонументалнију апологију свих времена. Самим тим што је његова филозофија била представљена као самосвест апсолутног ума, следило је да је садашњост у потпуности функција прошлости и лишена била такве стварне будућности. Следило је такође да се једина могућа рационалност појединачна и друштвених група састоји у свесном подређивању логичкој структури његовог система.

---

\* Овај текст је био припремљен као уводни реферат за дискусију о Хегеловој и Марксовој дијалектици на колоквију о дијалектици који је Међународни институт за филозофију из Париза организовао у Варни, септембра 1973.

<sup>1</sup> Маркс, *Капитал*, стр. LV.

До једне друкчије мистификације дијалектике дошло је код оних следбеника Маркса који су дијалектику свели на скуп општих „закона“ и који су почели да рационализују све што им је изгледало ирационално простим укључивањем под ове законе. Чињеница је, међутим, да је Маркс схватио и примењивао дијалектику као метод радикално критичког мишљења и револуционарног прављења историје. Међутим, он није никад експлицитно формулисао принципе свог метода. Да би они могли бити откривени у целокупној структури *Капитала*, *Скице критике политичке економије* и других дела, да би они могли бити примењивани на креативан начин, потребно је испунити бар три услова: (1) треба имати бар приближно исто тако велику теоријску културу, а нарочито треба темељно познавати Хегелову *Логику* и *Феноменологију духа*; (2) треба бити истински ангажован у „беспоштедној критици свега постојећег, беспоштедној у том смислу што се не би плашила својих открића и што се исто толико не би плашила сукоба с постојећим силама“<sup>2</sup>; (3) треба бити у стању да се принципи метода не само примењују као априорна, утврђена правила, већ и да се развијају и превазилазе у самом процесу њихове примене.

Показало се да је веома тешко задовољити све ове услове. Услед тога је највећи део онога што се писало о дијалектици или некомпетентно идеологизовање, или просто разметање ерудицијом из области историје филозофије, или рутинска репродукција извесних готових, непроменљивих схема истраживања. Многи савремени марксисти који нису желели да се нађу у било којој од ових категорија, избегли су да пишу о дијалектици. Али и то назначује извесну немоћ мисли.

Тиме није још исцрпљена листа тешкоћа с којима се треба суочити да би се дијалектика развила. Поред типа критичара и типа апологета, постоји међу савременим интелектуалцима и тип „неутралног експерта“ кога интересују искључиво „позитивно“ знање. Он ће одбацити „мистички облик“ дијалектике. Али он ће исто тако окренути леђа и њеном „рационалном облику“. Он ће схватити да Марксова дијалектичка критичност претпоставља извесне универзалне хуманистичке вредности и он ће одбити да их прихвати да би сачувао „објективност“ и „етичку неутралност“ свог истраживања. Али он неће схватити: (1) да привидно неутрални експерт обично заврши служењем туђеној моћи и њеним *посебним* вредностима; (2) да сам појам објективности претпоставља не само извесне сазнајне вред-

<sup>2</sup> Марксово писмо Ругеу од септембра 1843.

носне захтеве већ и неке универзалне етичке вредности.<sup>3</sup> Према томе, истински проблем није да ли вредносне претпоставке могу или не могу бити толерисане у друштвеној теорији, већ да ли су оне *универзалне* или *посебне*, и да ли ће оне бити прокријумчарене и *несвесно* употребљаване или ће бити *свесно критички* примењиване.

Ако из претходних разматрања следи да је дискусија о дијалектици значајан и смисаон теоријски задатак, онда се овај задатак може рашчланити на следећа четири питања:

(1) Шта су опште карактеристике дијалектике, за разлику од осталих филозофских метода?

(2) Шта су новине Хегелове и Марксове дијалектике у односу на историјску традицију?

(3) Какав је однос између Хегелове и Марксове дијалектике? и

(4) Које су основне дијалектичке категорије и како се оне разликују код Хегела и код Маркса?

## 1. ОПШТЕ БИТНЕ КАРАКТЕРИСТИКЕ ДИЈАЛЕКТИКЕ

И поред свих разлика између Хегелове и Марксове филозофије, дијалектика у оба облика може се јасно разликовати од било којег другог филозофског метода.

*Прво*, за разлику од фрагментарног, аналитичког приступа, дијалектика тежи да обухвати *целину* којој припада један испитивани проблем. Према Хегелу, само целина може бити истинита; посебни моменти целине могу бити само парцијално, непотпуно истинити. За Маркса, који задатак теорије не види у простом разумевању света већ у његовом мењању, прављење историје укључује у себе *радикалне* промене, а само промене целог система, целине услова под којима је човек осуђен да живи — могу се сматрати радикалним.

*Друго*, за разлику од статичког, синхроничког, превасходно структуралног приступа, дијалектика јако наглашава *динамичку, дијахроничку, историјску* димензију појава. Историја сазнања, историја духа, није, по Хегелу, нешто спољашње, небитно, различито од његовог садашњег облика. Поредак историјских ступњева исти је као и поредак посебних момената једног садашњег датог система. Према томе, истраживање историје једног објекта у исти

<sup>3</sup> Види: Mihailo Marković, „Ethics of a critical social science“, *International Journal of Social Sciences*, Vol. XXIV, No. 4, 1972, p. 674—676.

мах је и истраживање самог тог објекта. Нагласак код Маркса је различит, али је супротстављање једном статичком начину мишљења још снажније и доследније. Испитивање генезе једног објекта не само што нам дозвољава да схватимо његову садашњу логичку структуру, већ исто тако баца светлост и на питање његове будућности и доприноси нашем разумевању могућности накнадне промене.

*Треће*, за разлику од филозофских метода који нас усмеравају да појаве објашњавамо првенствено или искључиво спољашњим, објективним хетерономним чиниоцима, дијалектичко објашњење механизма мењања и код Хегела и код Маркса тежи да нагласи битни значај *аутономности, самокретања, самодетерминације*. То произлази из чињенице да се ни Хегел ни Маркс никад не баве чисто објективним, чисто материјалним процесима. Постојање је, по Хегелу, делатност слободног мишљења; оно има објективни карактер, независан од људске свести, али се обавља у Апсолутном субјекту који све обухвата, и коме није потребан никакав спољашњи покретач да би почео и продужио да се развија. По Марксовој друштвеној теорији, многи друштвени процеси фактички имају постварен облик и обављају се према законима који су слепе, спољашње силе, независне од људске воље. Међутим, ови процеси нису специфични за људску историју, они личе на ток догађаја у природи. Специфично људска делатност има карактер самоодређења.

*Четврто*, за разлику од филозофских метода који наглашавају *позитивно* знање, постизање поузданог увида у *дату* стварност, дијалектика је метод *критичког* мишљења, она указује на битне *ограничености* оног што је „дато“ и на могућност *превазилажења*.

Критика се код Хегела бави појмовима: она открива да свака категорија има ограничени садржај и представља само парцијалну истину. На тај начин свака категорија носи у себи своју сопствену негацију — из тог сукоба настаје богатија, конкретнија категорија. Пошто је и овај нови појам одређен, и он је ограничен и мора бити превазиђен. „На тај начин“, каже Хегел у „Уводу“ своје *Логичке науке*, „један систем појмова мора бити изграђен и завршен у току чистог непрекидног кретања које је слободно од било каквог спољашњег мешања.“

Код Маркса, критика се бави облицима друштвеног живота: она демистификује економске структуре, политичке установе, идеолошку надградњу која блокира даљи развој; она показује практички пут њиховог превазилажења.

## 2. БИТНА НОВОСТ ХЕГЕЛОВЕ И МАРКСОВЕ ДИЈАЛЕКТИКЕ

Термин „дијалектика“ био је употребљен у више различитих значења у току историје филозофије. Свака од ових различитих, међусобно неповезаних идеја нашла је своје место у оквиру Хегеловог система. Најзначајније међу њима су следеће:

(а) Хераклитовска идеја света као саме од себе настале, вечне ватре која се с мером пали и гаси, као тока који у себи садржи вечну борбу, настајање и нестајање свих ствари. Таква динамичка визија света представља онтолошку основу Хегелове дијалектике.

(б) Зенонов метод побијања гледишта противника извођењем из њих противречних закључака. Каснији пример ове „негативне“ дијалектике био је Кантов доказ да примена категорије ума изван граница феномена и могућег искуства води парадоксима.

(с) Вештина расправљања (*dialektike techné*) и достизање истине путем критичког испитивања разлога који се могу навести за супротна гледишта.

(д) Метод класификовања и дефинисања општих појмова. Он се састоји у утврђивању општег облика онога што је предмет испитивања, а затим грађењу низа појмова који посредују између тог једног општег облика и његових многих посебних примера. Овај метод представља критику мутних појмова и здраворазумских површности.

(е) Како, по Платону, општи облици (идеје) чине једну ванвременску умну сферу којој је и људска бесмртна душа припадала у прошлости — целокупно учење је памћење, реконструисање антецедентног идеалног поретка. Ова идеја прелажења од потенцијалног ка актуалном, грађења знања као експлицитног формулисања оног што је имплицитно већ дато — од великог је значаја у Хегеловој филозофији.

(ф) Аристотелово схватање дијалектике као закључивања чије су премисе само вероватне (а не несумњиве), инхерентно је у Хегеловој концепцији неформалне логике која оперише непотпуно истинитим појмовима.

(г) Принцип *coincidentia oppositorum* (јединства супротности) у филозофији Николе Кузанског.

(х) Идеја Јакоба Бемеа да се нешто може сазнати само путем контраста с његовом супротношћу: светло и тама, доброта и љутина, божанско и ђаволско, итд.

(и) Спинозина идеја о супстанци која је *causa sui* тј. узрок саме себе, самоодређена. Исто тако идеја да свако одређење укључује негацију (*Omnis determinatio negatio est*).

(ј) Фихтеов метод грађења целе филозофије почев од једног постулата — свести о ја, напредујући затим у тријадама тезе, антитезе и синтезе (тј. просте тврдње, њене апстрактне негације и целине у којој су претходне две посредоване).

(к) Шелингова идеја универзалне целине у себи сје-дињује све супротности у природи, у сазнању и у људској (пре свега уметничкој) делатности.

Ове дијалектичке идеје су очигледно имале само парцијални карактер: оне су се односиле само на неке посебне поступке истраживања или неке посебне карактеристике бивствовања. Оне су све биле укључене у Хегелову монументалну концепцију дијалектике као природе светског процеса.

У Хегеловим рукама дијалектика је постала *свеобухватни универзални систем*: свака значајна претходна филозофска идеја добила је своје место у овом систему као посебан ступањ развоја, као моменат истине који се налази у појмовном односу према свим другим моментима — као њихов нужни резултат или као један од нужних услова њиховог настанка.

Тако је дијалектика постала *наука*, што у Хегеловој терминологији значи — универзално, саморазвојем постигнуто знање о целини светског процеса у његовој инхерентној нужности. Хегелова идеја науке обухвата и спекулативни моменат (утолико што наука по њему превазилази границе емпиричког знања) и позитивни моменат (утолико што она представља стварну енциклопедију фактичког знања тог времена). Тако схваћена дијалектика велика је синтеза; она тежи да разреши многе основне традиционалне сукобе и да премости многе јазове у мишљењу Хегелових претходника. Објект и субјект, материја и дух, биће и мишљење не сматрају се више одвојеним ентитетима. Светска супстанца је дух, трансцендентални субјект који се „за себе“ слободно креће, и управо на тај начин остварује унутрашњу нужност свог „по себи“, свог инхерентног циља. Тако је по први пут постао могућ један динамички, активистички моноизам. После многих векова статичког структурализма (од времена Платона) и дескриптивног историзма (од времена Тукидида), Хегел је остварио велики интелектуални продор показујући да су све структуралне карактеристике променљиве, а сви историјски процеси структурисани. Изгледало је да је чиста филозофија довршена.

Међутим, свега једну деценију после Хегелове смрти и сама идеја „чисте филозофије“ је радикално доведена у питање. Маркс је показао да та идеја почива на неподношљивим дихотомијама између мишљења и делатности, теорије и праксе, живота ума и умности конкретног жи-

вога. Према томе, чиста филозофија није указала на могућност практичног решења многих традиционалних сукоба; она их је решила само у људској свести.

Битна новост Марксове дијалектике је њена практично-критичка, револуционарна оријентација. Код Хегела човек је сведен на самосвест; сад је он схваћен као *биће праксе*, тј. биће слободне, стваралачке делатности која је у стању да физички мења свет у складу с људским потребама. Историјска стварност, произведена од стране човека на основу затечене природне околине, постаће предмет сваког смисаоног истраживања и сваке теорије. Историја се код Хегела десила у прошлости. Код Маркса, историја је непрестано произвођење људске средине и самог човека.

Идеја критике је, према томе, код Маркса постала много конкретнија, радикалнија, релевантнија за живот. У Хегела, критика је чисто духовна, окренута према прошлости, сведена на откривање унутрашњих граница у појмовима који конституишу основу целокупне светске структуре. Маркс је, међутим, упозорио<sup>4</sup> да резултат такве критике — самим тим што се она сва дешава у оквирима чистог мишљења — може бити само *знање*: идентификовање самосвести с почетном структуром објективног духа. Насупрот томе, циљ Марксове критике је разрешење противречности и превазилажење постојећих облика отуђења у практичном животу, у конкретној историји, а не само у мишљењу.

### 3. ОДНОС ИЗМЕЂУ ХЕГЕЛОВЕ И МАРКСОВЕ ДИЈАЛЕКТИКЕ

У савременој филозофији присутне су тенденције и умањивања и пренаглашавања разлика између Хегела и Маркса.

Карактеристични примери прве од ових двеју супротних тенденција били би: Маркузеов покушај (у делу *Ум и револуција*) да Хегела чита на „марксовски“ начин, Блохова интерпретација Маркса као у основи хегеловског мислиоца, и врло распрострањена склоност да се разлике између Хегелове и Марксове дијалектике сведу на разлику у филозофској полазној тачки (идеализам *versus* материјализам).

Маркузеа је пренаглашавању револуционарног аспекта Хегеловог дела одвела сама природа његовог задатка,

<sup>4</sup> Маркс, „Критика Хегелове дијалектике и опште филозофије“, *Економски и филозофски рукописи*, Трећи рукопис.



сама природа питања која је себи поставио. Већ у једном од својих ранијих радова о Хегелу, Хегелова онтологија и заснивање теорије историичности,<sup>5</sup> Маркузе је предузео да испита оно што је заиста прогресивно у Хегеловој филозофији: историичност мишљења. Маркузеова теза је била да је Хегелова онтологија заснована на појму живота. Међутим, и живот и свет који је животом створен — имају историјски карактер. Тако живот код Хегела постаје *Дух*. Маркузе, под утицајем Дилтаја, тежи да идентификује духовно биће с историјским процесом самосвести: дело се завршава Дилтајевом фразом „*Der Geist ist aber ein geschichtliches Wesen*“.<sup>6</sup> Тако схваћен, дух није, разуме се, неспојив с Марксовом филозофијом и с идејом друштвене свести која се развија у току историје.

Дело *Ум и револуција* писано је девет година касније, с намером да се оживи „једна мисаона моћ која је у опасности да се затре: моћ негативног мишљења“.<sup>7</sup> У овом контексту није било потребе да се дискутује о конзервативнијим димензијама Хегелове филозофије, па тако, у целини, Хегел звучи прилично слично Марксу. Трансцендентални идеализам је остао у сенци, па се тако може прочитати да, по Хегелу, „истинско биће не почива изван овог света већ постоји само у дијалектичком процесу који га овековечава. Изван овог процеса не постоји никакав циљ који би могао означавати спас света.“<sup>8</sup> „Универзални закон историје (по Хегеловом схватању) није просто прогрес ка слободи већ прогрес у самосвести ка слободи.“ „Један скуп историјских тенденција постаје закон само ако их човек схвати и по њима дела...“ Актуални субјекти историје (*Welthistorische Individuen*) су оне јединке чије делање „произлази из личних интереса али, у њиховом случају, ови лични интереси постају истоветни с универзалним интересом који далеко превазилази интерес било које посебне групе. Ове светске историјске индивидуе „кују и усмеравају прогрес историје“.<sup>9</sup>

Није лако увидети како се ова интерпретација може помирити с основном Хегеловом претпоставком Апсолутног духа, који се вечан и непроменљив, који борави с оне стране људског света, који слободу допушта само у оквирима његове логичке структуре, чије су категорије логички и историјски примарне у односу на било који индивидуални или општи људски интерес.

<sup>5</sup> Markuse, *Hegel's Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Mein, 1932.

<sup>6</sup> „Али дух је историјско биће“ (*Ibid.*, S. 367).

<sup>7</sup> *Reason and Revolution*, Beacon Press, Boston, 1968, p. VII.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 231—232.

Ернст Блох, с друге стране, повремено тумачи Маркса на хегеловски начин. Као илустрација може послужити последњи одељак, „Дијалектика и нада“, његове књиге *Субјект—Објект*.<sup>10</sup> Ту Блох позива на делање али не делање негативно, пуч, апстрактну спонтаност, него на ослобађање онога што је већ ту, што је приспело. Он ову врсту делатности карактерише, на типично хегеловски начин, као „повратак у завичај“,<sup>11</sup> у коме ће све Ништавило у свету бити превладано, а све препреке тоталитету уклоњене. Он затим каже да је „откривање будућности у прошлом — филозофија историје, према томе и историја филозофије“.<sup>12</sup> „Стварно може постати рационално и рационално може бити остварено — таква је феноменологија истинске делатности.“ „Истину пуне тоталности назвали смо ентелехијом онога Све...“ „А ствар тоталности се још није показала ни међу људима ни у читавом свету што нас окружује; иначе не би било никаква прогреса“,<sup>13</sup> итд. Многа места код Блоха и нека код Лукача<sup>14</sup> примери су једног есхатолошког хегелијанског тумачења историје, које постулира један дефинитивни циљ историје и схвата овај циљ као априорну рационалну структуру која на неки мистериозни начин постоји „по себи“ пре него што постане актуализована.

Овој истој тенденцији пренаглашавања континуитета између Хегела и Маркса припада и једно крајње упрошћено гледиште по коме Хегелова и Марксова дијалектика имају исти садржај али су изражене различитим филозофским језицима: идеалистичким и материјалистичким. Сам Маркс је делимично одговоран за ово гледиште рекавши, на пример, у свом „Поговору“ другом издању *Капитала* (из 1873. године): „Код њега (Хегела) дијалектика дуби на глави. Она се мора окренути на ноге да би се открило рационално језгро које је скривено испод своје мистичне љуштуре.“<sup>14а</sup>

Одатле се добија утисак да нема структуралних разлика између ова два облика дијалектике и да је довољно преокренути Хегелову дијалектику да би се добила Марксова. У ствари, тим путем је пошао Енгелс у својој *Дијалектици природе*. У једном од најзначајнијих фрагмената, чији је наслов „Дијалектика“ и који је вероватно написан око 1879. године, Енгелс је набројао три основна „за-

<sup>10</sup> Ernst Bloch, *Subject—Objekt*, Erläuterungen zu Hegel, Aufbau Verlag, Berlin 1952 (превод, стр. 381—391).

<sup>11</sup> *Ibid.*, стр. 385.

<sup>12</sup> *Ibid.*, стр. 386.

<sup>13</sup> *Ibid.*, стр. 384.

<sup>14</sup> Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Der Malik Verlag, Berlin, 1923, (превод: Naprijed, Zagreb, 1970).

<sup>14а</sup> Маркс, *Kapital*, стр. LV.

кона дијалектике“: (1) закон прелаза квантитета у квалитет, (2) закон јединства супротности, (3) закон негације негације. Он одаје признање Хегелу што је развио ова три закона, „али на идеалистички начин, искључиво као законе мишљења“. По Енгелсовом мишљењу, они се морају извести из природе и историје, те је он зато себи поставио задатак да покаже, дајући различите примере из механике, биологије и хемије, да су то истински закони природног развоја.<sup>15</sup>

У току последњих сто година овај приступ је усвојила већина оних марксиста који себе називају „дијалектичким материјалистима“. Оно што је код Хегела и Маркса било стварање једног новог филозофског метода, а код Енгелса један интересантан мада не нарочито ингениозан покушај његове афирмације — претворило се у рукама епигона и медиокритета у средство рационализовања и оправдавања стварности. Нарочито следеће две карактеристике чине ово „материјалистичко читање Хегелове дијалектике“ савим различитим од метода *Капитала*, а веома блиским премарксовском материјализму и каснијем позитивизму: прво, идеја „закона“ природе *по себи*; друго, идеја о дијалектици као најопштијем знању које се односи на нешто просто *дато* и чија се истина може утврдити простим гомилањем чињеница које се с њим слажу. Наравно, Маркс није порицао постојање природе „по себи“, али је већ у *Тезама о Фојербаху* (из 1845) дошао до закључка да је главни недостатак свег досадашњег материјализма то што се предмет, стварност, схвата независно од „људске чулне делатности, праксе“.<sup>16</sup> Према томе, дијалектика се не ограничава на питање *Каква је стварност?* већ се бави много крупнијим питањем *Како стварност може бити створена, превазиђена и даље развијена од стране човека?* Дијалектика није само знање, само методологија, већ критика и знања и стварности.

Они догматски следбеници Маркса којима је било потребно само прво без другог, увидели су брзо да им може бити од користи да прекину сваку везу између своје верзије дијалектике и Хегела. Тако је у време Стаљина формирано становиште да нема ничег заједничког између Хегелове и Марксове дијалектике: „цела немачка класична филозофија није била ништа друго до аристократска реакција на Француску револуцију“. По мишљењу Стаљиновог помоћника министра вишег образовања Светлова, Хегелова дијалектика је била само „схоластичка ма-

<sup>15</sup> Енгелс, *Дијалектика природе*, стр. 59.

<sup>16</sup> Маркс—Енгелс, *Изабрана дела*, II, стр. 391.

нипулација чистим категоријама“.<sup>17</sup> Јасно је да је то значило потпуно одбацавање Лењиновог филозофског теста-мента: у једном од својих последњих чланака („О значају борбеног марксизма“ — 1922. године<sup>18</sup>) он је посаветовао све сараднике новооснованог часописа *Под знаменем марксизма (Под заставом марксизма)* да предузму систематско изучавање Хегелове дијалектике с материјалистичког становишта и да од свог часописа направе неку врсту клуба „материјалистичких пријатеља Хегелове дијалектике“.<sup>19</sup>

Сличан, мада теоријски боље заснован покушај да се Хегелова и Марксова дијалектика представе као потпуно диспаратне, предузео је Луј Алтисер, творац марксистичког структурализма. У својој књизи *За Маркса* он је на најоштрији могући начин нагласио разлике између ова два облика дијалектике: у проблемима којима се баве, у одговарајућим идеолошким пољима и друштвеним структурама које се у њима одражавају.

Тако је он дошао до закључка да ове две дијалектике имају потпуно различите структуре. Типичне Хегелове категорије: „негација“, „негација негације“, „јединство супротности“, „превазилажење“ (*Aufhebung*), „прелаз квантитета у квалитет“, „противречност“ или се уопште не појављују код Маркса или имају друкчије значење. Зато Алтисер сматра да Маркс нити преокреће Хегелову дијалектику нити је превазилази (у смислу Хегеловог *Aufhebung*): он је демистификује, буквално је укида, уништава илузију која је у њој садржана, и враћа се стварности.<sup>20</sup>

Елемент истине у Алтисеровој позицији је чињеница да ове две дијалектике *јесу* структурално различите и да њихове основне категорије *немају* исто значење. Истина је, такође, да су оне биле стваране као одговор на различите друштвене и културне потребе, као интелектуална оруђа различитих историјских аспирација.

Али све то не искључује један елемент континуитета међу њима. Идеје нису одређене само друштвеним условима свог времена већ исто тако и ранијим идејама, или идејама које су пренете из различитих идеолошких поља

<sup>17</sup> *Вопросы философии*, Москва 1947, № 1, с. 60. Први број часописа садржи целу дискусију о III тому *Историје филозофије* Александра, осуђеног првенствено због „прецењивања“ Хегела.

<sup>18</sup> Ленин, *Маркс, Енгелс, марксизам*, Москва, 1946.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 483. У својим *Филозофским свескама* Лењин је 1914. године забележио: „Не може се потпуно разумети Марксов *Капитал*, а нарочито његова прва глава ако се не простудира и не схвати цела Хегелова *Логика*. Према томе, ниједан марксист у току последњих пола века није разумео Хегела“ (Ленин, *Филозофские тетради*, 154).

<sup>20</sup> Louis Althusser, *Pour Marx*, F. Maspero, Paris, 1965, ch. II, III, II, III.

и различитих социјално-економских ситуација. Порицати то значи тврдоглаво се држати једног веома вулгаризованог тумачења Марксовог „материјалистичког схватања историје“ (модела „база—надградња“) и бити потпуно немоћан да се објасне идеолошки токови двадесетог века.<sup>21</sup> У самим теоријским основама Алтисерове позиције налазе се идеје које сигурно нису само прости одрази друштвених и економских услова Француске његовог времена, већ су позајмљене од разних аутора из разних времена. Неке од њих су не само антихегеловске већ и антимарксистичке. Такве су, на пример: схватања целине као једног изолованог *Gestalt* а не као фазе историје, статичка идеја структуре, Башларова идеја о епистемолошком пресеку (*coupure épistemologique*),<sup>22</sup> схватање негације као деструкције илузије и повратка стварности.

С друге стране, детаљније испитивање основних Марксових дијалектичких појмова у следећем одељку покажеће како једноставно *није истина* да у зрелим Марксовим радовима нема више ни трага од специфично хегеловских категорија.

Насупрот свим оним ауторима који једнострано наглашавају било континуитет било дисконтинуитет између основних појмова ових двеју дијалектика, покушаћу да што конкретније покажем да Марксова дијалектика у ствари превазилази Хегелову.

#### 4. ОСНОВНИ ПОЈМОВИ ХЕГЕЛОВЕ И МАРКСОВЕ ДИЈАЛЕКТИКЕ

И Хегел и Маркс су се бавили проблемом рационалности света и начином на који та рационалност настаје. Обојица претпостављају да постоји могућност за ову рационалност, да је у прошлој историји увек постојао већи или мањи јаз између ове могућности и актуалне егзистенције света. Обојица називају ову ситуацију стањем отуђености, стањем у коме неки дати целовити ентитет (било да је то *Апсолутни дух* или *пролетаријат*) није оно што би могао бити, у коме он није „за себе“ и „за друге“ оно што стварно јесте „по себи“ — могућност која још није свесна себе. Цела историја је, према томе, процес самоостварења, и то у двоструком смислу: прво, јер је од почетка био један могући субјект способан да се актуализује, а друго, јер никакав спољашњи чинилац није потребан

<sup>21</sup> Совјетски, кинески и југословенски марксизам били би нехватаљиви ако би се посматрали изоловано од историје социјалистичке мисли у развијеним земљама.

<sup>22</sup> Gaston Bachelard, *La philosophie du non*, Paris, 1940.

да би се објаснило кретање. Покретачке силе су унутрашње противречности које извиру из ограничености сваког постојећег облика.

То је општа структура дијалектичког процеса која је заједничка код оба велика мислиоца. Све разлике проистичу из чињенице да су они поставили потпуно различита основна питања и имали потпуно различите филозофске претпоставке.

Хегелово питање је било: „Шта је *рационална* структура света и како је свест открива?“ Његове основне претпоставке су биле: (1) Свет је објективација Апсолутног ума. (2) Потпуно развијена људска свест је идентична с овим Апсолутним умом. Али, она прелази дуг пут док не достигне тај ступањ; она је сасвим сиромашна и апстрактна на самом почетку (на ступњу „чулне извесности“<sup>23</sup>), а врло богата и конкретна на крају (на нивоу „Апсолутног знања“<sup>24</sup>). Овај процес се може описати и као прогрес Апсолутног духа ка својој самосвести. (3) Људска свест је достигла ниво Апсолутног знања у филозофској науци самог Хегела.

Марксово основно питање је било: „Шта је *ирационално* у датом свету и како се он може променити људском *праксом*?“ Његове су основне претпоставке биле: (1) Свет је историјско бивствовање, он је производ човека који делује на антецедентну природну околину. (2) Човек има извесна специфично људска могућа својства и диспозиције за деловање. Историјски прогрес чини прелаз од стања у коме су ове способности и диспозиције блокиране и закржљале ка стањима у којима ће бити пуније актуализоване (од отуђености ка пракси). (3) Нема границе овом процесу. Укидање постојећих облика отуђења представља само крај садашње историјске епохе („предисторије“, „класног друштва“) и почетак праве историје.

Ова разлика у оријентацији и у основним филозофским претпоставкама дубоко је утицала на све основне дијалектичке категорије код Хегела и Маркса — тоталитет, посредовање, саморазвој и превазилажење (*Aufhebung*).

### (1) Тоталитет

*Тоталитет* је, у Хегеловој дијалектици, универзални, вечни ентитет који обухвата све посебне облике стварности и ступњева развоја; у односу на њега сваки појединач-

<sup>23</sup> G. W. Hegel, *Fenomenologija duha*, глава I.

<sup>24</sup> *Ibid.*, глава VIII.

ни догађај добија свој смисао.<sup>25</sup> Тоталитет је, за Маркса, људска историја; у њеном оквиру постоје посебније целине као што су — историјска ситуација у једној одређеној епохи, одређени начин производње, целокупност друштвених односа у једном историјском моменту, итд. У оба случаја важи принцип: „Истина је целина.“ У оба случаја изучавање једног детаља, једног фрагмента, једног парцијалног аспекта може бити од вредности само као ступањ истраживања. Његов резултат би требало сматрати непотпуним интелектуалним производом који захтева интегрисање у оквиру једне шире целине. У оба случаја уски теоријски хоризонт, систематски једностранни прилаз једном проблему, национална, регионална, расна, религиозна, класна, епохална ограниченост дају резултате који морају бити превазиђени с једног универзалног становишта. У свему овоме јасан је моменат континуитета између Хегелове и Марксове дијалектике. Али следеће разлике су сасвим битне.

Хегеловски тоталитет је духовне природе, и то у двоструком смислу, прво, као *Светски дух* (*Weltgeist*) који бивствује „по себи“, још несвестан себе, још несазнат од стране човека; друго, као *Идеја*, *Самосвест* која је достигла ступањ *Апсолутног знања*. Тоталитет у првом смислу је, с Марксовог становишта, потпуно мистичан и мора се сматрати излишним филозофским сурогатом за „Бога“ (израз који Хегел фактички употребљава као синоним за „Светски дух“, или „Ум“, или „Мишљење“, или „Појам“). За Маркса у свету нема ничег духовног што би претходило појави човека, и изван људске свести. Једина антецедентна, по себи дата структура је природа. Али из признавања извесне непознате правилности природног процеса не следи ни да је та правилност израз неког надљудског априорног Ума, нити да та правилност у себи већ укључује све будуће могућности света.

Целина која се достиже на крају историје, *Идеја*, може се схватити као производ људске културе, као потпуно развијена људска самосвест. Са Марксовог становишта, тоталитет у овом смислу мање је мрачан али исто тако нереалан. Људска свест се непрестано развија, она је стваралачка, отворена за истинске новине. Она није просто идентификација с неком антецедентном структуром која не може напредовати иза извесне тачке у историји.

Марксов појам тоталитета је ужи утолико што је ограничен на људску историју, али је и шири утолико

<sup>25</sup> „Морамо имати општу идеју природе и сврхе целине да бисмо знали на шта да обратимо пажњу. Висока вредност детаља налази се у односу према целини“ (*Хегелова предавања из Историје филозофије*, Увод).

што обухвата не само духовну димензију једне историјске ситуације (њена култура, свест, идеолошка рационализација) већ и основније, објективне димензије (њене производне снаге, односе производње, политичке установе, право) структуре свакодневног друштвеног живота.

Хегелов и Марксов појам тоталитета разликују се и утолико што је први апсолутан, непроменљив<sup>26</sup> и везан за један систем, док други нема ниједну од ових карактеристика. Зато би уместо тоталитета као фиксног ентитета требало говорити о процесу *тотализације* који се дешава кад год неко истински рационално људско биће покушава да темељно и коренито реши неки проблем. Процес тотализације укључује у себе три битна момента:

(а) *онтолошки*: обухватање структуре свих релевантних објективних појава, занемарујући све границе професионалне поделе рада, било које уобичајене политичке или културне границе;

(б) *епистемолошки*: узимање у обзир *априорног* знања о тој структури. Ово *a priori* је *a posteriori* претходне интелектуалне историје; оно није трансцендентално нити фиксирано, већ ће бити проверавано и превазиђено у току истраживања;

(с) *аксиолошки*: довођење до свести основне практичке потребе истраживања. У процесу тотализације посебне приватне потребе и интереси треба да буду подређени универзалном циљу људске самореализације и довођења људске делатности до нивоа *праксе*.

## (2) Посредовање

*Посредовање* је оно што и у Хегеловој и Марксовој дијалектици чини тоталитет могућим. И аналитички и феноменолошки метод укључују претпоставку да се извесним поступком редукције (*epoché* код Хусерла, превођење у прецизнији језик код Расла, раног Витгенштајна или Карнапа) може допрећи до *непосредно датих* ентитета (суштина — *eidosa* код Хусерла, атома непосредног искуства — *чулних података* — код аналитичких филозофа). Насупрот томе, дијалектички поступак истраживања почиње од *привидно* непосредних ентитета: осета, опажаја, здраворазумске евиденције — да би затим показао да је чиста непосред-

<sup>26</sup> Ниједан филозоф пре Хегела није толико афирмисао идеју развоја и поткрепио је таквим огромним материјалом из историје науке, филозофије, уметности и религије. Па ипак, тај исти филозоф је веровао да је Универзални ум непроменљив и вечан, ван времена. То је један од највећих парадокса Хегелове филозофије.



ност илузија, да је све посредовано и да се развија посредовањем. А то значи:

(а) Све је то што је у односу према нечем другом; свако својство једног објекта укључује однос према неком другом објекту, изван тог односа оно је без икаквог садржаја, бесмислено је.

(б) Без обзира на то колико један објекат могао изгледати непосредан, он садржи *друго* у себи самом; пажљивије испитивање откриће да је поларизован у супротне моменте који негирају један другог.

(с) Било која два ентитета која се, узета непосредно, наизглед узајамно искључују, у ствари се узајамно одређују; један је бесмислен без другог.

Посредовање је, према томе, (а) откривање суштине једног непосредног бића, (б) поларизација привидно простог бића, идентичног са самим собом, (с) сједињавање супротности.

Врло јасна илустрација посредовања може се наћи у првој глави Хегелове *Феноменологије духа* (о чулној извесности). Наша знања непосредног, оног што је дато „не мењајући ништа на њему онаквом какво нам је презентовано и држећи чулни доживљај слободним од појмовног схватања“, изгледа као да је најбогатије, најистинитије, најаутентичније знање. Али „кад пажљиво погледамо, увидећемо да ово знање није просто непосредно, просто постојеће у чулној извесности већ је у исто време посредовано“. Проста непосредност „овог“ рашчлањава се у два „ова“; једно „ово“ сам ја, друго је објекат. Моја извесност посредована је објектом, а извесност објекта посредована је мноме. У први мах објекат изгледа да је непосредна, битна стварност јер постоји *per se* и „потпуно је независан од тога да ли га знамо или не“. Међутим, чим упитамо шта је смисао тог објекта, почињемо да га посредујемо. Без обзира како покушавамо да га окарактеришемо, употребљавамо језичке изразе, а ови су увек *универзалије* — чак и кад је реч о наизглед најконкретнијим терминима као што су „сад“ и „овде“. Они покривају различита могућа искуства и свако од ових одређено је управо утолико што пориче оно друго: поноћ није подне, дрво није кућа, итд. Тако се показује да је „ово“ *посредована једноставност*, другим речима, да је универзалност.<sup>27</sup>

Хегелово објашњење категорије *суштине* у његовој *Логичкој науци* други је јасан пример посредовања у једном смислу који је прихватљив за Маркса.

Посредовање је процес који не уништава просто непосредност: оно је укључује све време, али је уздиже на

<sup>27</sup> Hegel, *Fenomenologija duha*, стр. 59.

ниво веће сложености и конкретности. Ствар са својим квалитативним и квантитативним својствима није просто објекат чулног опажања већ нешто посредовано универзалијама језика и мишљења. Ипак, она припада сфери непосредног бића, бића које може бити схваћено као нешто идентично са самим собом, нешто што постоји по себи, што још није ни у каквом нужном односу са сложеном структуром других бића.

Даље посредовање води *суштини* бића. Суштина је однос-према-нечем другом. (а) Оно што је изгледало да је емпиријски опажљиво, квалитативно или квантитативно својство открива се као однос према другим објектима.<sup>28</sup> (b) Тада се показује да је оно што је изгледало да је ствар идентична са самом собом — у ствари јединство супротности, позитивних и негативних карактеристика; на тај начин оно укључује у себи своју сопствену негацију. (c) Најзад, иза привидне променљивости ствари, иза простог мењања својстава, посредовање открива јединство различитих стања; суштина је управо „оно што је перманентно (што остаје) у једној ствари.“<sup>29</sup>

Нема сумње да досад поменути моменти Хегеловог појма посредовања играју врло значајну улогу у Марксовом методу, мада он не употребљава увек термин „посредовање“. Добар је пример Марксова анализа робе у првој глави *Капитала*. Роба је објекат чија својства задовољавају неку људску потребу — та потреба посредује њену *употребну вредност*. С друге стране, однос размене међу различитим врстама употребних вредности посредује њену *прометну вредност*. Даље анализе откривају иза привидне непосредности једне робе низ супротних карактеристика, које све имају смисла само с обзиром на одређени начин производње и размене, у крајњој линији у односу према извесним људским потребама, навикама, способностима. Те карактеристике су: употребна вредност — прометна вредност, конкретни рад — апстрактни рад, приватни рад — друштвени рад. Свака од њих посредована је својом супротношћу и има одређени смисао само у односу према оној другој. Најзад, иза променљивости њених физичких својстава, њене употребљивости за различите људе и различите сврхе, иза свег варирања њених цена на различитим тржиштима у различитим тренуцима — има нешто трајно у свакој роби, што посредује њену вредност и чини њену *суштину*. То је

<sup>28</sup> *Имају неку боју значи одбијати и апсорбовати светлосна зрачења одређене таласне дужине и фреквенције; бити тврдо значи бити у стању да се пружи отпор продирању других објеката и да се буде лоциран на извесној скали, итд.*

<sup>29</sup> Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, „Die Wissenschaft der Logik“, § 112—114.

„количина радног времена које је друштвено потребно за њено произвођење.“<sup>30</sup>

Има још много других примера код Маркса. Сви његови општи појмови су резултат посредовања: *свет-за-човека* је посредован праксом, *људска суштина* — целокупношћу друштвених односа, *капитал* — друштвеним односом између радника (лишеног својине над средствима за производњу, који је принуђен да продаје своју радну снагу као робу) и власника средстава за производњу (који присваја сав вишак вредности); супротне класе — буржоазија и пролетаријат — посредују једно другој и имају смисла само у односу према другој; *људска еманципација* и настајање човека богатих потреба — било је могуће тј. било је посредовано историјском епохом коју карактерише доминација приватне својине и раст потреба у отуђеном облику.

Дубока разлика између Хегеловог и Марксовог схватања посредовања састоји се у чињеници да за Хегела посредовање увек укључује у себе један моменат „рефлексije“, *враћања-себи, идентификације* с увек присутним апсолутом;<sup>31</sup> међутим, за Маркса посредовање је динамички узајамни однос који води истинској новини. Свака нова категорија Хегелове дијалектике која настаје као резултат једног чисто појмовног посредовања — остварење је увек истог вечног Духа који се рефлектује у све новим огледалима. Сваки нови облик историјске стварности који настаје као резултат динамичких друштвених односа (укључујући борбу супротних снага) представља *нови* ступањ у самопроизвођењу човека и стварању нових могућности за човека.

Друга разлика између двеју дијалектика је у схватању *конкретног*. За Хегела, конкретно је јединство различитих одредаба, које, за разлику од празних изолованих општости разума, треба да се схвате као универзалије које се међусобно налазе у различитим односима и развијају се. Пошто је специфично и индивидуално занемарено, било је могуће претендовати да су и Светски дух на почетку и Апсолутна идеја на крају Хегеловог система „конкретни“, само најпре „по себи“ а затим „за себе“. Хегел каже: „Не само што је конкретан акт већ и могућност, која стоји према акту у односу почетног субјекта, најзад, производ је исто онолико конкретан као акт или као почетни субјект.“<sup>32</sup>

С Марксовог становишта, посредовање међу универзалијама је још увек нешто апстрактно. Конкретно посредо-

<sup>30</sup> Маркс, *Капитал*, глава I, одељак 1.

<sup>31</sup> Хегел о томе каже следеће: „... посредовање није ништа друго већ самоидентитет који себе изграђује путем активног самоусмереног процеса; другим речима оно је рефлекснија у себи, аспект у коме је Апсолут за себе објективан према себи“.

<sup>32</sup> „Увод“ у Хегелова *Предавања из Историје филозофије*.

вање је могуће само у реалној историји кад се деси један појединачни догађај који је у основи био одређен неким општим чиниоцима и посредован различитим специфичним условима (техничким, економским, политичким, културним). Стваралачка посредничка улога специфичног које повезује јединке и опште у историјском процесу нема места ни у Хегеловом систему нити у схватањима историје већине Марксових следбеника. Први занемарује улогу посебног и појединачног у светској историји, док други на схематски начин, без посредовања, своди све индивидуално на опште: на схематски схваћену класну борбу, на апстрактне супротности између производних снага и продукционих односа.<sup>33</sup>

Марксово посредовање доводи до настајања нових и специфичних друштвених облика, до нових могућности; оно је управо супротност сваком редукционизму.

### (3) Саморазвој

Кретање је у Хегеловој дијалектици двоструко: најпре Апсолутни дух ствара своју логичку структуру и развија категорије које се налазе у основи свих светских појава, затим људска свест пролази пут кроза све своје ступњеве, од најапстрактнијег — „чулне извесности“ до најбогатијег и најконкретнијег — „апсолутног знања.“

Оба ова процеса су у суштини духовна. Биће духа је његова делатност. „Насупрот томе, природа је таква каква је, њене промене су само понављања, њена кретања се просто обављају у кругу.“<sup>34</sup> „Делатност слободног мишљења је оно што морамо себи представити; треба да прикажемо историју света мишљења у њеном настојању и само-произвођењу.“<sup>35</sup> Према томе, две су основне разлике између природног и духовног мењања: прво је спољашње и понавља се, друго је субјективно и прогресивно — оно је саморазвој. Али, пошто је субјект Апсолут, он остаје исти упркос свем развоју. Под тим условима развој значи (1) да у оквиру обе ове сфере (чистог духа, свести) постоји прогрес од апстрактног ка конкретном (тј. ка јединству свих различитих одредба), и (2) прелаз од једне сфере ка другој је такође прогрес: од имплицитног („по себи“) ка експлицитном („за себе“), од Ума као бића ка Уму као нечем сазнатом, од

<sup>33</sup> Сартр је имао добре разлоге кад је критиковао овај тип марксизма што је формалистички, апстрактан и „лењ“ (Jean Paul Sartre, *Questions de methode*, Gallimard, Paris, 1960, pp. 51—82).

<sup>34</sup> Види Хегелов „Увод“ за *Предавања из Историје филозофије*: „Постајање није просто пасивно кретање као што претпостављамо да су кретања Сунца и Месеца. То није просто кретање у неопторном медијуму места и времена.“

<sup>35</sup> *Ibid.*

способности ка актуалности.<sup>36</sup> Дијалектички процес има, према томе, свој смер и свој циљ: он тежи пуној самосвести једне логичке структуре која је одувек била имплицитна у свету. Према томе, логичко је исто што и историјско. На такав начин је Хегел покушао да реши један привидно нерешив проблем: како да обухвати целину света и мишљења у оквир једног система, а да у исто време допусти простор за развој.

Марксово схватање развоја је структурално различито и није само производ „материјалистичког тумачења“ Хегела. Међутим, у то схватање уграђено је много више Хегелових идеја него што су људи као Алтисер спремни да увиде.

Историјски процес је, по Марксу, *јединствен*. Он није чисто духовног карактера, у било ком Хегеловом смислу. Али и Маркс сматра да он укључује у себе један субјект. Дијалектички процес, као и код Хегела, нема смисла у сировој још нехуманизованој природи, већ у узајамном дејству човека и природе, у људској производњи, у *пракси*. Тај се процес може окарактерисати и као „саморазвој“, али ће овај термин овде имати сасвим другачије значење. Субјект је човек, а он је (а) и материјално и духовно биће, (б) релативан је, условљен својом претходном историјом и постојећим друштвеним условима, (с) променљив је, развојан, сам себе ствара у времену. Али у овој релативности и променљивости има нешто карактеристично људско што расте и развија се, постоје извесне универзалне људске потенцијалне способности без обзира на то да ли су већ актуално манифестоване или су латентне, потиснуте и закржљале. Као и код Хегела, прогрес се састоји у самореализацији, прелазу од моћи ка актуалности. Али моћ није имплицитна *логичка* структура већ специфично људске способности, потребе и диспозиције. Оне нису фиксирани, оне теже ка већем богатству и сложености, па зато самореализација не значи идентификовање оног „по себи“ и оног „за себе“ већ стално произвођење нових облика — и људске средине и потенцијалних структура људског бића. Према томе, логичко није исто што и историјско. Живот човека у историји не може се потпуно обухватити ниједним системом.

Услед тога је и схватање времена потпуно различито. Из чињенице да се код Хегела дијалектички процес де-

<sup>36</sup> Следећи Хегелов текст је веома инструктиван: „Да би се разумело шта је развој морају се разликовати два различита стања. Прво је: способност, моћ, оно што зовем биће — по-себи (*potentia, δύναμις*), други принцип је биће-за-себе, актуалност (*actus, ἐνέργεια*). Оно што је човек најпре имплицитно постаје експлицитно, а то исто се дешава и с Умом... Почети егзистирати значи претрпети промену а ипак остати исто. Могућност влада процесом“ (*Op. cit.*, „Појам развоја“, V).

шава у једном апсолутном систему, који је у потпуности био изражен у делу једног посебног филозофа — Хегела, следи да се сав стварни развој десио у прошлости и да се може само понављати у будућности. Код Маркса је, међутим, будућност од кључног значаја за разумевање и критичку анализу садашњости и прошлости. Сваки постојећи облик носи у себи комплекс могућих будућности. Избор међу овим могућностима, визија оптималне будућности, омогућиће критичку дистанцу према садашњости. А само онај који има критичку дистанцу према садашњости, биће у стању да конкретно тумачи прошлост, јер ће у њој бити у стању да препозна као значајно не само оно што је довело до садашњости већ и оно што је клица могуће нове стварности. „Анатомија човека је кључ за анатомију мајмуна.“<sup>37</sup> Да су каснији ступњевии развоја одређени претходним — опште је место. Да су претходни ступњевии, са своје стране, одређени антиципираном могућом производњом каснијих ступњева — специфична је идеја дијалектике праксе.

Овде *историчност* није више само налажење места у фиксираној нужној структури претходног развоја или прављење произвољне екскурзије у прошлост предмета за који смо заинтересовани. Круцијални моменат Марксове историјске анализе је откриће најпростијег првобитног простог облика датог објекта, који на елементаран начин већ садржи његову основну структуру али му недостају све оне небитне карактеристике које имају каснији, сложенији облици. Овај првобитни облик је могао бити нешто ретко, спорадично, изузетно у ситуацији кад се први пут појавио. Али је он нужни услов испитиваног објекта. Он већ може задржати све основне противречности каснијих облика; зато он може послужити као природни модел за њихова истраживања.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> „Последњи облик тежи да претходне облике схвати само као кораке ка себи самом. Како је он само ретко и под врло одређеним условима у стању да себе самог критикује, из тога следи да он ове просте облике увек схвата једноставно... Тако је буржоаска економија успела да разуме феудално, античко и оријентално друштво тек онда кад је развила самокритику сопственог буржоаског друштва“ (Маркс, *Прилог критици политичке економије*).

<sup>38</sup> Ову карактеристику дијалектичког метода врло је продубљено истакао Иљенков: „Сви они моменти који су можда учествовали у рађању једног новог облика кретања али нису били нужни услови тог процеса — нису преживели, нису били репродуковани у каснијем току развоја. Они се више не примећују на вишим ступњевима развоја нашег предмета, они ишчезавају... Тако сам објективни историјски процес производи апстракцију која задржава само опште моменте развоја ослобођене од свих случајних околности“ (Иљенков, *Дијалектика абстрактног и конкретног в „Капитале“* Маркса, Москва, 1960, 195).

*Противречности* су покретачки принцип света и за Хегела и за Маркса.<sup>39</sup> У оба случаја сваки ступањ развоја, сваки постојећи облик садржи у себи од почетка један моменат самоидентичности и један моменат унутрашње диференцијације. Разлика ће се развити у поларну супротност, где се позитивно и негативно још посредују, а то ће довести до неподношљиве неспојивости једног с другим, и до узајамног укидања. Међутим, код Хегела је противречност чисто логичка, то је негативни, искључујући однос једне мисли према другој. Марксова противречност, с друге стране, реални је историјски сукоб: то је или сукоб између постојећих друштвених група (класна борба), или узајамна неспојивост извесних друштвених установа и одређених тенденција развоја, или међусобно поништавање слепих, отуђених историјских сила. Логичка противречност ће бити само специјалан случај.<sup>40</sup> Чак и у сфери свести — сукоби идеја и идеологија као и лични психички сукоби такође ће бити обухваћени појмом противречности. Марксиста би свакако могли одлучити да праве разлику између противречности као логичког односа и сукоба као реалне појаве. Али садашња општост појма противречности дозвољава да се сачува принцип *Противречност је покретачки принцип света* — у друкчијем контексту. Наиме, оно што, с Марксовог становишта, креће свет, мноштво је различитих врста импулса реалног живота, укључујући и индивидуалне и специфичне. Мистериозну моћ универзалних појмова заменила је сад моћ актуалних, емпиријски постојећих и опажљивих људских индивидуа.<sup>41</sup>

#### (4) Превазилажење (*Aufhebung*)

Превазилажење је стваралачко разрешавање противречности. Најбитнија противречност, и са Хегеловог и са Марксовог становишта, јесте противречност између способности (моћи) за развој и неког одређеног структуралног својства које своди неки ентитет на његов актуално дати облик, и на тај начин ограничава његову могућност за ме-

<sup>39</sup> О томе каже Хегел: „Противречност је покретачки принцип света и смешно је рећи да је противречност несхватљива. Једино што је у том исказу тачно јесте да противречност није циљ већ саму себе укида“ („Логика“. Учење о суштини, 119 *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*).

<sup>40</sup> Треба узети у обзир да Марксова дијалектика не оставља простор за логику у Хегеловом трансценденталном смислу. Једина логика која има смисла је људска логика — производ историје. Према томе, Марксов појам противречности искључује Хегелову противречност као категорију чисте логике.

<sup>41</sup> Маркс, *Немачка идеологија*, МEGA, I/5, с. 15—17, 342.

њање. Ова унутрашња граница је очигледно негација онога што тај ентитет *стварно јесте* (тј. *могао би бити*, за разлику од начина његове актуелне егзистенције). Даљи развој је онда укидање те границе, тј. негација негације. Код Маркса, као и код Хегела, овај принцип објашњава природу прелаза од једног ступња ка другом — он је темељ радикално критичког мишљења. Хегел се може схватити као конзервативни мислилац само што на извесној тачки дијалектичког процеса пориче овај принцип.<sup>42</sup>

Маркс је револуционарни мислилац јер не налази ниједан историјски облик, у садашњости или у будућности, који не заслужује да буде *превазиђен*. А превазићи један облик значи: (а) укинути његову битну унутрашњу ограниченост, (б) сачувати његове рационалне одлике, (с) подићи постојећу стварност на виши ступањ развоја.

Многи следбеници Маркса, па и сам Енгелс, погрешно су схватили тријадичку форму Хегелове негације негације. Код Хегела се теза, антитеза и синтеза односе на три битна момента у сваком појму: (а) идентичност са самим собом, (б) негација себе у смислу битне унутрашње границе и (с) акт трансцендирања, негирања и једног и другог. „Материјалистичким читањем Хегела“ претворена су ова три момента *сваког* ступња у три *различита* сукцесивна ступња. Тако је принцип који представља саму срж сваког радикално критичког и револуционарног мишљења, претворен у један банални „закон“ „спиралног кретања“. На крају га је Стаљин изоставио из своје листе четири „дијалектичка“ закона.“<sup>43</sup> Није једино јасно зашто је он то учинио. Да ли зато што није хтео да сматра законом нешто за шта је тешко наћи чак и илустрације, а камоли довољно искуствено сведочанство његовог свеопштег важења? Или зато што је схватио да би критичко мишљење совјетских грађана по закону негације негације имало прилично субверзивне последице?

Прва негација се у Марксовој дијалектици односи на оне друштвене структуре, на оне економске политике и културне установе које представљају дефинишуће карактеристике дате друштвене формације и које *самим тим*

<sup>42</sup> Хегел није конзервативан само зато што је идеалист. Превазилажење *идеја* које оправдавају неку дату стварност једнострано је и недовољно само по себи, али би могло бити револуционарно деловање од огромног значаја. Хегел је тачно уочио да (у извесним условима) „променом сазнања и објекат постаје различит...“ Кад „свест открије да њено знање не одговара објекту, ни објекат више не успева да се одржи“ (*Феноменологија духа*). То би могло да значи: Кад је једна друштвена стварност демистификована, кад друштвена свест открије да је та стварност лажна, она „више не успева да се одржи“.

<sup>43</sup> Стаљин, „О дијалектичком и историјском материјализму“, *Историја СКП (б)*, глава IV.



ограничавају и блокирају даљи квалитативнији развој. Такве су: установа приватног власништва над средствима за производњу, најамни карактер рада, капитал као одређени друштвени однос, тржиште као облик регулисања производње, држава као апарат принуде у рукама владајуће класе. Друга негација је револуционарни чин који укида ове институције, задржавајући при том све оне тековине прошлог развоја које су нужни услови даљег развоја. Промена у овом смислу далеко је радикалнија него прости раст и модификација. С друге стране, она није просто разарање и за њу није битна ни употреба (револуционарног) насиља нити плаховит катаклизматички карактер у оквиру врло ограниченог временског интервала.

Марксово схватање револуционарног превазилажења се од Хегеловог *Aufhebung* разликује у три смисла.

(a) Оно важи за свако друштво а не само за она у прошлости.

(b) Његов медиј је људска пракса а не само свест.

(c) Оно отвара више од једног правца могуће промене, док је Хегелов дијалектички процес једносмеран и строго детерминистички.<sup>44</sup>

Разлике у схватању детерминизма тесно су везане с битним разликама у схватању слободе код ова два мислиоца.

По Хегелу, слобода претпоставља рационално увиђање и прихватање нужности (у крајњој линији, логичке нужности) светског процеса. Ум, Бог, законити поредак, конституишу право биће појединца. Ако он одступа од свеопште рационалне структуре стварног збивања, изгубиће самог себе као рационално биће. Далеко од тога да постане слободан, његово понашање ће бити произвољно, каприциозно — случајност која се налази изван историје. Тиме је Хегел избегао фатализам, али је спонтану, бунтовничку прометејску делатност појединаца, нација, друштвених група — прогласио неисторијском.

По Марксу, људи праве историју. Додуше, праве је у затеченим условима. Њихова делатност често није аутономна. У класном друштву многе јединке и целе класе су постварене, жртве моћних, слепих, отуђених друштвених сила. Али се прогрес састоји управо у кретању од постварености ка еманципацији. Строгу детерминацију путем „гвоздених закона“ тржишне привреде и државног законодавства замењује све већа иницијатива и моћ људских

<sup>44</sup> Маркс говори о два могућа облика капитализма, о више могућих облика комунизма. Сви закони које је он у капиталистичком друштву открио само су тенденције. Развој индустријске производње омогућава ограничавање времена за друштвено неопходни рад и отвара све шире поље људске слободе.

јединки. „Наместо старог буржоаског друштва са својим класама и класним антагонизмима имаћемо асоцијацију у којој је слободни развитак сваког појединца услов слободног развитка за све.“<sup>45</sup>

Под тим условима, превазилажење постаје принцип људског самоодређења.

Дијалектика се развија у теорију и метод истински слободног и стваралачког људског мишљења и деловања.

---

<sup>45</sup> Маркс—Енгелс, *Манифест комунистичке партије (Изабрана дела)*, стр. 35.

## ДВАНАЕСТА ГЛАВА

# ДИЈАЛЕКТИКА ПРИРОДЕ И ПРИРОДА ДИЈАЛЕКТИКЕ

### 1. ЛУКАЧ О ДИЈАЛЕКТИЦИ ПРИРОДЕ

У последње време у дискусијама филозофа марксиста поново је оживео један проблем који је поставио још Лукач у свом раном раду *Историја и класна свест*:<sup>1</sup> може ли се говорити о дијалектици природе. Обично се сматра да је Лукач на ово питање одговорио негативно; с тим негативним ставом слажу се неки марксисти у свету и код нас.

У ствари, Лукачев став о овом питању није потпуно јасан и јединствено спроведен кроза све есеје његове књиге. Код њега, заправо, налазимо два различита става. По једном, конкретна марксистичка дијалектика може бити само метод сазнања друштва. Енгелс је погрешно кад је, следејући лош Хегелов пример, проширио дијалектичку методу и на сазнање природе.

Други став је еластичнији: постоје различити типови дијалектике, које је нужно конкретно изложити. При томе је методски неопходно разликовати дијалектику кретања природе и историјску дијалектику.

Први став преовлађује и он је очигледно далеко ближи Лукачу. Он сматра да је Марксовој методи „коначно нађена права метода сазнања друштва и историје“ (стр. 7). „Дијалектика код Маркса постаје суштина самог историјског процеса“ (стр. 206).

„Велики корак који је марксизам као научно становиште пролетаријата направио у односу на Хегела састоји се у томе да је он схватио рефлексивне одредбе не као вечите ступњеве сазнања стварности уопште, већ као нужне егзистенцијалне и мисаоне облике грађанског друштва, по-

---

<sup>1</sup> Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Der Malik Verlag, Berlin, 1923.

стварења бића и мишљења. Тиме је он открио дијалектику у самој историји“ (стр. 194).

Лукач на неколико места иступа против целе филозофске традиције која је дијалектику проширивала на целокупно бивствовање. Кад Хераклит и Елеаћани говоре о кретању и постајању, ту ипак немамо посла с правим процесом. Зенонова стрела остаје стрела — дакле ствар. Хераклитова река остаје река. „Сама вечна промена не постаје него јесте, тј. не доноси ништа квалитативно ново. То је постајање само у односу на укочено бивствовање појединачних ствари. Као учење о целини показује се ипак вечито постајање као учење о вечном бивствовању, па иза реке која отиче стоји једна непроменљива суштина, макар се она и испољавала у непрекидном мењању појединачних ствари“ (стр. 197). У томе види Лукач битну ограниченост античке дијалектике, у којој се испољава ограниченост целог античког друштва. Хегел и Ласал су преценили „модерност“ Хераклита. Ову границу ни они нису успели да прекораче и она се огледа у контемплативно-спекулативном карактеру њихове филозофије.

Тек код Маркса, и предметне форме предмета су схваћене као процес. На пример, „просто понављање производње доводи после неког времена нужно до акумулираног капитала или капитализованог вишка вредности“ (*Капитал*, I).

Нарочито је значајна за оцену Лукачевог става напомена са стране 17, где он каже да је Марксово „ограничење метода на историјско-социјалну стварност врло важно. Неспоразуми који настају из Енгелсовог излагања дијалектике почивају битно на томе да Енгелс — следећи лош пример Хегелов — протеже дијалектичку методу и на сазнање природе. Тамо ипак одлучујуће одредбе дијалектике — узајамно деловање субјекта и објекта, јединство теорије и праксе, историјско мењање супстрата категорија као основа њиховог мењања у мишљењу, итд. — не постоје у сазнању природе“.

Лукач и на неким другим местима прави врло оштру разлику између метода друштвених и метода природних наука. Добија се утисак да би први, кад се заснује на дијалектици, могао бити револуционаран, пролетерски. Међутим, други као да је по самој својој природи осуђен да остане недијалектички, буржоаски, ревизионистички. На пример, он каже: „Метод природних наука, методички идеал сваке рефлексивне науке и сваког ревизионизма, не познаје никакве противречности, никакве антагонизме у свом материјалу. Ако се игде појави нека противречност између појединих теорија, то је само знак да дотле постигнуто знање није још доспело до завршног ступња. Теорије које изгледа да противрече једна другој морају наћи своје гра-

нице у овим противречностима, морају се, према томе, преобразити и укључити у општије теорије којима ће онда противречности коначно ишчезнути. Насупрот томе, за друштвену стварност ове противречности нису знак још незавршеног научног разумевања стварности, већ неодвојиво припадају суштини саме стварности, суштини капиталистичког друштва. Оне у сазнању у целине неће бити тако превазиђене да би престале да буду противречности. Напротив, оне ће бити схваћене као нужне противречности, као антагонистичка основа овог начина производње итд.“ (стр. 23).

Даље Лукач приговара методима природних наука због апстрактности и тенденција за квантификацијом. „Чисте“ чињенице природних наука настају тако да нека животна појава стварно или само у мислима бива пресађена у једну околину у којој можемо схватити њене законитости без ремећења њиховог тока другим појавама.“ Овај процес апстраховања се још више појачава тиме што „појаве бивају сведене на њихово чисто квантитативно биће које се изражава бројевима и бројним односима. Опортунисти увек превиђају да је то у природи капитализма да појаве производи на овај начин“ (стр. 18). Овакв метод води утврђивању „изолованих чињеница, изолованих комплекса чињеница, посебних области са сопственим законима (економија, право, итд.)“. У њему важи као нарочито научан поступак: „промислити до краја тенденције самих чињеница и то уздигнути на степен науке.“ „Дотле дијалектика, насупрот свим овим изолованим и изолујућим чињеницама и посебним системима, наглашава конкретно јединство целине“ (стр. 19). Ненаучност овог наизглед тако научног метода, јесте нарочито у томе што он превиђа историјски карактер чињеница које му леже у основи: напротив, већ од Галилеја ова „природно-научна егзактност“ претпоставља „константност“ елемената. Међутим, све су те „чисте чињенице“ производ одређене историјске епохе — капитализма (стр. 20).

Из оваквих разматрања Лукач изводи следећи закључак: „Сазнајни идеал природних наука, који примењен на природу води просто напретку науке, показује се, кад је управљен на друштвени развитак, као идеолошко борбено оруђе буржоазије“ (стр. 23).

## 2. ТЕШКОЋЕ ЛУКАЧЕВОГ СХВАТАЊА ДИЈАЛЕКТИКЕ

Ова Лукачева анализа садржи изванредне аргументе против контемплативног, природно-научног материјализма, против фетишизовања чињеница, против апстракционизма

и тежње за парцијализацијом знања, против идентификовања метода природних и друштвених наука, против преувеличавања значаја аналитичких и квалитативних метода, против прецењивања значаја традиционалне дијалектике од Хераклита до Хегела, па и против неких осиромашења и недопустивих упрошћавања која је дијалектика претрпела у Енгелсовом *Анти-Дирингу*. Многе Лукачеве мисли су нарочито значајне због тога што су оне и данас актуелне у противставу према свим оним марксистима који испољавају устезање или немоћ да дијалектички метод примењују на друштвену и хуманистичку проблематику, и којима је дијалектика субјекта и објекта, теорије и праксе, нужности и слободе — књига са седам печата.

Па ипак, Лукачева концепција дијалектике као само метода сазнања друштва садржи низ несавладивих тешкоћа.

Поставља се одмах питање: Да ли се марксиста одричу једне опште филозофске концепције о целокупном бићу, мишљењу и пракси? Или се мора прихватити да је дијалектика друштва спојива с неким недијалектичким методом сазнања природе?

Добија се утисак да је дијалектика у принципу неприменљива на природне појаве јер тамо нема противречности, нема квалитативног мењања, нема узајамног дејства субјекта и објекта, јединства теорије и праксе, итд. Значи, метод истраживања ових појава мора остати у принципу недијалектички. Ако је тако, онда треба бирати између две алтернативе:

(1) Марксистичка филозофија остаје филозофија у традиционалном смислу речи (укључујући учење о целини бића), али она садржи различите (чак супротне) методе за различите сфере бића. Ово одсуство методолошке кохерентности било би очевидно недопустиво. Преостаје онда:

(2) Марксистичка филозофија је искључиво филозофија друштвене историје. Али, ако је тако, или се и сазнање и практично мењање природних појава део друштвене историје (па је онда у том смислу дозвољено говорити и о дијалектици природе), или то није случај. Лукач се, зачудо, опредељује за ово друго. Он пребацује Хегелу и Енгелсу што дијалектички метод протежу и на сазнање природе.<sup>2</sup> Значи, сазнање природе остаје изван историје! Али како се онда може уопште мислити и говорити о природним појавама? Филозофију је могуће свести на филозофију историје само ако се претпостави да је тиме обухваћено све о чему се са смислом може говорити, све што може

<sup>2</sup> „Engels — dem falschen Beispiel Hegels folgend — die dialektische Methode auch auf die Erkenntniss der Natur ausdehnt“ (стр. 17).

представљати интересантну проблематику за човека. Сва ограничавања обима филозофије само су утолико успевала да сачувају своју кохерентност (на пример, за лингвистичку филозофију проблеми филозофије природе постају проблеми значења термина којима се о природи говори). Ако сазнање природе остаје изван историје, онда је парадокс у томе што, с једне стране, филозофија по својој природи треба да се бави једном целином, а с друге стране, делови те целине остају изван филозофије.

### 3. ТРИ ЗНАЧЕЊА „ДИЈАЛЕКТИКЕ ПРИРОДЕ“

Већ овде се може назрети у чему је код Лукача основна тешкоћа, која онда доводи до збрке код свих оних који су Лукача било нападали било следили. Наиме, кад се говори о дијалектици природе, помешане су три различите ствари: (1) процес природе по себи, (2) теорија о том процесу и (3) процес човековог мењања и сазнавања природе, који доводи до те теорије и њоме се даље руководи.

Све Лукачеве исправне критичке примедбе односе се на „дијалектику“ природе у смислу објективне законитости природних процеса по себи. Подразумева се само по себи да ту заиста нема узајамног дејства субјекта и објекта, јединства теорије и праксе. Могло би се без дискусије прихватити да појам дијалектике у том смислу не би требало употребљавати — јер се при таквој употреби готово увек полази од некритичке, догматске претпоставке идентичности бића по себи и бића за нас.

Међутим, незгода је у томе што Лукач не критикује концепцију дијалектике природе-по-себи већ експлицитно говори о сазнању природе и о примени дијалектичког метода на природу. У том контексту, цела његова аргументација је погрешна. Јер у сазнању природе и грађењу теорије о природи човек је увек присутан, и то не човек уопште већ конкретни историјски субјекат друштва једне одређене епохе, са одређеним потребама, мотивима истраживања, идеолошким предубеђењима, вредносном свешћу. У том погледу постоји само разлика у степену у односу на процес сазнања и мењања друштва — где је овај субјективни и идеолошки моменат много јаче изражен. За доказ могу послужити чак и најезактније науке — математика<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Математика је најапстрактнија од свих наука: пошто се она не бави ниједним одређеним подручјем стварности, дијалектика субјекта и објекта ће се ту најмање испољити. Па ипак, она је и ту видна, нарочито кад је реч о њеним основама. Разлике између три основне концепције математике — логицизма, формализма и инту-

и физика — да и не говоримо рецимо о биологији, где су борбе око витализма и механицизма, дарвинизма и генетике биле све друго пре него непристрасно трагање за „чистим“ чињеницама, за апсолутно објективном истином, у чијем утврђивању „лична једначина“ научника не би играла никакву улогу.

У физици се то исто може рећи за све крупније генерализације у њеној историји. Борба око хелиоцентричке теорије трајала је читава два века; као што је познато, то није била борба само између две научне концепције, већ и борба идеологија двеју супротних класа, која је однела више људских живота него сви спорови на терену друштвених наука тог времена. Развитак нуклеарне физике у XX веку такође је фрагмент савремене историје у којој су све противречности нашег времена дошле до изражаја. Примера има мноштво.

Била је потребна одређена идејна клима да би већ прва знања о нуклеарним честицама била интерпретирана као слом каузалитета и детерминизма. Чињеница да квантна физика у целини дуго није била прихваћена у Совјетском Савезу, да су је Ајнштајн и његови следбеници, упркос огромним експерименталним успесима, сматрали несавршеном само зато што полази од индетерминистичких претпоставки — све то речито показује да ни у природним наукама, као ни у друштвеним, субјекат није „прости посматрач“, нити је „искључен из дијалектичког процеса“, као што Лукач мисли. Уосталом, за ту тезу није потребан бољи аргумент него што је чињеница да је у савременим најразвијенијим земљама правац истраживања, комплекс подручја у математици, физици, хемији и другим природним наукама, која су одабрана за најинтензивнији рад — одређен на одлучујући начин војним потребама и у крајњој линији поделом савременог света на непријатељске политичке и идеолошке системе. Уместо да се баве науком ради науке и откривањем истине ради истине,<sup>4</sup> најистакнутији савремени природњаци у Сједињеним Америчким Државама и Совјетском Савезу раде директно за потребе војске, тачније — на открићу истина које се могу употребити за јачање војне моћи земље. Чак и она крупна открића која имају мирољубивији и хуманији карактер, исто онолико су део савремене политичке историје колико и епизода историје наука. Да није реч о борби за престиж између два велика светска система, нити бисмо ми већ имали са-

иционизма—конструктивизма — су у ствари разлике између филозофије објективизма, субјективизма и различитих нијанси једне филозофије праксе. Дакле, и математика има своје идеолошке, историјски условљене претпоставке.

<sup>4</sup> Лукач на више места каже да истраживање природних појава има за циљ једино унапређење наука (на пример, стр. 23).



телите и ракете, нити би им политичка пропаганда придавала тако велики значај, нити би догађаји у свету природне науке и технике имали тако далекосежне идеолошке, политичке, социјалне и психолошке последице. (Треба се сетити какав је општи шок у Сједињеним Америчким Државама изазвало успешно лансирање првог совјетског спутњика.)

#### 4. ПРОТИВРЕЧНОСТИ У ПРИРОДНИМ НАУКАМА

Наравно, Лукач из 1919—1922. није могао предвидети све ове драстичне појаве у данашњем свету, али његове примедбе показују да је његово познавање природних наука и њихове историје било више него незадовољавајуће и за период у којем је писао своје есеје.

Он мисли да је за метод природних наука карактеристично изоловање чињеница и комплекса чињеница. Међутим, природне науке су већ обиловале успешним покушајима грађења система који обухватају тоталитет појава с једног подручја: довољно је поменути системе Еуклида, Њутна, Дарвина, Менделејева, Максвела. Дијалектику дела и целине, анализе и синтезе, неупоредиво су боље развиле природне науке него друштвене — и то важи све до данас.

Лукач сматра да природне науке занемарују историјски карактер својих чињеница и да се, штавише, не може ни говорити о квалитативном развоју природних објеката. Тачно је да „природно-научна егзактност претпоставља константност елемената“ — као што он каже у напомени на страни 19. Али ту је реч само о релативној константности коју мора да претпостави свака наука (па и друштвена), и не само наука већ и целокупна људска практична делатност — да би уопште била могућа. Истина је само да су природне појаве у већини<sup>5</sup> константније, стабилније. Стрела остаје стрела, река остаје река при свем свом протицању — квалитативне промене ту нису тако брзе као у производном процесу, где сваки акт просте репродукције доводи до акумулације капитала. Па ипак, чудно је да Лукач заборава: стрелу је направио човек и престао је да прави; од реке је човек направио саобраћајницу, пољопривредно оруђе, вештачко језеро за хидроцентралу. Чак и апстрахујући делатност човека, реке, и биолошке врсте, и хемијски елементи, и звездани системи имају своју историју. Они који

<sup>5</sup> Неки природни процеси, укључују квалитативне промене, одвијају се неупоредиво брже него друштвени процеси у ужем смислу. На пример, сваки мезон издвојен из језгра распада се на један електрон и један неутрон за око милионити део секунде.

ту историју систематски<sup>6</sup> занемарују, праве методолошку грешку која свакако има мање или више озбиљне последице за фактички садржај њихових теорија.

Необично је да је Лукач могао да негира постојање противречности природних процеса на начин на који он то чини. Могло би се додуше рећи: противречности не постоје у самим стварима (по себи) — то је људски начин описивања и објашњавања, који би се у принципу могао избећи променом наших теорија (требало би нарочито истаћи: променом, прецизирањем нашег појмовног апарата). Али то се исто може рећи и за друштвене процесе по себи. Радник се бори за већу надницу, штрајкује, учествује у демонстрацијама, итд. Да је суштина свега тога однос противречности између њега и капиталисте, радник евентуално сазнаје од теоретичара. Наравно, може се рећи: али он јесте у односу противречности — знао то или не. На то се може одговорити: он заиста јесте у једном односу сукоба и узајамног искључивања интереса. Ако ћемо то звати противречношћу, у реду ствар. Али зашто онда не бисмо могли звати противречношћу и сваки сукоб двеју природних сила, од којих једна другу искључује? Ако имамо аналогне структуре, употреба истог термина је на свом месту.

Претпоставимо ипак да би у овом случају било могуће тако спецификовати друштвене структуре које називамо противречношћу да тај термин буде неприменљив на односе природних појава. Остаје ипак једна огромна класа случајева, и међу природним а не само друштвеним појавама, где се противречности неизбежно јављају кад год покушавамо да о њима мислимо и говоримо. То су сви они случајеви где покушавамо да појмовима изразимо сам процес кретања и мењања. Схематски их можемо изразити ставовима (I) и (II):

Неко  $A$ , које се креће, и јесте и није у моменту  $t$  у тачки  $P$  (I).

Неко  $A$ , које се мења, и има и нема извесно својство  $B$  у интервалу  $t$  (II).

За сваку дату меру времена може се одредити мера дужине тако да се противречности избегну. Претпоставимо да став (I) можемо преформулисати тако да гласи:

Неко  $A$ , које се креће, налази се у (секунду)  $t_1$  у тачки  $(x_1, y_1, z_1)$  метара, а у (секунди)  $t_2$  у тачки  $(x_2, y_2, z_2)$  метара (I').

Став (I') може бити исто тако истинит као и (I), штавише он изгледа прецизнији. Али њиме нисмо изразили сам

<sup>6</sup> Привремено, методичко апстраховање динамике једног процеса је наравно дозвољено, штавише, неопходно у сваком истраживању и у свакој животној делатности.

процес кретања него дисконтинуирану сукцесију два миро-  
вања. Опет ћемо суштину кретања моћи изразити само ако  
кажемо:

$A$  се у интервалу  $t_1$  (секунди) налази и не налази у  
тачки ( $x_1, y_1, z_1$  дециметара), док се у интервалу  $t_2$  (секунди)  
налази и не налази у тачки ( $x_2, y_2, z_2$  дециметара) ( $I'$ ).

И тако даље, *ad infinitum*.

Слично томе, можемо покушати да став (II) прецизније  
изразимо тако што ћемо унети једну дистинкцију у оквиру  
појма  $B$  и рашчланити га на два нова појма  $C$  и  $D$ . Онда  
ћемо добити ( $II'$ ):

Неко  $A$ , које се мења, има својство  $C$  у интервалу  $t_1$ ,  
а својство  $D$  у интервалу  $t_2$ .

Међутим, као и у горњем случају, овим нисмо изразили  
сам процес мењања већ једино чињеницу да је  $A$  у два  
дисконтинуирана сукцесивна интервала поседовало две срод-  
не особине  $C$  и  $D$ . Опет ћемо суштину мењања изразити  
само ако кажемо:

Неко  $A$ , које се мења, и има и нема својство  $C$  у интер-  
валу  $t_1$ , и има и нема својство  $D$  у интервалу  $t_2$  ( $II''$ ).

Итд., у бесконачност.

Лукач је тачно приметио да су (нарочито) на подручју  
природних наука многе противречности само „знак несавр-  
шеног разумевања стварности“, и да ће даљи развој знања  
довести до њиховог превазилажења. Међутим, противреч-  
ности које припадају горе наведеном типу не могу бити  
елиминисане или, говорећи његовим језиком, „оне припа-  
дају суштини саме стварности“. Било да је реч о друштве-  
ним или природним појавама, „суштина стварности“ укљу-  
чује у себе један субјективни моменат. Кад је реч о друш-  
твеним збивањима, она су делом субјективна већ због тога  
што у њима учествују свесна бића, људи као актери. То је  
једини моменат субјективности који Лукач има на уму.  
Међутим, он систематски превиђа један други моменат суб-  
јективности, који је увек присутан кад говоримо о суштини  
било природне било друштвене стварности.

То што називамо суштином јесте нешто перманентно,  
објективно дато — сагледано у перспективи људске праксе  
— изражено људским језиком, људским појмовним апарата-  
том. Све одредбе простора и времена релативне су према  
координатном систему у којем се субјект налази. Сви пој-  
мови језика којима говоримо о стварима и својствима зависе  
од корисних навика формираних у току дугог претходног  
решавања практичних проблема. Да ли ћемо располагати  
појмовима  $C$  и  $D$  на које се  $B$  може рашчланити, зависи од  
тога да ли је таква дистинкција била стварно, у пракси,  
потребна. Кад хоћемо да изразимо један процес, ми се у  
првом реду служимо језиком који је већ дат, а који у

себи кристалише практично искуство низа генерација. Ми можемо створити и нове појмове, али само ако то задовољава неку практичну сврху. Тиме су границе језику углавном одређене. Управо услед тога ми немамо на располагању бесконачно много времена и различитих језичких израза да бисмо у бесконачност анализирали процес мењања, да бисмо га рашчлањавали у све нове и нове статичке моменте. Чим једном синтетички обухватимо целину — противречности су одмах ту.

Показује се тако да баш Лукач, који је с правом, и тако снажно, критиковао вулгаризаторе марксизма и контемплативне материјалисте зато што друштвене појаве схватају као „чисте чињенице“ којима владају „потпуно објективни закони“, сам прави ову исту грешку кад говори о природи као чистом објекту без субјекта. Могућност примене дијалектичког метода на природу он није видео управо зато што је природу схватио недијалектички, неисторијски — на предмарксовски начин.

## 5. ПРИРОДА И ИСТОРИЈА

То је одмах јасно сваком ко се, читајући Лукача, сети Марксове концепције природе из дела које је Лукачу остало непознато — из *Економско-филозофских рукописа*. За Маркса су природа, индустрија, природна наука, наука о човеку, људске суштинске снаге и људска психологија само momenti једне дијалектичке целине, momenti који се међусобно прожимају. Пустимо самог Маркса да говори:

„...Природна наука је помоћу индустрије утолико практичније захватила у човечји живот, преобликовала га и приправила човекову еманципацију, колико год је непосредно морала допустити онечовечење. Индустрија је стваран историјски однос природе и стога однос природне науке према човеку; ако се стога она схвати као егзотерично откриће човекових суштинских снага, онда се може разумети људско биће природе или природно биће човека. Стога природна наука губи апстрактно-материјалистички, односно идеалистички смер и постаје база људске науке, као што је сад већ постала — иако у отуђеном облику — база стварног људског живота. Једна база за живот, а друга за науку, то је од почетка лаж. Природа која постаје у људској историји — у акту настајања људског друштва — стварна је човекова природа; стога је природа, каква постаје помоћу индустрије, иако у отуђеном облику, истинска антрополошка природа.“<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Marks—Engels, *Rani radovi*, стр. 234—235.

И даље: „Сама историја је стварни део историје природе, претварања природе у човека. Природна наука ће касније обухватити науку о човеку, као што ће наука о човеку укључити у себе природну науку; то ће бити једна наука.“

„Човек је непосредан предмет природне науке јер непосредно чулна природа за човека је непосредно човечја чулност..., непосредно други човек, који за њега чулно постоји... Али природа је непосредан предмет науке о човеку. Први човеков предмет — човек — јесте природа, чулност и посебне људске чулне суштинске снаге, које своје предметно остварење могу наћи само у природним предметима, могу наћи своје самосазнање само у науци о природном бићу уопште. Језик, елеменат самог мишљења, елеменат животног испољавања мисли, чулне је природе. Друштвена стварност природе и људска природна наука или природна наука о човеку, то су идентични изрази.“<sup>8</sup>

И даље: „... За човека социјалисту целокупна такозвана светска историја није ништа друго до производња човека помоћу људског рада, ништа друго до настајање природе за човека...“<sup>9</sup>

Дакле, после 1843. године, кад су ови редови написани, на нивоу Маркса није био нико ко није схватио: да је стварна људска природа — она која постаје у људској историји, да је природа непосредан предмет науке о човеку, као што је и човек непосредан предмет науке о природи, да природна наука и наука о човеку припадају једној јединственој науци, па су, према томе, и дијалектика природе и дијалектика друштва једна иста дијалектика.

Парадоксално је да сам Лукач имплицитно указује на улогу субјекта у сазнању природе тамо где је експлицитно негира. Кад замера методологији природних наука што упрошћава појаве и премешта их из њихове природне средине у вештачку, у којој можемо схватити њихове законе у чистом виду, без поремећаја од стране случајних фактора; или кад замера због претеране тенденције за квантификацијом појава (што је у природи капитализма), он тиме истиче огромну активну улогу субјекта у процесу сазнања и овладавања природним појавама. Његове замерке су при том само делимично оправдане — оне стоје кад се модели и квантитативне методе хипостазирају, кад се стварност на њих сведе (што је врло чест случај у савременој науци). Међутим, с друге стране, грађење модела и разни облици квантитативне анализе нужан су моменат сваке ваљане савремене методологије, и то не само природних већ и друштвених наука. Цео Марксов *Капитал* је излагање и

<sup>8</sup> *Ibid.*, стр. 235.

<sup>9</sup> *Ibid.*, стр. 237.

анализа мање или више апстрактних модела капиталистичког друштва; сви Марксови закони су односи који важе под условом да нису поремећени, дејством различитих више или мање споредних и случајних чинилаца. (У том смислу се они „испољавају кроз своје неиспољавање“; у том смислу се појаве разликују од суштина.)

## 6. ЕНГЕЛСОВО СХВАТАЊЕ ДИЈАЛЕКТИКЕ ПРИРОДЕ

Да би била избегнута збрка око дијалектике природе, треба разликовати две ствари које се обично мешају. Једно је Лукачева критика дијалектике природе у принципу, друго је његова критика Енгелсовог третирања проблема дијалектике природе у *Анти-Дирингу*. У есеју *Шта је ортодоксни марксизам* Лукач ставља Енгелсу извесне примедбе које су добрим делом оправдане. Он му замера што недовољно наглашава дијалектички однос субјекта и објекта и револуционарну функцију теорије у процесу друштвеног преображаја. Он каже да Енгелс „описује образовање појмова дијалектичког метода у противставу према метафизици“; он наглашава с великом оштрином да је у дијалектици превазиђена укоченост појмова (и њима одговарајућих предмета), да је дијалектика стални процес текућих прелаза из једне одредбе у другу, непрестано укидање супротности, њихово прелажење једне у другу; да услед тога и једнострана, строга узрочност мора бити замењена узајамним дејством. Али најбитније узајамно дејство: дијалектички однос субјекта и објекта у историјском процесу није ниједном ни поменуто, а камоли стављено у центар методичког разматрања, где и спада. Међутим, без ове одредбе дијалектички метод престаје да буде револуционарни метод — упркос свег, додуше у крајњој линији само привидног, задржавања 'текућих' појмова, итд. Разлика у односу на метафизику неће се онда тражити у томе да у сваком 'метафизичком' разматрању објект, предмет разматрања, мора остати нетакнут, непромењен, и да услед тога само разматрање остаје чисто контемплативно, а не практичко, док је за дијалектички метод централни проблем мењање стварности. Ако ова централна функција теорије остане непримењена, сва предност 'текуће' појмовне формације ће остати сасвим проблематична: један чисто 'научни' посао. Метод се онда може, већ према стању науке, прихватити или одбаци, а да се при том ништа ни најмање не промени у основном ставу према стварности, у томе да ли схватамо као непроменљиву или сматрамо да је треба мењати“ (стр. 15—16).

Овде није место да улазимо у детаљну оцену Лукачеве критике. Она није потпуно тачна у односу на цео Енгелсов опус. Довољно је из *Дијалектике природе* навести само следећи фрагмент:<sup>10</sup>

„... И тако чињенице нас на сваком кораку подсећају на то да ми нипошто не владамо природом као што освајач влада туђим народом, као неко ко стоји изван природе, — него да својим месом, крвљу и мозгом њој припадамо и усред ње стојимо и да се сва наша власт над њом састоји у томе што над свим осталим створовима имамо то преимућство да можемо сазнавати и правилно примењивати њене законе.

И ми у ствари сваким даном учимо да правилније разумевамо њене законе и да сазнајемо ближе и даље последице наших захвата у уобичајени ток природе. Особито после огромних успеха природних наука у овом веку, ми смо све више у стању да упознамо, а тиме и савладамо и удаљеније природне последице бар најобичнијих наших операција у области производње. И уколико се више то буде дешавало, утолико ће више и људи не само опет осећати него и знати своје јединство с природом и утолико ће бити немогућнија она бесмислена и противприродна представа о некаквој супротности између духа и материје, човека и природе, душе и тела, која се појавила у Европи после пропасти класичне антике и која је у хришћанству постигла свој највиши домет.“<sup>11</sup>

Овом тексту се свакако не може пребацити одсуство дијалектике субјекта и објекта, теорије и праксе. Међутим, и у њему су природни закони унеколико схваћени на објективистички начин: мењање природе људском праксом недовољно је наглашено. Могло би се тврдити да су многи други Енгелсови текстови испод тог нивоа, да тамо „биће“ и „мишљење“ остају две супротне датости чији ће међусобни однос углавном бити схваћен као „одражавања“ првог у другом.<sup>12</sup>

Ако би све и било тако, из тога не следи да не би била могућа дијалектика природе у чијем је центру пажње процес хуманизовања природе, процес практичког присвајања природе од стране човека — производњом, сазнањем, уметничким обликовањем.

---

<sup>10</sup> *Дијалектика природе* је у целини објављена тек 1925. године; према томе, она Лукачу није била позната. Међутим, наведени текст је из чланка „Улога рада у процесу претварања мајмуна у човека“ који је био објављен већ 1896. године у часопису *Die Neue Zeit*.

<sup>11</sup> Енгелс, *Дијалектика природе*, стр. 183.

<sup>12</sup> Утолико је Лукач у праву кад у предговору каже да је „у појединачним тачкама становиште ортодоксног марксизма морао бранити чак и против Енгелса“ (стр. 7).

## 7. ДИЈАЛЕКТИКА И МЕЊАЊЕ СТВАРНОСТИ

Основни недостатак Лукачеве критике и Енгелса и уопште дијалектике природе, јесте у томе што он мењање стварности схвата врло уско. Мењање стварности је за њега углавном укидање капитализма. То је сасвим у складу с тим што он марксизам схвата само као „гедиште пролетаријата“, по којем су све разумске одредбе схваћене као „егзистенцијалне и мисаоне форме грађанског друштва“; у складу је с концепцијом историјског материјализма као средства за класну борбу, применљивог „само на капиталистичко друштво“ (стр. 244—245); у складу је с његовим схватањем да је дијалектички метод револуционаран искључиво у оној мери у којој служи акцији пролетаријата.

Овакво ограничавање марксизма и дијалектике, строго усредсређивање све теоријске проблематике око непосредног револуционарног преображаја капиталистичког друштва, потпуно је разумљиво с обзиром на то да је период у коме Лукач пише своје есеје био изразито револуционаран, и да је нарочито било неопходно најоштрије се разрачунати с опортунизмом социјалдемократије.<sup>13</sup> У марту 1919, кад пише есеј *Шта је ортодоксни марксизам*, Лукач је народни комесар за културу у совјетској влади Беле Куна. Октобра, након пада совјетске власти, ухапшен је у Бечу, али већ крајем године биће ослобођен. Следећих година, све до 1924 (кад ће га редом нападати Бухарин, Зиновјев, Рудас, А. Деборин и други), он је у Бечу као уредник часописа Комунистичке интернационале за југоисточну Европу *Kommunistus*, делегат и референт на разним конференцијама и конгресима, укључујући и конгрес Коминтерне.<sup>14</sup> У то време он је, пре свега, политичка личност, те је зато и његов начин мишљења пренаглашено политички. Већ у последњим есејима и у предговору, који је последњи написан, осећа се промена тона. Револуције у Мађарској и Баварској пропале су, у Совјетском Савезу је НЕП, јасно је да револуција није више питање дана. У предговору, писаном децембра 1922, налазимо већ измењену карактеризацију дијалектичког метода:

„Овај метод је у бити историјски. Зато се само по себи разуме да се он непрекидно мора примењивати сам на себе,

<sup>13</sup> Лукач каже да реалне, политичке и економске конеквенце које је Бернштајн извукао из захтева за ослобађањем методе од „дијалектичких мрежа“ хегелијанизма показују „да управо дијалектика мора бити удаљена из методе историјског материјализма ако треба засновати доследну теорију опортунизма, „развоја“ без револуције, урашћивања у социјализам без борбе“ (стр. 17).

<sup>14</sup> Према биографији коју је саставио Петер Луц, и коју ми је Лисијен Голдман љубазно ставио на располагање.



и то представља једну од најбитнијих тачака ових чланака. Али то исто тако укључује једно реално и садржинско заузимање става према актуалним проблемима садашњости. Услед овог схватања марксистичког метода, његов је најнепосреднији циљ сазнање стварности“ (стр. 7).

Суштински то није ништа друго, ни супротно. Али је разлика у нагласку огромна. Треба се само сетити: три и по године пре тога централни проблем дијалектичког метода је мењање стварности, револуција, а све остало без тога је проблематично — чисто „научни“ посао (eine rein „wissenschaftliche“ Angelegenheit). Сад је најближи циљ — сазнање стварности, док се о револуцији говори у прошлом времену.<sup>15</sup>

Упоредо с тим мења се и став према дијалектици природе. У великој расправи *Постварење и свест пролетаријата*,<sup>16</sup> коју је Лукач писао на крају овог периода, и први пут је објавио тек у књизи, налазимо оно друго, еластичније становиште, које је у почетку поменуто.

Он ту каже да је сам Хегел каткад увиђао да дијалектика природе, где се субјекат, бар на досад достигнутом ступњу, не може увући у дијалектички процес, никад не може уздићи изнад једне дијалектике кретања за посматрача који у њој не учествује. Тако, на пример, он истиче да су Зенонове антиномије уздигнуте до сазнајне висине Кантових антиномија, али је ту даљи напредак био немогућ. „Отуд настаје неопходност методичког раздвајања чисто објективне дијалектике кретања природе“<sup>17</sup> од историјске дијалектике, у којој је и субјекат увучен у дијалектичко узајамно дејство, и у којој теорија и пракса постају дијалектичке једна у односу на другу. (Да развој

<sup>15</sup> „Искуства револуционарних година су сјајно потврдила све битне моменте ортодоксно (дакле комунистички) схваћеног марксизма“ (loc. cit.).

<sup>16</sup> *Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats*, S. 94—299.

<sup>17</sup> Шта тачно под овим Лукач подразумева, види се на оном месту где се коментарише Енгелсов (заправо још Хегелов) пример с водом у вези са законом прелаза квантитета у квалитет. Лукач вели да је пример добар, али да је испуштено из вида да „они прелази који овде изгледају чисто квантитативни одмах добијају квалитативни карактер чим се промени становиште с ког посматрамо“ (стр. 183).

Примедба је тачна и дубока. Формулације и Енгелса и многих каснијих марксиста редовно остављају утисак да је овде реч о неким квантитативним и квалитативним променама *по себи*, без обзира на људско становиште с којег ове промене оцењујемо. Међутим, уместо да баш на основу оваквих разматрања закључи да дијалектику природе треба ослободити контемплативности и у њој истаћи активну улогу субјекта, Лукач изводи потпуно супротан закључак „о потреби раздвајања чисто објективне (!) дијалектике природе од историјске дијалектике“.

сознања природе као друштвена форма припада другом типу дијалектике — подразумева се само по себи.) Али уз то би за конкретну изградњу дијалектичког метода било безусловно неопходно да различити типови дијалектике буду конкретно изложени.“<sup>18</sup>

Лукачева идеја о различитим типовима дијалектике (међу којима би фигурирала и дијалектика природе), и о неопходности једне типологије дијалектике, врло је занимљива и значајна. Међутим, она је изведена из погрешних премиса. Тезу о потреби дијалектике природе могуће је бранити у оквиру марксизма само зато што, као што смо видели, природа за човека није нешто што би се збијало без икаквог учешћа субјекта. Кад би та премиса била нетачна, марксисти заиста не би могли доследно говорити о дијалектици природе.

Према томе, ако је прва Лукачева концепција неодрживо уска, ова друга је еклектичка. Има, међутим, један текст у чланку „Промена функције историјског материјализма“ који потпуно противречи овим премисама, и у којем је Лукач на прагу решења. У том тексту он, насупрот друштвеним формама хегеловског „објективног духа“ (економији, праву, држави), говори о облицима „апсолутног духа“ (уметности, религији и филозофији) као о „расправама човека с природом, и то како с оном која га окружава тако и с оном коју у себи самом налази“. Затим Лукач наставља:

„Додуше, и ову разлику не треба схватити механички. Природа је друштвена категорија. Тј. шта на неком одређеном ступњу друштвеног развоја важи као природа, какав је однос ове природе према човеку, и у којој форми се обавља његова размена с њом, дакле све то што природа има да значи по свом облику и садржају, обиму и предметности — друштвено је условљено. Из тога следи, с једне стране, да питање да ли је у некој одређеној друштвеној форми уопште могућа непосредна размена с природом — може бити одговорено само историјско-материјалистички, пошто стварна могућност једног таквог односа зависи од економске структуре друштва. Ипак, с друге стране, кад су ове везе једном дате, и то на овај друштвено условљени начин, оне делују по својим сопственим унутрашњим законима и задржавају много већу независност од друштвене животне основе, из које су (нужно) израсле, као облици објективног духа.“

У овом тексту Лукач је сам дао карактеристику сопствених претпоставки о природи без учешћа субјекта: ту је реч о „механичком раздвајању“. Решење проблема је,

<sup>18</sup> *Ibid.*, стр. 226—227. Сва подвлачења су моја изузев „сознања“ (природе) која је Лукач истакао за разлику од саме природе.

дакле: У оној мери у којој природа постаје део људске историје, дијалектички метод се може применити и на природне а не само на друштвене појаве.

•

Преостало је још питање не губи ли он тиме на својој револуционарности.

Одговор зависи од тога шта се схвата под „револуцијом“ и „револуционарношћу“. Те речи немају исти смисао у свим временима. Ако се оне схвате врло уско — онако како их је Лукач вероватно морао схватити у условима 1919: као политичку револуцију пролетаријата — онда би се дијалектика која је у том смислу револуционарна морала схватити само као специјални случај једног много општијег хуманистичког филозофског метода. Јер, данас је за неке народе пролетерска револуција већ прошлост, за неке — далека и неизвесна будућност, а за неке — објективна немогућност; преображај капиталистичког друштва ту иде специфичним, непредвиђеним путевима. Међутим, прогресивне снаге у свим овим земљама се мање или више успешно служе принципима хуманизма у решавању својих проблема.

Ако појам револуције схватимо много шире — као сваки онај квалитативни преображај који доприноси ослобађању човека — онда је дијалектика у том смислу револуционарна и кад се примењује на процес хуманизације природе и на процес остваривања праве људске природе у друштвеном животу.

Револуционарно је мењање стварности и масовно култивисање и васпитавање људи, и демократизација друштва, и овладавање природним силама путем технике, и уметничко обликовање. Овакву ширину у схватању функције дијалектике треба нарочито истаћи данас, у историјским условима различитим од оних у којима је писао Лукач. Уосталом, то је ширина изворног Маркса. Лукач је био ортодоксан у интерпретацији Марксове критике капитализма — у борби против опортунизма социјалдемократије. Он је, независно од Маркса, не знајући за *Економско-филозофске рукописе*, дао генијалну анализу постварања у грађанском друштву. Али он није био на висини Марксовог општег хуманистичког идеала комунизма. Зато многи његови ставови данас имају само још историјску вредност.

Наравно, није свака промена ни у најширем смислу речи револуционарна, нити је опис сваког догађаја људске историје дијалектички. Хуманистички дијалектички метод је метод свестраног истраживања и разумевања динамичких, конкретних целина — таквог истраживања и разумевања које треба да обезбеди остварење новог друштва у

Марксовом смислу. Сваки догађај људске историје, па и сваки акт сазнања и овладавања природом, добија свој дијалектички смисао уколико се може схватити као моменат савременог револуционарног процеса еманципације и хуманизације човека.

## 8. ДИЈАЛЕКТИКА И ПРОГРЕС

У том смислу је дијалектика, поред осталог, и теорија и метод остварења прогреса.

Наравно, дијалектика није учење о прогресу у оном смислу тог термина у којем се напредак од нижих квалитативних облика ка вишим тврдио и за природне процесе по себи. О прогресу се може говорити само с обзиром на одређене критеријуме оцењивања „нижег“ и „вишег“, „лошијег“ и „бољег“, дакле с обзиром на извесне људске вредности. (Овде се још једном сасвим јасно испољава да се дијалектика не може ваљано схватити ако се одвоји од основних принципа Марксовог хуманизма.)

Основна вредност, са становишта хуманистичке филозофије, па према томе и врховно мерило прогреса, јесте свестрано ослобађање човека, максимум конкретне људске слободе индивидуе, класе, нације, друштва у целини у датим историјским условима. Реч је овде о двострукој слободи: (1) слободи од свих сила којима је човек потчињен (укључујући ту и производе његовог сопственог рада), (2) слободи за такву стваралачку делатност која ће омогућавати испољавање свих потенцијалних способности људских јединки и друштвених група.

Дефинишући прогрес ми не само што из досадашњег историјског искуства изводимо један (релативно) истинит теоријски закључак, ми тим изражавамо и своју заинтересованост да оно што смо прогресом назвали реализујемо. Ми тиме изражавамо своје основне циљеве, који никада не би били реализовани кад се за то не бисмо активно ангажовали. У том смислу је дијалектика не само теорија већ и метод праксе.

Овде није место да се улази у детаљнију анализу самог појма прогреса и да се испитују специфичности различитих његових посебних облика, као што су прогрес науке, технички напредак, пораст људског богатства, повећање политичке једнакости, процес свеопштег образовања, морално усавршавање, обогаћивање емотивног сензибилитета и језика уметничког обликовања, итд. Све је то ствар посебне студије.

Треба ипак истаћи оно што је основно с обзиром на општи карактер дијалектике. Дијалектички прићи једном

проблему сазнања или непосредне практичне делатности — значи прићи му, у крајњој линији, са становишта ослобађања човека. Значи: схватити целовиту конкретну динамичку структуру којој он припада, и функцију коју он има у тој целовитој структури. Даље, то значи бавити се њим не само ради задовољавања неког посебног интереса, чисто сазнајног или практичног, већ (1) тако да нам буде јасно шта овакво или онакво решење имплицира на плану општељудског ослобађајућег процеса, и (2) тако да избор решења у пракси обезбеди оптималан прогрес у датим условима.

На пример, дијалектички прићи проблему технике значи узети у обзир њено место у целовитом друштвеном систему при датим историјским условима, утврдити противречности до којих доводи њен бурни развој; даље, то значи контролисати темпо њеног раста, елиминисати нежељене њене нуспроизводе, тако да се не само обезбеди ослобађање људи од оскудице, незнања, предрасуда, потчињености природи, итд., већ и да се спрече нови облици заробљавања — стварима, новцем, снобизмом, политичким и другим организацијама, сурогатима културе, итд.

Прићи дијалектички проблему значења значи сагледати консеквенце које расправљање тог комплекса крајње апстрактних теоријских проблема има на плану људске комуникације уопште. Дијалектичко решење је оно које доприноси да се доведу до свести све баријере које истинском људском разумевању поставља постојећа употреба различитих система симбола. Истински дијалектичка теорија значења треба да доприноси једној посебној врсти ослобађања — у оној мери у којој је то једној теорији уопште могуће. Наиме, непосредан циљ сваке теорије је објективна истина. Истина у крајњој линији увек служи прогресу, увек служи ослобађању човека.

Напори дијалектичара, чак и кад се бави посебним проблемом који је на први поглед само парцијалног значаја, усмерени су на то да покаже како се истина коју је открио, ма колико била посебна и непотпуна, уклапа у систем других истина, и какав је, у крајњој консеквенци, њен дубљи хумани смисао, њена ослобађајућа функција.

## ДИЈАЛЕКТИКА КАО МЕТОД КРИТИЧКОГ МИШЉЕЊА

### 1. СМИСАО ОПШТЕ ТЕОРИЈЕ О КРИТИЦИ

Разумљив је, иако не потпуно оправдан, отпор критичара класификовању, категоризацији, појмовној анализи појединих врста критике. Критичар осећа да на тај начин губи своју индивидуалност и конкретност, да превелика рационалност повлачи собом опасност од упрошћавања, огољавања, шаблонизације. Добра критика заиста није само примена знања — *techné*, она је и потпуно индивидуална спонтана креација — *poiesis*. Па ипак, ако критика треба да има своју историју, њој је неопходно осмишљавање своје прошлости, знање о различитим својим димензијама и типовима у садашњости, пројекције различитих својих могућности у будућности. Без јасно развијене свести о различитим могућим алтернативама, тешко је и говорити о слободи, посебно о слободи критичара. Задатак рационалне мисли о критици не сме, дакле, бити наметање форми и принципа, већ артикулисано изражавање форми и принципа који су већ несвесно примењивани, или су могући; њен задатак не може бити прописивање, затварање у један ограничени мисаони простор већ откривање, отварање мисаоних простора о којима није било јасне свести и који претходно уопште нису били узимани у обзир. Овако схваћена теоријска мисао о критици не заробљава већ ослобађа; показује се да она може унети вишедимензионалност у једну конкретну критичку праксу која може тешко патити од једнодимензионалности, од шаблонског копирања узора, од ограничености духовног хоризонта датог друштва и дате историјске ситуације.

Друга значајна функција теорије о критици је уношење више структурираности и конзистентности у критичко мишљење и деловање. Стварањем типологије ствар-

них и могућих критичких видова и приступа, теорија спаја у кохерентне целине различите претпоставке и методске поставке које се код индивидуалних критичара могу срести у комбинацијама лишеним сваког реда и узајамне хармоније. Разуме се, свака типологија упрошћава и осиромашује управо зато што настоји да доведе у ред и да ваљано структурира оно што је битно; њени типови су „идеални“, више или мање апстрактни. Но она олакшава разумевање, комуникацију, она омогућава критици да добије одређену форму. Добра критика никад не позајмљује своје форме, она их не узима готове из типологије. Но ваљана типологија садржи спектар могућих идеалних темеља на којима се може градити конкретна форма једне одређене критике.

Дијалектика је један такав могући идеални темељ. Она не треба да буде схваћена као скуп догми већ као теоријска инфраструктура сваког оног критичког мишљења које себи као крајњи циљ поставља самореализацију човека у историји.

## 2. МЕСТО ДИЈАЛЕКТИКЕ У ТИПОЛОГИЈИ МЕТОДА КРИТИКЕ

Сваким од наведена три појма: самореализације—човека—у историји дијалектика се суштински разликује од других основних типова критичког мишљења.

Основна диференцијација настаје око тога да ли се постојећој стварности критички прилази са становишта човека или са становишта неке надљудске вредности — био то бог, или „логос“, или „светски дух“, или „партија“ и светска револуција.

Само прва критичка оријентација може се сматрати хуманистичком. Остале то нису јер човека подређују идеалу који је у суштини отуђени производ људског ума, или хипостазирана правилност људског понашања, или пак пуко средство људске еманципације и самореализације, које се у глави критичара, који је напустио универзалну људску позицију, из средства претворило у основни циљ.

У оквиру хуманизма, марксистичка дијалектика се битно разликује од свих оних критичких оријентација које граде круте дихотомне категоријалне поделе опредељујући се за један пол и одбацујући други. Тако, на пример, есенцијализам претпоставља да је идеална суштина човека непроменљиво дата и фиксирана и да у име те суштине критичар треба да покаже сву илузорност и неауентичност постојеће појавности. Потпуно супротно, егзистенцијализам пориче постојање ма какве суштине која би претходила индивидуалној, непоновљивој, конкретној егзистенцији, и

утврђује да су сви правци људског деловања и самоизграђивања потпуно отворени. С овога становишта и сам појам самореализације (или самоактуализације) губи смисао јер прећутно претпоставља потенцијалну датост непостојеће људске структуре. У том случају критичар не може имати никакве опште критеријуме нити може претендовати на ма какву еластично схваћену објективност својих ставова. Дијалектичко мишљење уводи моменат посредовања међу оштро одређеним, узајамно искључујућим категоријама. Људска суштина је историјски производ и основа будућег историјског процеса. Она објективно јесте, али не у виду затвореног, фиксираног комплекса непроменљивих карактеристика већ у виду отвореног, динамичног поља противречних тенденција људског понашања, од којих ће се, у зависности од историјских услова, неке реализовати и послужити као основа за потпуно нове структуре људске делатности, док ће неке остати латентне и евентуално ишчезнути. Есенција се дакле актуализује, и даље конструише, и даље развија преко егзистенције. Егзистенција није неограничено слободна јер у себи носи један моменат људске универзалности, једну од могућих људских есенција.

Историја људског сазнања и делатности није, дакле, ни феноменолошко откривање идеалне датости (које већ унапред бивствује у сфери важења) нити је утопијско прављење немогућег. Историја је остваривање идеалних могућности у укинутом виду, она је стално практично мењање човекове околине, и у исти мах стално произвођење човека, стално самостварање.

Још један пример круте дихотомне категоријалне поделе у коју дијалектика уноси моменат посредовања јесте разлика између функционалне и радикалне, континуиране и дисконтинуиране, „конструктивне“ и „деструктивне“ критике. Прва се креће у оквирима дате форме (економске, политичке, уметничке). Она тежи да скрене пажњу на детаље који нису функционални и да на тај начин постигне виши степен функционалности већ постојеће форме: у том смислу је она „конструктивна“. Ова рачуна само с континуираним променама, модификацијама. Друга указује на потребу дисконтинуираних, структуралних трансформација. Она захтева мењање дате форме као целине: она не тежи да је усаврши већ да је разори да би рашистила простор за стварање нове форме. Дијалектика, насупрот томе, види моменат континуитета и у дисконтинуираној промени — ако је креативна. Нешто из старе форме мора остати, и то је темељ за грађење нове форме, то је кристализација универзално људског из целе претходне историје. И обратно, низ континуираних промена, интегрално узет, може дати потпуно нов квалитет иако ниједног момента није дошло до деструкције старе форме. Креативна кри-



тика није, дакле, ни конформистичка ни уништавајућа, њен циљ је превазилажење сваке форме (социјалне, економске, политичке, теоријске, уметничке) која ограничава историјски могућу самореализацију човека.

### 3. АНТРОПОЛОШКЕ ПРЕТПОСТАВКЕ ДИЈАЛЕКТИКЕ

Појам људске самореализације је очигледно вредносни појам: он претпоставља развијену антрополошку теорију која ће поред дескриптивних појмова садржати и вредносне: појмове-негације и појмове-идеале. Дијалектика лишена овакве артикулисане антрополошке основе има амбивалентни карактер, може се применити на формалистички начин, може сасвим лако постати оруђе идеолошке мистификације. Довољно је да универзално људски садржај појмова негативно—позитивно, прогрес—регрес, еволуција—револуција буде замењен посебним садржајем који изражава ограничене интересе једне друштвене групе, па да се дијалектика из метода самореализације човека претвори у метод самоафирмације једне секте или владајуће елите.

Кључне категорије критичке антропологије су: основне људске способности, истинске људске потребе и пракса.

#### 3-а. Основне људске способности

Појам самореализације човека претпоставља да постоје извесне основне људске способности које су суштинске одредбе људске природе, које бивствују у сваком нормалном људском бићу у форми латентних предиспозиција, али које под извесним економским, политичким и културним условима остају блокиране, неактуализоване. Такве способности су пре свега следеће.

(1) Неограничене могућности развоја чула. Сваки појединац је способан — у повољним условима живота, с адекватним образовањем, у културној средини, с довољно слободног времена на располагању — да култивише своја чула и да прогресивно обогаћује своје искуство о свету.

(2) Разум. Сваки нормалан појединац је више или мање у стању да анализира ситуације, да схвата правилности, да открива поредак у непрестаном мењању, да решава проблеме. Ову своју способност човек нема прилике да развије и примени у модерној производњи, модерном политичком животу, масовној култури.

(3) Имагинација. Већ у најранијем узрасту, у најпримитивнијим људским заједницама човек на најразличитије

начине испољава своју способност да у мислима, у машти, у сновима прекорачи границе датог, да пројектује идеализоване објекте, људска бића, ситуације. Модерна производња, свакодневни живот спутавају и уништавају ову способност врло ефикасно.

(4) Способност комуникације не само у смислу учења језика већ и у смислу повећања способности да се разумеју мисли, осећања, жеље и мотиви других особа, припадника других друштвених група, нација, раса, религија, култура. Ниво развоја ове способности пресудно зависи од друштвених услова. Њеним закржљавањем остаје се на нивоу животинске свести; њеним пуним расцветом превазилазе се све границе класног, расног, националног, религиозног и епохалног партикуларизма.

(5) Способност креативне делатности, оне која не понавља увек исту форму већ уводи новине. Модерни технички прогрес се не би могао замислити без ове способности, но он усмерава њену реализацију крајње једнострано, у правцу веће ефикасности, веће тржишне валоризације. Од огромне већине произвођача робе модерна производња захтева потпуну униформност, одрицање од свих индивидуалних стваралачких импулса.

(6) Способност хармонизовања интереса и аспирација с другим јединкама. Без ове способности човек не би могао да живи ни у каквој друштвеној заједници. Но њу јако спутавају и блокирају друштвени услови који фаворизују такмичење и борбу, у којима влада начело преживљавања и неограниченог успона јаким и способним, а природне пропасти слабих и неспособних.

(7) Способност процењивања и избора међу алтернативним могућностима. Ова способност је темељ људске слободе. Но угушити ову слободу је лако и без грубог спољашњег притиска и насиља, уколико се људским јединкама наметну споља критеријуми оцењивања, свест о томе шта оне јесу и шта могу бити.

(8) Стога је од пресудног значаја реализација способности самосвести, способности да се дође до јасне критичке свести о себи, о својим потенцијалним моћима, о својим могућим правцима развоја. Захваљујући овој способности појединац може одлучити да промени свој стил живота, своју друштвену улогу, свој однос према другим људским бићима. Захваљујући овој способности људска историја постаје отворен процес који се никад не може потпуно сигурно предвидети, у коме увек постоји могућност изненадних дисконтинуираних процеса, у коме никад није искључено и оно што је мало вероватно и што је готово на граници немогућности.

### 3-в. Истинске људске потребе

Друга кључна категорија дијалектичке антропологије је потреба. Потреба је динамички однос човека према свету који има следеће две димензије: да би опстао и развијао се, човек мора, с једне стране, стално присвајати и апсорбовати извесне објекте из своје околине (интериоризација); с друге стране, он стално мора објективизовати своје чулне, интелектуалне и физичке моћи (екстернализација, оспољење). Потреба је физичко-психолошки, објективно-субјективни однос човека и околине. Она има објективан, физички карактер утолико што су извесни предмети, људске особе и њихове акције нужан услов преживљавања и развоја једне одређене индивидуе. Но потреба је исто тако и субјективно, психичко стање напетости, које индивидуа преживљава услед релативне оскудице. Оскудица објеката за апсорбовање и оскудица прилика за индивидуално оспољење доводи до осећања глади, немира, жудње, угрожености.

Три су битне променљиве у структури људских потреба:

(1) Основне људске способности. Уколико су ове способности развијеније, остварене на вишем нивоу, утолико су богатије, артикулисаније и рафинираније наше потребе.

(2) Предмети и људске индивидуе у нашој природној и друштвеној околини. У условима знатне оскудице, људске потребе остају незадовољене, закржљале, фиксиране. У условима обиља, реализација потреба постаје природно стање, ишчезава њихова субјективна димензија — осећање напетости и глади, а јављају се нове потребе вишег нивоа.

(3) Између ове две компоненте у структури људске потребе посредује техника; њу, с једне стране, чине вештине и методи за постизање одређених практичних циљева, с друге стране, материјални инструменти чија је сврха произвођење објеката и услуга који треба да задовоље наше потребе.

У модерном индустријском друштву техника постаје најдраматичнији чинилац у овој структури: својим изванредно брзим развојем она не само што одређује количину и врсту предмета већ и приоритете и ниво задовољења основних људских способности. Међутим, и техника и обиље предмета које она производи у рукама су моћних владајућих елита — било на основу институције приватне својине или на основу институције свемоћног политичког апарата. У таквој ситуацији техника престаје да буде средство за реализацију људских способности и оних потреба које на тој природној антрополошкој основи израстају. Отуђена техника постаје средство увећавања отуђене економске и политичке моћи. Тако долази до потпуне инверзије односа технике, потреба и произведених предмета. Уместо да про-

изводи предмете да би задовољила људске потребе, техника почиње да производи људске потребе да би се вештачки створила потражња за предметима. Тако се јавио битни проблем модерне критичке антропологије: како разликовати истинске, аутентичне, од лажних, вештачких потреба.

Има више могућих метода који доприносе утврђивању ове значајне дистинкције: критичко истраживање историје настанка и развоја једне потребе, испитивање улоге коју она има у животу појединца и заједнице, најзад испитивање психолошких последица трајног задовољавања једне потребе. Сваком од ових метода критичког испитивања стоји на располагању један општи теоријски критеријум коме се, са становишта објективности и људске универзалности, тешко шта може замерити.

Истинске потребе су оне чије задовољавање води остварењу и развоју основних људских способности. Лажне, вештачке потребе су оне које су за развој тих способности потпуно ирелевантне и које их према томе непосредно или посредно спутавају и блокирају.

### 3-с. Појам праксе

Ово претходно критичко расветљавање актуалног и потенцијалног у структури људског бивствовања (потенцијалне и остварене способности, истинске и вештачке потребе) води нас најзначајнијој категорији критичке, дијалектичке антропологије: појму праксе. Пракса је она делатност човека којом он остварује оптималне могућности свог бића, која је стога циљ-по-себи, а не пуко средство за постизање каквог другог циља. Појам овако идеално схваћене делатности је очигледно нормативан; он се суштински разликује од дескриптивног, вредносно-неутралног појма рада; с друге стране, он је поларно супротан негативном појму отуђеног рада. Отуђени (апстрактни) рад је делатност чија је природа таква да човека деградира и онемогућује му да буде то што је, односно да оствари своје потенцијалне способности и да задовољи своје основне потребе. Рад у смислу „сталне размене материје с природом“ (Маркс, *Капитал*) и посебно — у смислу организоване, типизирание производње, нужни је услов људског живота и развоја у сваком типу друштва. Производни рад не мора бити роба, не мора бити бесмислен и деградирати свој субјекат, па ипак он му намеће висок степен организације, дисциплине, реда, уске специјализације, рутине, и по самој својој природи средство је за достизање неког циља, а не циљ по себи.

Пракса је, међутим, делатност самореализације човека, и зато је она сама себи довољна. У досадашњим историјским условима највећи део делатности највећег броја је-

динки није био пракса. Али из тога не следи да је пракса нереална утопијска визија; у ствари, то је пројекција једне врсте људске делатности која је у историји већ постојала и постоји као облик понашања најразвијенијих људских јединки у креативним моментима њиховог живота. Најјаснији пример праксе је уметничко стваралаштво. У том смислу, дијалектика је критика уметничке производње целокупног живота са становишта једног идеалног облика људске делатности, који има многе битне карактеристике уметничког стварања. У питању су следеће карактеристике.

(1) Пракса је објективисање специфичних индивидуалних потенцијалних способности и моћи. У процесу праксе човек потврђује своју личност и доживљава самог себе као субјекат који је у стању да преображава своју околину, да у њу уноси нове елементе који нису ништа друго до опредмећени израз његовог мишљења, имагинације, чулности, емоције. Овде објективисање основних способности није ничим спутано, није ограничено само на оне који се могу продати, није трајно једнострано услед професионалне поделе рада, и извор је дубоког задовољства само по себи; богатство, успех, престиж — само су узгредни, секундарни ефекти. Креативност, коју пракса очигледно укључује, обухвата не само уметничку и научну делатност већ и игру, љубав, стварање пријатељства, васпитање младих.

(2) Друга битна карактеристика праксе је да је то таква самоафирмација која истовремено задовољава неку истинску потребу другог људског бића. У процесу праксе појединац је непосредно свестан тога да својом активношћу обогаћује живот другог човека и посредно постаје део њега. У процесу отуђеног рада и вредносно неутралне делатности ова брига за потребе другог може потпуно изостати. Радник може бити заинтересован само за наднице, капиталист за профит. И једно и друго је у извесној вези с потребама потрошача али пошто ту везу посредује тржиште, које подлеже контроли и манипулацији, у питању могу бити вештачке, лажне потребе. Пракса, дакле, претпоставља разликовање истинских и вештачких потреба.

(3) Пракса је универзална, њом се појединац остварује као генеричко биће; он успева да апсорбује облике делатности свих других људских бића, без обзира на то којој друштвеној групи, подручју или епохи припада; с друге стране, појединац својом делатношћу доприноси даљем конституисању човека и његове културе као конкретно-опште стварности.

(4) Пракса је рационална: човек не дела само инстинктом и интуицијом; он је у стању да открива структуру природних и друштвених процеса у којима учествује, да уочава опште тенденције мењања, да пројектује циљеве у будућности и проналази најадекватнија средства за њихово

постизање. Сваки рад је у неком смислу рационалан, али крајња сврха са којом се људски разум користи може бити суштински различита. У отуђеном раду крајња сврха је максимирање дохотка, повећање моћи над људима. У процесу праксе, циљ је самореализација и задовољавање људских потреба.

(5) Пракса је слободна делатност и то у двоструком смислу те речи. Она је слободна од спољашње принуде да се увек поступа на исти начин, под притиском неке спољашње физичке силе, или ауторитета. Она је слободна за самоиспуњење, за остварење битних потенцијалних способности сваке јединке.

(6) Пракса има одређена естетичка својства, то је делатност која се, поред осталог, обавља и „по законима лепоте“. У отуђеном раду нема лепоте. Не мора је бити ни у каквој другој инструменталној делатности. А кад је и има, она је само средство и од другостепеног је значаја. С неким елементом лепоте у њиховој околини радници би могли произвести више, лепша роба би донела више добити, тежак рад би се могао лакше поднети с неком лепом музиком у позадини. Но тек онда кад лепота постане циљ за себе, једна делатност се приближава нивоу праксе. Превазилажењем рада у праксу ишчезава супротност између уметности и стварности: уместо да се уметности непрестано поставља захтев да што пуније изрази или допуни стварност, сама стварност ће све више добијати уметнички карактер. Друштво аутоматизације и материјалног обиља довешће до потпуне девалвације људског рутинског рада. У поређењу с операцијама машина, тај рад ће постати прескуп, неефикасан, непотребан. Ослобођен оскудице, страха од власти, лажних потреба, у првом реду жудње за што већом количином предмета, човек ће све више налазити себе у производњи лепоте, лепоте у стварима и у људским односима.

На тај начин, марксистичка критика није само критика отуђене уметности са становишта истинског људског живота; она је исто тако критика постојећег живота са становишта уметности, са становишта праксе, која у себи носи један битни естетички моменат.

#### 4. СТРУКТУРА ДИЈАЛЕКТИЧКОГ МЕТОДА КРИТИКЕ

##### 4-а. Принцип тоталитета

Дијалектичка критика се пре свега супротставља сваком оном мишљењу и доживљавању света које карактерише парцијалност, партикуларизам, систематска (неинструментална) једностраност, трајна дисперзија целина у делове

без напора враћања целини на неком вишем нивоу, слабљење и кидање веза с другим феноменима и структурама стварности, замењивање стварности вештачким типологијама, свако затварање у оквиру једне регионалне, националне, расне, религиозне, класне, епохалне свести и културе. Другим речима, дијалектику суштински карактерише начело целовитости, тоталитета.

Цела историја је схваћена као процес тотализације. Човечанство, упркос свим променама, тежи да сачува и апсорбује све оне облике, вештине, концепције које су раније цивилизације створиле, а у којима има елемената универзалног људског садржаја. На тај начин човек непрестано трансформише сирову, првобитну природу у хуманизовану, култивисану природу, и овај процес култивисања и хуманизације природне околине није ствар само индивидуалних и посебних напора већ је резултат универзалне практичне делатности свих појединаца и свих прошлих генерација.

Услед тога, пуно значење једне историјске појаве може се схватити само ако ову појаву схватимо као елемент једне шире историјске целине којој припада. Тиме није искључен аналитички поступак. Тоталитет се не може непосредно схватити једним јединим мисаоним актом који тежи да у једном тренутку сагледа све димензије и саставне компоненте датог феномена. Непосредна визија тоталитета може имати смисла само као прелиминарна, хипотетичка апстракција која ће усмеравати даљи процес мишљења. Она ће имати интуитивни, рационални, или чак и мистички карактер. Она треба да остане увек присутни оријентациони оквир у процесу анализе.

Захваљујући анализи биће испитане појединости, утврђене везе међу њима, откривен начин на који је артикулисана једна форма. Али, дијалектичко мишљење се не задржава на овој аналитичкој фази — оно је допуњава синтезом; оно посредује различите посебне чињенице, различите фрагменте једне могуће целовите форме. Тек тако свестрано посредована, укључена у једну ширу конкретну целину, једна појава добија свој пуни смисао.

Улогу посредовања могу да обаве тоталитети различитог степена општости и универзалности: на пример, национална култура, класни интерес, хришћанство, Запад. Овакви тоталитети су парцијални и непотпуни. Становиште правог конкретног универзалног тоталитета може бити само становиште развијеног разотуђеног човека, становиште бића праксе.

Марксистичка критика у прошлости углавном није успевала да процес тотализације схвати овако широко,

антрополошки. Од књижевности и уметности се очекивало да служе партији, класи, историји. Од писца је очекивана „партијност“, подређивање целокупног стваралаштва интересима политике, дакле — посебне сфере свести и делатности. Они који су се супротстављали оваквој лажној отуђеној тотализацији, често су се одрицали сваке тотализације и опредељивали за техницизам или естетизам. Стварна алтернатива је интеграција целокупног уметничког стваралаштва и доживљавања у јединствени пројекат људске самореализације. „Уметност је неопходно средство да се јединка стопа с целином.“<sup>1</sup>

Становиште дијалектичког конкретног тоталитета не само што се противставља сваком атомизму и партикуларизму, већ и сваком апстрактном и мистификованом схватању тоталитета. Косик је с правом критиковао три вида „лажног тоталитета“ у свом делу *Дијалектика конкретног*.<sup>2</sup> Први је празни тоталитет коме недостаје рефлексивна и анализа, који „ставља у заграде“ богатство стварности, који је неосетљив према појединостима, и није у стању да на време уочи нове појаве и тенденције. Целина се не може сагледати директно већ постепено, аналитичким освајањем изолованих момената, посредовањем између чињеница и контекста, делова и целина. Други вид лажног тоталитета је апстрактни тоталитет код кога је целина хипостазирана на рачун делова, коме недостају генеза и развој, структурализација и деструктуризација, који је у ствари једна затворена целина. Варијанте овог гледишта су органицизам, холизам, шелинговски идеализам који постулира постојање целине пре делова, најзад — свако оно схватање историје које оштро одваја бит (*logos*) историје од пуког емпиријског фактицитета. На тај начин људска емпиријска стварност остаје банална, фрагментарна, лишена смисла, а историја бива мистификована и претвара се у трансцендентни ентитет који се одиграва људима иза леђа.

Трећи вид лажног тоталитета је лош тоталитет, у којем је човек, као стварни историјски субјект, замењен фетишизованим субјектом: безличним техничким, економским и политичким силама независним од свести и хтења људи.

За дијалектичко становиште конкретног тоталитета битно је да се целина не хипостазира на рачун делова, да је динамична и отворена, и да се ствара људском практичном делатношћу а не узајамним деловањем отуђених структура.

<sup>1</sup> Ернст Фишер, *О потреби уметности*, Београд, 1966, стр. 7.

<sup>2</sup> Карел Косик, *Дијалектика конкретног*, Просвета, Београд, 1968.



## 4-в. Принцип историчности

Дијалектичка критика се противставља сваком структуралистичком прилажењу појавама, које обраћа пажњу само на њихове синхроничне, а не и на дијахроничне аспекте, које историју жртвује логици, које форме и системе предмета схвата ван времена као нешто статично и фиксирано. Са становишта дијалектике, структурално је неодвојиво од историјског: један тоталитет се може у потпуности разумети тек узимајући у обзир место које он заузима у историји. Свака привидно непроменљива, стабилна форма у ствари је кристализација прошлих облика људске делатности; апстраховати прошлост значи изгубити из вида њено људско, делатно порекло, значи прихватити је као нешто отуђено, постварено, мистификовано. Али и обратно: апстраховати садашњост у сусрету с прошлошћу значи изгубити могућност да се тачно оцене значајност и релевантност прошлих облика. Само са становишта више фазе до које је развитак доспео може се оценити шта је било ново и револуционарно у прошлости. У том смислу је Маркс рекао: „Буржоаско друштво је најразвијеније и најразноликије историјско ограничење производње. Стога категорије које изражавају његове односе, помоћу којих се може разумети његова структура дају у исто време увид у структуру и односе производње свих оних преживелих друштвених облика чијим се рушевинама и елементима оно изградило, од којих се у њему делимице још провлаче несавладани остаци, док су се делимице пуки наговештаји развили у изграђена значења: анатомија човека кључ је за анатомију мајмуна.“<sup>3</sup>

Дијалектичка критика, дакле, демистификује садашње форме објашњавајући њихов постанак, њихово историјско порекло. С друге стране, она оживљава мртве ризнице прошлости, показујући њихов данашњи смисао, њихову улогу у формирању садашње стварности.

У сличном дијалектичком односу се и будућност налази према садашњости и прошлости. Свака постојећа форма носи у себи комплекс могућих будућности. Да бисмо реално пројектовали будућност, да бисмо поставили циљеве који су реално могући, макар под осталим једнаким условима били и мало вероватни, потребно је, прво, утврдити тенденције кретања (тј. правилности које су се испољиле у већ обављеном кретању) и, друго, треба познавати актуално дату ситуацију, нарочито квалитете људског, субјективног фактора. Према томе, будућност је у одређеној мери одређена објективним стањем у садашњости. Али и обратно, врста циљева

<sup>3</sup> Маркс, *Прилог критици политичке економије*, стр. 216.

за које се људи определе утицаће пресудно на њихову праксу. Визија о будућности омогућава критичку дистанцу према садашњости. А само онај који има критичку дистанцу према садашњости, може тачно интерпретирати прошлост јер ће бити у стању да у њој уочи као значајно не само оно што је довело до садашњости већ и оно што се у садашњости још није реализовало, што још увек остаје клица могуће нове стварности. Маркс је ову идеју изразио на следећи начин: „Последњи облик сматра претходне облике као степеницу ка самом себи, па пошто је он ретко, и то под сасвим одређеним условима, способан да критикује самог себе — то их он увек схвата једнострано... Тако је грађанска економија дошла до разумевања феудалног, античког и оријенталног друштва чим је започела самокритика грађанског друштва.“<sup>4</sup>

Један од основних проблема конкретног историзма јесте утврђивање оне тачке у којој стварно почиње историја предмета који нас интересује. Дијалектичка историјска анализа је далеко више него уобичајено, шаблонско, необавезно прављење екскурзије у историју предмета, чији почетак је произвољно фиксиран и из које се произвољно бирају каснији догађаји; циљ ове анализе је налажење најпростијег, првобитног, хелијског облика датог предмета, који у елементарном виду већ садржи његову основну структуру, апстрахујући све небитне моменте које у себи садрже каснији развијенији, сложенији облици. Тај првобитни облик може бити појава која је у време кад се јавља, и у односу на зоконе који тада преовлађују, нешто ретко, спорадично, или је чак изузетан појединачни случај. Међутим, за предмет који се анализира она је нужна, она већ садржи све основне противречности каснијих облика и, према томе, може послужити као основа за извођење историјски развијене структуре предмета у пуној његовој конкретности. Тако је првобитни хелијски облик: вредности — проста робна размена, живота — најједноставнија беланчевина, хемијског елемента — атом водоника, уметничког дела — палеолитски пећински цртежи животиња.

Само оваквим, историјским прилажењем, једна целина била би рашчлањена на елементе који су заиста битни и нужни. „Сви ови моменти који су можда и присуствовали при рађању нове форме кретања али нису били нужни услови тог рађања — нису се у току даљег развоја одржали, нису се репродуковали. На вишим ступњевима развоја предмета они се више не могу приметити — они ишчезавају и тону у мрак прошлости... Дакле, сам објективни историјски процес производи апстракцију у којој су одржани само конкретно-општи моменти развоја, очишћени од исто-

<sup>4</sup> *Ibid.*, стр. 216.

ријске форме која зависи од стицаја више или мање случајних околности.“<sup>5</sup>

Кад је анализа допрла до нужних момената првобитне нерашчлањене целине, када су утврђене почетна и чворне тачке њене стварне историје, дати су сви предуслови за историјску синтезу, која је у суштини извођење целовите развијене структуре на основу простих првобитних њених облика. Дијалектичка синтеза није просто еклектичко спајање једностраних апстракција. Док се еклектичар креће од једне апстракције другој, дијалектичар се креће од апстрактног конкретном. То је процес супротан „свођењу“ једних форми на друге. „Много је лакше путем анализе наћи земаљско језгро магловитих религиозних представа него обратно, из датих односа реалног живота извести одговарајуће религиозне форме. Једино је последњи пут материјалистички и, према томе, научни метод“ (Маркс).<sup>6</sup>

Баш у овој тачки је Маркс најмање схваћен и од стране многих следбеника и од готово свих критичара. Опште је место критике да је Маркс сводио све облике друштвене суперструктуре на економику. Због оваквог шаблонског, априорног методског поступка, Сартр је марксизам назвао лењим и апстрактним. Разуме се, Сартр је у праву кад каже да сувише брза, олака тотализација води губитку реалности, јер нешто појединачно, живо, егзистентно замењује универзалним. Он је у праву и кад, имајући на уму своје савременике, каже: „Марксизму недостаје хијерархија посредовања која би дозволила да схватимо процес који производи једну личност и њено дело унутар једне класе и у оквиру неког датог друштва у датом историјском тренутку.“<sup>7</sup> Чињеница је да многи савремени марксисти, укључујући и највеће међу њима, Лукача и Гародија, које је Сартр првенствено имао на уму, нису у својим историјским анализама на нивоу Маркса и могућности које конкретни дијалектички метод пружа. У ствари, дијалектичко извођење, за разлику од аналитичког, не може се ни замислити без разгранате мреже медијација. Кључна тачка дијалектичког извођења јесте проналажење таквих реалних допунских, специфичних одредаба које просту полазну теоријску основу чине довољно богатом и конкретном да једнозначно услови све битне моменте развојне структуре; било да је реч о извођењу Хајдегеровог егзистенцијализма, или става жирондиста у току Француске револуције, или поезије Пола Валерија. Сваки овакав процес извођења (своје-

<sup>5</sup> Иленков, *Дијалектика абстрактног и конкретног в „Капитале“ Маркса*, стр. 195.

<sup>6</sup> Маркс, *Капитал*, I том, стр. 378.

<sup>7</sup> Сартр, *Критика дијалектичког ума* (II Проблем посредовања и помоћне дисциплине).

врсне историјске тотализације) претпоставља бројне економске, политичке, моралне, културне везе општег, посебног и потпуно индивидуалног карактера. Управо зато универзалне историјске структуре и тенденције развоја имају сасвим различите појавне облике у разним областима, срединама, друштвеним групама, фазама, духовним сферама.

Посебно је питање да ли опште начело дијалектичке историчности повлачи собом тезу о духовном напретку, посебно о напретку у уметности. Ова теза је одувек била спорна. Познато је тврђење Русоа да се „наше душе утолико више кваре уколико се више науке и вештине приближавају савршенству“. „Наука цветним венцима украшава гвоздене ланце који људе везују; она постиже да они заволе своје ропство.“ Гете је у једном разговору с Екерманом, пред крај живота, изразио своју скепсу у погледу моралног напретка човека: „Људи ће постати паметнији али не и бољи и срећнији нити енергичнији, сем за ограничене периоде.“<sup>8</sup> Поготово кад је реч о уметности, разлога за скептицизам има много. Уметност, за разлику од науке, нема кумулативни карактер. Све што је релативна истина у науци, укључује се као специјални случај у касније савршене и општије теорије и системе. Уметност, напротив, напредује одбацавањем многих већ постигнутих тековина, трагањем за потпуно новим изражајним формама. Класичне форме, као што су перспектива, полифонија, сонет, принцип три јединства у театру, итд., изгледа да су потпуно ирелевантне за модерно уметничко стваралаштво.

Отуд нема ни јединственог критеријума за оцењивање уметничке вредности. Тешко је рећи да ли је већи Брак или Шагал, Хиндемит или Хонегер: баш зато што су битно различити. Још је теже тврдити да су уметници који су стварали касније дали већа дела од оних који су им претходили. Нико није превазишао фреске Пјера дела Франческе, Корелијева кончерта гроса, Бахове мисе и кантате, Шекспирове трагедије.

Али ако прогрес процењујемо са становишта све целивности људске самореализације, могла би се бранити теза да уметност све више успева да каже о човеку, да она све потпуније открива најразличитије димензије људског бивствања. Модерна уметност је, додуше, тешко притиснута инфлацијом и сувише је много њених поклоника који покушавају да живе од ње а не њоме. Па ипак, оно што је у модерној уметности најбоље и најкреативније, сведочи о једном изванредно обогаћеном сензибилитету, о једној разноврсности мисли, осећања и нагона коју ћемо узалуд тражити у класичној уметности. Модерна уметност је изградила обиље нових форми, она је створила један толико

<sup>8</sup> Eckermann, *Gespräche mit Goethe*, 23. XI 1813.

богат, изнијансиран језик да свако ко има шта да каже, може то рећи на знатно разноврснији, рафинованији начин. Прогрес се и не може састојати у нечем другом до у стварању ширег спектра могућности, у повећању људске слободе. То је, у ствари, једини смисао у којем има смисла предвиђање будућег прогреса у ма којој области: научно-технички прогрес ће повећати људско знање и моћ над стихијом али остаје отворено питање како ће та моћ бити употребљена; политички прогрес ће обезбедити веће учешће сваког појединца у процесу одлучивања и управљања али не и већу рационалност одлука. И у уметности прогрес може значити само пораст димензије слободе, акумулација обиља могућих изражајних форми, повећање могућности да људско уметничко стваралаштво постане универзалније, да у себи сједини најразличитије компоненте које је човек досад открио у себи и у својој околини, у најразличитијим условима, под дејством најразличитијих традиција.

#### 4-с. Принцип самодетерминације

Дијалектика превазилази сваки крути механички детерминизам. Историја је отворена и у крајњој линији је дело човека. Пошто је човек у принципу у стању да превазиђе своју ситуацију и самог себе, из тога следи да су предвиђања будућих процеса релативно несигурна а објашњења прошлих догађаја неизбежно непотпуна. Дијалектика се, према томе, критички поставља према свакој есхатологији, према свакој догматској тврдњи о будућем току историје или о будућности уметности. Кључна категорија дијалектике није нужност већ могућност. Другим речима, ситуацију у којој се човек налази не треба да замишљамо тако као да постоји један једини начин на који ће се та ситуација променити, и једно једино стање које се може остварити у неком будућем тренутку. Могућих стања има више, и од делатности човека зависи које ће међу њима бити реализовано.

С друге стране, дијалектика је критика индетерминизма и волунтаризма. Све могућности нису отворене, човек није неограничено слободан и не може превазилазити себе и своју ситуацију стално и у сваком логички могућем правцу. Он већ има одређене актуалне карактеристике, и исто тако одређену потенцијалну структуру свог бића. Ситуација у којој се налази такође има одређене особености, правилности, опште тенденције мењања. И једно и друго је резултат прошле историје, али кад је једном већ дато, искључује многе идеалне, логичке могућности будућег збивања. Самим тим ипак се може говорити о детерминацији у процесу историје, само што је ова детерминација негативно одре-

ђена: као елиминација могућности а не као афирмација једне од могућности. Из тога следе две значајне разлике у односу на механички детерминизам:

(1) Елиминација неких логичких могућности само изузетно води одређивању једне једине реалне могућности, која би се, према томе, сигурно (неминовно) морала остварити. С негативним, дијалектичким појмом детерминације потпуно је спојива теза да ће се остварити једна од више реалних могућности.

(2) Уколико је виши ниво материјалног и културног развоја, детерминација се све више претвара у самодетерминацију, у свесно прављење историје у оквиру датих, све ширих граница. Тиме се не мора искључивати да у историји делују друштвени закони. Међутим, ови закони не треба да буду схваћени као постварене силе: они нису ништа друго до правилности људског понашања. Они важе само за дате услове и док људи продужују да се понашају на исти начин. Међутим, човек се од свих других бића у свету разликује по томе што поседује самосвест и што може доживети засићеност, досаду и револт у односу на било коју устаљену ситуацију или свој сопствени стил живота. Ова критичка и бунтовна самосвест може довести до радикалне промене у утврђеним навикама понашања. Уколико до оваквих промена долази искључиво на плану индивидуалне егзистенције, уколико оне остају спонтане и некоординиране, оне не морају имати дубље последице у животу друштвене заједнице; оне се, штавише, могу узајамно неутралисати и поништавати, остављајући друштвену равнотежу недирнутом. Али засићеност и револт могу имати колективни карактер, критичка самосвест може бити формулисана у прихватљивом општем облику тако да изрази незадовољене колективне потребе и пројектује прихватљиву алтернативну могућност друштвене организације која би обезбедила задовољавање ових потреба. Тада долази до промена у понашању велике масе појединаца, до промене у условима под којима извесни друштвени закони делују и до радикалне трансформације дате структуре друштвене стварности. Организована колективна делатност ове врсте, усмерена јасном свешћу о постојећој ситуацији, може бити истински слободна у највећој могућој мери: она може довести до реализације оптималне а не просто највероватније историјске могућности.

У примитивном друштву, на самом почетку људске историје, преовлађује механичка детерминација. У многим ситуацијама избора нема ако треба преживети. У полуразвијеном друштву, детерминација има постварени статистички карактер. Алтернативе постоје али или их људи нису свесни, или услед сукоба интереса долази до интеракције и узајамног поништавања индивидуалних и групних напора

тако да се историјски процес још увек дешава по законима великих бројева и остварује се оно што је највероватније, а не оно што је најљудскије и најрационалније. У високо развијеном друштву, структура свих процеса постаје веома сложена и све отворенија. Захваљујући огромно нараслом знању, човек стиче моћ контроле и мењања правца друштвених процеса. Уколико се ово знање и практична моћ примењују у циљу људске самореализације и задовољавања истинских људских потреба, детерминација све више добија карактер самодетерминације.

#### 4-d. Принцип противречности

Дијалектика је критика сваке филозофије и историје која практичну силу историје налази у било каквом трансценденталном, надљудском, натприродном, ванисторијском чиниоцу. С друге стране, дијалектика је и критика сваког оног гледишта које динамику историје у начелу схвата на постварен начин, придајући самосталну улогу институцијама и структурама које нису ништа друго до људске постварене силе (тржиште, капитал, држава, национални интерес, црква, партија, итд.). Фактички, историја се најчешће обавља иза људских леђа игром оваквих отуђених сила, но посао је дијалектичке критике да ове силе демистификује и да покаже да се иза њих крије људска делатност, делатност супротних друштвених група чији се интереси налазе у сукобу.

Дакле, ако желимо да друштво свесно и релативно слободно мењамо, и да сами правимо историју уместо да је препустимо слепим, безличним, неконтролисаним техничким, економским и политичким силама, морамо улагати напор да откријемо:

(1) које су супротне снаге у сукобу, и

(2) које су, с једне стране, снаге развоја, ослобађања и људске самореализације, и, с друге стране, снаге које блокирају и спречавају реализацију оптималних могућности развоја.

Дијалектика се не ограничава на анализу само ових сукоба који имају класни карактер. За схватање данашњег америчког друштва од огромног значаја је уочавање поларизације на малограђанску, потрошачки оријентисану старију генерацију и антипотрошачки оријентисану омладину, која такође води порекло из средњих класа. Међутим, многи сукоби имају једну димензију класног сукоба. Сукоб белаца и црнаца није просто расни сукоб: то је и последица револта оних друштвених мањина које су изузетно потлачене и експлоатисане. Чак и борба студената има неке карактеристике класног сукоба: оспоравајући друштво које сувише

истиче значај потрошње, студенти у исто време оспоравају рационалност основне премисе на којој почива цео систем — рационалност оријентације на безусловно повећавање профита.

Друштвена историја је само једно од поља примене принципа противречности. За разумевање и критичку анализу уметничких дела од великог су значаја антрополошка интерпретација и примена овог принципа. Унутрашње противречности човека и противречан однос човека према свету неисцрпни су садржај највећег дела уметности. Сукоб разума и страсти, слободе и одговорности, смисла који човек покушава да створи и апсурдности света, воље и слепог случаја, људске намере и судбине, субјективних вредности и објективних друштвених норми — све су то вечне теме уметности, а те теме су у суштини противречности, и порука уметника није ништа друго до начин на који он те противречности разрешава.

Иста таква је у крајњој линији и структура сазнавања. Јасна формулација проблема којим процес сазнања почиње, у суштини је откриће извесне значајне противречности. Решење проблема је показивање пута којим се та противречност може практички превазићи.

Овакво схватање процеса мишљења битна је новост дијалектичког метода, оно по чему се он, више него иједним другим принципом, разликује од свих осталих филозофских метода.

Постоји суштинска разлика између мишљења које тежи да опише и фиксира стварност онаквом каква она јесте, у њеној статичкој (хоризонталној) димензији, и мишљења које тежи да открије могућности мењања те стварности, које, према томе, тежи да открије њену динамичку (вертикалну) димензију. У статичком пресеку противречности се не виде добро и, у сваком случају, могу се избећи подесним прецизирањем појмовног апарата. Друкчија је ситуација кад се предмет разматра у динамичкој перспективи — као процес у времену, као поље сукоба супротних сила, супротних тенденција, као комплекс супротних могућих будућности. У овом случају, противречност није ништа друго до последица покушаја да се појмовно изрази нешто што и јесте и није, што има извесна својства али их већ и губи, што још није нешто друго али то друго већ постаје.

Циљ дијалектичког мишљења није да просто констатује противречност и да се тиме задовољи. Пасиван став према постојећим противречностима имају управо они који о њима не желе да мисле, који сваку противречност третирају као резултат заблуде, или појмовне конфузије, или сиромаштва језика. За дијалектичку критику, откриће противречности треба да буде полазна тачка напора да се она разреши.



## 4-е. Принцип превазилажења („негације негативног“)

Принцип превазилажења („негације негативног“) ближе одређује кључни моменат квалитативне, структуралне промене, тј. оно што смо назвали разрешењем противречности. Разрешити противречност једног предмета значи негирати у њему оно што је у њему било негативно. Негација, према томе, није једноставно укидање, тотална деструкција предмета; она укључује у себи одржавање оног што је у старој форми било „позитивно“, што је било неопходни услов даљег развоја. Очигледно дијалектичка релација је вредносни појам и укључује одређено мерило процењивања. То мерило је самореализација човека. Дијалектика лишена хуманизма, апстрахована од својих вредносних антрополошких претпоставки, изгубила би сваки смисао и претворила се у пуки формализам.

Појам негације има двоструко значење: једно је структурално, друго практичко.

Негативно у структури предмета је унутрашња ограниченост, скуп својстава који представља препреку даљем развоју, који је неспојив с реализацијом извесних оптималних могућности. Тако, на пример, унутрашња граница савременог социјализма је бирократизам и, у крајњој линији, професионална подела рада на управљаче, политичке субјекте и масу политичких објеката, оних којима се управља. Унутрашња граница савремене уметности и културе је техницизам тј. тенденција да целокупна људска делатност изгуби квалитете спонтаности, непосредности, чулности и маштовитости, и добије ригидни, рутински карактер.

Негација негативног је таква практична делатност којом се укида суштинска унутрашња граница, чиме се обезбеђује да стари квалитет пређе у нови. У том смислу је остварење истинског самоуправљања — укидање бирократизма и професионалне политике. Превазилажење техницизма у уметности, на пример у музици, могуће је на више начина:

(1) уношењем у озбиљну музику свежине, топлине и спонтаности народне музике (у делима Бартока, Кодаљија, Де Фаље, Вила Лобоса) и посебно цеза (у *Паради* Сатија, *Стварању света* Милоа, у делима Стравинског, Гершвина, Мортонa Гоулда).

(2) оживљавањем модерним средствима једноставне класичне музике (на пример у *Пулчинели* Стравинског, *Класичној симфонији* Прокофјева, *Скарлатијани* Равела, итд.).

(3) напором да се модерна музичка техника у целини искористи да би се изразила једна нова модерна сензибилност коју карактерише отпор свему сентименталном и патетичном, смисао за хумор, иронију и гротеску, један увек присутан немир, стрепња, а понекад и жестина и агресив-

ност непозната у класичној музици (Барток, Хонегер, Шостакович).

Уметност у целини може бити схваћена као побуна против стварности, као револт људске маште против утврђеног реда ствари.

Побуна може бити очајничка, деструктивна, регресивна, нихилистичка, самоубилачка. Дијалектика може допринети да револт уметника покаже бројне могуће путеве стварног превазилажења стварности.

## ЧЕТРНАЕСТА ГЛАВА

### ПЕРСПЕКТИВЕ ДИЈАЛЕКТИЧКЕ ЛОГИКЕ

Дијалектичка логика, тј. логика изграђена на основу хуманистичке дијалектике као опште филозофске теорије и метода, развијала се ненормално споро у току последњих сто година, откад су класици марксизма формулисали њене основне принципе. Мислим да се ова спорост може назвати ненормалном због тога што није била у првом реду условљена унутрашњим могућностима, односно тешкоћама саме науке о којој је реч, већ је резултат деловања извесних ван-филозофских и ван-научних фактора који су добро познати. Марксисти-логичари досад су се бавили углавном критиковањем супротних општих логичких доктрина, формално-логичких и апстрактно-дијалектичких, а у последње време учињени су извесни покушаји да се резултати формалне (углавном класичне аристотеловске) логике поново интерпретирају на дијалектички и материјалистички начин. И поред тога што су нека остварења значајна, дијалектичка логика је још далеко од тога да буде конституисана као научна дисциплина. Не само што у њој још није, са становишта њене опште концепције, детаљно обрађен сваки од проблема који су се у досадашњем току развоја логике појавили, него ни сама општа концепција није развијена као једна утврђена кохерентна целина. Ако се у уводу неког марксистичког уџбеника логике каже да се дијалектичка логика бави „садржинским“ формама мишљења (док их је, наводно, формална логика проучавала као „бесдржајне“, одвојене од садржаја), а затим се излажу иста правила дефинисања, класификовања, силогистичког закључивања, итд., као што се могу наћи и у сваком уџбенику формалне логике, једино с том разликом што се свуда врше „материјалистичке исправке“ и указивање на објективну основу тих правила у материјалном свету, онда ту није реч о непотпуној или површној примени једног тачног општег становишта,

него и о неодређености и недопустивој апстрактности самог тог општег становишта.

Последица ове неодређености јесте и одсуство једне јасне концепције о перспективи даљег развика дијалектичке логике. У којим правцима треба радити даље? Формула о „превазилажењу“ формалне логике њеном критичком прерадом овде је недовољна. Шта су *позитивне* тековине формалне логике које треба одржати, а шта њена *негативна* ограничења која треба укинути — није јасно као општи задатак ако критеријуми позитивности и негативности нису прецизно одређени. Сем тога, питање је да ли развика дијалектичке логике треба да се креће *само* путем критичке анализе и асимилације појединих елемената формалне логике. Ако се њихови задаци међусобно разликују, не треба ли прва да испитује и нека подручја којима се друга досад уопште није бавила?

Полазна тачка за сваку дискусију о перспективама развика дијалектичке логике очевидно мора бити прецизно одређивање њеног предмета с нарочитим обзиром на предмет проучавања формалне логике.

Често се као предмет дијалектичке логике одређује изучавање закона развоја мишљења. Оваква формулација сигурно није најсрећнија. Ако се под развојем мишљења подразумева историјски развика мишљења, који се испољио кроз историју наука и уопште кроз историју људске културе, онда наука која би се тим предметом бавила свакако није логика. У њој се прикупљају извесне објективне чињенице и откривају извесни константни општи односи, али нам она ништа не говори о томе како *треба* мислити да би се дошло до истине. Наука о историјском развика мишљења у ствари је само једна од специјалних наука (поред историје језика, дечје психологије, итд.) од чијих резултата логика мора поћи у изграђивању својих *норми*. Битна разлика између логике и специјалних наука састоји се пре свега у томе што нам специјалне науке пружају различита сазнања о објективном свету, формулисана у виду научних ставова, док логика утврђује услове које ти ставови треба да задовоље да би били истинити. С друге стране, ако се под развојем мишљења подразумева процес мишљења уопште или просто „мишљење“ (јер већ сам појам мишљења имплицитно садржи у себи карактеристику да је нека активност, дакле нешто што се налази у процесу, што се развија), онда између дијалектичке и формалне логике не би било никакве разлике, јер и формална логика проучава законе по којима процес мишљења треба да се обавља. Свако правило формалне логике које се у истраживачкој пракси може успешно применити као један нужан (мада не и довољан) услов истине, несумњиво је један закон мишљења (макар и закон врло специјалног карактера).

Међутим, разлика између дијалектичке и формалне логике свакако постоји, мада она можда није толико велика колико се каткад замишља.

## 1. У ЧЕМУ ЈЕ СТВАРНА РАЗЛИКА ИЗМЕЂУ ДИЈАЛЕКТИЧКЕ И ФОРМАЛНЕ ЛОГИКЕ

Кад се покушава да објасни та разлика, онда се између многих других мање успешних решења, на која се овде не можемо освртати, дају и *следећа два* која, и поред своје несавршености, заслужују нашу пажњу.

(1) Каже се да се формална логика бави статичким предметима, док је дијалектичка логика динамичка, јер је применљива на мишљење о предметима који се крећу и развијају.

Ако се овом проблему приђе чисто *историјски*, полазећи од актуалног стања које ми данас у литератури затичемо, наведена деоба предмета има извесног смисла. У досадашњим делима из формалне логике акценат је, пре свега, на теорији доказивања, тј. на утврђивању услова које већ готово, стечено сазнање мора да задовољава да би се могло сматрати логички кохерентним. Отуд се појмови, и сви други облици мишљења, третирају као нешто већ дато, статично, и одсечно фиксирано. Такве форме мишљења применљиве су само на предмете који релативно мирују. С друге стране, у оном што је досад из дијалектичке логике створено, а то су, пре свега, извесни општи принципи и закони, акценат је на истраживању, на процесу приближавања истини. Услед тога се инсистира на покретљивости и узајамним преливима појмова, на релативној истини ставова, на еластичности закључивања (на узимању у обзир и чињеница, поред формалних правила), итд. Оваква логика требало би да буде у првом реду применљива на процесе мењања.

Међутим, ако се овом проблему разграничавања приђе *логички* (а тако се мора прићи ако се хоће рећи нешто о томе какав је однос између две ствари у принципу, а не само у датом тренутку), онда ова на први поглед одсечна разлика готово ишчезава. У појму формалне логике нема ничега што би је спречавало да се изграђује и као динамичка, а не само као статичка логика. Битно је за њу да се бави формама мишљења апстрахованим од њиховог конкретног чињеничког садржаја. У принципу је могућа логика која би се бавила таквим апстрактним формама мишљења које би биле применљиве на динамичке процесе. Најформалнија од свих наука је математика, јер се приликом математичког мишљења узимају *искључиво* у обзир апстрактна,

експлицитно формулисана правила, која важе подједнако за сваки појединачни случај примене (у том смислу, дакле, независно од конкретног садржаја). Међутим, Декартовим открићем аналитичке геометрије и увођењем променљиве величине, математика је почела успешно да се бави процесима кретања и у томе је, нарочито после открића диференцијалног рачуна, постигла висок ступањ савршенства. Аналогно томе, и у логици је могуће утврдити низ правила за мишљење о предметима који се крећу. Уколико би ова правила била окарактерисана као чисто формална, независна од конкретног садржаја о којем се у датом случају мисли, и сама по себи довољна да обезбеде истину закључка, имали бисмо посла с једном формалном логиком применљивом на динамичке ситуације и процесе.

Обратно, не само да у општој концепцији дијалектичке логице нема ничег што би из њеног предмета искључивало проблематику мишљења о релативно статичним и једноличним предметима и ситуацијама, него сви њени принципи изричито претпостављају и релативно мировање (а не само кретање), релативно јединство (а не само борбу) супротности, дисконтинуитет, скок (а не само континуитет, прелаз), постојање (а не само постајање), итд. То значи да дијалектичка логика мора са свог општег становишта обухватити и проблематику мишљења о статичким ситуацијама (тј. о онима код којих су промене тако незнатне да се у све практичне сврхе могу занемарити). Управо на тој линији се налазе захтеви за одређеношћу и доследношћу који се каткад формулишу чак и као закони дијалектичке логице.

Излази онда да се дијалектичка и формална логика фундаментално не разликују с обзиром на проблеме којима се баве, или се у принципу могу бавити, већ у начину како се ти проблеми решавају. Другим речима, разлика између формалне логице и дијалектичке не састоји се у томе што би то биле две различите филозофске науке које би требало да се разграниче с обзиром на подручје свог испитивања, тако да свака нађе своје место (као што мисле неки совјетски логичари), него је разлика у општој концепцији логице (у општој филозофској теорији и методу који је приликом грађења логице претпостављен).

(2) Друго од наведена два решења проблема односа дијалектичке и формалне логице указује баш на ту разлику у општој концепцији логице, само на један сувише апстрактан и упрошћен начин. Каже се да се, за разлику од формалне логице која проучава „бесадржајне форме“ мишљења, дијалектичка логика бави „садржинским формама“ (законима садржинског мишљења).

Највећа тешкоћа овог гледишта јесте у томе што се не види шта оно тачно значи. У ком смислу могу форме миш-

љења бити „бесдржајне“, а, ако могу, како се то оне испуњавају садржајем?

Под садржајем се обично подразумевају или подаци искуства (насупротив априорним формама — као код Канта), или уопште сазнате чињенице објективног света које улазе у садржај појмова и других логичких форми. Кад се садржај тако схвати, остаје нејасно како логичке форме уопште могу бити бесдржајне. Јер, постоје две алтернативе.

Прва је: извесне форме мишљења немају никакве везе с искуством и чињеницама објективног света. У том случају су оне бесдржајне, *али нису логичке*. Да би једна форма мишљења (појам, принцип, правило) могла да се сматра логичком,<sup>1</sup> потребно је да она буде један од нужних (мада не и довољних) услова да се дође до истине о неком питању. Мисаона форма која се не може применити у процесу сазнања објективног света (на пример, једно правило у шаху) или се може применити — али тако да нас води неистини и погрешно оријентише нашу праксу (на пример, нечије произвољно измишљено правило: „Оно што важи за неке чланове једне врсте, важи и за врсту уопште“) — не може се ни по каквом основу сматрати *логичком* формом.

Друга је алтернатива: једна форма мишљења задовољава горњи услов и према томе је логичка форма. У том случају она *фактички* није бесдржајна, било шта се о њој писало у уџбеницима формалне логике. Јер ако мисаони садржај чине сазнате стварносне чињенице и ако мисаона форма у питању представља један од услова који се морају задовољити кад из знања о једним чињеницама изведемо закључке о другим чињеницама, и ти закључци бивају у пракси верификовани као истинити, онда је јасно да мисаона форма о којој је реч представља један елемент опште структуре самих чињеница; дакле, она ни у ком случају није бесдржајна.

Према томе, ако се садржај одреди на горњи начин, све логичке форме (ако су уопште логичке) јесу садржинске форме. Не само то. Саме логичке форме би требало схватити као неку врсту одредаба стварности: тако би разлика између форме и садржаја остала неодређена и требало би је прецизирати на неки други начин.

То се може учинити тако што ће се као *форма* означити *структурални*, тј. *константни елементи у једном контексту* (скупу ставова, теорија или система), а као *садржај* његови *променљиви, специфични елементи*, који варирају од једног случаја до другог (тј. својствени су само неким ставовима, теоријама или системима).

<sup>1</sup> И људи који не мисле логички, мисле у извесним формама. Због тога форми мишљења има много више него логичких форми.

Кад се говори о логичким формама, обично се претпоставља да су то најопштије форме мишљења које важе за целокупно подручје сазнања. (Видећемо касније да ова претпоставка није нужна за тзв. специјалне логике и да важи само за општу логику.) У том случају, целокупност научних ставова чини онај контекст (неку врсту координатног система) чији константни елементи представљају логичке форме (основне логичке категорије, структуре ставова, схеме закључивања, итд.).

Шта онда значи теза формалне логике да су предмети њеног проучавања „чисте“ форме, независне од садржаја. „Чистота“ форми, њихова независност од садржаја не може ни у ком случају значити могућност њиховог важења независно од извесног теоријског контекста (у горњем примеру — науке у целини) на који оне могу да се примене као инструмент сазнања истине. Кад се у формалној логици о правилу *Dictum de omni et nullo* каже да је логичка форма независна од садржаја, онда смисао тога не може бити да би то правило важило чак и онда кад би свет био из основа друкчији и кад бисмо ми због тога непрестано из истинитих премиса применом овог правила добијали лажне закључке. У том случају људи би престали да сматрају ово правило логичким правилом; уколико га не би почели третирати као бесмислено, оно би још једино могло да нађе примену у некој игри. У ствари, „формални“ карактер овог правила, његова независност од садржаја састоји се у томе што се оно може применити на сваки сазнајни садржај одређеног типа, без обзира на његове индивидуалне карактеристике. То важи и за све друге логичке форме. Оне су све применљиве као инструменти сазнања истине, и у томе смислу су везане за неки садржај, али су применљиве на општи начин, и због тога нису везане ни за један одређени, спецификовани садржај.

Шта онда у светлости претходних разматрања може значити теза дијалектичке логике о проучавању *садржинских* форми? Како форме могу „постати садржинске“? И пре свега, да ли то „уношење садржаја“ у логику уопште има неку теоријску или практичну сврху?

## 2. У ЧЕМУ ТРЕБА ДА СЕ САСТОЈИ УНОШЕЊЕ САДРЖАЈА У ЛОГИКУ

Да би се одговорило на горња питања, треба поћи од чињенице коју признају сви логичари — да логичке форме и правила представљају нужне али не и довољне услове сазнања (материјалне, фактичке) истине. Свако зна да је потребно не само мислити у складу са захтевима логике,



већ исто тако и добро познавати конкретне чињенице да би се у некој специјалној науци дошло до једног истинитог закључка. Опште логичке форме су веома апстрактне, оне одређују тек један део услова које је потребно задовољити да би се дошло до истине; отуда оне остављају довољно простора да се у процесу мишљења дође и до резултата који је лажан или бесмислен. Другим речима, формални логичари праве разлику између формалне и материјалне истине и сматрају да се логике тиче само прва. Специјалним научницима логика пружа неку врсту негативног критеријума истине — њена правила се не смеју прекршити ако се жели доспети до истине. Додуше, оно што је формално истинито још увек може бити материјално лажно, али је ствар специјалних научника да то избегну узимањем у обзир специфичних законитости које важе за конкретни предмет о којем мисле.

Како ова ствар стоји с гледишта дијалектичке логике? Постоји неизглед огромна разлика у третирању овог проблема у односу према формалној логици. Међутим, докле год се дијалектичка логика схвата само као једна општа логика, заједничка за све науке, по крајњем ефекту, по ситуацији у којој се налази човек који стреми материјалној истини, сличност је запрепашћујућа. Привид суштинске разлике проистиче отуда што се као циљ сазнања у дијалектичкој логици одређује објективна (материјална) истина, а не само формална правилност. Међутим, један општи пут за сазнање објективне истине не постоји. Отуд се у општој дијалектичкој логици могу дати само комплекснија и еластичнија правила, која додуше свестраније захватају у најопштије нужне услове сазнања истине, али сама по себи ипак обезбеђују једино формалну правилност, која у овим најопштијим оквирима још увек мора бити веома апстрактног карактера. Да би се извршио скок од формалне правилности до објективне истине, општа дијалектичка логика може само поставити захтев да се у процесу мишљења, поред најопштијих логичких правила, стално узимају у обзир и чињенице, тј. специфична природа предмета о којем се мисли, законитост својствена само њему, изузеци од те законитости, итд. Ово „узимање у обзир“ у оквирима опште логике често се не може обавити друкчије него на интуитиван, непосредан начин, па самим тим не може а да нема у знатној мери произвољан карактер. Тиме смо добили ситуацију аналогну оној у којој формална логика оставља научника специјалисту. У оба случаја, скок од формалне правилности до објективне истине треба да се изврши тако рећи одока, по осећању. У оба случаја недостају експлицитно формулисана правила, односно методски принципи, спецификовани с обзиром на природу предмета о коме се мисли, који би омогућавали да се учини један

рационално заснован *дискурзиван* корак од опште формалне правилности, која је апстрактног карактера, ка објективној истини, која је увек конкретна.

Узмимо за пример *следећу општу схему имплицативног закључка*:

- Ако  $p$  онда  $q$ .
- $p$ .
- Према томе  $q$ .

Ово је логичка форма која треба да важи за све случајеве закључивања где као премисе фигурирају тврдња о једном имплицативном односу „ако... онда“, а затим тврдња о антецеденсу тог односа, на пример:

*Ако се деси појава А, десиће се и појава В.*

*Десила се појава А.*

*Према томе, десиће се и појава В.*

Ова општа схема закључивања може се примењивати у свим наукама заменом извесних конкретних ставова и појмова наместо променљивих  $p$  и  $q$ , односно  $A$  и  $B$ . Добијени закључак ће увек бити формално правилан, али не мора увек бити објективно истинит. Ова одступања су ређа у научним подручјима која третирају релативно једноставне и хомогене појаве и у којима важи мали број закона. У примени на комплексне појаве, регулисане мноштвом закона који се међу собом укрштају, неутралишу и испољавају углавном као тенденције, горња схема сама по себи, без икакве допуне, може да нас доведе до формално правилних закључака који су грубо неистинити. Да би се то избегло, морају се у акту закључивања као неизречене премисе узети у обзир и извесни специфични принципи који важе за дату специјалну науку уопште или само за групу чињеница о којој је реч. То значи да се схема имплицативног закључивања не може примењивати на исти начин у математици или астрономији, и у социологији или психологији.

Један став из области небеске механике који има форму *Ако  $p$  онда  $q$*  изражаваће један функционални закон који делује готово без изузетака. Системи тела на које се такви ставови односе у највећој мери су стабилне, перманентне формације, могућност појаве неког фактора који би нарушавао једноликост практично је незнатна, те су зато и предвиђања веома сигурна.

Друкчије стоји ствар у социологији. Закони који долазе у обзир да буду изражени формулом *Ако  $p$  онда  $q$*  делују с великим одступањима и само као тенденције (јер једни закони искључују дејство других, јер се они сви испољавају кроз понашање свесних актера који су у принципу у стању да овладају стихијом, да је регулишу у правцу

својих циљева и да на тај начин остваре и оне најмање вероватне могућности, итд.). Значи, појава *A* не повлачи собом неминовно појаву *B* у сваком појединачном случају. Из тога не следи да је прва премиса (*Ако се деси појава А, десиће се и појава В*) нетачна, као што увек тврде присталице једне симплификоване бивалентне формалне логике кад желе да објасне ове случајеве. Она је тачна утолико што заиста изражава једну општу тенденцију, један однос који се нужно остварује *под извесним условима*. Који су то услови — ми или интуитивно осећамо, односно имплицитно подразумевамо, или постоје неки социолошки ставови којима је то и експлицитно одређено. Ако постоје такви формулисани ставови, они применом у датом закључку добијају функцију специјалних логичких правила. Јер, да бисмо извели закључак из датих премиса, ми смо узели у обзир не само опште логичко правило „Из истинитости ставова „ако *p* онда *q*“ и „*p*“ следи и истинитост става „*q*““ већ смо применили и своје знање специфично за дати случај о томе под којим условима конкретна појава која стоји наместо *p* повлачи собом другу конкретну појаву која стоји наместо *q*.

Интересантно је упоредити улогу коју познавање ових ближних одредаба датог имплицативног односа има у односу на опште правило имплицативног закључивања, с улогом коју играју Аристотелова правила силогизма у односу на опште правило *Dictum de omni et nullo*.

И у једном и у другом случају опште правило, својом ширином и апстрактношћу, дозвољава велики број закључака који су бесмислени или лажни. Специјална правила силогизма формулисана су на основу узимања у обзир нашег позитивног и негативног практичног искуства. Двосмисленост средњег термина, његова нераздељеност, негативност или посебност обеју премиса — воде погрешкама. Правилима силогизма такви случајеви бивају искључени и број дозвољених комбинација великог, средњег и малог термина ограничен.

Сличну улогу ограничавања дозвољених могућности играју у горњем примеру наша знања о условима под којима из појаве *A* следи појава *B*. Једина разлика у погледу њихове функције у односу на специјална правила силогизма јесте у нивоу општости. Правила силогизма, мада посебна у односу на *Dictum de omni et nullo*, још увек имају опште важење за све закључке одређеног типа (где су премисе два предикативна суда са три термина) без обзира на њихов конкретан садржај, тј. без обзира на то којој науци припадају. То није случај код специјалних правила примењених у нашем закључку из области социологије. Она, у најбољем случају, важе за све ставове о

друштвеним појавама (уколико се, на пример, односе на карактеристична обележја свих социолошких закона), а могу бити још специфичнија и односити се само на посебне узрочне везе једне групе друштвених појава.

### 3. У ЧЕМУ ЈЕ РАЗЛИКА ИЗМЕЂУ ЈЕДНЕ СПЕЦИЈАЛНЕ ЛОГИКЕ И ОДГОВАРАЈУЋЕ СПЕЦИЈАЛНЕ НАУКЕ

Оно што, чини ми се, не може бити спорно, јесте чињеница да ако се тежи „уношењу садржаја“ у логику и изградњавању садржинских форми, онда се то сигурно не може чинити ни на који други начин до изградњом специјалних логика, тј. експлицитним формулисањем свих оних конкретних, специфичних (поред најопштијих и најапстрактнијих) услова које научни ставови треба да задовољавају да би били оцењивани као истинити. Третирати као *садржинску* логику ону у којој се и даље остало искључиво на најопштијим и најапстрактнијим формама, само с том разликом што је свакој додато објашњење њене објективне основе, потпуно је неоправдано, јер тачно исту количину садржаја има у себи и формална логика. У пракси мишљења тумачење општих мисаоних форми као адекватних структури материјалне стварности не доприноси ни најмање вршењу корекција на резултатима добијеним апстрактно формалним путем и прављењу оног важног корака од формалне правилности ка конкретној истини.

Спорно је, међутим, једно друго питање: Не ишчезава ли овим проширењем подручја логике свака разлика између логике и посебних наука? Ако научни ставови могу да постају специјална логичка правила, не значи ли то апсорпцију целе науке од стране логике (неку врсту панлогизма)?

Ова тешкоћа се може отклонити на следећи начин. Разлика између специјалних наука и логике састоји се у првом реду у томе што специјалне науке својим ставовима *описују* и *објашњавају* различите предмете објективне стварности (утврђују појединачне чињенице и законе који владају у свету), док логика *утврђује критеријуме за оцењивање истиносне вредности* научних ставова. Све што се у логици ради, усредсређено је ка том крајњем циљу: утврђивању услова које ставови треба да задовољавају да би били оцењени као истинити. Свака логичка форма (правило, принцип, схема закључивања) један је такав услов који улази у критеријум истине.

Постоје три основна критеријума: *комуникативност*, *доказаност* и *провереност*.

(а) Да би се уопште могло говорити о истини једног става, потребно је утврдити да ли је објективно комуника-

тиван, тј. да ли је *друштвено разумљиво шта он значи*. У ту сврху, пре свега, значење сваког термина датог става треба да буде прецизно одређено, а затим треба да се знају критеријуми на основу којих се могу разликовати оне комбинације појмова и ставова које имају смисла од оних које су бесмислене.

(b) Дати став мора бити *заснован извесним теоријским аргументима*. У неким случајевима, он ће бити доказан извођењем из других већ претходно утврђених ставова. Кад став није добијен дискурзивним путем већ је образован на основу непосредног опажања, он се ипак мора ослањати на извесне опште теоријске претпоставке које се усвајају као несумњиве.

(c) Став мора бити *верификован*, или, другим речима, он мора бити практички примењен тако да се помоћу њега могу предвидети извесна искуства, и то се предвиђање, применом у поновљеним случајевима и од стране већег броја људи, мора показати као тачно.

С обзиром на ове три групе услова истине, логика се може поделити на *три основне дисциплине*. То су:

1. *Теорија значења*, која обухвата класичну проблематику појма и суда, дефиниције и класификације, итд., и која а) одређује значења основних категорија како у општој логици тако и оној науци на коју се примењује, и б) утврђује правила за грађење смисаоних ставова и закључака.

2. *Теорија доказа*, која обухвата проблематику закључивања. Она треба да одреди основне претпоставке које служе за извођење свих осталих ставова и да за разне типове ставова одреди правила помоћу којих ће из истинитих премиса моћи да се добију истинити закључци.

3. *Теорија верификације*, која је у формалној логици била запостављена јер се даље од формалне правилности није ишло. Циљ је ове теорије да, на основу проучавања проблематике опажања, експериментисања, мерења, итд., утврди услове који треба да буду задовољени да би један став био сматран (интерсубјективно, тј. друштвено) провереним.

На основу ове опште структуре логике, постаје јасно како специјална логика једне одређене науке треба да изгледа. Узмимо за пример будућу *специјалну логику социологије*.

1. Она, пре свега, треба да *одреди основне категорије социологије* помоћу којих се дефинишу сви остали социолошки појмови и који (да би се избегао „лажни круг“) за своје дефинисање захтевају општије, филозофске појмове. Овакве социолошке категорије су, на пример, друштво, друштвена појава, друштвено биће и друштвена свест, еволуција, револуција, прогрес, класа, нација, држава, итд.

2. У теорији доказивања, логика социологије би, пре свега, имала да експлицитно формулише и оправда извесне основне принципе од којих се полази у доказивању а који у оквиру саме социологије не могу бити образложени. Ови принципи могу варирати од правца до правца. У марксистичкој социологији ти принципи би били изведени (и на тај начин теоријски оправдани) из још општијих принципа дијалектичког хуманизма. То би били, у ствари, основни ставови историјског материјализма<sup>2</sup> — на пример, „друштвено биће одређује друштвену свест“, „друштво се у целини узев, развија на прогресиван начин (уз релативне регресе)“, „покретачка сила друштвеног развика је борба класа“, „еволутивне промене унутар једне економске формације на извесном ступњу заоштрениости класне борбе доводе до револуције“, „у друштву делују закони независни од воље људи“, итд.

Какве специфичности би дошле до изражаја у *правилма закључивања* логике друштвених наука? Једну крупну промену би унело већ то што *би општост требало схватити готово искључиво на статистички начин*. У геометрији се из премиса „конусни пресеци су криве линије“, и „парабола је конусни пресек“ може без преомишљања извести закључак да је и парабола крива линија. Општост ту има карактер универзалности — одлика групе истовремено је одлика сваког појединачног елемента групе. Другим речима, појмови имају оштро фиксирани границе и јасно су међу собом издиференцирани. Појмови који се примењују у друштвеним наукама континуирано се преливају једни у друге. Ако дефинишемо једну друштвену групу помоћу неколико општих одлика које поседују њени чланови, наћи ћемо увек изван број чланова који неке од тих одлика имају а неке друге немају, налазећи се на тај начин у граничној области између наше групе и неке друге истородне групе. Због тога ми из познавања општих одлика групе као целине нисмо у стању да изведемо закључак да ће неку од њих имати један одређен члан групе или подгрупе. Ми ћемо или оклевати да изведемо ма какав закључак док не упознамо дистрибуцију дате одлике међу члановима групе, или ћемо извести само закључак вероватноће. Кад дођемо до

<sup>2</sup> Историјски материјализам и јесте једним својим битним делом теорија сазнања, одн. логика друштвених наука. Историјски, он је настао као спој филозофије и посебне науке о друштву — што је увек први ступањ у развика једне науке. Пошто је данас социологија већ оформљена као посебна наука о друштву, историјски материјализам постаје општа филозофска теорија и метод друштвених наука; поред осталог, њихова гносеологија = логика. Ако се хоће да се избегне конфузија, један од његових значајних задатака биће објашњавање основних категорија и формулисање основних принципа друштвених наука — што се поклапа са задатком једне специфичне логике.

прецизне квантитативне одредбе те дистрибуције, можемо и вероватноћу тачности нашег закључка одредити на квантитативан начин (под претпоставком да код наше подгрупе нема дејства неких изузетних фактора).

Даље, на карактер закључивања о друштвеним појавама јако утиче специфичан карактер детерминизма који влада у друштву. Привидно одсуство правилности само је резултат деловања мноштва закона, услед чега настала појава одступа од сваког од њих, и изгледа случајна. Треба због тога рачунати *с принципијелном непотпуношћу премиса*. У већини случајева премисе изражавају само неке од битних фактора релевантних за дати случај. На пример, став „брак се чешће склапа између припадника истог економског слоја него између припадника различитих економских слојева“, иако *просечно* тачан (или тачан при осталим једнаким условима), непотпун је јер испушта из вида утицај расних, националних, верских и других фактора. Услед непотпуности премиса мора бити непотпун и закључак. Логика непотпуних ставова је различита од класичне логике истинитих ставова (на пример, за њу не могу важити принципи противречности и искључења трећег, који иначе имају своју примену у математици). Она није својствена само социологији — и у егзактним наукама многи ставови су формулисани као непотпуни, јер нису наведени сви услови под којима важе. Ипак, често ми ове услове знамо, и имплицитно их подразумевамо (на пример, да разне константе које означавају тачку топљења, испаравања, кондензовања, итд., важе при ваздушном притиску од једне атмосфере, и сл.). Ставови друштвених наука су у *принципу* непотпуни јер се односе на установе и појаве у којима учествују живи и свесни људи, од којих се сваки појединац у својој делатности руководи мноштвом различитих мотива и у стању је да у неком тренутку поступи на непредвидљив начин. Човек је у стању да себе превазиђе и у позитивном и негативном смислу — кукавица да постане херој, јунак да постане издајник. Свако је имао прилике да се сретне с оваквим случајевима у рату. Баш зато што су свесна и релативно слободна бића, људи се не понашају *увек* онако како се у датим условима *нормално* понашају. То не значи да се никакви веродостојни закључци о друштвеним појавама не могу изводити, и да никаква правила мишљења у овој области нису могућа, већ значи само да општа логика овде више није довољна и да су потребна много флексибилнија правила мишљења него што се могу наћи у ма којем логичком уџбенику. Логика која има посла с непотпуним ставовима у сваком случају мора бити логика вероватноће.

3. Теорија верификације у друштвеним наукама такође мора бити различита него у природним наукама.

За верификацију општих ставова и теорија овде се врло мало може користити експеримент. Додуше, у модерним социолошким истраживањима врше се и експерименти, али то у овој области не може бити основни метод утврђивања чињеница као у физици, хемији, итд.

Остаје, дакле, метода посматрања понашања појединаца и друштвених група. Једна значајна специфичност посматрања у друштвеним наукама јесте чињеница да сама појава посматрања ремети нормални ток појава. Стварају се вештачки услови: свест о томе да су посматрани чини да се људи понашају друкчије него што би иначе. Ово ограничење се не појављује приликом посматрања природних појава макроскопског карактера. Међутим, ми се с нечим сличним срећемо у микрофизици: да бисмо посматрали атомске честице, ми их морамо обасјати светлошћу, при чему се фотони сударају с њима и мењају им брзину. Познате су значајне последице ове методолошке ограничености (Хајзенбергов принцип неодређености, и др.). У социологији се такође мора вршити извесна коректура резултата добијених посматрањем.

Поред посматрања и експеримента, социологији стоје на расположењу и неки методи специфични баш за њу, и неприменљиви у природним наукама. Тамо предмет изучавања није у стању да нам сам о себи да ма какве податке. Овде су, међутим, предмет испитивања појаве и установе у којима људи учествују. Зато ту, поред чињеница утврђених посматрањем праксе ових живих објеката, значајну улогу играју и чињенице добијене исказима самих објеката (анкетни подаци, изјаве, дневници, аутобиографије, итд.). Наравно, ови искази интроспективног карактера нису апсолутно поуздани јер приликом саопштавања субјект интерпретира стварно чињенично стање на начин који је у складу с његовим жељама, емоцијама и интересима. Али, с друге стране, специфичност верификације у друштвеним наукама јесте и већа или мања заинтересованост код самог истраживача за изванредно одређени исход истраживања (услед његове класне, националне, итд. ангажованости). Оно што је чињеница за једног социолога, не мора бити чињеница и за другог — две анкете спроведене у истој средини и у исто време а са различито формулисаним питањима, од стране два научника који имају различита предубеђења, могу да дају супротне резултате. Због тога је верификација у друштвеним наукама знатно сложенији процес и захтева комбиновање свих применљивих метода утврђивања чињеница. У сваком случају, нема сумње да се нека правила у овом смислу могу утврдити и да ће та правила бити специфична у односу на друге науке. У том правцу се већ



увелико ради и са знатним успесима у савременој методологији друштвених наука.<sup>3</sup>

Из наведене апстрактне скице једне могуће специјалне логике јасно се види на који начин се разграничавају ставови дате специјалне науке и одговарајуће специјалне логике.

Специјално-научни ставови су информативног карактера — они описују и објашњавају (или бар претендују да то чине) неко чињеничко стање, било да је реч о појединачном објекту или некој општој релацији. С друге стране, логички ставови су у крајњој линији правила која у одређеном контексту треба да буду задовољена да бисмо добили један истинит научни став. Уколико се и у логици врши дескрипција и објашњавање — утврђивање особина, врста, односа међу извесним предметима — то, прво, нису природне и друштвене појаве (небеска тела, атоми, хемијске реакције, манифестације живота, класна борба, психички процеси као објективна појава) већ су то инструменти помоћу којих субјекат сазнаје ове објективне појаве (појмови, ставови, закључци, теорије, системи). Друго, у логици дескрипција и објашњавање нису сами себи циљ већ служе утврђивању логичких правила. Сва теоријска разматрања у логици имају за циљ да нам омогуће прецизно одређивање значења наших језичких израза, разликовање смисаоних ставова од бесмислених, доказивање једних ставова помоћу других, утврђивање услова њиховог верификовања, итд. За једног специјалног научника од непосредног практичног значаја су само правила — правила дефинисања, класификовања, смисла, закључивања одн. доказивања, верификације, итд. Међутим, пошто су ова правила *резултат* претходних теоријских разматрања (шта је значење, које су врсте појмова, какав је однос индукције и дедукције, теорије и праксе у доказивању, итд.), може се рећи да је сваки утврђени теоријски став у овим разматрањима<sup>4</sup> такође један посредни услов сазнања истине.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Обично се прави разлика између елементарне логике и методологије, или чисте и примењене логике. Дијалектичка логика обухвата обе. Проблематика методологије била би углавном обухваћена теоријом верификације.

<sup>4</sup> Такав теоријски став је, на пример, гледиште да се индукција и дедукција међусобно условљавају јер истински плодни постулати дедукције имају искуствену основу, а сваки акт индукције, са своје стране, подразумева примену неких општих критеријума, дакле дедукцију.

<sup>5</sup> Кад се каже да су логички ставови услови сазнања истине, онда се тиме истиче само каква је њихова функција или, тачније, каква треба да буде њихова функција. Различити логички системи могу испуњавати ту функцију на разним подручјима. Уколико пак имамо пред собом један систем који претендује на то да буде сматран и логичким системом, а његови ставови се не могу применити ни на једном научном подручју као услови истине, такав систем не може бити сматран логичким. Ставови формалне логике могу се применити као услови истине у математици.

Подразумева се при том да није свако логичко правило услово истинитости сваког научног става. Од карактера и структуре научних ставова и теорија зависи која ће логичка правила бити на њих применљива. Ако су премисе једног закључка предикативни ставови, на њих ће бити применљива правила силогизма; ако су то релациони ставови извесног типа, онда ће на њих бити применљива одговарајућа правила релационог закључивања. Сваки научник у процесу свог истраживања има право да иде разним путевима, да у изучавању једног проблема пође од ових или оних чињеница и да гради теорије на овај или онај начин. Међутим, кад се резултат његовог истраживања оцењује, поставља се питање да ли је његово друштвено значење прецизно одређено, да ли је он кохерентан с другим претходно утврђеним научним резултатима, да ли заиста нужно следи из аргумената који су за њега дати и да ли су ови аргументи са своје стране истинити, да ли се може сматрати да га емпиријске чињенице заиста верификују, итд. Одговори на сва ова питања дају се на основу оцене да ли су у изграђивању испитиване теорије задовољени одговарајући логички захтеви. У том смислу су логички ставови нужни услови истине.

Разлика између специјално научних и логичких ставова може се на друкчији начин изразити тако што ће се рећи да су први — фактички ставови, а други — норме, и то за разлику од естетичких норми (које су нужни услови уметничке вредности — лепог) и етичких норми (које су нужни услови моралне вредности — добра), логичке норме су нужни услови сазнајне вредности — истине. Према томе, ставови једне специјалне логике разликују се од свих осталих ставова одговарајуће специјалне науке по томе што су у првом реду нормативног а не фактичког садржаја.

Треба у претходној реченици обратити пажњу на ону резерву „у првом реду“. Наиме, налазећи се пред тешкоћом како да разграничимо једну специјалну логику од одговарајуће специјалне науке, треба да се чувамо да не одемо у другу крајност па да прекинемо сваку везу међу њима. Логичке норме свакако нису чисте норме мишљења *a priori*, нити су идеалне суштине, а још мање од свега наше произвољне конвенције. Оне у себи имају одређени фактички значај, те само зато и могу да буду упутства за успешно истраживање, односно елементи критеријума за оцењивање истине. Оне настају на два начина: експлицитним изражавањем оних навика мишљења које су нас у прошлости редовно доводиле до истине (класични начин), или изградњом хипотетичких модела мишљења који адекватност чињеничном материјалу доказују својом успешном применљивошћу (модеран начин). У оба случаја,

логичке форме не могу бити схваћене као празне,<sup>6</sup> без везе са стварношћу,<sup>7</sup> већ се морају третирати као инструменти прилагођени стварности;<sup>8</sup> то их спаја са научним формама. Али, у оба случаја то нису информације већ правила за оцену истиносне вредности информација; то их од специјално научних форми јасно разграничава.

#### 4. НЕКИ ДОСАДАШЊИ ПОКУШАЈИ ГРАЂЕЊА СПЕЦИЈАЛНИХ ЛОГИКА

Као пример покушаја изградње једне специјалне (формалне)<sup>9</sup> логике можемо узети логику теорије ћелија енглеског биолога и логичара Вуџера.<sup>10</sup> Вуџер је међу основне категорије ове логике, поред категорије опште логике, увео и категорије „део“, „претходити у времену“ и „ћелија“. Даље, он је поред познатих општих аксиома који се срећу скоро у свим системима симболичке логике (код Фрегеа, Хилберта, код Расла и Вајтхеда у *Principia Mathematica*), увео и изванредан број постулата од којих неки имају карактер дефиниција још неких нужних појмова (на пример, „бити непосредно изведен деобом“, „настати непосредно фузијом“), а други представљају специјалне аксиоме (недоказане полазне ставове за доказивање). Такви су, на пример:

3. 11. „Ако је неко  $x$  ћелија, онда има делова од  $x$  који временски претходе  $x$ .“

3. 12. „Ако је неко  $x$  ћелија, онда има делова од  $x$  којима  $x$  претходи временски.“

3. 13. „Ниједна ћелија није тренутна ствар.“

3. 14. „Ако две различите ћелије имају један део заједнички, онда је први временски сегмент једне — део последњег временског сегмента друге, као што је и последњи временски сегмент једне — део првог временског сегмента друге.“<sup>11</sup>

<sup>6</sup> Гледиште да су логичке форме празне, а логички ставови таутологије заступају симболички логичари.

<sup>7</sup> Кад логичке форме не би имале никакве везе са стварношћу, њихова успешна применљивост у науци би била ствар низа невероватних коинциденција.

<sup>8</sup> Недостатак Дјуијевог инструментализма јесте занемаривање ове објективне основе инструмената нашег сазнања.

<sup>9</sup> Оваква логика, у коју је већ уведен изванредан конкретан садржај, још увек се може сматрати формалном због своје опште концепције и због тога што јој недостају услови верификације.

<sup>10</sup> J. H. Woodger, *The Technics of Theory Construction*, International Encyclopedia of Unified Science, vol. II, № 5, Chicago, 1939. Види такође: *The Axiomatic Method in Biology*, Cambridge, 1937.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 40.

Овим ставовима, који у Вуцеровом систему имају карактер *форме*, очевидно се уноси један специфично биолошки *садржај* (тезе о настанку, расту и изумирању ћелија).

Полазећи од оваквих општих принципа и служећи се правилима симболичке логике, Вуцер је извео егзактне логичке доказе за већи број ставова (теорема) о разним својствима ћелија, од којих су, са теоријског гледишта, најзначајније следеће теореме у којима се описују својства дељења и фузије ћелија:

3. 52. „Релација у којој једна ћелија стоји према другој кад ова из ње настаје фузијом, јесте асиметрична релација многог—према—једном.“

3. 71. „Ниједна ћелија се не дели и у исти мах не спаја с другом ћелијом.“

3. 72. „Ниједна ћелија не настаје и деобом и фузијом.“<sup>12</sup>

Ови закључци су прилично тривијални и могу се непосредно утврдити на интуитиван начин. Вуцеров циљ је био, међутим, да их докаже на посредан, дедуктиван начин. Тај доказ није могућ у оквиру једне опште логике, зато је он њен апарат допунио специфичним категоријама и принципима. Цео покушај у овом случају није од значаја по томе што је довео до неких нових истина које дотадашњим истраживањем нису биле откривене,<sup>13</sup> већ је занимљив као илустрација идеје да се интуитивна очевидност већ познатих ставова замени егзактним доказима.<sup>14</sup>

Наравно, ми се никад нећемо одрећи интуиције као форме сазнања. У почетним фазама истраживања једног предмета она је од неочењивог значаја. Ипак, долази увек један тренутак у развоју сваке науке кад морамо да се критички поставимо према нашим непосредним знањима и да потражимо начин да их посредно изведемо из других већ утврђених знања, или бар да их доведемо у везу с другим знањима помоћу неких организујућих принципа мање или више хипотетичког карактера.

Логистика је у том смислу дала драгоцене резултате у примени на математику. Она и јесте специјална логика математике (и већина неспоразума и заблуда у вези с њом долази услед њене претензије да се усвоји као општа логика).

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 56—58.

<sup>13</sup> У принципу, једна логичка анализа поред доказивања може да послужи и у циљу антиципације нових резултата. Она је у ствари испитивање разних логичких могућности. Неке од тих могућности се могу касније проверити у пракси и показати се као истинити ставови.

<sup>14</sup> Дедуктивно доказивање не може бити једини циљ специјалне логике. У том смислу је Вуцерова логика једнострано непотпуна.

Она је настала из потребе да се међусобно повежу и систематизишу основна математичка знања и, изнад свега, да се она сва изведу из што мањег броја фундаменталних принципа. Људи који су стварали темеље логистике — Бул, Фреге, Пеано, Расл и Вајтхед — били су математичари (бар у оно време кад су на логистици радили — као Расл и Вајтхед) и стварали су управо онакве логичке форме које ће моћи да буду примењене у математици за доказивање свега оног у шта се дотле мање-више интуитивно веровало. Без обзира на то што се филозофске концепције логистике и њене претензије на универзалност не могу одржати, чињеница је да је допринос логистике математици изванредно велик (објашњени су основни математички појмови помоћу логичких категорија, створена је теорија доказа за математику, повезане су математичке дисциплине у јединствен систем, уклоњене неке противречности — антиномије — теорије скупова, доказана је потпуност и непротивуречивост неких делова математике, итд.).

Треба поменути још и следеће покушаје изградње специјалне логике. Фон Нојман и Биркхоф су изградили логику квантне механике и утврдили извесне специфичности мишљења у тој области. Тако, на пример, они су показали да принцип дистрибутивности није применљив у квантној механици.<sup>15</sup> У истој области је, заједно са својим мужем Лујем Детушом, радила и Полет Феврије. Она је учила да из Хајзенберговог принципа неодређености следи једна значајна консеквенца за логику. У логици се дотада увек сметало да конјункција два става, од којих је сваки понаособ истинит, мора и сама бити истинита. Овде се, међутим, појављује следећа специфичност: ако се има један искуствено тачан став да један електрон има извесну одређену брзину, и други, такође искуствено тачан став, али утврђен засебно од првог, да тај исти електрон заузима један одређен положај у простору, конјункција оваква два става је у *принципу* неприхватљива; такав сложени став не би био ни истинит ни лажан, већ апсурдан. Полазећи од ове специфичности мишљења о појавама микросвета, Полет Феврије је изградила једну тровалентну логику специфичну за квантну механику.<sup>16</sup>

Специјалан карактер, мада знатно општији него логике Нојмана и Биркхофа и Полет Феврије, имају и поливалентне логике Лукашјевича и Рајкенбаха,<sup>17</sup> које се могу ефикасно применити у теорији вероватноће и статистици.

<sup>15</sup> Von Neumann and Birkhoff, „The Logic of Quantum Mechanics“, *Annals of Mathematics*, vol. 37, p. 823.

<sup>16</sup> Paulette Désouches-Fevrier, „Logique et Theories physiques“, *XV Congrès international de philosophie des sciences*, Paris 1943, II logique, p. 45, Paris, 1951.

<sup>17</sup> H. Reichenbach, *Wahrscheinlichkeitslehre*, Leiden, 1935.

## 5. ИЗГРАДЊА СПЕЦИЈАЛНИХ ЛОГИКА КАО ПУТ ПРЕВАЗИЛАЖЕЊА СУПРОТНОСТИ ФОРМАЛНЕ И САДРЖИНСКЕ ЛОГИКЕ

Изградња ових специјалних логика има једну необично значајну филозофску консеквенцу. Ако формална логика продужи да се испуњава садржајем специјалних наука и ако се, с друге стране, у дијалектичкој логици једно интуитивно вођење рачуна о садржају замени сукцесивним изграђивањем све специфичнијих закона (правила) мишљења (којим би се у суштини вршило прогресивно конкретизовање форми, односно оформљавање садржаја), онда постоји тенденција да се, бар у погледу основног садржаја правила којима ће располагати — ова два правца у догледној будућности сретну. Јер, у оном смислу у којем дијалектика од једне логице захтева да буде садржинска, формална логика би се све више испуњавала садржајем, тј. својим формама би обухватала све више закона истинитог мишљења специфичних за поједина научна подручја. И обратно, ако се формалност једне логице правилно схвати — не као апсолутна празнина од *сваког* садржаја већ као израз константних структуралних одлика извесног теоријског контекста који (израз) је према томе независан од *ма којег појединачно узетог* садржаја, онда је дијалектичка логика већ данас у том смислу *формална*,<sup>18</sup> и утолико ће више то бити уколико буде више напредовала у изграђивању све спецификованијих правила мишљења. Јер наука почиње с утврђивањем општег, а свако опште и константно је једна (мање или више садржинска) форма.

У чему су данас још увек битне разлике између формалне и дијалектичке логице?

Најпре у општој филозофској теорији и методу. Макар у свему другом биле идентичне, формална логика, бар таква каква је данас, разликује се од дијалектичке логице по тумачењу предмета логице, по концепцији истине, по општим принципима од којих декларативно полази (напуштајући их на сваком кораку: на пример, кад би се заиста бавила само чистим формама, произвољним концепцијама, таутологијама и сл., она би била неприменљива у процесу сазнања и добила би статус игре). Општа филозофска теорија и метод у формалној логици је *формализам*, а у садржајној логици *дијалектика*. Ово је значајна разлика јер се ове две теорије и методи узајамно искључују. Ипак, ову разлику не треба прецењивати, јер конкретна пракса решавања појединих логичких проблема мо-

<sup>18</sup> Тако, на пример, принцип јединства супротности је формалан у горњем смислу јер важи за сваки мисаони садржај, из чега следи да је независан од *ма којег* садржаја понаособ узетог.

же из основа изневерити експлицитно изражену општу теорију и метод од којег се декларативно полази. У једном случају то ће бити велики добитак, у другом скоро крах. Нема сумње да логичка дела Фрегеа или Перса или Расла или Гедела, по свом научном значају и баш по својој унутрашњој имплицитној дијалектичности (упркос свим општетеоријским заблудама), значе неупоредиво већи допринос него дела Асмуса, Строговича или Бакрадзеа — упркос накатемљеним општим дијалектичким принципима. Према томе, од одлучујућег значаја за оцену вредности једног дела из логике јесте следећи критериј: садржи ли оно какве нове инструменте сазнања (принципе, правила, итд.) који нам, примењени на научне ставове, омогућују да ефикасније сазнамо истину.

Предност у општој теорији и методу има велики, не само идеолошки већ и научни значај тек при осталим једнаким условима. Кохерентна и плодна општа филозофска теорија оријентише једног логичара да ка општем циљу иде најкраћим путем и уз савлађивање релативно минималног броја препрека. Она, на жалост, не може да му помогне (ако је он неопростиво спор) да га други знатно бржи не престигну, макар морали да иду и обилазним путем и да савлађују знатно већи број тешкоћа.

Од посебнијих и конкретнијих разлика између формалне и дијалектичке логике две су нарочито битне.

*Прва* се састоји у томе што дијалектичка логика, без обзира на то до које мере је већ изграђена као егзактна наука, никад у *принципу* не може свести истину на формалну правилност. Претпоставимо да имамо пред собом једну врло специјалну дијалектичку логику (на пример, логику политичке економије) и да она, поред општих, садржи и читав низ специфичних правила. Иако су ова правила далеко конкретнија од правила опште логике, ми још увек нећемо претпоставити да је не само нужно већ и *довољно* да мислимо стриктно у складу с њима па да добијени резултат сматрамо истином. Остаје увек могућност да постоји нека објективна законитост (или нека објективна неправилност тамо где ми мислимо да се има законитост) која није узета у обзир целокупношћу наших правила, и која може довести до дискрепанције између стварних догађаја и нашег резултата. Зато се, поред закона, увек ослањамо и на познавање индивидуалних чињеница које никаквим законом нити правилом нису обухваћене. Може се тако десити да нам буде савршено јасно да на основу извесних премиса помоћу одређених правила закљу-

чивања треба да изведемо извештан закључак<sup>19</sup> а да ми тај закључак ипак не изведемо јер увиђамо да постоје неке чињенице које се с њим не би слагале. Уколико закључак ипак изведемо, ми га под утицајем извесних обзира непредвиђених правилима можемо сматрати више или мање вероватним (док би формално правилан закључак био аподиктичан).

Ово трансцендирање правила, узимање у обзир појединачног (опаженог или интуитивно сазнато), може каткад бити у практичне сврхе занемарљиво; међутим, оно је важна карактеристика дијалектичког мишљења. Формалну правилност дијалектичка логика у принципу схвата као само апроксимацију конкретної објективној истини. Најновија историја логике показује да свако дело из логике које има истинску научну вредност фактички приближује услове формалне правилности условима објективне истине (јер их одређује све спецификованије, конкретније), само што се у савременој логици ово приближавање врши стихијски, насупрот општој теорији о логици, док дијалектичка логика изграђивањем специјалних логика треба да тежи том циљу свесно, у складу са својим општим принципима.

Сем тога, и то чини другу битну разлику између дијалектичке и формалне логике, прва чини значајан корак у смањивању раскорака између формалне правилности и објективне истине, допуњајући логичка правила значења и доказивања правилима верификације. У односу на један став који је испунио само прве две групе услова, став који је задовољио и логичка правила верификације има знатно већу вероватноћу објективне истине.

При том је свакако спорно да ли је укључивање теорије верификације у логику оправдано. Са становишта формалне логике, проблематика утврђивања чињеница, одн. верификације резултата добијених мишљењем, није уопште ствар логике већ методологије, односно теорије сазнања. Међутим, у класификацији наука уопште и филозофских наука посебно, методологија не може фигурирати као посебна научна дисциплина, јер се њом само проучавају услови практичне примене принципа који су неизбежно саставни елементи извесне мање или више опште теорије — логике, одн. теорије сазнања. Што се тиче теорије сазнања, пошто њен основни задатак није дескрипција процеса сазнања већ његова анализа с обзиром на

<sup>19</sup> Уколико нисмо у положају оног који закључује већ оног који оцењује истиносну вредност готовог закључка, овде — уместо „извођења“ извесног закључка — треба говорити о оцењивању његове истиносне вредности.



адекватност сазнања објективне стварности (тј. с обзиром на његову истинитост), њен предмет се поклапа са предметом једне конкретне и садржинске логике.

\*

Разликовање опште логике и специјалних логика различитих ступњева посебности, уноси комплексност у сам појам дијалектичке логике. Већа комплексност редовно значи и повећану опасност од конфузије. Потребно је за то поједине односе изразити на најпрецизнији могући начин:

(1) — Свака научна дисциплина или теорија (рецимо  $T_j$ ) може имати своју специјалну логику  $L_j$ . Целини свих научних теорија, односно науци уопште, одговара општа логика  $L$ .

(2) — Функција сваке логике<sup>20</sup> јесте да утврди услове објективне истине за ставове одговарајуће науке.

(3) — С обзиром на то да су три основне врсте услова објективне истине а) комуникативност (поседовање значења друштвеног карактера), б) доказаност и с) провереност, свака логика садржи а) теорију значења, б) теорију доказа и с) теорију верификације.

(4) — Ступањ апстрактности једне логике зависи од нивоа општости одговарајуће науке (научне теорије). Једна логика не сме бити толико апстрактна да чак и емпиријски погрешни ставови дате теорије могу да се утврде као логички правилни. С друге стране, дата логика не сме да буде толико конкретна (у смислу спецификованости њених правила) да се чак и емпиријски истинити ставови<sup>21</sup> налазе изван њеног уског поља применљивости. Другим речима, логика  $L_j$  за  $T_j$  нити сме да оправда случајеве који су искључени од стране  $T_j$  нити сме да се покаже неприменљивом на случајеве који очевидно спадају у  $T_j$ .

(5) — Ако је  $T_j$  специјалан случај једне опште теорије  $T_k$ , логички систем који одговара  $T_k$  тј.  $L_k$  биће апстрактнији („слабији“) систем. То значи да он у себи неће садржати неке полазне принципе или нека правила  $L_j$ , или једно и друго. (Из чега следи да он неће садржати ни неке од недефинисаних термина  $L_j$ .)

(6) — С друге стране, ако је  $T_j$  генерализација неке специјалније теорије  $T_i$ , логички систем који одговара  $T_i$  тј.  $L_i$  биће конкретнији („јачи“) систем. Он ће садржати неке допунске категорије, основне принципе или правила. У том

<sup>20</sup> Имплицитно се подразумева да се ради о свакој дијалектичкој логици без обзира на ступањ општости.

<sup>21</sup> Емпиријски истинитим ставовима називамо ставове који важе као истинити за дату науку пре него што је за њу изграђена специјална логика.

случају, добијамо једну садржински богатију логику помоћу које ће моћи да се докажују и неки специфични ставови  $T_i$  (што у оквиру  $L_j$  није било могуће), али ће зато поље примене ове логике бити ограниченије.

(7) — Објективна истина једног става зависи од великог броја фактора — најопштијих, посебних и појединачних. Пошто није реч о апсолутној истини већ о оној која је доступна нашем сазнању у једној одређеној епохи, овде су у питању само *познати* фактори. На основу опште логике ми знамо само најопштије факторе — они су изражени општим логичким правилима.<sup>22</sup> Специјални фактори дати су најчешће на имплицитан начин, у структури ове или оне науке, у истраживачкој техници коју научници на одређеном подручју стихијски примењују. Појединачне факторе не може никаква логика обухватити — они варирају од предмета до предмета.

С обзиром на то да ови појединачни фактори у принципу морају остати ван логике, *критеријум истине који једна логика гради, мора увек садржати у себи неку променљиву величину  $x$* , која се тек приликом практичне примене у неком појединачном случају замењује њему својственим индивидуалним константама. Ово је случај максимума конкретности. Минимум конкретности има се у општој логици, где су једине одређене вредности у критеријуму истине — најопштије логичке константе. Ту критеријум објективне истине садржи у себи низ променљивих које треба да се замењују константама (*одређеним условима*), већ према специфичностима овог или оног подручја сазнања.

Пошто је критеријум објективне истине утолико конкретнији и одређенији уколико садржи мање варијабилних услова, и свакако утолико егзактнији и сигурнији уколико су сви елементи који у њега улазе експлицитно формулисани, природни пут развоја логике јесте тенденција да се што више променљивих замени специјалним константама.

Једини начин да се остваре оба фундаментална логичка захтева — *конкретност и егзактност* — јесте изградња специјалних дијалектичких логика.

<sup>22</sup> Закони су такође правила. Између оног што се у логици обично назива законом и оног што се назива правилом разлика је једино у томе што се први односе на све форме и функције мишљења а други само на неку од њих (на пример, правила дефиниције, правила силогизма).

ТРЕЋИ ДЕО

ОД УТВРЂИВАЊА ЧИЊЕНИЦА  
ДО НАУЧНОГ ОБЈАШЊЕЊА

## КОНСТАТОВАЊЕ ИСКУСТВЕНИХ ЧИЊЕНИЦА

### 1. ПОЈАМ ЧИЊЕНИЦЕ

Једна од основних функција научног истраживања јесте утврђивање чињеница. Да бисмо били у стању да извесне природне, друштвене или психичке појаве објаснимо и створимо план како да их нашом акцијом променимо, морамо најпре утврдити какве су то појаве, која својства имају, у каквим односима стоје према другим појавама. У овом испитивању морамо тежити да што више искључимо наше субјективне жеље, интересе, емоције и да утврдимо како ствари стоје *објективно*, независно од свести ма којег појединачног субјекта. То је оно што називамо констатовањем чињеница.

Овде је потребно направити неке дистинкције. Чињенице се од посебних ствари, својстава или односа разликују својом комплексношћу и конкретношћу. Чињеница је да се једна ствар креће, да јој припада извесно својство да стоји у неком односу према некој другој ствари, да се десио извештан догађај. Тек рашчлањавањем чињеница, селекцијом једног елемента а елиминисањем осталих, ми долазимо до сазнања о одвојено узетим стварима, својствима и односима. Оно што се налази пред нама кад опажамо, увек су у ствари чињенице. Ствари, својства и односи су у ствари резултат селекције и неке врсте рудиментарне апстракције.

Језичка разлика између чињеница и осталих врста објеката састоји се у томе што се прве означавају реченицама, а остали посебним речима или тзв. дескрипцијама (скуповима речи које описују извештан објекат или ништа не тврде о њему; нпр. „Први човек који је ступио на Месец“).

Чињенице су објективне у том смислу што су независне од свести ма којег појединачног субјекта. Међутим, из тога не следи да се као крајњи резултат научног истра-

живања добијају чињенице *по себи*. Чињенице *по себи* несумњиво постоје. У свету се у сваком тренутку деси безброј ствари о којима нико ништа не зна, којих нико није свестан. Међутим, сем тога што верујемо да постоје, ми о њима не можемо рећи ништа одређеније. Свака одредба је људска и носи у себи елементе субјективности, почев од одредаба боје, звука, мириса и других чулних квалитета до одредаба места у просторно-временском континууму. Научне чињенице су објективне у том смислу што су дате друштвено, што их може констатовати свако чија су чула нормална, ко у процесу посматрања успе да искључи предрасуде, и ко вољу за веровањем у оно што је корисно надвлада вољом за сазнањем истине.

Додуше, поред научних чињеница које, као што видимо, обавезно имају друштвени карактер, постоје и личне чињенице. Међутим, оне немају значаја у науци. Пронин може бити лично убеђен да је видео снежног човека — јетија. Овакве тврдње, када долазе од стране појединаца који уживају изванредан ауторитет у једној научној дисциплини, могу изазвати интензивна истраживања чији ће циљ бити њихово интерсубјективно проверавање. Међутим, сама по себи она се не усвајају као истинита, оно што се тврди не прима се као *научна чињеница*. Научне чињенице увек су јавне, друштвено проверљиве.

И у обичном животу и у науци ми под чињеницама подразумевамо и конкретне, појединачне догађаје и објективне догађаје врло општег карактера који важе за читаве класе појединачних објеката или чак за све материјалне објекте уопште. На пример, ми кажемо:

1. Чињеница је да у овом прстену има 9 грама злата.
2. Чињеница је да је атомска тежина хелијума 4.
3. Чињеница је да су сва тела тешка.

Кад се појам чињенице овако широко схвати, онда и научни закони несумњиво представљају једну посебну врсту општих чињеница. Међутим, врло се често термин „чињеница“ употребљава у знатно ужем смислу, у смислу оног што се може утврдити на основу опажања. У том смислу се онда каже да наука полази од чињеница, али као свој крајњи циљ има утврђивање закона. Да бисмо правили разлику између ова два смисла, говорићемо о чињеницама уопште и *искуственим* чињеницама.

## 2. ИСКУСТВО

Под искуством (у најширем смислу речи) треба подразумевати различите психичке доживљаје једног субјекта у датом интервалу времена. Према томе, искуство укљу-

чује у себе и опажаје и представе и слике маште и емоције и вољне импулсе. Посматрајући неки догађај ми не само што пасивно констатујемо оно што се налази у нашем визуелном, аудитивном и тактилном пољу, већ и доживљавамо извесна осећања и емоције; тумачећи наш опажај додајемо елементе наше маште, модификујемо опажај под утицајем оног што желимо, правимо план како да утичемо на њега итд.

Наравно, било би врло тешко утврдити шта су чињенице у једном спорном питању и уопште у процесу научног истраживања кад бисмо морали да се ослањемо на искуство у свој овој његовој комплексности и субјективности. Јер оно што је најсубјективније, што највише варира од појединца до појединца и од друштвене групе до друштвене групе јесу афекти, машта, практични интереси. Зато је, на пример, на суду тако тешко утврдити чињеничко стање на основу исказа у спору, чак кад су у питању и поштени људи. Емоције и интереси су их оријентисали да код једне исте ствари *vide* различите стране и дају различите њихове описе.

Зато је у процесу научног истраживања неопходно искључити све друге елементе искуства сем чулног опажања. Чулно опажање је једини део искуства који је релевантан за утврђивање чињеница.

*Искусствене чињенице* би, према томе, биле конкретни објективни догађаји које, под одређеним условима, може опазити сваки посматрач нормалних чула и који је приликом процеса опажања успео да искључи своја предубеђења, афекте, интересе и друге ирационалне факторе.

Од веома великог значаја је разликовање две врсте чулног искуства. Једно је *пасивно* и углавном *рецептивно*, друго је *активно*, *практичко*. Прво имамо у свим случајевима простог посматрања, нарочито када је реч о посматрању просторно веома удаљених објеката — на пример у астрономији. Друго доживљавамо у свим случајевима практичког деловања на објекте које испитујемо — на пример, приликом експеримената или ма каквог другог рада и производње.

Филозофи су у прошлости обично узимали у обзир само пасивно чулно искуство. Као што ћемо видети касније, то је био један од главних разлога што су се сретали с огромним тешкоћама када је требало објаснити како на основу *нашег* искуства можемо закључити ма шта о чињеницама објективне створности.

### 3. ОПАЖАЈ

У ствари, чак ни код обичног посматрања ми немамо посла с потпуно пасивним констатовањем *датог*, као што су обично сматрали филозофи емпиричари. Скоро сви они, од Хјума до Расла, Мура и Ејера, били су уверени да „чулне податке“, *sense data*, треба сматрати полазном тачком сазнања. Чулни подаци су они елементи чулног искуства којих смо непосредно свесни и који су сигурнији него све остало знање о свету. То су, на пример, осети боје и облика, тврдине или мекоте, топлог или хладног, влажног или сувог, итд. До сазнања објекта као целине ми наводно долазимо закључивањем на основу чулних података (Расл је у једној фази свог филозофског развитака тврдио да су материјални објекти логичке конструкције добијене од чулних података).

У ствари, модерна (гешталт) психологија (Еренфелс, Келер, Кофка, Милер и др.) доказала је да оно чега смо ми непосредно свесни, јесу увек конкретне опажајне целине. Тек процесом анализе и апстракције долазимо до простих елемената — осета. Међутим, ови немају самостално постојање изван веза у којој су дати, изван структуре у којој учествују; напротив, они бивају модификовани и добијају ново значење сваки пут кад једна опажајна целина бива замењена другом. На пример, када посматрамо квадрат, ми не запажамо четири линије већ геометријску слику као целину, музичка мелодија је за нас целовит комплекс тонова а не агрегат посебних тонова које ми понаособ региструјемо. Кад читамо, ми често уопште не примећујемо штампарске грешке зато што видимо целовите реченице и речи, а не поједина слова; при том ми спажамо оно што очекујемо да видимо а не оно што се стварно налази пред нама.

Овде је већ наговештен један други аргумент против емпиризма. Не само што опажај није проста асоцијација елемената датог, већ целовита структура у којој сваки елеменат бива преображен карактером целине. Опажај није ни пасивно регистровање (одражавање) целине онакве какву представља опажени објекат. Опажање је креативни акт којим субјект ново чулно искуство преображава, селектира и тумачи у складу са својим претходним искуствима и мислима.

Ова активна улога субјекта је каткад физиолошки условљена. На пример, ако неко извесно време упорно посматра једну црвену мрљу на целом листу хартије па затим баци поглед на један други чисти лист хартије он ће на њему видети зелену мрљу истог облика као што је била црвена мрља коју је претходно гледао. Овде је реч о једној спонтаној физиолошкој реакцији.

Међутим, оно што се чешће дешава јесте тумачење, интерпретација на основу претходног искуства. При слабој светлости бели лист хартије је објективно сив или црнкаст; међутим, ми га опажамо као бео. Људи и предмети у даљини изгледају мањи од оних који су близу; међутим, ми остајемо уверени да бисмо их опет видели у њиховој нормалној величини ако бисмо се приближили једни другима. Када посматрамо комад новца који лежи на столу ми опажамо његов округли облик, иако фактички видимо његову округлину само ако се налазимо вертикално над њим, док га из сваке друге перспективе видимо у облику елипсе, итд.

Поред претходних искустава, и лична убеђења, предрасуде, поглед на свет, личне навике играју велику улогу у процесу интерпретације. У мноштву утисака који теку знатном брзином и у огромном броју, ми вршимо селекцију: примећујемо оно за шта смо заинтересовани, што смо припремљени да видимо — све остало промиче незапажено. У туђој земљи, ако смо према њој пријатељски расположени, ми ћемо запазити једне ствари, ако смо непријатељски расположени, друге. Било би занимљиво упоредити утиске из СССР-а: Раслове, Барбисове, Жидове, Крлежине, Ђиласове (из 1944). Колико личности толико фундаментално различитих дескрипција. Неки психолози су из оваквих чињеница извели екстреман закључак да ми видимо ствари не онакве какве су оне већ какви смо ми. Оно што у овом стоји, јесте чињеница до од тога какви смо ми у великој мери зависи шта ћемо и како ћемо видети од ствари и наше околине. Како је социјални психолог Чајлд формулисао: „Људске свести нису масовно произведене машине у којима се укључивањем униформног искуства добијају униформне мисли.“

У маси света који пролази улицом сликар ће запазити карактеристична лица, елегантне жене занимљиву хаљину, сексуално угрожен младић заводљиве женске груди, кримналац — буђелар који вири из нечијег џепа, итд. Посматрајући цвет неко ће видети лепоту боје и нежност облика, неко могући дар својој девојци, неко симбол доласка пролећа, неко (ботаничар) леп пример врсте *Viola Tricolor*.

Када слушамо страни језик, ми дуго у почетку не чујемо добро. Није ствар у томе што не разумемо шта значе речи које разговетно разликујемо. Ради се управо о томе да саме звуке погрешно чујемо или нисмо у стању да их диференцирамо и идентификујемо. Боас је први објаснио ову појаву. И у нашим и у страним језицима изговорени гласови јако варирају око основних фонема, који су само статистичке средње вредности. Међутим, у на-



шем језику ми располажемо таквим навикама интерпретирања гласова да нам не представља тешкоћу да све ове варијације нивелишемо и редукујемо на одговарајуће фонеме: ми чујемо фонеме и онда када се у изговору фактички јако одступило од њих. У страном језику ми оваквих навика немамо и зато нам се лако дешава да неке гласове нисмо у стању да интерпретирамо док друге сводимо на суседне фонеме, услед чега добијамо бесмислене групе гласова или погрешне речи.<sup>1</sup>

Међу субјективним факторима који утичу на интерпретацију треба разликовати две врсте. Једни су индивидуалног карактера, други зависе од опште културе средине у којој живи дати субјект.

Социјална психологија је утврдила да просторно-временски оквири и класификација боја у великој мери варирају у разним културама. Чајлд је 1952. године показао да се концепција простора старих Вавилонца исто толико разликује од Еуклидове колико и Еуклидова од Риманове. Ајзенштат тврди да свака социјална структура ставља нагласак на различита времена и просторе: „Просторна и временска оријентација друштвених активности, њихов одређен поредак и континуитет концентрисани су око основних вредности дате социјалне структуре.“<sup>2</sup>

Сличну чињеницу истиче и Хелоувел: „Од културног наслеђа зависи како ће се појединац односити према културним атрибутима.“<sup>3</sup>

Врло занимљиве чињенице о структури боја људског визуелног света износи Реј. По њему, подела спектра на одређене боје није условљена ни психолошки ни физиолошки ни анатомски. „Свака култура дели спектрални континуум на различит начин.“ Раније је већ констатовано да се код неких примитивних народа меша зелена боја са плавом. Реј је, међутим, дошао до закључка да је овде у питању једна суптилнија класификација него што је наша. Сегмент спектра који се код нас дели на ове две боје, дели се у неким културама на три или четири дела. Средњи део садржи то подручје зелено-плавог као посебну јединицу док зелено и плаво имају и своје посебне јединице у суседству.<sup>4</sup>

Из свега овога би се могло закључити да је перцепција врло сложена форма психичког живота. Поред елемената

<sup>1</sup> Herskovitz, *The Science of the Man in Making*, Scribner's, New York, 1953, p. 82.

<sup>2</sup> Eisenstadt, *The Perception of Time and Space in a Situation of Culture Contact*, J. Royal Anthropol. Inst., 1949, p. 63—68.

<sup>3</sup> Hallowell, *Some psychological aspects of measurement among the Saulteaux*, Amer. Anthropol., 1942, p. 767.

<sup>4</sup> Ray, *Techniques and problems in the study of human colour perception* — Southwest J. Anthropol., 1952, 8, p. 258—259.

који зависе од природе опажених чињеница, у перцепцији налазимо и низ мање или више субјективних елемената који зависе од анатомске и физиолошке структуре чулног апарата, од претходног искуства дате јединке, од мисли и предубеђења који учествују при интерпретацији, од просторно-временског система, класификације боја, језика, једном речју — од целокупне културе дате средине.

Један културни фактор који исто тако снажно одређује карактер извесне перцепције јесте језик. Често, ми језику приписујемо као једину функцију да изражава мисли које су већ претходно формиране. У ствари језик је и конститутивни фактор како у процесу мишљења тако и у целокупном нашем психичком животу. Захваљујући језику ми фиксирамо константне елементе у сталном току нашег искуства, препознајемо их када се поново јаве. Класификујемо их и концептуализујемо, подводимо под општу врсту и род. Уколико је богатији и конкретнији језик, утолико је и садржајнија перцепција. И обратно. Урођеник из Тасманије који има специјално име за сваки варијетет акације, унапред је предиспониран да на њој много више види него један просечан западњак. Исто се може рећи о Арапину чији језик садржи безброј имена за камилу која варирају с обзиром на пол, старост и најразличитије индивидуалне карактеристике (велике или мале уши, облик вилице, итд.).

#### 4. ПРОБЛЕМ ОБЈЕКТИВНОСТИ ЧУЛНОГ ИСКУСТВА

У процесу опажања ми нисмо свесни активне улоге наше свести у одабирању, тумачењу, концептуализовању чулних података. Зато обичан човек не сумња у то да директно види објекте управо онакве какви су.

Међутим, каткад доживљавамо извесна искуства која доводе у питање ову нашу наивну веру. Најпре, то су халуцинације и снови. Уморан и жедан путник у пустињи види оазу тамо где нема ничег сем врелог сувог песка, људи са ампутираном ногом каткада осећају бол у њој. Док сањамо, ми опажамо разне предмете и догађаје на тако жив конкретан начин да чак и када се пробудимо, неко време треба да прође да бисмо схватили да је то био само сан. Додуше, ми чврсто верујемо, ми на извештај начин накнадно знамо да у свим овим случајевима ми нисмо опажали реалне појаве већ смо доживљавали илузије, халуцинације, снове. Међутим, проблем је: чиме се та вера може оправдати, на основу којих критеријума ми знамо да између илузије и опажања реалних предмета постоји битна разлика.

Даље, каткад је потребно да изведемо незнатну модификацију физиолошких процеса у нашим чулима да да доживимо сасвим различите опажаје од нормалних. Узимањем извесних дрога ми све боје видимо промењене (Хакслијев експеримент с мескалином). Када протрљамо очи или када се добро опијемо, видимо два предмета тамо где је раније био само један. Уопште, ако одговарајуће нерве стимулишемо на један одређени начин, као последица јавља се извештан осет који бисмо нормално доживели само приликом опажања извесног реалног објекта. Тиме треба објаснити чињеницу да људи који су изгубили ногу и даље осећају бол у њој. Др Џонсон је критиковао Берклија тврђењем да он објективно постојање једног камена може доказати тиме што ће осетити бол у свом палцу када камен удари. Расл му са правом примећује да овај осећај бола у палцу, далеко од тога да буде доказ за постојање камена, није чак ни доказ за постојање палца — јер би га могао осећати и када би му палац био ампутиран. Расл продужује да би довољно вештим стимулисањем нечијег оптичког нерва било могуће постићи да човек види звездано небо усред дана. Из тога настаје проблем: како уопште можемо знати да неке предмете и процесе не опажамо само захваљујући оваквом или онаквом физиолошком стању органа.

Даље, у многим случајевима ми видимо како многи реални објекти губе и поново добијају свој нормални изглед простом променом услова у којима их посматрамо. На пример, у зависности од перспективе у којој их посматрамо, они добијају различит облик. Штап уроњен у воду изгледа преломљен. Новац изгледа елиптичан кад се посматра под оштрим углом. Постављен на језик, он се чини већим него на длану. Киселе бомбоне имају изразито сладак, а не кисео укус када их пробамо у тропским пределима. Када леву руку хладимо држећи је на комаду леда, а десну грејемо држећи је близу неког топлог извора, и ако затим обе руке умочимо у суд пун млаке воде — она изгледа врела хлађеној руци, а хладна загреваној. Питање је: је ли вода и топла и хладна, јесу ли бомбоне и слатке и киселе, јесу ли комади новца и округли и елиптични, је ли штап и прав и преломљен? Шта је ту стварно а шта привидно, и каквим критеријумима располажемо да бисмо разликовали једно од другог? Како знамо да оно што нам изгледа стварно није привидно, а оно што изгледа привидно није једина стварност? Овај проблем поставили су себи већ најстарији филозофи. На пример, код кинеског филозофа Чуанг-цеа налазимо следећи текст:

„Ја, Чуанг-це, сањао сам једном да сам лептир, и да летим од цвета до цвета као лептир. Био сам свестан

само свог лептирског задовољства, а нисам уопште знао да сам Чуанг. Наједном сам се пробудио, лежећи као овај исти ја. Сада не знам, јесам ли онда био човек који сања да је лептир, или сам сада лептир који сања да је човек.<sup>45</sup>

Научна сазнања материјалних процеса који делују на наша чула и изазивају осете, само још више разарају наивни реализам и повећавају наше сумње у апсолутну адекватност чулних опажаја. Куће, дрвета, комади намештаја који се налазе пред нама у ствари нису такви какве их видимо у стварности. То су, у ствари, мање-више организовани и кохерентни агрегати молекула и атома електричне природе који испуштају разне електромагнетске таласе и одбијају сунчеву светлост одређених таласних дужина, која допире до нашег ока и стимулише његову ретину. Оно што опажамо као црвену боју, одговара таласној дужини електромагнетног таласа од око 660 милимикрона, док плава одговара таласној дужини од 440 милимикрона. Звук А има као свој физикални корелат ваздушне вибрације од 772 милиметра. Слан укус је наша реакција на хемијско деловање јона на слuzокожу језика, док кисео укус настаје деловањем хидрогенских јона. Дакле, сви тзв. „секундарни квалитети“ — боје, звуци, мириси, укуси, топлина, чврстине, итд. — ишчезавају из научног света реалних ствари. Остају само вибрације фотона и ковитлање електрона, протона, кваркова и лептона, мрачан, безбојан, тих свет сасвим различит од света који опажамо.

Међутим, чак ни примарни квалитети у светлости резултата модерне науке нису сачували ону наивно реалистичку објективност у коју се некада веровало (облик, обим, брзина, кретање, тежина), мада би исто тако било погрешно закључити да их је нова физика субјективисала. За сада се читав низ експерименталних чињеница не може боље објаснити него претпоставком да време није јединствено, апсолутно, једино за све. Време зависи од стања кретања односно мировања система у коме се налази дати посматрач. Из тога се, као што ћемо касније видети, не може извести субјективистички закључак да време зависи од субјекта посматрача. Међутим, тај принцип теорије релативности је у сваком случају неспојив са ставом наивног реалисте, по коме је време које опажамо — право, објективно време. У ствари, у случају када се он сам великом брзином креће кроз простор, може се десити да он буде једино биће у космосу које ће опажати извесне догађаје као истовремене, за кога ће неки скуп догађаја А

<sup>45</sup> Ćedomil Veljačić, *Filozofija istočnih naroda*, II, Zagreb, 1958, стр. 298.

претходити скупу догађаја  $B$ , иако свима другима изгледа обратно.

Када је реч о времену, није нам потребна чак ни теорија релативности да би се показала неодрживост наивног реализма. Када посматрамо неку звездану небулу далекоу милион светлосних година, ми у ствари видимо нешто што је било такво како видимо у фантастично далекој прошлости, пре него што је уопште људски род постојао. При том није искључено да гледамо нешто чега више уопште нема.

Слично ствари стоје с простором и просторним облицима. Постоји неколико геометријских система. Линије које нам изгледају праве, у ствари су незнатно закривљене, сви троуглови имају више од  $180^\circ$ . При томе, ништа нам не гарантује да је Риманова геометрија последња реч науке у тој области, и да нам будућност неће донети некакве нове геометријске системе који још више одступају од непосредног искуства.

Слично као с временом, и просторне раздаљине су фактички различите за посматраче из различитих система кретања. За посматрача који се огромном брзином креће кроз простор, неке дужине су краће од других, иако за све остале субјекте оне у ствари могу бити дуже.

Поставља се питање шта све следи из ових различитих аргумената против наивног реализма. Да ли из ових чињеница следи закључак да се на основу непосредног искуства не може ништа закључити о чињеницама објективне стварности? Или можда ипак треба задржати принцип да је непосредно искуство задовољавајућа и нужна основа целокупног нашег знања о стварности, само што објективне чињенице треба схватити на еластичнији, критичнији начин него што их схвата наивни реалист?

## 5. СОЛИПСИЗАМ

Доктрина по којој се на основу непосредног искуства не може ништа знати о објективној стварности зове се *солипсизам*. По њој, једино што је потпуно извесно јесте да постоји *Ја*, односно моји искуствени доживљаји.

До ове доктрине долази се систематском сумњом и одбацивањем свих оних елемената једне здраворазумске слике света у чију егзистенцију не можемо бити апсолутно сигурни.

Први корак ове сумње јесте одбацивање постојања објективне нужности у материјалном свету. Питање је откуд знамо да материјални објекти делују једни на друге и својим деловањем производе промене на другим објек-

тима. Све што фактички видимо јесте да једна појава следи иза других. Сем тога, имамо непосредно искуство о томе да, када делујемо на неке предмете, долази до њихових промена. Дакле, из опажања временске сукцесије једних појава у односу на друге и из опажања нашег властитог деловања, ми смо антропоморфистички извели закључак да и у природи једне ствари на нужан начин производе друге. Међутим, каквог права имамо да изведемо овај закључак? Њега не оправдавају ни искуство ни логика. Овај аргумент потиче од Хјума. Треба одмах рећи да је искуство схваћено као пасивно посматрање, регистравање оног што је дато, а логика је схваћена као формална, чисто аналитичка (дакле, таутолошка) логика.

Други корак ове сумње јесте неверица у објективно постојање општег у стварности. Ми, наводно, увек имамо искуство само о појединачним стварима. Општа је само наша реч, скраћенице којима обухватамо низ сличних искуствених података. Ову рестрикцију налазимо код свих номиналиста у историји филозофије. Треба одмах приметити да су овде све остале универзалије могле бити елиминисане само захваљујући задржавању једне универзалије — сличности.

Трећи корак јесте негирање постојања и појединачних материјалних ствари. Како ми знамо да постоји фактички ма који материјални предмет, нпр. табла? Све што ми знамо то су наша непосредна доживљена искуства — осети црног, тврдог, хладног, итд. Кад год покушамо да проверимо осете једног чула, на пример чула вида, то постижемо увек помоћу другог чула, додира. Проверавање нас једнако оставља затворенима у свету наших чулних искустава.

Овај скептички корак је у историји филозофије имао неколико својих фаза. Лок је порекао само објективност секундарних квалитета — боја, звукова, мириса. Беркли је отишао даље па је и примарне квалитете — кретање, просторне облике, тежину, итд. — прогласио субјективним. Од њега потиче она чувена субјективно идеалистичка максима: „Бити — значи бити опажен.“ Ствари су комплекси осета.

Многи каснији филозофи остали су у свом скептицизму на половини пута. На пример, по Канту, све што знамо јесте хаотични свет феномена без икаквог реда и структуре. Међутим, ствари по себи постоје али су несазнатљиве. По прагматистима, објективно не постоје одређене материјалне ствари већ само неодређена средина, околина коју ми нашом праксом модификујемо и опредељујемо.

Четврти корак ка солипсизму јесте порицање постојања других људи и уопште сваке друге свести сем моје. Занимљиво је да ниједан филозоф није отишао тако дале-

ко да учини овај корак, иако он логички следи из претходног. Из истих разлога из којих се може сумњати у све остале материјалне објекте, долази у питање и постојање других људи.

На основу пасивног посматрања других људи ја никад не могу бити сигуран да они постоје — ја једино опажањем њиховог раста, боју очију и косе, израз лица, покрете, итд., и то су све моји лични осети. Па ипак, прагматичари, негирајући постојање материјалних ствари, сем уколико смо их ми створили, често претпостављају постојање других људи. На пример, они говоре о комуникацији као нечему несумњивом, а комуникација са собом имплицира постојање других људи с којима комуницирамо.

Још више има разлога за сумњу у постојање других свести сем наше. Материјални објекти и туђа тела су бар директни претпостављени корелат наших искустава. Што се тиче других свести, оне се, и уколико постоје, не могу директно опажати. О туђим опажањима емоција, жеља, итд., ја могу судити само по говору и понашању одговарајућих особа. Па ипак, и ту налазимо велике недоследности код филозофа. На пример, Беркли негира постојање материје али нема никаквих сумњи у погледу постојања бога.

Најзад, пети корак ка солипсизму је негирање објективног постојања мог сопственог тела, па чак и мога *Ја*, као неког кохерентног менталног ентитета који у себи укључује и организује све различите психичке процесе. Сумња у објективно постојање мог тела има исте корене као и сумња у постојање свих других тела и материјалних ствари. Међутим, искуство о мом телу је много шире и комплексније него искуство о другим телима. Не само што моје тело скоро непрестано у току целог живота опажањем, док са другима врло често прекидам сваки контакт, него о мом телу ја имам и различите органске осете (глад, жеђ, умор, болест) које немам ни о једном другом телу. Па ипак, тврди солипсист: све су то само осети, ја никад не успевам да изађем изван њиховог оквира.

Што се тиче духовног *Ја*, већ је Хјум показао да ми никад не опажамо *Ја* као такво. Ми увек непосредно доживљавамо ово или оно конкретно искуство или више њих заједно, а не некакав мој „дух“ или „ум“ или просто моје *Ја* као нешто целовито, као свеобухватно. Седиште свих мојих осета, емоција, жеља, воље, итд., исто је таква метафизичка конструкција као и материја, апсолутни дух, итд. О декартовском *Res cogitans* ми наводно не знамо ништа више него о *Res extensa*.

Тако смо стигли до радикално субјективистичког закључка: „Постоје само моји чулни подаци.“

Не само марксисте него и многи западни филозофи критиковали су солипсизам мање-више оштро. Нарочито је убедљива имплицитна Раслова критика. Он најпре замера горњој формулацији солипсизма да није ништа мање догматска него разни облици метафизике којој се супротставља. Ако се на основу искуства не може сигурно знати да ли сем мојих чулних података постоје и материјалне ствари и други људи, исто тако се не може знати и тврдити ни да не постоје. Исто толико колико је тешко доказати егзистенцију ма чега, тешко ју је и оповргнути.

Према томе, уместо тврдње: *Ништа не постоји сем искуствених података*, солипсизам се може доследно скептички изразити једино формулацијом: „Ништа се не може знати сем мојих искуствених података.“

Овде се поставља одмах питање шта треба сматрати искуственим подацима који се са сигурношћу знају. Да ли ту треба укључити само она ментална стања којих сам свестан, или и она којих нисам довољно или уопште свестан али су несумњиво део мог психичког живота? То су, на пример, подаци о објектима на периферији мог видног поља, слабе сензације које не примећујем одређено али које на неки начин модификују моје искуство (нпр. слаби шумови, куцање сата, спољашња бука, итд.).

Даље, питање је да ли један солипсист, ако хоће да буде доследан себи, може бити сигуран у постојање свих оних искуствених података који су доживљавани у прошлости и којих се он у једном одређеном тренутку само сећа. Расл је сасвим у праву када у својој критици солипсизма примећује да се човек може погрешно сећати нечега што у ствари никад није искусио (на пример, може му изгледати да је некад у прошлости видео неку особу иако се фактички никад није срео с њом). Штавише, по Раслу, логички је могуће да сам почео да постојим тек од пре пет минута са свим својим сећањима која се тобоже односе на нека давно доживљена искуства.

Према томе, пред солипсистом остају две алтернативе: (1) Или да буде доследан и да признаје постојање нечега по једном критеријуму а да одриче постојање нечега другог по сасвим другачијем критеријуму, или (2) да доследно призна само постојање својих тренутних искуствених података и онога што се из њих може логички дедуковати. У овом другом случају, као што се одмах види, солипсизам мора да се подвргне још далеко већим ограничењима него што се обично претпоставља: не само да се не може ништа са сигурношћу знати о материјалним објектима, другим људима, њиховим психичким стањима, свом сопственом телу и своме *Ја*, него се мора одбацити као проблематично и свако сазнање о нашем сопственом искуству



из прошлости. Остају само осети једног датог тренутка у садашњости као несумњиви.

Ниједан филозоф у историји филозофије није се усудио да иде тако далеко да би тврдио солипсизам у овој форми, јер је свако очигледно осећао колико је она тотално невероватна, парадоксална, апсурдна. Услед тога, остало се у скептицизму на половини пута, па се, на пример, порицало постојање материјалних објеката и објективних законитости а дозвољавало постојање других бића, трансценденталног људског духа или чак бога. Тиме је читава доктрина остајала логички недоследна, некохерентна, јер по истом критеријуму по коме се пориче постојање првих, мора се порицати и постојање других.

Међутим, није случајно што солипсизам као филозофски став води недоследностима. Питање је како се уопште може формулисати у облику доктрине један доследан солипсизам. Један дубоко скептички настројен појединац може ићи тако далеко да се у сваком датом тренутку понаша тако као да у стварности нема ничег што може са сигурношћу знати, сем његових искустава у том тренутку. Међутим, чим покуша да направи теорију, да формулише једну филозофску доктрину, он већ постаје недоследан. Јер он се при том већ служи појмовима и њиховим језичким симболима, који су општег и друштвеног карактера. Мисао као мисао, теорија као теорија, немогуће су без одношења према другоме што није у овом тренутку дато у мом искуственом пољу. То друго су прошла искуства, моје тело, други људи, материјални објекти. Ја не могу разумети сопствене речи које изговарам, или чије представе искрсавају у мојој свести, ако не повежем ово *сад* и *овде* с нечим другим у времену и простору. Дакле, солипсизам се евентуално може живети, можемо се тако понашати као да стављамо у заграде све сем своје тренутне свести. Његова теоријска формулација је могућа само с већим или мањим недоследностима.

Ипак, за нас остаје занимљиво питање: Који су разлози који тако озбиљан свет као што су филозофи доводе до тако неозбиљних теоријских позиција?

Ми овде не можемо детаљније анализирати друштвене, биолошке, психолошке и друге сличне разлоге. Нема сумње да су скептицизму наклоњени обично људи који су без друштвене перспективе, који припадају друштвеним групама које стагнирају или пропадају и које су због тога резигниране и дешператерски оријентисане. Каткад су скептици људи који су органски и нервно, својом slabом и нестабилном конституцијом предиспонирани да у стварима откривају пре свега њихове мрачне и неповољне стране. Каткада у проповедању крајњег скептицизма има

много неискрености, фриволности, позерства, жеље за привлачењем пажње и било каквом личном афирмацијом, макар и путем шокирања других и порицања општеприхваћених ставова.

Нас овде, пре свега, интересују теоријскосазнајни корени солипсизма. Који су теоријски разлози који доводе многе филозофе до сумњи у објективно постојање и могућност сазнања материјалних процеса и других људи?

Главни разлог је једна сувише уска концепција „знања“. Сматра се да ми нешто *знамо* само онда када имамо непосредно искуство о њему или када на основу искуствених података нешто можемо логички закључити. Овде се, најпре, непосредно искуство схвата само као пасивно посматрање а затим се логичко закључивање схвата само као чисто формално, дедуктивно закључивање. Ту је, дакле, извор широких могућности за скептицизам.

Променимо концепцију искуства, променимо концепцију логике, и све почиње да изгледа друкчије.

## КРИТЕРИЈУМИ САЗНАЊА МАТЕРИЈАЛНИХ ОБЈЕКТА

Основни и најтежи проблем теорије сазнања могао би се формулисати на следећи начин: шта значи то да објекти „постоје независно од појединачне свести“ и какви су критеријуми на основу којих ми можемо знати да ли уопште нешто постоји ван свести датог субјекта?

Многи емпиричари у прошлости, укључујући и неке логичке позитивисте (феноменалисте) између два рата, сматрали су да не постоје никакви теоријски или искуствени разлози за тврдњу да ма шта постоји ван појединачне свести. По Берклијевом мишљењу, „објект“ и „материја“ само су речи које означавају комплексе искуствених дата. „Егзистенција“ је бесмислен термин ако значи ма шта друго до присутност у свести *Esse — esse percipi* (Бити — значи бити опажен).

У сличном скептичком духу, мада са више опрезности, тврдио је и Хјум да се постојање објеката не може ни директно знати нити се може теоријски доказати. Зато је он веру у постојање физичких тела покушао да објасни константношћу и кохеренцијом комплекса осета у време кад се опажање прекида, као и одликом људске маште да иде преко граница стварног сазнања.

### 1. МОДЕРНИ ОБЛИЦИ СКЕПТИЧКОГ СТАВА О ПРОБЛЕМУ САЗНАЊА ОБЈЕКТА

Модерни позитивисти и емпиричари између два рата продужавали су, у почетку, да бране слично скептичко гледиште само друкчијим аргументима. Они нису тврдили да је *погрешно* говорити о материјалним објектима, већ само да су такви ставови *бесмислени*. Ставови који имају

смисла деле се на аналитичке ставове (таутологије) логике и математике, и емпиријске ставове којима се описују актуелна или могућа чулна искуства. Постојање материјалних објеката не може се проверити у искуству. С друге стране, из искуствених података се, на основу логике (баш зато што је она таутолошка), не може ништа закључити о „трансцендентном“ — о објектима с оне стране искуства.<sup>1</sup> Зато су бесмислене и позитивне и негативне (на пример Берклијеве) тврдње о материјалним стварима. Све ставове из оваквог начина говора, који оставља утисак да се његови термини односе на објективно постојеће предмете (тј. ставове материјалног, садржинског начина говора), треба превести у тзв. *формални* начин говора, код кога се јасно види да се тврдње тичу језика а не стварности. Тако, на пример, уместо да каже „Ствар је комплекс атома“, један реалист би требало да се прецизно изрази на следећи начин: „Сваки став у којем се појављује ознака ствари једнак је по садржини с једним ставом у којем се појављују координате простора и времена и извесни дескриптивни функтори (физике).“ Исто тако, позитивист би тврдњу „Ствар је комплекс осета“ морао да замени прецизнијим и егзактнијим изразом: „Сваки став у коме се појављује ознака ствари једнак је по својој садржини с једном класом ставова у којима се не појављују ознаке ствари већ осета.“

Карнап је сматрао да би се оваквим превођењем у „формални начин говора“ показало да између два супротна становишта и не постоје неке фундаменталне разлике и да се овде, као и у многим другим случајевима, радило о „псеудоспоровима“ у којима се о „псеудообјектима“ тврде супротни „псеудоставови“.

Ово емпиристичко језичко чистунство било је првенствено уперено против метафизичких спекулативних објеката као што су „апсолутни дух“, „ствар по себи“, (материјална или духовна) „супстанца“, „монада без прозора“, итд.; међутим, оно се проширило и на највећи број других објеката — материјалне предмете, друге људе, прошле догађаје, па и на сам појам „ја“ као носиоца чулних искустава. Све ове појмове, односно речи којима су изражени, требало је анализом елиминисати и заменити изразима у којима се појављују само крајњи елементи на које је анализа ове „псеудообјекте“ раставила, а то су чулни

<sup>1</sup> „Аналитички карактер логике показује да је свака дедукција таутолошка: закључак каже увек исту ствар (или мање) него премисе; постоји само модификација форме. Из исказа о једној појави не може се дедуковати друга појава. Из тога следи немогућност сваке метафизике која би претендовала да закључује од искуства ка трансцендентном, оном што је с оне стране искуства“ (Rudolf Carnap, *L'ancienne et la nouvelle logique*, Paris, 1931, p. 35).

осети, затим логичко-математички знаци и симболи који означавају тачке просторно-временског континуума. То је био познати покушај позитивиста и емпиричара (феноменалиста)<sup>2</sup> да све што се нејасно и с метафизичким импликацијама каже обичним језиком (који је у суштини језик физичких објеката) — буде изражено једним прецизним феноменолошким језиком, тј. језиком чулних осета. Тај је план покушао да реализује Карнап у свом раном раду *Логичка изградња света*,<sup>3</sup> а готово двадесет година касније његову исправност је упорно бранио Ејер у делу *Основе емпиријског знања*.<sup>4</sup>

Данас је феноменалистички програм напуштен и од самих позитивиста. Показало се да је језик чулних осета сувише сиромашан и да чак ни веома дугим и гломазним реченицама није у стању да адекватно преведе ни релативно једноставне изразе обичног језика. На пример, никаквом конјункцијом чулних осета није могуће описати оно што значи реч „Рембрантова Данаја“ — не само зато што је немогуће обухватити безброј чулних утисака које су разни људи доживели посматрајући ову слику, него и зато што је део њеног значења — подразумевање њене егзистенције као реалног објекта у једној од сала лењинградског Ермитажа, што се никаквим описом чулног искуства не може изразити. Овај приговор се може изразити на чисто семантички начин: категорички ставови о објектима морали би се изразити хипотетичким ставовима о могућим искуствима. Међутим, логички статус ове две врсте ставова битно је различит. Док први указују на *постојање* извесних објеката, други изражавају оно што „би могло да буде“ — те према томе немају егзистенцијално значење. Адекватан превод је немогућ.<sup>5</sup>

Могло би се, дакле, закључити да логичко-емпиристички начин елиминисања проблема постојања материјалних објеката превођењем израза у којима се појављују симболи који означавају објекте у изразе без таквих симбола — није био успешан (мада је понешто допринео разумевању везе искустава с појмовима о објектима).

<sup>2</sup> Феноменализам је Ејер дефинисао као гледиште да је оно што неко каже кад говори о физичким објектима — нешто што се у крајњој линији односи на чулне податке (*sense-data*) (Ayer, *Phenomenalism, Philosophical Essays*, London, 1955). По Исацији Берлину, феноменализам је доктрина да се сваки став о материјалним објектима може без остатка превести у скуп ставова о чулним искуствима стварних или могућих посматрача (Berlin, „Empirical Propositions and Hypothetical Statements“, *Mind*, July 1950).

<sup>3</sup> Carnap, *Der Logische Aufbau der Welt*, Wien, 1929.

<sup>4</sup> Ayer, *The Foundations of Empirical Knowledge*, London 1947.

<sup>5</sup> Овај критички приговор је детаљно развијен у чланку: I. Berlin, „Empirical Propositions and Hypothetical Statements“, *Mind*, July 1950.

## 2. МОДЕРНО ЕМПИРИЧКО СХВАТАЊЕ ОБЈЕКТА

Алтернатива која емпиричарима стоји на располагању, и којом се они у последње време све више користе, јесте утврђивање извесних услова под којима из чулног искуства настаје наш појам материјалних ствари.

Тако, на пример, Ејер изводи следећа четири услова: (1) релације сличности између појединачних чулних података; (2) сразмерна стабилност контекста у којима се јављају ови слични чулни подаци; (3) чињеница да се такви чулни подаци систематски понављају, и (4) записност овог понављања од кретања посматрача.<sup>6</sup>

О'Конор сматра да следећих пет главних услова одређују нашу употребу израза „материјална ствар“, „физички објекат“, „супстанца“, итд. (другим речима, то су услови које групе чулних података морају задовољавати да би заслужиле назив „материјална супстанца“): (1) Манифестовање квалитета у истом просторновременском суседству. (2) Чланови такве групе квалитета треба да буду повезани у току извесног минималног периода времена. (3) Чланови такве групе треба да се мењају скупоно и координисано... Кретање мора сачувати релативне положаје делова ствари (локално кретање). Наравно, морају постојати извесне правилне везе између кретања визуелних и тактилних чулних дата... Ако је форма мењања квалитативна промена, промене су конкомитантне (тј. међусобно се слажу). (4) Физички објекти морају бити јавни и неутрални. Они морају бити подједнако приступачни свим посматрачима. (5) Овакве групе чулних података морају имати и визуелне и тактилне компоненте.<sup>7</sup>

## 3. КРИТИКА ЕМПИРИСТИЧКОГ КРИТЕРИЈУМА

Већ сама чињеница да се овакви описи услова које скупови чулних података треба да задовољавају да би били називани материјалним објектима веома разликују код разних емпиричара — на пример, између Ејеровог и О'Коноровог критеријума има мало додирних тачака — указује на њихову недовољност и делимичну производност. Не би било тешко навести примере речи за које

<sup>6</sup> Ayer, *The Foundations of Empirical Knowledge*, p. 259.

<sup>7</sup> Овим нужним условима О'Конор додаје још два фактора који нису нужни али у извесној мери одређују наше одлучивање о томе шта ћемо сматрати материјалним стварима: 1) Ступањ до кога се једна чулна структура слаже с такозваним законом прегнантности гешталт-психологије, тј. да буде једноставна, правилна, стабилна и симетрична, и 2) корисност ствари (O'Connor, *John Locke*, London, 1952, p. 84—85).

би се сваки емпиричар сложио да означавају материјалне објекте а које се ипак не употребљавају у складу с прописаним нужним условима. На пример, чулни опажаји асоцирани са симболом „планета Сатурн“ не задовољавају многе од Ејерових и О'Конорових услова, или су ови услови толико неодређено формулисани да су могуће супротне интерпретације. Чулни подаци добијени посматрањем Сатурна, голим оком и телескопом, далеко су мање слични него чулни подаци добијени посматрањем голим оком Сатурна и неке мање звезде — а ипак, у првом случају је реч о истом материјалном објекту, а у другом о два различита. Ако се под контекстом подразумева небо у целини, онда се о његовој стабилности може говорити. Ако је, пак, контекст — (привидни) положај Сатурна у односу према појединим звезданим сазвезђима, онда су ту велике промене. Систематско понављање се овде заиста дешава, али оно, бар у границама Земљине површине, не зависи од „кретања посматрача“.

Најзад, ако код О'Конора апстрахујемо сличне неодређености (на пример, шта је „исто просторно-временско суседство“ за Сатурн који путује стотине милиона километара око Сунца и заједно са Сунцем и нашом галаксијом непознатим путевима по свемиру?), довољно је задржати се на петом услову. Зар је заиста потребно опипати Сатурн да бисмо му признали статус материјалног објекта?

Уопште, сва емпиристичка објашњења егзистенције материјалних објеката у принципу не могу да превазиђу две ограничености.

Прво, емпиристичким критеријумима немогуће је обухватити оне материјалне објекте о којима се никакво директно искуство не може имати, који се сазнају углавном путем апстрактног мишљења, па се тек посредно проверавају у искуству. На пример, за објекте као што су „водониково језгро“ и „фотон“ емпирички услови слични Ејеровим и О'Коноровим — просто су ирелевантни. Они би морали да укључе у себе, поред услова за чулне податке, и услове које извесни појмови треба да задовољавају да би се одговарајуће конструкције сматрале материјалним објектима. То је, међутим, емпиризму немогуће. Емпиризам који признаје појмове као самосталне мисаоне форме а не своди их на чулно искуство — није више емпиризам већ синтеза (или еклектички спој) емпиризма и концептуализма.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Једну од варијаната таквог недоследног емпиризма налазимо код Расла у делу *The Problems of Philosophy* (London, 1912). Ту Расл сматра да су објекти ентитети до којих се долази закључивањем полазећи од чулних података и од универзалија.

Друго, емпиризам не може објаснити чињеницу да ми располажемо далеко сигурнијим и веродостојнијим знањем о физичким објектима као „конструисаним целинама“ него о елементима из којих су те целине добијене.

Ако је веровати емпиричарима, ми управо ове елементе — чулне осете — треба да знамо апсолутно и сигурно и непогрешиво. Кад би материјални предмети били резултат синтетичке конструкције осета као елементарних и апсолутно извесних свесних садржаја, онда би наше знање осета било далеко тачније и веродостојније него наше знање њихових сложених целина. С комплексношћу структуре ових целина расла би и вероватноћа грешке и наша несигурност у погледу могућности њихове идентификације. Међутим, ситуација је управо обрнута. Ја сам у стању да идентификујем свог пријатеља са сигурношћу која готово искључује могућу грешку. Међутим, ако ми се покаже низ нијанси једне боје, или низ облика главе, руку, тела, ја нећу бити у стању да одговорим тачно која је боја његових очију или косе и који од показаних облика одговарају облицима његовог тела. У стварности свест о осетима није полазна тачка опажања већ резултат једне специјалне анализе, коју ми врло често уопште и не вршимо; у сваком случају, с обзиром на мноштво финих, једва приметних варијација у нијансама боје, у облицима, у звуковима, итд., тај резултат је далеко од оне извесности коју емпиричари претпостављају. Оно што је у опажању првобитно и одлучујуће јесте баш целина, форма, *Gestalt* за који ми с више или мање права верујемо да, као своју објективну основу, има *Gestalt* самог предмета који опажамо.

#### 4. ПРАГМАТИЧКИ КРИТЕРИЈУМИ САЗНАЊА ОБЈЕКТА

Као резултат свих тешкоћа с емпиричким објашњењем појма „материјални“ или „физички“ објекат, данас многи емпиричари и позитивисти, заједно с филозофима разних других праваца, више и не покушавају да га сведу на искуство, већ егзистенцију материјалних објеката објашњавају прагматичким разлозима. Каже се обично да ми појмове „материјални“ и сличне *постулирамо* да бисмо добили *подеснији* и *једноставнији* појмовни апарат.

Код Бертранда Расла, који никад није био „чисти“ емпиричар без примеса реализма или прагматизма, овакав начин оправдавања појмова за материјалне објекте — позивањем на принцип веће једноставности — може се срести још пре више од четири деценије, у његовој



књизи *Проблеми филозофије*. Ту можемо наћи следећи текст:

„Лако је увидети шта се добија у једноставности претпоставком да постоје материјални објекти. Ако се нека мачка појави у једном моменту у једном делу собе, а у другом моменту у другом делу, природно је претпоставити да се она покренула из једног дела у други, прелазећи при том кроз серију прелазних положаја. Али ако је то само скуп чулних података, она није могла да буде ни на једном месту где је нисам видео; тако ћемо морати да претпоставимо да уопште није ни постојала док је нисам гледао, већ је изненада почела да постоји на једном новом месту... Тако принцип једноставности захтева да прихватимо природно гледиште да стварно има објеката поред нашег „ја“ и наших чулних података, који постоје независно од тога да ли их ми опажамо.“<sup>9</sup>

Слично томе, Вилард Квајн у свом познатом чланку „On What There Is“ („О постојећем“) дозвољава да „физикалистичка концептуална схема“ у којој се претендује на говор о спољашњим објектима а не о индивидуалним субјективним доживљајима, „нуди велике предности у упрошћавању наших саопштења и да је у извесном смислу фундаментална у односу на феноменалистичку концептуалну схему“.<sup>10</sup> Тако он каже:

„Физичка појмовна схема упрошћава наша саопштења о искуству због начина на који се миријаде разбацаних чулних догађаја повезују с такозваним појединачним објектима.“ Даље, он признаје да „није вероватно да се свака реченица о физичким објектима стварно може пренести у феноменалистички језик, ма колико он био гломазан и комплексан.“ Најзад, он даје следећу одредбу физичких објеката: „Физички објекти су постулирани ентитети који заокругљују и упрошћавају нашу слику искуственог тока, исто тако као што увођење ирационалних бројева упрошћава законе аритметике.“<sup>11</sup>

Квајн је прецизно одговорио на питање шта је критеријум по коме нешто јесте или није физички објекат. По њему, „постојање објеката“ строго је везано за одређени језик, односно систем појмова (концептуалну схему) који смо спремни да прихватимо. Ако језик који смо прихватили садржи симболе који претендују да именују извесне ентитете, онда утолико ти ентитети постоје. Тешкоћа коју Квајн покушава да реши састоји се у томе што се у обичном језику појављују и таква привидна „имена“ код којих је или

<sup>9</sup> Russell, *The Problems of Philosophy*, p. 23—24.

<sup>10</sup> Quine, „On What There is“, *Semantics and the Philosophy of Language*, University of Illinois, 1952, p. 204.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 205.

тешко видети какве ентитете именују или сигурно не именују ништа — на пример „Пегаз“. Увек је било филозофа који су сматрали да мора постојати нешто на шта се реч „Пегаз“ односи — јер иначе ми о Пегазу не бисмо говорили, односно говорили бисмо ни о чему кад употребљавамо ту реч — што је бесмислица. Да би избегао да говори језиком чија је „онтолошка основа“ један свет овако пренасељен безбројним могућим, проблематичким објективним ентитетима, Квајн замењује имена описима који садрже још само предикате на које се проблематични ентитет може рашчланити.<sup>12</sup> По његовом мишљењу, све што кажемо помоћу имена, може бити речено језиком који је имена потпуно искључио.<sup>13</sup> Ако се сад претпостави да је то језик рачуна предиката из симболичке логике, онда ће једина егзистенцијална тврдња бити изражена оним симболима променљивих које су квантификоване, односно пред којима стоји егзистенцијални оператор. Такве променљиве повезане с операторима (квантификоване), називају се везаним променљивим. Према томе, онтолошке претпоставке једне теорије прецизно су одређене избором подручја променљивих које се могу квантификовати. У датом језику као реални објекти фигурирају сви они, и само они ентитети чије ознаке могу бити замењене наместо везаних променљивих,

<sup>12</sup> У циљу преформулисања израза у којима се појављују имена у изразе у којима имена нема, Квајн се служи чувеном Расловом теоријом дескрипције. Ова теорија коју је Рамзи назвао „парадигмом филозофије“ (Ramsey, *The Foundations of Mathematics*, London, 1931, p. 236) развијена је у три Раслова дела: *Principia Mathematica* (vol. I, pp. 66—67, 173—176, London), *Introduction to Mathematical Philosophy* (London, 1919, p. 172—180) и „The Philosophy of Logical Atomism“, *The Monist*, april 1919, p. 209—222. Расл зове дескрипцијама комплексне изразе као што је, на пример: „аутор Веверлија“, „садашњи краљ Француске“, или „округла квадратаста купола на Беркли колеџу“, који привидно означавају неке објективне ентитете. Пошто су многи такви изрази у ствари описи ентитета који стварно не постоје (на пример, „садашњи краљ Француске“), Расл је пронашао начин како се таква привидна имена могу анализовати и преформулисати у тзв. непотпуне симболе, тј. симболе који не означавају никакве објекте. На пример реченица: „Аутор Веверлија је био песник“ може се превести у реченицу „Неко је написао Веверли и био је песник и нико други није написао Веверли.“

Како Квајн показује, „Пегаз“ и сва друга имена могу се најпре превести у дескрипције (на пример „крилати коњ кога је заробио Белерофон“), а ове се могу даље анализирати и преводити у „непотпуне симболе“ на Раслов начин. Тамо где је у питању именица нејасног значења, али неподесна за анализу, може се ипак без анализе изразити предикатом или вештачки конструисаним глаголом; на пример, уместо „Пегаз“ „је Пегаз“ или „ствар која пегазира“ (*op. cit.*, p. 195). Наравно овај последњи поступак, који и сам Квајн назива „тривијалним“ и „вештачким“, није могао да наиђе на нарочито одушевљен пријем код логичара.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 200.

као њихове вредности, тако да добијени изрази буду истинити. Квајн је то изразио реченицом која је била предмет многих распри и неспоразума: „Бити значи чисто и просто — бити вредност једне променљиве.“<sup>14</sup> Или опширније и прецизније:

„Сад ми имамо експлицитнији критеријум по којем можемо да одлучимо какву онтологију претпоставља једна дата теорија или форма говора; једна теорија претпоставља оне и само оне ентитете које везане променљиве дате теорије морају бити у стању да означе да би тврдње изречене у теорији биле истините.“<sup>15</sup>

Ако апстрахујемо детаље, суштина Квајновог закључка јесте: реални објекат је све оно што је означено одређеним симболима који су конституенти истинитих ставова једног слободно изабраног подесног језика.

На сличан начин је овај проблем покушао да реши и Рудолф Карнап у свом значајном чланку „Емпиризам, семантика и онтологија“. Он је направио разлику између две врсте питања о постојању, односно стварности (катеорије „постојања“ и „стварности“ донекле се разликују у значењу али их Карнап третира као синониме). Прва врста питања, која је он назвао *унутрашњим*, тичу се постојања ентитета означених појединим симболима у оквиру једног језика. Друга, *спољашња*, питања тичу се реалности читавог света објеката на који се дати језик као *целина* односи. Тако, на пример, обичан језик се односи на просторно-временски уређен свет ствари и догађаја који се могу опажати. Ту су унутрашња питања: „Постоји ли бело парче хартије на мом столу?“ „Је ли краљ Артур стварно живео?“ „Јесу ли једнорози и кентаури стварни или само имагинарни?“ Таква питања се постављају у обичном животу и у науци, и на њих се одговори могу дати емпиријским истраживањима. Спољашње питање је: да ли је реалан и сам свет ствари као целина. Овакво питање се среће у филозофији, нарочито у традиционалној метафизици („где је изазивало вековне бесплодне спорове између реалиста и субјективних идеалиста“). На њега се не може научно одговорити јер то и није теоријско већ чисто практично питање о подесности прихватања извесне форме језика.

Према томе, по Карнапу, постоје два смисла термина „стварност“. Онај смисао који се среће у унутрашњим питањима, јесте научан, емпиријски, и њега Карнап овако одређује:

„Признати нешто као реалну ствар или догађај, значи успети у његовом укључивању у систем ствари на једном посебном просторно-временском положају тако да се сла-

<sup>14</sup> *Loc., cit.*

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 201.

же с другим стварима које су признате као реалне према правилима система.“<sup>16</sup>

Укратко: „Бити реалан у научном смислу значи бити елеменат система.“<sup>17</sup>

Филозофски појам стварности, који се среће у „спољашњим“ питањима, тиче се, по Карнапу, наше слободе избора једног од алтернативних, могућих језика. Ако изаберемо језик чулних података, за њега ће само чулно искуство бити стварно. Међутим, „ако неко одлучи да прихвати језик ствари, не може му се ништа замерити уколико каже да је прихватио свет ствари. Али ово се не сме интерпретирати тако као да значи његово прихватање *vere* у реалност света ствари. Такво веровање или тврдња или претпоставка не постоји јер то није теоријско питање. Прихватити свет ствари не значи ништа више до прихватити извесну форму језика, другим речима, прихватити правила за образовање исказа и за њихово проверавање, прихватање или одбацивање.“<sup>18</sup>

Иако наша одлука о прихватању језика ствари зависи од нашег слободног избора и није когнитативне природе, Карнап допушта да теоријско знање може на њу утицати. Сврха за коју намеравамо да употребимо дати језик „одређује који фактори су релевантни за одлуку“. „Ефикасност, плодност и једноставност употребе језика ствари могу бити међу одлучујућим факторима.“<sup>19</sup>

Карнап истиче да језик ствари у уобичајеној форми функционише с високом ступњем ефикасности за већину сврха обичног живота<sup>20</sup>. Међутим, из тога не би требало извести закључак да та ефикасност потврђује реалност света ствари. По Карнапу, та чињеница само чини препоручљивим прихватање језика ствари.<sup>21</sup>

## 5. КРИТИКА ПРАГМАТИЧКИХ КРИТЕРИЈУМА

Сва тројица филозофа које смо навели (и не само они) изгледа да се слажу у томе да се постојање реалних објеката не може ни директно знати ни логички доказати. И заиста, ако се под директним знањем подразумева само

<sup>16</sup> Carnap, „Empiricism, Semantics and Ontology“, *Révue internationale de philosophie* № 11, Bruxelles, p. 22.

<sup>17</sup> *Loc. cit.*

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>20</sup> *Loc. cit.*

<sup>21</sup> *Loc. cit.*

оно знање које се стиче пасивном чулном опсервацијом а под доказивањем строго егзактни докази у духу модерне формалне логике, ове претпоставке су тачне. Хјумова је велика заслуга што је то питање, макар и добијањем једног негативног резултата, за савремену филозофију рашчишћено.

Како је и Раслу и Квајну и Карнапу јасно да се употреба симбола који постојање спољашњих објеката претпостављају, не може избећи, они покушавају да је оправдају прагматичким разлозима као што су ефикасност, плодност, једноставност, итд. Позитивизам и емпиризам су иначе имали доста додирних тачака с прагматизмом. (Џемс је прагматизам и оквалификовао као „радикални емпиризам“, а прагматички критеријум „подесности“ увек је био омиљен код позитивиста.) У последње време, елемената прагматизма у доктринама водећих емпиричара и позитивиста има много више него икад, и нигде се то тако добро не види као код такозваних онолошких питања.<sup>22</sup> Ставови који су раније без даљег проглашавани бесмисленим (на пример, о реалности материјалног света), сад се из практичних разлога сматрају могућим, каткад чак и препоручљивим алтернативама.

Други битан моменат и код Квајна и код Карнапа јесте повећана толеранција према реализму и материјализму, али уз предузимање низа потребних мера да се признавањем једнаких права језику материјалних објеката не прокријумчари и стара реалистичка метафизика са својим преобиљем разних објективних ентитета. Отуд напори да се онтолошке претпоставке једне теорије ограниче на минимум. Томе треба да служи и Раслова теорија дескрипције, и Квајнов метод за елиминисање имена из једног језика, и Карнапово одбијање да призна теоријски значај „спољашњим питањима“. Међутим, треба одмах констатovati да се у овом значајном, и по резултатима пажње вредном покрету за елиминисање метафизике, и данас као и пре две и три деценије иде предалеко кад су у питању материјални објекти.

Тако је, на пример, Расл у збирци чланака *Мистицизам и логика* говорио о физичким партикулама као „логичким конструкцијама“,<sup>23</sup> а у *Анализи духа* материју је назвао

<sup>22</sup> Емпиризам и позитивизам одбацују „онтологију“ као посебну филозофску дисциплину али прихватају да свака филозофија укључује у себи нека онтолошка питања, на пример, који објекти се признају за постојеће. Релативна новост у овим правцима је прихватање прагматичких критеријума за решавање ових питања.

<sup>23</sup> „Постојање партикле математичке физике ја сматрам логичким конструкцијама, симболичким фикцијама“ (Russell, *Mysticism and Logic*, New York, 1918, p. 128).

„логичком фикцијом.“<sup>24</sup> На једном другом месту он је писао: „Здрав разум замишља да кад гледа таблу он види таблу. Ово је тешка заблуда.“<sup>25</sup> Данас Квајн, и поред све своје толерантности и објективности, тврди да је феноменалистички концептуални систем епистемолошки фундаменталнији,<sup>26</sup> и при том на више места наглашава да је, с феноменалистичког гледишта, концептуална схема физичких објеката само „подесан мит“.<sup>27</sup> То исто другим речима каже и Карнап кад категорички пориче да је прихватањем језика ствари истовремено усвојена и *вера* у реалност света ствари. Он не само што пориче оправданост такве вере (што је логичко питање) већ и само постојање такве вере,<sup>28</sup> што је већ емпиријско, чињеничко питање.

У ствари, чињеница је да готово сваки нормалан човек *верује* у реалност ствари. Хјумов проблем није настао отуд што он није *веровао* у постојање ствари и других људи ван своје свести,<sup>29</sup> него у томе што није нашао довољно разлога за то веровање. Међутим, ни он нити иједан други филозоф нису нашли ни довољне разлоге против њега! У таквој ситуацији поставља се принципијелно питање односа филозофије и науке према здравом разуму. Међу здраворазумским претпоставкама и интерпретацијама има доста погрешних, или недовољно тачних. Међутим, у свим тим случајевима ми знамо услед чега тако мислимо, и можемо да објаснимо како долази до заблуде. Ми знамо оптичке законе на основу којих нам штап замочен у воду нужно изгледа преломљен. Ми знамо астрономске законе услед којих нам нужно изгледа да Сунце ротира око Земље. Ми знамо и за такве облике кретања који су здравом разуму непознати, и на основу тога смо свесни све наивности здраворазумског гледишта (отеловљеног у Аристотеловој физици) да сва тела апсолутно мирују док их спољашња сила не покрене. И тако даље, и тако даље. Међутим, кад нормално прав штап не би стварно био прав, а преломљен — преломљен, ми не само да не бисмо стварно могли да разликујемо чулне илузије од перцепција које то нису, него никакво сазнање не би било могуће — јер истина и најапстрактни-

<sup>24</sup> „Материја која је логичка фикција...“ (*Analysis of Mind*, London, 1921, p. 306). У делу *Филозофија* он каже „Материја је подесна формула за описивање оног што се дешава тамо где ње нема“ (*Philosophy*, New York, 1927, p. 159).

<sup>25</sup> *The ABC of Relativity*, London 1925, p. 213.

<sup>26</sup> Quine: *Op. cit.*, p. 204.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 205—206.

<sup>28</sup> Carnap: *Op. cit.*, p. 23.

<sup>29</sup> „С правом можемо питати: какви нас узроци наводе да верујемо у постојање тела? Али је узалудно питати: да ли тела постоје или не? То је нешто што морамо претпостављати у свим нашим закључивањима“ (*A Treatise of Human Nature*, London, 1882, vol. I, p. 478).

јих научних ставова у крајњој линији зависи од веродостојности извесних перцепција. Исто тако, нормално се ми у оцени узајамних односа кретања не варамо,<sup>30</sup> а за многе сврхе, нарочито оперативно-практичне, претпоставка о статичним предметима представља само једно корисно упрошћавање.

Једном речи, здрав разум је далеко од тога да буде име за целокупност људских илузија и наивних, неоснованих веровања. Он је и неопходна основа сваког истинског сазнања. Наука и филозофија не полазе од неких потпуно различитих претпоставки него што су здраворазумске; напротив, оне су и поред све своје критичности у њима укорењене и ревидирају их углавном онда кад за то постоје стварни разлози, односно кад се може показати да нас здраворазумска схватања воде да проглашавамо истинитим неке ставове који су непобитно и проверено лажни, и обротно.

Међу здраворазумским аксиомима нема ниједног који би био тако чврсто и свеопште прихваћен као што је уверење о постојању објективног света ван наше свести. Емпиричари то гледиште називају „наивно реалистичким“, и имају неке разлоге за своју критичност: они указују на случајеве разних илузија и халуцинација где нема никаквих објективних предмета који би одговарали нашим доживљајима, или бар нема таквих који би с њима били идентични. Међутим, ако већ постоје могућности да се илузије и халуцинације разликују од других перцепција и издвоје у посебну класу, изгледа да из овог аргумента следи само то да „наивни реализам“ треба заменити „критичким“: дакле, опажаји нису по садржају идентични с опаженим објектима, а каткад никаквог објекта и нема.<sup>31</sup> Какви допунски разлози постоје да се материјални објекти називају „митом“, „подесним формулама“, „логичким конструкцијама“, „фикцијама“, и тако даље?

Не постоје никакви разлози. Док нормално наука критички превазилази здрави разум, показујући његове заблуде, али и њихову психолошку неминовност, позитивизам, који себе сматра научном филозофијом, поступа друкчијим

<sup>30</sup> Ајнштајнова механика је показала да чак ни здраворазумска геоцентричка хипотеза није тако једноставна погрешка као што је то у класичној механици изгледало.

<sup>31</sup> И сам „здрави разум“ је нешто динамично што се временом преображава и укључује у себи један део тековина науке. Тако, на пример, обичан човек у цивилизованим земљама данас више неће сматрати да је Земља равна плоча, да је Сунце округли диск, а звезде мале светиљке причвршћене о прозачне небеске сфере. Он већ зна да је материја састављена од атома, да је гром електрична појава, да живот настаје само из живих ћелија, итд. Дакле, здрав разум и сам еволуира од наивног реализма ка критичном.

методом: он одбацује пре него што је доказао да је баш он законити његов наследник.

Додуше, може се порећи основна премиса ове критике: да филозофија треба да полази од здравог разума и да се удаљује од њега само тамо где за то има довољних разлога. Може се рећи да се задатак филозофије не мора схватити тако позитивно и оптимистички већ више негативно и скептички: може се поћи од универзалне сумње а не од тога да ми, већ на основу здравог разума, нешто ипак знамо. У овом другом случају не би се постављало питање да ли имамо разлоге да напустимо неко здраворазумско веровање, већ да ли имамо разлоге да га прихватимо. Само, у том случају се скептицизам, у свим својим досад познатим варијантама, претвара у својеврсни догматизам јер се испитује само једно ограничено подручје разлога, а негативни резултат са тога подручја се апсолутизује.

Савремени скептицизам, као и његов отац — Хјум, узима у обзир само два могућа извора сазнања објективне стварности: чулно опажање (које се схвата као пасивна контемплација, а не као саставни елеменат материјалне праксе) и логичко закључивање (које се схвата као егзактно, формално извођење једних ставова из других на основу експлицитно утврђених правила). Модерни емпиричари би имали право да кажу само толико: ниједна од ове две форме (не претендујући на то да су оне једине) не даје разлоге да се ма шта тврди о постојању ван наше свести. Сваки други закључак је *non sequitur*.

Према томе, прва примедба становишту које бране Расл, Карнап, Квајн и многи њихови следбеници, била би: њихов умерени скептицизам (за разлику од радикалног који води солипсизму) одступа од једног масовно распрострањеног и дубоко укорењеног гледишта, а за то нема довољно аргумената. Утолико је то становиште произвољно, неосновано. Оно постаје директно погрешно уколико се може показати да, сем две форме сазнања које емпиричари једино узимају у обзир, постоје и друге, или да су те две форме много комплексније него што их емпиричари третирају, тако да се за веровање у постојање материјалних објеката могу наћи довољни разлози.

Друго, видели смо да су емпиричари онтолошко питање о постојању ван свести и ван језика претворили у лингвистичко питање о умесности употребе термина и форми језика, које се односе на материјалне објекте. Они дозвољавају избор различитих форми језика, односно појмовних система, а одлучи о избору поричу сваки сазнајни карактер. Дакле, питање критеријума избора није теоријско већ чисто практично питање.

Против овог гледишта би се могли навести познати аргументи који су прагматизам као целовиту филозофску



доктрину учинили неодрживим.<sup>32</sup> Пре свега, без извесних теоријских разматрања никад се не може знати да ли је један појмовни систем заиста ефикасан и плодан или само привремено тако изгледа. Штавише, сами појмови „ефикасности“ и „плодности“ су релативни и зависе од дате сврхе. Баш зато што сврха у коју се дати језик употребљава може да не буде когнитивна, питање критеријума избора између разних форми језика мора бити когнитивно питање првог реда. Карнап, говорећи о сврхама за које језик може бити употребљен, наводи само онај пример који његово гледиште може учинити вероватним. Наиме, он каже: „Сврхе за које се језик намерава употребити, на пример, сврха преношења фактичког знања, одредиће који су фактори релевантни за одлуку. Ефикасност, плодност и једноставност употребе језика ствари могу бити међу одлучујућим факторима.“<sup>33</sup>

Међутим, очигледно, сврха не мора бити објективног, друштвеног карактера — што је сврха преношења фактичког знања. Сврха може бити реклама за производе једног привредног предузећа, пропаганда једне цркве, секте, државе или политичке партије, итд. У том случају, „ефикасан“, „плодан“ у релацији према сврси датог субјекта или друштвене групе може бити један појмован систем који је сазнајно безвредан, односно у којем лажни ставови имају статус истинитих, и обратно.

Према томе, или је избор извесне концептуалне схеме заиста чисто практично питање, што води релативизму и субјективизму, или се практични критеријуми морају допунити теоријским.

Ако се ограничи сврхе за које језик може да се употреби и ако се жели да се појмовима ефикасности и плодности да једна објективна научна интерпретација, то се у крајњој линији може постићи једино њиховим довођењем у функционални однос с крајњим циљем сазнања објективне истине. У том случају, питање избора форме језика постаје значајно когнитивно питање. Поред ефикасности и плодности једног скупа појмова, поставља се и питање њихове усклађености са свим релевантним знањима, као и питање њихове међусобне усклађености. То значи да један појмовни систем мора имати, прво, своје емпиријско оправдање независно од његове ефикасности и плодности у појединачним случајевима његове практичне употребе, и друго, да теоријско испитивање датог система у оквирима једног мета-система мора показати да ли су његове категорије

<sup>32</sup> Прагматизам као филозофски правац више не постоји. Поједини његови принципи укључени су у разне друге правце, нарочито у позитивизам.

<sup>33</sup> Carnap, *Op. cit.*, p. 23.

оправдане и нужне, да ли се оне могу извести из других категорија, или обратно: ове њих захтевају да би биле прецизно одређене.

Неопходност овакве теоријске анализе категорија не може се оспоравати позивањем на све већу потребу постулативног метода у савременим егзактним наукама. Постулисање извесних појмова можда је боље него рђаво објашњење, и уопште је постулативни метод утолико достојан поштовања уколико у свакој теорији неки појмови остају недефинисани. Међутим, каткад је он симптом лењости мисли или немоћи једне теорије која заобилази проблеме уместо да их решава. Дакле, постулисаних појмова треба да има што мање: свуда где је то могуће, о значењима термина треба експлицитно дискутовати и одређивати их.

## 6. ОПШТИ ЗАКЉУЧАК АНАЛИЗЕ ЕМПИРИЈСКО-ПРАГМАТИЧКОГ СХВАТАЊА ОБЈЕКТА

Према томе, резултати анализе различитих наведених покушаја емпирички и прагматички оријентисаних филозофа да одреде појам објекта, могли би се сумирати на следећи начин:

(1) Неуспех изградње адекватног феноменалистичког језика показује неопходност да се и у обичном и у научном језику, поред симбола који описују наша искуства, употребљавају и симболи који означавају објекте независне од људске свести.

(2) Немогуће је изградити један чисто искуствени критеријум објективности, или, другим речима, немогуће је утврдити један скуп општих искуствених карактеристика  $E$  тако да кад год имамо неки симбол  $S$  за који се верује да означава неки материјални објекат, израз „ $S$  је материјални објекат“ треба да се схвати као скраћеница комплекснијег израза „ $S$  је комплекс искуствених података  $E$ “. Један чисто емпиријски систем објективности не обухвата оне објекте о којима директног искуства немамо већ их знамо помоћу апстрактног мишљења у првом реду. С друге стране, он је сувише „слаб“ да би објаснио нашу аподиктичку увереност у егзистенцију материјалних објеката. Он не успева да оправда логички скок од сензација и перцепција до објеката.

(3) Постулирање објеката као елемената ефикасних, једноставних и подесних концептуалних схема, прво, не решава већ само заобилази онтолошке проблеме. Друго, уколико се не би заснивало на неким теоријским анализама, оно би водило релативизму и субјективизму. Овај

релативизам и субјективизам су, међутим, неспојиви с чињеницом да се сви људи углавном слажу шта треба сматрати материјалним објектима а шта не.

(4) Емпирички критеријум објективности није дакле довољан али је нужан услов који неки симбол мора да задовољи да би се могло рећи да означава неки објекат. Утолико он ефикасно служи за елиминисање метафизике. Символи који не задовољавају емпирички критеријум, тј. чије значење не укључује у себе извесно искуство које се може доживети под одређеним условима — не могу претендовати на егзистенцијално објективно значење.

## 7. РЕАЛИСТИЧКО СХВАТАЊЕ ОБЈЕКТА

Супротну крајност у односу на скептицизам позитивистичког третирања онтолошких питања представља некритичност реализма. За реалисте, егзистенција спољашњих објеката независних од свести — није проблем. При том они често подручје објективног проширују и на такозване идеалне објекте или објективне идеје, суштине, вредности независне од човека, итд. Ако се тежи за остајањем у оквирима једне научне филозофије, немогуће је објаснити у којем смислу независно од људске свести постоје идеални објекти и како ми знамо да они постоје. Зато дискусију о њима препустимо литератури и теологији. Далеко је занимљивије оно што реалисти „у ужем смислу“ имају да нам кажу о материјалним објектима. Типичан пример реалистичке концепције материјалних објеката налазимо у филозофији Џорџа Едварда Мура. У делу *Неки главни проблеми филозофије*<sup>34</sup> Мур дефинише материјални објекат као „нешто што 1 — заузима простор; 2 — није чулни податак било које врсте; 3 — није дух нити акт свести“. Основна интенција Мура је да покаже да, ма шта филозофи говорили, „ми сви у обичном животу верујемо у огромном броју примера и с огромном увереношћу у постојање објеката који имају баш ова три својства — и то сва три заједно.“ (Мур не пориче да материјални објекти имају и друга својства, али сматра да су и ова три довољна да њихову одредбу учине прецизном.)

Ми можемо овде оставити по страни критичку анализу Мурове дефиниције,<sup>35</sup> јер нас пре свега интересује еписте-

<sup>34</sup> G. E. Moore, *Some Main Problems of Philosophy*, London, New York, 1953, ch. VII, p. 128—131.

<sup>35</sup> Њој би се могло најпре пребацити да је штура. Материјални објекат је већ по дефиницији нешто динамично. Време, иако није специфична, ипак је нужна његова карактеристика. Сем тога, термин „чулни податак“ (*sense-datum*) Мур схвата на веома нејасан

молошки проблем: како ми знамо да такви материјални објекти какве је он описао — реално постоје. Већ из објашњења Мурове основне интенције види се да он главни ослонац тражи у непосредној здраворазумској свеопштој уверености обичног човека. С тог становишта он је покушао да да и доказ о постојању физичких објеката. Сматра се да је овај доказ био управљен против Канта који је у свом предговору другог издања *Критике чистог ума* изјавио: „То ипак остаје скандал за филозофију... да егзистенција ствари ван нас... мора бити просто прихваћена на веру и да уколико неко претпоставља да сумња у њихову егзистенцију, ми смо неспособни да се његовој сумњи супротставимо неким задовољавајућим доказом.“<sup>36</sup>

Муров доказ<sup>37</sup> почиње показивањем једне своје руке, и махањем, што је праћено тврђењем прве премисе:

„Овде је једна људска рука.“

Иста ствар се понавља с другом руком, и ми добијамо другу премису:

„Овде је још једна људска рука.“

Из ове премисе Мур изводи закључак:

„Две људске руке постоје.“

Кад је тако дошао до једног егзистенцијалног става, Муру није тешко да тврди аналитичност става „Све људске руке су физички објекти“, и да из става „Постоје две људске руке“ изведе генерализацију „Постоје два физичка објекта“.

## 8. КРИТИКА РЕАЛИСТИЧКЕ КОНЦЕПЦИЈЕ ОБЈЕКТА

Муров поступак је сигурно врло тривијалан и тешко се може сматрати доказом у правом смислу те речи. Кад бисмо ми располагали начином за доказивање егзистенције једног јединог објекта, више не би било принципијелне тешкоће у доказивању постојања два или више објеката и материјалног света у целини. Према томе, остајало би да се докаже баш оно од чега Мур почиње свој такозвани доказ: кад он маше својом руком и ми доживљавамо извештан опажај, како се може оправдати епистемолошки скок од опажаја ка тврђењу о физичкој егзистенцији оног дела

---

начин и протеже га и на све обојене површине, звукове, итд., без обзира да ли их ми актуелно видимо и чујемо или не. Остаје нејасно у ком смислу се материјални објекти од њих разликују.

<sup>36</sup> Кант, *Критика чистог ума*, стр. 23.

<sup>37</sup> G. E. Moore, „Proof of an External World“, *The Proceedings of the British Academy*, vol. 25, p. 29.

тела који називамо руком? Мур је и сам признао да не зна како се може доказивати она врста ставова у коју спада став „Овде је једна људска рука“. Ако је то оно што се подразумева под доказом постојања „спољашњих ствари“ — вели он даље — „ја не верујем да је ма какав доказ постојања спољашњих ствари могућ“.<sup>38</sup>

По његовом мишљењу, има ствари које се знају иако се не могу доказати, а ту управо спадају и ставови као што је „Овде је једна људска рука“.

У ствари, илузорно је и мислити да се с реалистичких позиција може доказати егзистенција спољашњег света. Муrow начин изражавања само доводи у забуну. Реалисти заправо претпостављају једно директно, здраворазумско знање објеката.

Каткад се они позивају и на резултате гешталт-психологије, као што је учинио Фридрих Шнајдер у свом саопштењу на XI међународном филозофском конгресу у Бриселу 1953. године.<sup>39</sup> Он инсистира на томе да је некадашњи атомистички појам осета као основног елемента психичког живота у савременој психологији превазиђен, и позива се на Волфганга Мецгера који тезу о чистим, простим осетима као материјалним квалитетима назива легендом. По Мецгеру, ми немамо никакве „осете места, положаја, правца, кретања, боје, тона“ (из којих би дато било компоновано и објективисано) већ правце, положаје, кретања предмета, обојених и звучних тела.<sup>40</sup>

Међутим, овом аргументу се може приговорити да из несводивости извесних целовитих психичких процеса на своје саставне елементе (што је утврдила гешталт-психологија) још ништа не следи у погледу могућности директног знања материјалних предмета. Кад би се Мецгер тачније изражавао, он би морао да каже да уместо агрегата осета положаја, боје, тона, итд., ми нормално доживљавамо опажаје локализованих обојених и звучних тела. Шта постоји изван опажаја, изван психичког живота уопште — није на психолозима да одговоре. То је основно епистемолошко питање. На њега реалисти одговарају тезом аксиоматског карактера: између опажаја усмереног ка предмету и самог предмета нема садржинске разлике (уколико не сањамо или не халуцинирамо). Уколико смо будни и нормални, објекат је оно чега смо директно свесни у једном екстропективном посматрању.

<sup>38</sup> *Loc. cit.*

<sup>39</sup> Friedrich Schneider, „Die Bestimmung von Kennen und Erkennen als Grundproblem der Erkenntnistheorie“, *Actes du XI-ème Congrès International de Philosophie*, vol. II, Amsterdam, 1953, p. 131—137.

<sup>40</sup> Wolfgang Metzger, *Psychologie*, 1941.

Између неореалиста и позитивиста има у ствари једна значајна сличност. И једни и други своде искуство на чулно опажање, дакле, јако сужавају могуће изворе сазнања објеката. Феноменализам, толико карактеристичан за позитивисте, појављује се и код многих реалиста, нарочито код америчке групе „нових реалиста“.<sup>41</sup>

С обзиром на то да полазе од исте искуствене базе и служе се истом логиком, разлике између реалистичке и позитивистичке концепције објеката далеко су више лингвистичке него суштинске природе. Реалист зове објектом оно што је у ствари садржај свести, опажај. У своје чуvenом раду „Обарање идеализма“, Мур, дискутујући против Берклија, рашчлањава перцепцију на свесни акт, који је субјективан, и сам садржај перцепције — објекат. Узалуд он инсистира на томе да је релација између свести и објекта спољашња, а не унутрашња и да објекат није ни најмање промењен тиме што је постао предмет опажања. Чим је једном увео објект у перцепцију и схватио га као један од њених елемената, он је у ствари морао претходно учинити тачно инверзан поступак: морао је објектом назвати садржај перцепције пројектован у стварност. Да би се створио у опажању, објекат је морао бити из њега узет.

Зато су, бар кад је реч о такозваном инспективном (Мур) или прехензивном (Вајтхед) или егзистенцијалном реализму (Пери, Холт, Марвин, Сполдинг, Питкин, Монтегју), позитивисти (Карнап, Франк, Ејер) и били делимично у праву кад су говорили да су феноменализам и реализам у суштини два алтернативна језика за описивање истог емпиријског искуства. И један и други се налазе пред тешкоћом како разликовати материјалне објекте од чулних илузија. Та тешкоћа се може решити једино утврђивањем извесног критеријума за разликовање. Кад је то учињено, реалисти могу тврдити да ми увек директно опажамо ствари кад год су присутни услови предвиђени овим критеријумом. У супротном случају, имамо посла с чулним илузијама. С друге стране, позитивисти могу тврдити да смо ми увек непосредно свесни само наших осета, а под условима који су предвиђени датим критеријумом ми из наших осета можемо извести закључке о постојању ствари.

У сваком случају, чак и ако апстрахујемо све друге недостатке реализма, остаје чињеница да он није у стању да теоријски фундира и образложи своју основну тезу о реалном постојању објеката независних од људске свести.

---

<sup>41</sup> Главне представнике америчког Новог реализма чини група од шест филозофа (Holt, Marwin, Montague, Perry, Pitkin, Spaulding) која је 1912. године објавила колективни рад под насловом *The New Realism*.

Сваки покушај те врсте (на пример, Муров „доказ“ о постојању спољашњег света) укључује у себе *petitio principii* јер се постулира оно што тек треба објаснити, наиме, наше директно знање материјалних предмета.

## 9. УСПЕШНО ПРАКТИЧНО ИСКУСТВО — ОСНОВА ДИРЕКТНОГ САЗНАЊА ОБЈЕКТА

Једна материјалистичка теорија сазнања мора објаснити и директно и индиректно сазнање објеката. Прво се има у свакодневном животу: о дрвећу, камењу, другим људима, нашем сопственом телу ми имамо несумњиво директно знање. Друго се има у науци: знање о објектима као што су електрони, гени, небеске галаксије, итд., ми стичемо тек посредним путем.

Да би се објаснило како ми можемо имати директно знање о објектима, недовољно је чулно искуство како се оно обично схвата — тј. као незаинтересована, пасивна чулна контемплација, односно као чисто рецептивно доживљавање извесних чулних утисака. За разлику од оваквог (опет релативно) рецептивног искуства, какво се има, на пример, при посматрању једног филма, основа за директно сазнање објеката може бити само једно динамичко, креативно искуство какво доживљавамо при раду, у процесу практичног деловања, макар оно било и најједноставније, као што је, на пример, узимање једне књиге с полице. Ако ову другу форму искуства зовемо практичним искуством, онда се може рећи да оно садржи бар четири елемента који се код чисто рецептивног искуства нормално не срећу. То су:

- (1) свест о извесном циљу,
- (2) свест о начину на који он треба да се реализује,
- (3) свест о деловању,
- (4) свест о резултатима тог деловања.

(1) Шта чини свест о извесном циљу? У једном целом опажају (или представи) у коме се низ елемената налази у извесном функционалном односу и представља једно (визуелно, аудитивно, тактилно, итд.) поље  $P$ , ми вршимо селекцију једног елемента  $O_1$ , фиксирамо га помоћу симбола  $S_1$  и доносимо одлуку да га трансформишемо у  $O_2$  и тај циљ ми за себе и за друге језички фиксирамо изразом  $S_1 \rightarrow S_2$  и где су  $S_1$  и  $S_2$  предметни симболи а  $\rightarrow$  оператор.

У нашем примеру с узимањем књиге,  $S_1$  би могло да буде „Лаландов филозофски речник на полици“, а  $S_2$  „Лаландов филозофски речник у мојим рукама“, док би  $S_1 \rightarrow S_2$  било (скраћено изражено) „узимање Лаландовог филозофског речника с полице“, дакле циљ моје акције.

(2) Свест о начину остварења циља чини правило или скуп правила којих смо у датом тренутку непосредно свесни, а која су такође изражена на симболички начин. На пример: да бисмо дохватили књигу с полице (која је релативно висока), треба се попети на столицу или лествице. Постоје разни начини на које се свест о овом правилу јавља. Могли бисмо поменути три основна:

а) Она може бити резултат претходно концентрисаног личног искуства. У том случају, ми памтимо да кад год, под извесним условима, треба да остваримо једну врсту циљева, треба извршити једну одређену операцију или скуп операција.

б) Она може бити стечена учењем и у памћењу фиксирана у виду једног скупа симбола, као што је, на пример, реченица слична следећој: „Ако те уједе змија, подвези део тела изнад места уједа.“ У том случају ми знамо шта у вези с датим циљем и у датој ситуацији треба да чинимо иако немамо никаквих претходних искустава.

с) Најзад, свест о начину остварења циља може бити резултат самосталног размишљања. У том случају, ми формулишемо правило за акцију на основу наших знања о начинима успешне реализације сличних циљева у друкчијим ситуацијама или различитих циљева у сличним ситуацијама. Или, ми памтимо неко опште правило (опет симболички изражено) које може да се примени на све случајеве истог типа као што је наш, па из њега изводимо план за акцију, који је применљив у нашем случају.

(3) За свест о деловању карактеристични су извесни интроспективни и екстропективни опажаји који се код чисто рецептивног искуства никад не јављају. С једне стране, ми непосредно опажамо да трошимо енергију, да улажемо напор да се сопственом силом крећемо у простору (целим телом или само појединим органима). С друге стране, ми исто тако непосредно осећамо да савлађујемо отпор, да настојимо да савладамо извесну силу супротну нашој. На ове динамичке елементе у искуству, емпирички филозофи готово редовно заборављају. На улогу непосредног опажања силе у борби против идеалистичке гносеологије с пуно права је указао Макс Ризер у свом саопштењу на XI међународном филозофском конгресу у Бриселу. Он сматра да је основна грешка идеалистичке гносеологије што покушава да на сазнање спољашњег света примени интроспективни метод. Међутим, спољашњи свет се може сазнати једино екстропективним методом, а основна чињеница која се овим методом открива јесте чињеница силе. „Екстропективни свет поседује страховиту количину силе која све живо испуњава страхом или задовољством. Свет чија визија се ствара интроспективним методом је беживотан. Њему недостаје



сила... Такав свет не успева да објасни наше искуство.“ И даље „Идеалистичка епистемологија стварно не може да објасни чињеницу силе у свету и то је тежак аргумент против ње, јер човек има непосредну свест о сили — на пример кад хода, итд. Ова непосредна свест о инхерентној сили је исто толико реална као и самосвест мисли коју је Декарт наглашавао.“<sup>42</sup>

(4) Свест о резултатима деловања укључује у себе два елемента — један дескриптивни, а један вредносни. С једне стране, ми непрестано опажамо ефекте нашег деловања и уопште региструјемо сваку промену у нашем опажајном току, нарочито оне промене које су релевантне за издвојени елемент  $O$  и које се тичу његовог прелаза  $O_1$  у  $O_2$ . С друге стране, ми ове промене непрестано оцењујемо поредећи их с постављеним циљем. Уколико смо задовољни, продужујемо и даље да делујемо у складу с раније усвојеним правилом акције; уколико нисмо, ми или првобитно правило допуњавамо новим спецификованим правилима, или га ревидирамо, или коригујемо сам циљ, или, најзад, обустављамо даље деловање.

Епистемолошки је нарочито значајна она фаза процеса практичног искуства коју бисмо могли назвати „свест о успешном практичном деловању“, или „успешно практично искуство“.

Њу чини истовремена датост, у нашој свести, следећих основних елемената:

а) ми се сећамо опажаја  $O_1$  из прошлости или, другим речима, доживљавамо представу која је фиксирана предметним симболом  $S_1$ .

б) Непосредно знамо или се сећамо да смо обавили операцију симболизовану помоћу оператора.

с) Непосредно знамо или доживљавамо опажај  $O_2$ .

Према томе, појам директно сазнатог објекта се може одредити као оно чега сам непосредно свестан у процесу једног успешног практичног искуства.

Битна разлика између ове одредбе и оне која се може срести у радовима реалиста јесте у томе што се увођењем критеријума практичног искуства могу успешно елиминисати све уобичајене чулне илузије, халуцинације и снови. При пасивном, чисто рецептивном чулном опажању, ми смо свесни извесне сукцесије утисака, али не можемо бити сигурни да ли ти утисци имају ма какву објективну основу и да ли је механизам њиховог смењивања условљен нечим спољашњим — физичким објектима, или нечим унутраш-

<sup>42</sup> Max Rieser, „A Methodological Investigation into the Epistemological Assumptions of Idealism“, *Actes du XI-ème Congrès International de Philosophie*, vol. II, p. 154.

њим — физиолошким стањем организма, извесним психичким поремећајима, итд.

При једном динамичком, креативном искуству, ми плански уводимо једну модификацију нашим деловањем, вршењем напора, трошењем своје енергије — и значајно је да су све ове појаве непосредно опажљиве. Следећа значајна чињеница је да нама не полази увек за руком да унесемо планирану модификацију у наш искуствени ток. Иначе би се још увек могло бранити једно иманентистичко гледиште: ми смо тако створени да можемо сами вршити модификацију у своје искуству, погрешно замишљајући при том да то спољашњи објекти утичу на нас. Са становишта иманентне филозофије веома је тешко објаснити чињеницу да ми само у неким случајевима успевамо да предвидимо и плански изведемо извесну трансформацију нашег искуства, док у многим случајевима наше жеље доживљавају фрустрацију.

Наравно, кад би искуство било схваћено као нешто чисто субјективно, не би се могло објаснити нити логички образложити како ми можемо било шта са сигурношћу знати о објективном постојању предмета независних од наше свести. Од самих осета и опажања не може се никад правити скок ка објектима. Међутим, од практичног искуства до објеката прелаз је могућ, и то захваљујући чињеници да је већ пракса од које смо пошли нешто објективно—субјективно. Пракса је, већ по дефиницији, интеракција субјекта с нечим што је ван њега и што постоји независно од њега. Кад субјекат постане свестан те интеракције, кад је његова свест постала толико аналитичка да се поларизовала на свест о себи и свест о ономе што му пружа отпор, што га угрожава, што задовољава његове потребе и што он стално мора да савлађује и сврсисходно моделира, тада кажемо да је постао способан да директно сазнаје објекте. Није реч, дакле, о једном заиста неоправданом логичком скоку од субјективних психичких стања до претпоставке о објективним ентитетима, већ о рашчлањавању првобитне, конкретне, дифузне практичке свести у којој се елементи субјективности и објективности прожимају, на непосредну свест о објектима, с једне стране, перцепцијама, замислима, сликама маште, с друге.

Наравно, то рашчлањавање није могуће довести до краја. У нашем сазнању објеката увек има и субјективних елемената. Објекти нашег сазнања само релативно адекватно одговарају објектима који су потпуно независни од наше свести. Међутим, објекти у другом смислу („по себи“) и не могу бити као предмет до краја одређени. О њима се чак не може ни говорити а да их не модификујемо, да их не пројектујемо у симболичку форму нашег језика.

Поред дистинкције „објекат по себи“ — „објекат сазнања“ важно је уочити и једну другу разлику — између

„директно сазнатог објекта“ и „индиректно сазнатог објекта“. Досад смо говорили само о првима, јер њихово сазнање не претпоставља високо развијен апарат дискурзивног мишљења. До свести о њима долазимо непосредно опажањем и интуицијом у процесу практичне делатности.

Што се тиче таквих објеката као што су електрони, кваркови, гравитациона поља, итд., ми до уверења о њиховом постојању не долазимо директним посматрањем. Додуше, и ту се често полази од неких опажаја (на пример, појава електрицитета, фотографисаних и увеличаних процеса који се обављају у нуклеарним реакторима, привлачења физичких објеката, итд.). Међутим, ствар је у томе да ми, посматрајући те појаве, нигде не видимо ни електроне ни кваркове ни гравитацију. Ми само после дугих и компликованих истраживања долазимо до закључка да оно што видимо не можемо ваљано објаснити ако не претпоставимо да постоје материјални објекти које смо у једном случају назвали електронима, у другом кварковима, у трећем гравитацијом.

Чак и кад смо формирали појам о тим објектима, може се десити да и даље нисмо у стању да их директно опажамо — било услед тога што су веома сићушни, или што су веома удаљени, или што су постојали у прошлости и ишчезли. На основу чега онда верујемо да постоје? — На основу тога што смо из претпоставке о постојању тих објеката бити у стању да изведемо закључак да постоје неки други објекти који су довољно крупни, блиски и дати у времену у коме и ми живимо — тако да о њима можемо имати, и стварно имамо, директно практично искуство.

Проблем сазнавања таквих објеката рашчлањава се, дакле, на два друга проблема:

(1) Под којим условима можемо сматрати да непосредно знамо да постоје одређени објекти?

(2) Под којим условима из уверења о постојању неких директно сазнатих објеката можемо извести закључак да постоји и неки објекат неприступачан опажању?

Основни и најтежи епистемолошки проблеми настају у вези с условима под (1). На нашим непосредним практичним знањима о земљи, води, ватри, камењу, животињама, биљкама, и другим људима уздиже се целокупна научна зграда наших знања о објективном свету.

Полазећи од знања о постојању једног скупа конкретних, непосредно проверљивих објеката (А) ми ћемо сматрати да имамо довољно добре разлоге да верујемо у постојање неког непосредног неопажљивог објекта (В) уколико су задовољени следећи услови:

(1) Значење симбола који употребљавамо за означавање објекта В можемо разумети на тај начин што ћемо га об-

јаснити помоћу имена за друштвено опажљиве објекте групе А. На пример, појам гравитације се може објаснити помоћу појмова тежине, слободног пада, привлачења, итд.; појам вредности (у економици) помоћу појма рада, итд.

(2) Појам В је елеменат једне кохерентне и методички изведене теоријске целине која се налази у складу с другим претходно утврђеним знањима (поред осталог, и сазнањима о објектима А). На пример, и Њутнов и Ајнштајнов систем механике не би се могао ни замислити без појма гравитације. Појам вредности је кључни појам у класичној и Марксовој политичкој економији, итд.

(3) Појам В мора бити практично применљив, тј. из ставова у којима он учествује мора бити могуће извођење извесних предвиђања о директно сазнатљивим објектима А. Пракса мора показати да су ова предвиђања била тачна, или, другим речима, практичне операције предузете у складу с овим предвиђањима морају се поновљено и интерсубјективно показати као успешне. Чулно опажљиви предмети међусобно ће се привлачити, односно падати на земљу по законима гравитације, економске цене ће варирати око вредности, итд.

Могли бисмо рећи да ова три услова конституишу критеријум материјалне адекватности за све апстрактне научне појмове, као што су мезон, фотон, спин, валенција, природна селекција, несвесне психичке појаве, итд.

Кад су сви услови задовољени, ми имамо права да закључимо: постоје довољно добри разлози да претпоставимо постојање материјалних објеката који су на апроксимативан начин појмовима одражени. О „апроксимативности“ и „релативној адекватности“ ми овде говоримо да бисмо оставили довољно простора за корекцију својих појмова у светлости даљих истраживања.

Кључно питање је овде: ако су наведени услови критеријума материјалне адекватности испуњени, шта оправдава наш закључак да постоје довољно добри разлози да претпоставимо постојање одговарајућих материјалних објеката?

Овај закључак оправдава чињеница да је то далеко најприродније, најубедљивије и најједноставније објашњење ситуације која настаје испуњавањем услова (1—3). Ствар је у томе што би искључење претпоставке о постојању материјалног објекта В, који представља објективни корелат апстрактног појма В, имало једну од следећих алтернативних консеквенци:

(1) Или је наша логика којом из теорије о В дедукујемо ма шта о непосредно практично проверљивим објектима А из основа погрешна;

(2) Или би (ако је наша логика у реду, али не и наше онтолошке претпоставке) вероватноћа коинциденције изме-

ђу наших предвиђања и практичних остварења била бесконачно мала, јер би било бескрајно много других могућности.

Како се наша логика показује као углавном поуздан водич у пракси, и како наша предвиђања на темељу научних знања испољавају високу меру тачности, једино рационално становиште је, очевидно, убеђење у реалну егзистенцију свих оних објеката, било да су непосредно искуством дати или не, који задовољавају претходно наведене критеријуме.

## СЕДАМНАЕСТА ГЛАВА

### ПЕРЦЕПТИВНИ СУДОВИ, ЗАКЉУЧЦИ, ВРЕДНОСНИ СУДОВИ И ДЕФИНИЦИЈЕ

Полазну тачку и крајњи критеријум оцењивања резултата научног истраживања не представља искуство као такво, већ искуство објективисано у форми језичких исказа. То је једини начин на који искуство појединца може постојати и за друге. Кад један истраживач изрази своја опажања у језичкој форми, други, пошто су саслушали или прочитали његово саопштење, могу га упоређивати са својим опажањима или чак предузети потребне мере да га провере стварањем услова под којима и сами могу доживети слична опажања. Смисаони и друштвено проверени језички искази су, у ствари, облик постојања објективног искуства.

У вези с тим јавља се веома значајан проблем разграничавања перцептивних судова од различитих других врста сличних судова. (Под судовима подразумевамо све оне језичке исказе који имају смисла и којима се тврди нешто што може бити истинито или лажно.) Ово разграничавање је неопходно, јер перцептивни судови имају сасвим посебан статус и врше одређену функцију у процесу научног истраживања. Перцептивни судови представљају оно што би се могло назвати почетном *евиденцијом* од које се полази у постављању хипотеза и грађењу научних теорија. Да бисмо знали у ком правцу да водимо даља истраживања, да бисмо могли да правимо прве мање или више вероватне претпоставке, морамо најпре утврдити шта смо сигурно чули, видели, додирнули, опазили. Исто тако, коначна оцена једне научне теорије, једног резултата истраживања зависиће од тога да ли га потврђују или обарају извесна опажања. Ова непосредна чулна сазнања морамо брижљиво одвојити од свега оног у шта верујемо, што смо мишљењем закључили, што смо на основу наших критеријума оценили, што смо схватили као значење дате појаве. Ово одвајање је потребно

најпре зато што су директна чулна сазнања, нарочито кад се ради о успешним практичним искуствима, најсигурнија наша знања, и што ми у реалном животу придајемо далеко већу тежину закључцима који се из њих могу извести или њима верификовати него оним закључцима који су изведени из веровања, претпоставки, постулата итд. Друго, сваки посебан облик и ступањ научног истраживања има своје властите методе критичког испитивања и процењивања. Зато резултате опажања треба разликовати од резултата закључивања, вредносних судова, дефиниција и уопште резултата различитих других операција закључивања.

## 1. ПЕРЦЕПТИВНИ СУДОВИ И ЗАКЉУЧЦИ

Нарочито је тешко повући оштру демаркациону линију између перцептивних судова и закључака. У неким случајевима разлика је очевидна. Када сведок на суду, описујући како се одиграла свађа између две особе, каже „тада је А увредио В-а“, судија се с правом неће задовољити исказом и замолиће сведока да не уопштава већ да саопшти шта је конкретно чуо и видео. Слично томе, ако неки астроном објави да је једне одређене ноћи видео на небу Енкеову комету, ово његово тврђење се не би могло третирати као перцептиван суд већ као закључак једног релативно сложеног процеса закључивања. О перцептивном суду би се могло говорити само ако би он описао положај, величину, боју светлости, облик и друге непосредно опаљљиве квалитете светле тачке коју је приметио на небу. Да је та светла тачка Енкеова комета, у ствари је његов закључак; међутим, питање је да ли би и други астрономи извели исти закључак из истоветних чулних опажања. Закључци су по правилу много субјективнији од перцептивних судова јер се и полазећи од објективних чулних података може погрешити у мишљењу услед ограниченог познавања логичких правила, утицања вољних и емотивних фактора и разних предрасуда, при чему у друштвеним наукама нарочито велику улогу могу играти идеолошке предрасуде. Баш зато и тежимо да из описа искуства елиминишемо што више елемената закључивања да бисмо прецизно утврдили искуствену основу једне теорије.

Међутим, потпуна елиминација закључивања из процеса опажања и регистравања опажања нити је могућа нити је пожељна. Ми нисмо само регистратори већ и интерпретатори чулних опажања. За разлику од фотографског апарата или магнетофонске траке, ми и тумачимо оно што опажамо. Наша улога као тумача је велика чим почнемо да говоримо о „стварима“ које опажамо. „Идеални“ перцеп-

тивни судови били би они у којима бисмо само изразили да смо у датом подручју просторно-временског континуума опазили такав и такав комплекс квалитета. Кад кажемо да смо видели такве и такве ствари, ми смо већ извршили један логички скок од појединих делова ка целини. При том скоку ми смо несвесно интерполирали извесне квалитете које заправо у датом тренутку не запажамо већ њихово постојање само претпостављамо по аналогiji са нашим прошлим искуствима. На пример, кад кажем да сам на одређеном месту видео једну познату особу, ја сам у овакав опис укључио неке квалитете које заправо нисам видео. На пример, видео сам је само с једне стране, нисам јој чуо глас, нити опазио мноштво других њених квалитета. И код свих других објеката ми видимо само површину и само један део њихових квалитета. Зашто ипак пролазе као перцептивни судови искази у којима се говори једним реалистичким језиком — о стварима, а не феноменалистичким језиком — о комплексима осета и квалитета? Кад кажемо да се у датом тренутку жива у термометру попела на 39°, или да један експериментални миш који је вакцинисан па инфициран није оболео, то су још увек сасвим добри перцептивни судови иако говоримо о живим мишевима, а не о својеродним комплексима боје и облика. У ствари, нису ли такви судови већ веома сродни са закључцима?

Разлог због којег избегавамо феноменалистички језик јесте најпре у томе што је он веома гломазан и непрактичан. Потребне су нам десетине термина да опишемо један доживљај тамо где је у реалистичком језику довољна једна једина реч — име дате ствари. Друго, он је веома непрегледан. Има ствари које су веома сродне иако се у многим детаљима разликују, и обратно — има ствари које се битно разликују само због разлике у једном једином квалитету док сви други могу бити истоветни. При потпуном набрајању свих опажљивих квалитета, и оних битних и оних небитних и некарактеристичних, ове дискусије и сродности биле би испуштене из вида. Треће, овде бисмо морали рачунати на знатне варијације од тренутка до тренутка и од посматрача до посматрача. Четврто, ако би уопште требало да ови искази буду комуникабилни, а рекли смо да се само под тим условом могу третирати као научни искази, они такође морају интерполирати неопажене квалитете и апстраховати опажања. Јер не само што ствари имају и своју другу неопажену страну и своју неопажену унутрашњост, већ и боје имају друге нијансе сем оних које у датом тренутку посматрамо, и облици имају своје неопажене врсте и подврсте, и гласови своје неопажене висине, боје, ритмове. Укратко, по самој природи језика, речи се увек односе на нешто опште, апстрактно. Чим изразимо један опажај језиком, ми смо већ неке од његових најиндивидуалнијих, нај-



субјективнијих елемената елиминисали, а фактички неопажене елементе смо претпоставили, интерполирали. Да бисмо то избегли, требало би да се одрекнемо употребе друштвеног језика па да стварамо наш индивидуални језик. Али, и у њему бисмо опет имали апстракције. Термини би се односили на оно што је инваријантно у нашем личном искуству у току времена. Дакле, опет бисмо применом дескрипције доживљаја неке елементе елиминисали а неке интерполирали. Ток свести, нарочито опажаја у *свој њиховој конкретности и аутентичности* не може се уопште изразити језиком. Међутим, без тога се не може знати шта смо заправо доживели у неком прошлом искуству јер нас меморија увек до извесне мере изневерава. Дакле, употреба језика је нужна да бисмо фиксирали наше опажаје. Међутим, ми при том увек фиксирамо само структуру и увек, макар и у најконкретнијем феноменалистичком језику, вршимо логички скок: из познатих опажених делова изводимо закључке о целини која у себи садржи и неопажене делове.

Према томе, језичко изражавање искуства већ само по себи укључује један огроман напор апстраховања, синтетисања, закључивања. Најзад (уколико се служимо реалистичким језиком), оно укључује у себи један крупан гносеолошки корак закључивања о објективном бићу ствари на основу субјективних искустава. Ми се служимо реалистичким језиком тамо где сматрамо да имамо добре разлоге за веровање да наша искуства имају неки објективни корелат.

После свега што је овде речено о природи перцептивних судова, постаје јасно да између њих и оног што смо назвали „закључцима“ нема у ствари разлике у принципу већ само у степену. Ту се ради о једном континуираном прелазу код којег је тешко оштро повући границу, али се могу навести релативно јасне разлике између двеју класа случајева узетих у целини.

(1) Перцептивни судови се односе на прецизно одређене *индивидуалне* догађаје који се могу локализовати у простору и времену. Закључци су често мање или више општег карактера и садрже у себи апстрактне термине који означавају читаве класе догађаја и ствари.

(2) Перцептивни судови садрже мали број интерполираних неопажених квалитета и то су углавном елементи који заједно са опаженим елементима конституишу целину неке појединачне ствари о којој се у перцептивном суду говори. Ту се, дакле, ради углавном о непосредном закључивању о целини на основу делова.

Међутим, закључци у правом смислу речи обично претстављају целу серију интерполираних чланова између

актуално опажених чулних података и термина који у суду фигурирају. У нашим примерима, од описа квалитета једне животиње до интерпретације да се ту ради о једном мишу треба само један корак. Међутим, од опажаја светле тачке на небу до закључка да се ради о Енкеовој комети потребан је низ мисаоних операција, од којих су неке посредног, и то дедуктивног карактера.

(3) Најзад, перцептивни судови се од обичних закључака разликују и по карактеру премиса на основу којих се врши интерпретација. Кад бисмо анализом једног процеса интерпретације покушали да га разложимо на основне ланчане елементе (психолошки, ти елементи не постоје одвојено већ су сливени у једном јединственом тренутном акту), могли бисмо добити следећу схему.

*Премиса I:* У мом опажајном пољу се налазе квалитети *A, B, C*.

*Премиса II:* У прошлости су квалитети *A, B, C*... обично били асоцирани са квалитетима *E, F, G*... а сви они скупа конституишу објекат који искажујемо термином *M*.

*Закључак:* Дакле, ја сад опажавам објекат *M*.

Оно што омогућава интерпретацију јесте, дакле, премиса II која региструје једно концентрисано искуство прошлости, једну онтолошку претпоставку и једну језичку конвенцију. То је у ствари један сложени конјунктивни суд. Кад бисмо код обичних индуктивних или дедуктивних закључака експлицитно изразили све што се у премисама претпоставља, ми бисмо и ту нашли извесне онтолошке претпоставке (претпоставке о постојању објеката о којима је реч) и језичке конвенције (конвенције да дате објекте називамо одређеним именима, односно да извесне речи употребљавамо на одређени начин). Међутим, поред тога нашли бисмо у премисама и разне хипотезе, претпоставке, веровања и закључке добијене претходним мисаоним операцијама — о природи, општим својствима и о односима датих објеката. Док код интерпретације ми полазимо само од запамћеног личног искуства из прошлости (обично смо виђали квалитете *A, B, C* заједно са квалитетима *E, F, G*), код обичног закључивања ми полазимо од резултата претходног закључивања („Сви људи су смртни“) заједно са резултатима интерпретације („Сократ је човек“). Дакле, уколико код опажања и формирања перцептивних судова већ учествује и закључивање, оно је овде рудиментарног облика и непосредно је везано својим премисама за чулно искуство.

## 2. ПЕРЦЕПТИВНИ И ВРЕДНОСНИ СУДОВИ

Вредносни судови су они судови у којима се налази бар један вредносни термин као што су: „добро“, „исправно“, „лепо“, „савршено“, „истинито“ итд. Овим судовима ми не само што констатујемо и оцењујемо оно што опажамо, већ и заузимамо став, емотивно реагујемо, оцењујемо, изражавамо наше свиђање или несвиђање, одобравање или неодобравање, стимулишемо и друге да заузму став сличан нашем.

Ови судови обично садрже у себи знатно више субјективних елемената него перцептивни судови. Док је чулни апарат, и анатомски и физиолошки, углавном изграђен на исти начин код разних људи, тако да у њиховим перцепцијама једног догађаја преовладавају елементи који су једнаки код свих, емотивне разлике код људи варирају у знатно већој мери од појединца до појединца и од једне друштвене групе до друге.

Из тих разлога не би се као перцептивни судови могли третирати језички искази као што су:

„Течност која се добија мешањем воде и угљене киселине има пријатан укус.“

„Линија коју је хиперон под утицајем дејства магнета описао имала је веома леп облик.“

„Девојке на Полинежанским острвима понашају се непристојно.“

„Црнци у Литл Року су изложени суровом угњетавању.“

„Куће у Кенту су узорно чисте.“

Карактеристично је за све ове исказе то што ми не само описујемо садржај наших опажаја, већ и заузимамо став и оцењујемо одговарајуће објекте. У првом случају ми не кажемо да извесна течност има киселкаст већ пријатан укус. Готово сваки човек с нормалним чулом укуса наћи ће да мешавина воде и угљене киселине има киселкаст укус, али неће сви наћи да је тај укус пријатан. Исто тако, у другом случају, једна линија се може описати као права, округла, елиптична, параболична, итд., али ако кажемо да је имала леп облик, то је већ вредносно оцењивање с којим се многи неће сложити. То важи и за вредносне предикате „непристојно“, „сурово“, „узорно чисто“, итд. Оно што припадницима једне друштвене заједнице изгледа непристојно, људима из неког другог друштва и времена може изгледати савршено нормално и једино могуће понашање. Израз „сурово угњетавање“ је често употребљаван и у пропагандне сврхе с много претеривања, тако да нам је потребно да тачно знамо о чему се ради да бисмо утврдили да ли је употребљен адекватно и на

опште прихватљив начин. Најзад, оно што је узорно чисто по једним мерилима, може бити оцењено и као проблематично чисто по другим.

Очигледно, услед те варијабилности мерила вредносни судови се не могу третирати као евидентни, као основа и инструмент проверавања истинитости научних теорија.

Међутим, бар један део вредносних судова је сродан с перцептивним судовима и не може се од њих оштро разликовати, као што се то у литератури обично чини. Међу вредносним судовима можемо направити грубу и провизорну разлику између две врсте. Једни су они који су изведени из општијих вредносних судова, односно добијени свесном применом основних критеријума вредносног оцењивања. Такав случај имамо кад неко каже да слике експресионисте Мориса Вламенка имају високу уметничку вредност јер су драматичне и изражавају врло интензивна осећања, а уметност је уопште утолико већа уколико је страснија и изразитија. Овакви судови се јасно разликују од перцептивних већ и по томе што су добијени посредним закључивањем.

Поред оваких, имамо и један други тип вредносних судова који нису изведени посредним путем, размишљањем, као консеквенце неке усвојене норме, већ изражавају непосредан утисак који се има при посматрању неког објекта. Такав случај имамо кад неко застане пред једном сликом на зиду Музеја модерне уметности у Паризу и, без обзира на то што је то слика Мориса Вламенка, што је тај сликар припадао групи фовиста, и без обзира на све опште принципе и критеријуме, каже: „Ова слика је лепа“, или можда још: „Ова слика је снажна, узбудљива.“

Ово очигледно није перцептивни суд како смо га раније одредили. Перцептивни судови би у овом случају били: „Ова слика обилује тамним тоновима“, или: „Сви предмети на овој слици су деформисани“, или: „Контрасти боја на овој слици су веома оштри“, или „Облаци су овде тако усковитлани“. Сигурно је да многи који би се сложили с овим судовима као тачним не би ипак прихватили да је слика у питању лепа, па чак можда ни да је снажна.

Па ипак, оно што ова два различита типа судова чини сличним јесте околност да у оба случаја до њих долазимо непосредним путем, посматрањем и обављањем извесних мисаоних операција којих ми у једном од ова два случаја нисмо свесни.

Каже се: код вредносних судова ми морамо полазити од извесних мерила. Ми можемо рећи да је нешто лепо тек кад имамо изграђена мерила шта сматрамо лепим а шта не.

Међутим, овде би се могло приговорити: прво, да се људи упуштају у вредносно оцењивање и кад немају из-

грађена мерила — отуд тако велике недоследности у судовима чак и код уметничких критичара. А друго: нека мерила се морају узети и кад изражавамо перцептивне судове ако хоћемо да будемо доследни. Јер, приликом интерпретације, ми до извесне мере уопштавамо, а уопштавање је немогуће извршити ако немамо мерила за класификовање једног конкретног случаја у једну или другу врсту. На основу чега сматрамо да су тонови на овој слици тамни а не светли или пригушени, да су контрасти боја оштри а не благи? Када сматрамо да су предмети деформисани а не нормалних облика, да су облаци усковитлани, итд.? Дакле, и овде имамо неку врсту оцењивања у складу с извесним критеријумима.

Има још једна сличност између ове две врсте судова. Перцептивни судови обављају функције искуствене верификације свих других судова који претендују да описују или објашњавају стварност (свих других фактичких судова). Исту такву функцију на подручју вредносног оцењивања обављају непосредни вредносни судови.

Није уобичајено да се говори о верификацији вредносних судова, али то је у ствари појава која се непрестано дешава и којом свако покољење уноси веће или мање корекције у неке затечене вредносне судове, док други увек изнова доживљавају своју афирмацију. Наравно, овде, као и у науци, одлучујући утицај на формирање јавног мњења имају ауторитети, експерти. Ако хоћемо да утврдимо објективно истинит суд о проблему да ли се може повећавати маса једног тела кад му се повећава брзина, питаћемо стручњаке физичаре а нећемо вршити плебисцит и одлуку доносити пребројавањем гласова. Исто тако, ако хоћемо да дођемо до објективне оцене вредности појединих уметничких дела или појединих људских поступака, узећемо пре свега у обзир мишљење људи који су се истакли својом делатношћу на датом подручју било својим уметничким стваралаштвом или критичарском активношћу, или, ако је реч о моралу, својим високо хуманим, алтруистичким ставовима у разним критичним ситуацијама у прошлости.

Пошто смо на овај начин ограничили број лица која су компетентна да врше верификацију вредносних судова, остаје питање на који се начин она обавља. Тај начин је веома сличан свакој другој верификацији. Да бисмо се уверили да ли је *Незнани Цуд* Томаса Хардија далеко слабије дело него *Градоначелник Кастербрица* или *Теса од Убервила*, ми читамо та дела а утисак који имамо упоређујемо с општеусвојеним вредносним судом. Слично томе, гледајући слике ми се чудимо зашто су Бушеове налицкане голе лепотице некад биле тако високо оцењене, у издуженим ликовима и драматичном колориту Ел Грека откри-

вамо једну огромну снагу која је могла врећати укус многих његових савременика. На Манеовим сликама „Доручак у трави“ и „Олимпија“, које су у своје време скандализовале Париз, не налазимо више ничег непристојног ни у уметничком погледу јеретичког; напротив, оне делују конзервативно, традиционално. У Баховим црквеним мисама које су неколико деценија после смрти свог аутора већ биле потпуно заборављене, ми, атеисти двадесетог века, откривамо фасцинирајућу дубину и хуманизам; после више од стотину година апсолутне преоћи Бетовенове музике над свим његовим претходницима класичарима, од једном у неким његовим симфонијама, па чак и у бесмртној *Миси солемнис*, почињемо да откривамо елементе сировости и примитивности који тешко могу да издрже поређење с префињено чистом лириком Моцартових последњих симфонија и квинтета. Некад велики Мајербер звучи нам данас сладуњава мелодрамски, Росинијеве увертире за којима је цео свет почетком деветнаестог века лудовао данас више спадају у салонску него у озбиљну музику, док Шубертове романтичне песме више узбуђују нас неромантичне људе атомског века него његове романтичне савременике.

Једном речју, у директном контакту с уметничким делима ми их доживљавамо на начин који потврђује или ревидира затечене вредносне судове о њима.

Слично је и с верификацијом моралних судова. Григориј Мелехов је прихватио норму да убити непријатеља није зло. Али кад у својој првој бици застане над лицем голобрадог аустријског војника које је његова сабља располутила, он доживљава неочекивано осећање да је његов поступак гнусан и у њему се рађа клица револта против рата уопште. Или, претпоставимо да је неко убеђен да је морал све оно што служи радничкој класи и да ће један његов поступак заиста послужити борби радничке класе. Ипак, ако се тај његов поступак састоји у томе да прекрши дату реч, да проигра нечије поверење, да невиног осуди, да испољи суровост према слабима, он ће највероватније доживети извесну моралну реакцију негодовања над својим поступком. Наравно, у оваквој дилеми он ће или пропасти као човек или ће своје принципе ускладити са својим моралним искуством: на пример, закључиће да мора бити да се употребом таквих средстава фактички не могу остварити циљеви радничке класе.

То је иста дилема пред којом стоји и неко чије се искуство не слаже с консеквенцама из неке теорије. Он ће или и даље веровати у своју теорију а посумњати у своју логику и у своја чула, или ће потражити другу теорију која ће бити у складу с искуством. Ми ту несумњиво налазимо изван паралализам: и међу стварним (фактич-

ким) и међу вредносним судовима ми се срећемо с искуственим судовима, принципима и закључцима. Основна разлика међу њима је у томе што вредносни судови на свим нивоима укључују у себи термине који имају и јако изражено емотивно а некад и волитивно значење. Суд „Ова слика је лепа“ значи, поред осталог, и то да ми се та слика свиђа, да ме на један нарочит начин узбуђује. Суд „Рђаво је не одржати дато обећање“ изражава, поред осталог, моје осећање неодобравања и моју жељу да други којима се обраћам увек држе своја обећања.

Међутим, из ове чињенице да вредносни судови једним својим делом имају емотивно значење не следе разне субјективистичке интерпретације које налазимо у савременој литератури. Често се сматра да, кад кажем да је ова слика сва у тамним тоновима, онда говорим нешто о материјалном предмету — слици, а кад кажем да је та слика лепа, онда говорим о себи, свом укусу, својим осећањима. Међутим, може се десити да баш у првом случају ја говорим само о себи и својим халуцинацијама — уколико је тај суд неистинит, док је у другом случају можда ово реч о начину реаговања читавог човечанства.

Па чак ако и претпоставимо да је један фактички суд истинит, његова субјективност се састоји у томе што је слика у питању при нормалним условима на земљи и за *нормалног човека* (а не по себи) тамно обојена. О бојама „по себи“ се не може ништа одређено рећи. Међутим, такву врсту објективности налазимо и код вредносних судова. Лепота слике Мориса Вламенка није ни ствар субјективног свиђања једног појединца, а није ни скуп природних или „неприродних квалитета“ по себи које има слика као материјални предмет.

То је, у ствари, скуп инваријантних, структурално сличних интелектуалних и емотивних елемената искуства једне друштвене групе (рецимо да се овде ради о групи познавалаца и љубитеља експресионистичког сликарства).

Вредности су, дакле, објективне у смислу интерсубјективности, а не у смислу адекватности неком предметном корелату.

Додуше, у њима има и један дескриптивни, фактички елеменат. Овом својом компонентом вредносни судови се нимало не разликују од перцептивних. Кад кажемо да је Вламенкова слика лепа, онда се један део значења речи „леп“ у овом контексту састоји у томе што Вламенкова слика (оваква какву види човек нормалних чула) има извесна фактичка својства која су у стању да изазову једну нашу емотивну реакцију. Облици искривљени од напетости, ковитлање облака на тамном небу, врло интензивне боје с неочекиваним контрастима — све је то у стању да створи драматичан утисак, да изазове узбуђење. Кад

бисмо дискутовали с неким ко не дели наш суд о тој слици, он би се вероватно без преомишљања сложио с нама да све то што описујемо види на слици али да то у њему не буди естетска осећања.

Дакле, ту почињу разлике између вредносних и перцептивних судовоа. Људске емоције изазване спољашњим предметима обично су далеко варијабилније од одговарајућих опажаја. Међутим, ту разлику не треба апсолутизовати као што се то чини. Као што смо видели, међу људима постоје и осетна слагања у емотивним реакцијама на исти предмет — треба само присуствовати пројекцији, рецимо, Бондарчуковог филма *Човекова судбина* па се у то уверити, да и не говоримо о слагању људи кроз целу историју уметности у погледу вредности неких врхунских уметничких остварења од Софокла и Пракситела до Шекспира, Родена и Стравинског. А затим, обични перцептивни судови нису увек слободни од емоција, нарочито када се констатују догађаји од великог значаја за људски живот. Треба помислити само на емотивну конотацију судовоа као што је: „Степен радиоактивности у падавинама над Чехословачком био је 8. III 1960. две стотине педесет пута већи него два месеца пре тога.“

Исто тако, обични перцептивни судови могу имати имплицитно прескриптивно значење и у том погледу личити на етичке судове. Ако судови као што су „Добро је бити сиромаш“ и „Неморално је не старати се о својој деци“ имају, поред осталог, и ту функцију да нас стимулишу да заузмемо одређене ставове и понашамо се на одређени начин, не би се могло рећи да неки типично перцептивни судови у одређеним условима немају првенствено функцију да нас стимулишу на активност. На пример, усклик с обале једној групи купача: „Километар далеко у мору налази се морски пас“, иако по садржају опис нечег непосредно опаженог, у ствари је аларм за хитно склањање од опасности. Чак се и стимулисање на заузимање моралних ставова може постићи обичним перцептивним судовима, на пример: „У часу кад се воз налазио још свега неколико десетина метара од детета, један војник је скочио на шине, зграбио га и одскочио у страну.“

Апсолутне разлике између перцептивних и вредносних судовоа, према томе, нема. Релативна разлика, која је у већини случајева довољна да их у пракси разграничимо, састоји се у томе што *вредносни судови садрже вредносне термине који су општег карактера и имају, поред дескриптивног, и изразито емотивно, а понекад и прескриптивно значење. Перцептивни судови садрже само термине који служе за описивање неког конкретног објекта, односно ситуације.* Они, у најбољем случају, могу имати само посредно емотивну или прескриптивну конотацију.



### 3. ПЕРЦЕПТИВНИ СУДОВИ И ДЕФИНИЦИЈЕ

Дефиниције су језички искази којима се експлицитно објашњава значење једног језичког термина.

Најобичнији знаци су речи, изговорене или написане, али су знаци исто тако и цртежи, слике предмета, који својом појавом скрећу нашу пажњу на неке друге предмете који с њима стоје у тесној вези. Реч је знак јер именује неку ствар или процес или својство. Слика је знак јер представља неки објекат. Звук улазног звона је знак јер нас обавештава да неко хоће да уђе. Низак мрачан облак је знак јер нам скреће пажњу на могућност кише, итд. Кад год имамо неки материјални објекат који је везан с нашом диспозицијом да у његовом присуству замислимо неки други објекат или се инстинктивно или свесно понашамо као да је тај други објекат присутан, ми први објекат сматрамо једним *знаком* док други објекат улази у конституцију његовог *значења*.

Ми значења једног знака можемо бити свесни иако не умемо да га објаснимо речима. Можемо га разумети кад га други употребљавају, можемо се при сусрету с њим понашати онако како се очекује од оних који су га тачно интерпретирали, можемо се и сами служити њиме тачно у складу с одређеним друштвеним правилима, али и поред тога можемо бити неспособни да његово значење дефинишемо. Да бисмо били способни да дамо дефиницију једног знака, обично треба да будемо у стању да мишљу обухватимо све разне типове његове употребе у разним контекстима и да у њима уочимо, с једне стране, оно што је карактеристично и што се свуда појављује, а с друге стране, оно што је специфично за тај знак за разлику од свих других.

Из тога би следило да дефиниције морају имати општи карактер и садржати у себи апстрактне термине, па се већ по томе морају битно разликовати од перцептивних судова. И заиста, треба само упоредити следећа два исказа:

„Термометар је стаклена цев у којој се налази жива.“

„Термометар је инструмент за мерење температуре.“

У првом дајемо само делимичан опис објекта који називамо именованом „термометар“. При томе се служимо само дескриптивним речима „стаклена“, „цев“, „налазити се“, „у“, „жива“ и помоћним логичким терминима „је“ и „којој“, које ове појединачне речи спајају у мисаону целину.

У другом од ова два исказа ми одређујемо „виши род“ термометра врло општом и апстрактном речи „инструмент“, а затим објашњавамо специфичну разлику речима „мерање температуре“, које су такође веома апстрактне и односе се на објекте који се не могу директно опажати.

Разлика је, дакле, врло проста кад год је дефиниција о којој је реч класична „карактеристична“ дефиниција. Међутим, у савременој логици је утврђено да постоје бројни други типови и методи дефинисања. Док је Аристотел некад сматрао да је дефиниција објашњење суштине ствари, док је за Спинозу дефиниција још увек објашњење суштине ствари, данас у логици преовлађује гледиште према којем је дефиниција сваки језички исказ којим се објашњава значење једне речи или уопште неког знака. Међутим, метода за објашњење значења има много и неки међу њима се не служе општим апстрактним терминима. Тако на пример велики значај се данас и у специјалним наукама и у логици придаје тзв. операционалним дефиницијама. У њима се значење једног термина објашњава тако што се наводе све оне практичне операције помоћу којих се може направити или одредити објекат означен датим термином. На пример:

„Термометар је оно што добијемо кад у једну стаклену цев ставимо живу, на тој цеви означимо са 0 ниво до ког се жива спустила приликом хладноће на којој се смрзне вода, затим означимо са 100 ниво до ког се жива подигне приликом топлоте на којој вода кључа, најзад део цеви између те две ознаке поделимо на сто (или осамдесет или сто осамдесет) делова.“

У оваквој дефиницији се не срећемо с општим апстрактним терминима. Изузев логичких речи, све остале се односе на предмете и операције који се могу непосредно опажати и констатовати перцептивним судовима.

Други тип дефиниција које могу имати додирних тачака с перцептивним судовима јесу тзв. *денотативне* дефиниције. Овде објашњавамо значење једног термина набрајањем свих или најкарактеристичнијих објеката на које се он може применити. У већини случајева овде је разлика у односу на перцептивне судове довољно јасна јер је *definiendum* општи термин који се односи на неку класу, врсту, род објеката које као такве не опажамо. Међутим, ми смо, још кад је било речи о разлици између перцептивних судова и закључака, видели да је разлика између јединке и класе, конкретног и апстрактног — релативна. Наиме, ми смо склони да сматрамо појединачне објекте као нешто принципијелно различито од класе. Исто тако, склони смо да сматрамо да су имена таквих објеката нешто потпуно конкретно, што своје пуно значење добија тек довођењем у везу с нашим искуством: док су термини који се односе на класе нешто апстрактно, што се може разумети и навођењем карактеристичних битних одлика које имају сви чланови дате класе. Међутим, и појединачни објекти су у извесном смислу класе, класе сукцесивних стања у времену, класе делова који су међусобно тако

повезани да чине једну целину. Оно што зовемо личношћу једног појединца у ствари је класа личности које незнатно или осетно варирају од једне ситуације до друге, од једног временског момента до другог. У вези с тим, као што смо видели, и најконкретнији термини који се односе на боје, облике или тонове у ствари већ имају и апстрактно значење јер се ту заправо ради о класама боја, облика и тонова. Зато су могуће и такве денотативне дефиниције где се *definiendum* односи на класу, а ипак нешто непосредно чулно опажљиво. На пример:

„Плави су море, небо, сафир, зреле шљиве, очи Курта Лиргенса, итд.“

Овакав суд се још увек битно разликује од перцептивних судова јер се у *definiensu* набрајају разни предмети који тренутно нису у опажљивом пољу него их се сећамо. Међутим, није тешко замислити ситуацију у којој неко неком објашњава значење речи „плаво“, или неке друге сличне, набрајајући му искључиво предмете из непосредне околине. У том случају сви термини у исказу имали би опажљиви карактер.

Дакле, критеријум који смо истакли у почетку (постојање општих, апстрактних термина у дефиницијама) сам по себи неће бити довољан. Ипак разграничавање од перцептивних судова биће могуће ако као допунски критеријум узмемо у обзир синтаксичку структуру ове две врсте исказа. Код дефиниције ми обично на почетку исказа имамо један израз праћен термином „је“, који овде има значење односа еквивалентности значења. Затим следи или један израз састављен од апстрактних термина који означавају нека општа својства или односе, или израз састављен од већег броја конкретних термина којим се набрајају неке чулно опажљиве ствари, догађаји (у случају денотативних дефиниција), или наше практичне операције (у случају операционалних дефиниција). Перцептивни судови углавном немају овакву синтаксичку структуру.

Међутим, још увек остају бар два проблема.

Пре свега, у савременој логици постоји тенденција да се обим појма „дефиниција“ прошири тако да се занемаре сва досад наведена ограничења. Тако многи логичари сматрају да дефиниције не морају имати обавезно синтаксичку структуру која је горе описана. Говори се на пример о „остенсивним“ дефиницијама, о „имплицитним“ или „употребним“ дефиницијама, итд. Остенсивном дефиницијом ми, наводно, објашњавамо неку значење једног термина на тај начин што изговарамо тај термин и истовремено показујемо објекат који он означава. Дакле, овде би само један део дефиниције био језички израз — и то би могла да буде само једна реч, односно група речи (синтагма, дескрипција), став, исказ. На пример: „То је Северњача“, „Ово је термо-

метар“. Други део дефиниције је обавезно један гест. „Имплицитном“ или „употребном“ или „контекстуалном“ дефиницијом (*definition in use*) ми откривамо значење једног термина употребљавајући га у различитим контекстима. Да бисмо добили пуно значење, овде је обично потребан низ исказа од којих сваки, узет понаособ, разоткрива само један елеменат значења. Међутим, каткад је довољан и само један исказ. Ако разумемо све остале речи, реченица „Квадрат има две дијагонале и свака од њих дели квадрат у два правоугла равнокрака троугла“ заиста нам на имплицитан начин даје значење термина „дијагонала“. Међутим, у извесном смислу овај исказ би могао да се схвати као перцептивни суд. Претпоставимо да неко посматра цртеж квадрата и описује шта на њему види. Уколико он већ зна шта је квадрат и шта је правоугли и равнокраки троугао, он би резултат свог опажања могао да нам саопшти горњим исказом.

Могло би се овоме приметити да је овакво мешање могуће само на апстрактном подручју математике, где су појмови максимално једноставни и могу се одредити често помоћу једне једине карактеристике, која се може представити и визуелно, помоћу цртежа или графикона. Међутим, примера има и са других подручја. На пример, исказ „После узимања дроге сантонина у току неколико дана све ствари су ми изгледале зелене“ у исти мах је и опис једног искуства, дакле перцептивни суд, и имплицитна одредба значења мало познате речи „сантонин“.

Други од наведена два проблема састоји се у томе што неки перцептивни судови имају чак и синтаксичку структуру сличну дефиницијама. Узмимо на пример, исказ: „Азот је гас четрнаест пута тежи од водоника.“ Уколико смо исказ формулисали на основу непосредног упоређивања тежине азота и водоника (а не посредним путем, дедуковањем), он би могао да се оквалификује као перцептивни суд. Међутим, он има структуру дефиниције и фактички може вршити функцију дефиниције јер утврђује најбитнији елеменат значења термина „азот“, атомску тежину одговарајућег хемијског елемента.

Тако смо и овде утврдили континуирани прелаз од перцептивних судова ка дефиницијама, и обратно. Питање је само где ћемо повући демаркациону линију и како треба да ревидирамо значење оба ова појма или бар једног од њих да би прављење ове важне дистинкције било могуће.

Пре свега, ограничићемо обим појма дефиниције који је у савременој логици толико проширен да је постао савсим неодређен. Било је група логичара који су се том проширивању обима појма дефиниције противили стога што тако проширена примена одступа од већ уобичајене праксе у научном раду и обичном животу, и уноси конфузију.

Тако, на пример, Сузана Стебинг је писала: „Треба да будемо пажљиви па да не употребљавамо реч ‚дефиниција‘ тако широко да означава сваки процес који нам омогућује да научимо примену речи. Ови процеси су толико различити да воде конфузији ако их зовемо истим именом.“<sup>1</sup>

Ми ћемо дефиницијама сматрати оне исказе у којима се значење једног језичког симбола експлицитно објашњава помоћу других језичких симбола.

Према томе, објашњавање значења речи помоћу гестова (тзв. остензивне дефиниције) нећемо сматрати дефиницијама у правом смислу речи. Уосталом, оне се у научном истраживању и не појављују па су практично за нас у методологији без значења.

Исто тако, тзв. имплицитне, употребне, контекстуалне дефиниције такође нећемо сматрати дефиницијама у правом смислу речи. Јер, уколико се састоје само из једног исказа, оне су скоро обавезно веома непотпуне и могле би да нам послуже само у практичне сврхе, да стекнемо први приближан појам о значењу једног термина, што са гледишта научне методологије у процесу научног истраживања није ни издалека задовољавајуће. Уколико се пак ради о целом низу исказа употребљених на разним местима у тексту, онда се на тај начин значење термина заиста може одредити много конкретније и свестраније него његовим експлицитним формулисањем у оквиру једног става (чиме се заправо увек даје само структура значења а не значење у свој својој пуноћи и богатству). Међутим, овде се губи сваки критеријум за разликовање дефиниције од сваког другог текста. Све постаје дефиниција. У том смислу је, на пример, Сантајана тврдио да све што је из естетике написао представља, заправо, дефиницију категорије „лепог“. Према томе, ако се хоће да појам дефиниције буде јасан и разговетан и да он у себи, као елеменат свог садржаја, укључује и критеријум за прецизно разграничавање од свега другог, онда дефиницију ипак треба схватити на класичан начин као *један* (краћи или дужи) *језички исказ* који се састоји из два дела — израза који се дефинише (*definiendum*) и израза којим се дефинише (*definiens*). Ова два израза су спојена релацијом еквивалентности значења.

Рекли смо да већина перцептивних судова нема такву структуру, али да је неки имају бар синтаксички ако не и семантички. У том случају, стоје на располагању следеће разлике за утврђивање да се ради о дефиницијама а не о перцептивним судовима.

(1) Ако се било у *definiensu* било у *definiendumu* налазе термини општег, апстрактног карактера.

<sup>1</sup> Susan Stebbing, *A Modern Introduction to Logic*, ed. II, London, 1933, p. 422.

(2) Ако је *definiendum* конкретан, дескриптиван термин али се у *definiensu* врше таква набрајања ствари или практичних операција које не могу бити у исти мах од стране исте групе посматрача непосредно опажљиве.

Најзад, остаје још један битан критеријум који има одлучујући карактер али се не може тако прецизно формулисати да би свуда био непосредно применљив. Наиме, у односу на перцептивне судове дефиниције врше битно различиту теоријско-сазнајну функцију. Њима се уводе и објашњавају нови термини, док се у перцептивним судовима помоћу термина који се већ знају покушава да опише извесно искуство. Дакле, у првом случају се један термин *помиње*, о њему се говори *као о термину*, док се у другом случају сви термини *употребљавају* да би собом скренули пажњу и мисао на одговарајуће означене објекте. У вези с тим, док перцептивни судови говоре увек нешто о свету, било да је реч о свету материјалних објеката или психичких процеса, дотле нам дефиниције у најбољем случају говоре о језичкој пракси у прошлости — оне, уколико се ради о тзв. емпиријским, лексичким дефиницијама, утврђују на који начин је употребљаван, које значење је било придавано једном језичком симболу од стране људи који су се тим језиком служили. Међутим, постоје и тзв. постулативне (нормативне, стипулативне) дефиниције, којима се просто постулира, предлаже један нови начин употребе датог термина.

У вези с тим се на сасвим различит начин поставља питање истинитости ових разних врста исказа. Перцептивни судови су увек истинити или лажни, и то у два смисла: у њима се може поставити питање: (1) да ли сам заиста видео, чуо, доживео оно што кажем или сам неискрен и хоћу друге намерно да преварим; и (2) да ли заиста постоје ствари о којима тврдим да сам их опазио. Питање истинитости у првом смислу се јавља кад се служим емпиријским језиком и у перцептивном суду само описујем садржај својих искустава. Други смисао се јавља кад идем корак даље у интерпретацији и кад се служим једним реалистичким језиком.

Што се тиче дефиниција, питање истинитости се поставља само код емпиријских дефиниција, и то опет у једном различитом смислу: да ли мој исказ заиста одговара употреби датог термина у извесној друштвеној заједници у одређено време. Постулативне дефиниције, с друге стране, нису истините ни у том смислу. Њима се заправо не тврди ништа што би могло бити истинито или лажно већ се само нешто сугерише, предлаже. Код њих се може поставити само питање да ли су логички коректне и да ли заиста служе остваривању сврхе која је префутно или изричито претпостављена (максимална јасноћа, уклањање

конфузије и вишезначности, што већа једноставност и сажетост, итд.).

Све ове разлике нису непосредно уочљиве кад се конфронтирају два изоловано узета исказа. Оне постају довољно јасне тек кад узмемо у обзир читав контекст у којем се ови искази јављају, кад проценимо сазнајну функцију коју врше.

Ипак, у савременој логици постоји оправдана тенденција да се по могућству што више имплицитних претпоставки експлицитно формулише. Јер, онај ко формулише један исказ добро зна да ли њим хоће да саопшти своје искуство или да објасни значење једног термина. Да би се избегли могући неспоразуми, било би потребно да аутор неким подесним језичким знаком другима скрене пажњу на то да ли један термин *помиње* или га *употребљава*. То није потребно чинити у свим текстовима али постаје неопходно у оним којима се приказује метод грађења или структуре једне научне теорије или система, где, дакле, прецизно разликовање дефиниција и осталих ставова има битан значај. Постоје два начина да се то постигне. У егзактнијим текстовима (на пример у математици и симболичкој логици) дефиниције се означавају префиксом „def“. У свим осталим текстовима треба дефинисани термин ставити у заграда. То је онда знак да се говори о њему као о језичком изразу а не као о објекту који он означава.

## ОСАМНАЕСТА ГЛАВА

### ДЕФИНИЦИЈА

#### 1. ПОЈАМ ДЕФИНИЦИЈЕ И ПОДРУЧЈЕ ЊЕНЕ ПРИМЕНЕ

Сем теорије закључивања, ни на једном другом подручју логике није се толико радило у току протекла два и по миленијума колико на проблемима дефиниције. Није стога чудо што су о скоро сваком питању из те области, почев од дефиниције, изречена најразличитија схватања. За Аристотела је дефиниција објашњење суштине ствари,<sup>1</sup> за Цицерона она је објашњење својстава ствари коју хоћемо да дефинишемо,<sup>2</sup> за Спинозу истинска дефиниција изражава природу дефинисане ствари,<sup>3</sup> за Лока она чини да други разумеју помоћу речи коју идеју дефинисани термин представља.<sup>4</sup> По Канту, дефиниција је „довољно јасан и тачан појам“ или један „логички савршен појам“.<sup>5</sup> Већина дефиниција су само „експозиције“ датих појмова. По Милу, то је став који објављује значење једне речи, било оно значење које је општеприхваћено, било оно које писац или говорник жели да јој припише ради посебне сврхе његовог говора. За Расла и Вајтхеда дефиниција је изјава да изван новоуведени симбол треба да значи исто као нека друга комбинација симбола чије је значење већ познато. Витгенштајн схвата дефиниције као правила за превођење из једног језика у други,<sup>6</sup> а Карнап као правила за узајамну трансформацију речи у истом језику.<sup>7</sup> Робинсон, у својој монографији о дефиницији, сматра да је

<sup>1</sup> *Topics*, I, 5.

<sup>2</sup> *De Oratore*, I, 42, 189.

<sup>3</sup> *Етика*, I, став 8, бр. 2.

<sup>4</sup> *Essay Concerning Human Understanding*, III, 3, 10.

<sup>5</sup> Kant, *Logik*, 99.

<sup>6</sup> Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, 3, 343.

<sup>7</sup> Carnap, *The Unity of Science*, p. 33.



за њу од свега најбитније да је то, пре свега, извесна интелектуална активност којом се објашњава значење неког елементарног симбола.<sup>8</sup>

Из ових сумарно набачених одредаба види се да не постоји опште слагање чак ни у основном питању: шта је то што се дефинише — реч, појам или ствар. За античке филозофе то је била ствар, *res*; сврха дефиниције је била да се објасни њена суштина. Насупрот овој реалистичкој концепцији реалне дефиниције, номиналисти су (нарочито Лок и Мил) заступали гледиште да се дефиниција може применити само на реч чије значење треба да да. Најзад, немачки филозофи, Кант, Рикерт<sup>9</sup> и други сматрали су да је појам она врста ентитета која се у дефиницијама ближе одређује. Ипак, у последње време и у логичкој литератури и у научној пракси све више преовлађује гледиште према којем су језички симболи оно што се дефинише. Једино ова концепција дозвољава да прецизно правимо разлику између дефиниција и свих осталих ставова — а ту разлику имплицитно признају сви самим тим што се баве разлику имплицитно признају сви самим тим што се баве посебним статусом дефиниције. Схватање дефиниције као одређивања „суштине“ или „природе“ ствари не даје нам одређен критеријум њеног разграничавања од осталих ставова јер није довољно јасно чак ни шта је ствар, а поготову су нејасни појмови суштине и природе. Па чак и кад би били јасни, могло би се поставити питање: није ли сваки став у ствари елеменат једне дефиниције, не одређује ли се суштина ствари прогресивно сваком тврдњом која се о њој изговори? Није зато чудо што је Сантајана сматрао да цела његова књига *The Sense of Beauty* даје дефиницију лепоте.

Дефиниција је, дакле, исказ о значењу једног језичког симбола. Од других исказа се она може јасно разликовати већ по спољашњем облику. Наиме, симбол који се дефинише (*definiendum*) увек се ставља у заграде да би се тако дало на знање да се не говори о објекту који он означава већ о самом термину. Садржински, за дефиницију је специфично то што она непосредно говори само о језичким навикама, оним које су актуално дате или оним које су могуће и препоручљиве. Тек посредно дефиниција може да нас информира и о ванјезичким чињеницама.

Подручје примене дефиниције, по концепцији која је овде изложена, знатно је шире него код филозофа номиналиста и концептуалиста — углавном зато што се не сматра да говор о вези симбола и објеката обавезно води метафизички, и што је при дефинисању узета у обзир и пракса.

<sup>8</sup> R. Robinson, *Definition*, Oxford, 1954, p. 13, 24.

<sup>9</sup> Heinrich Rickert, *Zur Lehre von der Definition*, Freiburg, 1888.

С друге стране, у односу на традиционалне реалисте, подручје примене категорије дефиниције знатно је сужено. Кад Аристотел каже да је кретање актуализација потенцијалног, да је време број покрета с обзиром на термине „пре“ и „после“, да је срећа активност душе итд., ови ставови не би требало да буду схваћени као дефиниције, јер се по њиховим формулацијама и по интенцији аутора (која је очевидна из контекста) види да њихова сврха није била да се нешто каже о значењу речи „кретање“, „време“, „срећа“, итд., већ да се дају ближе одредбе објеката који су овим терминима означени.

У најновијој литератури једно веома широко схватање појма дефиниције налазимо код Робинсона. По њему, дефиниција је „ма који процес, вербални или какав други, којим неки појединац било бог или анђео, или човек, или животиња, доводи неког појединца, било себе, било другог, да сазна значење неког елементарног симбола, вербалног или ма каквог другог, а ако је у питању вербални симбол, онда то може бити било именица или придев или предлог или било која друга врста речи“.<sup>10</sup>

Робинсон признаје да је „мало људи икад употребило реч 'дефиниција' у тако широком смислу“; међутим, он пажљиво анализира постојећа ограничења и наводи разлоге зашто би их требало укинути. Неки од његових захтева за проширење подручја примене појма дефиниције су умесни, добро образложени и већ су фактички у пракси прихваћени од стране многих савремених логичара. Тако, на пример, готово је општеприхваћено да се и друге врсте речи, а не само именице, могу дефинисати. Затим, мало ко од савремених логичара сматра да се дефиниција може обављати само аналитичким методом. Џонсон је увео остензивну и синтетичку дефиницију, Пепер једначинску и дескриптивну, Бридмен операционалну, Крејтон генетичку, Вајтхед и Расл дефиницију употребом, Жергон имплицитну, Рајхенбах координирајућу, итд. Најзад, заиста нема разлога да се сматра да се само општи термини, са изузетком категорија, могу дефинисати, док су сингуларни термини и категорије — недефинљиви.

Међутим, неки од Робинсонових предлога за укидање постојећих ограничења тешко се могу прихватити. Тако, на пример, он захтева да се дефиниција не ограничава само на људска бића. Па ипак, докле год не будемо сигурни да постоје још нека мисаона бића која се баве дефинисањем својих симбола, бесмислено је проширивати обим појма дефиниције и на њихову имагинарну делатност.

Даље, он предлаже да се дефиницијом сматра и процес разумевања и креирања значења једног симбола од стране

<sup>10</sup> Robinson, *Definition*, p. 21.

самог субјекта који га употребљава. Овако широко схваћена дефиниција би се готово изједначила с целокупним мишљењем. У ствари, дефиниција је пре свега скуп симбола, однос једног знака према другима, дакле нешто материјално. Различите менталне операције које Робинсон схвата као дефиницију имају своја посебна имена — на пример: дефинисање, креирање дефиниције, интерпретација дефиниције, итд.

Даље, Робинсон предлаже да се не говори само о дефинисању вербалних симбола већ и свих других знакова, на пример сигнала ватром, зеленог и црвеног светла на раскрсницама итд. Овде нема неких принципијелних разлога који би спречавали такво проширење значења термина „дефиниција“ — ми несумњиво врло често речима објашњавамо значење разних сигнала, уметничких и других симбола. Међутим, оваква пракса се обично не назива „дефинисање“. Кад неки музички естетичар за прве тактове Бетовенове *Пете симфоније* каже: „Тако судбина куца на врата“, или кад неко покуша да нам разјасни значење неког кубистичког лика са три носа и пет очију отприлике речима: „Тиме је изражена релативност простора; тако изгледа лице посматрано у исти мах у три координатна система“ — онда ови језички коментари могу бити мање или више успешни, литерарни, итд., могу нам мање или више помоћи да назремо значење музичких и ликовних симбола, али би у сваком случају било врло чудно, ако чак не би и директно вређало наше осећање уметности, кад бисмо за њих рекли да су то дефиниције. Пошто нема никаквих научних разлога за вршење овог насиља над уобичајеном језичком праксом, боље је остати код тога да је дефинисани симбол увек неки језички (вербални) симбол.

Најзад, Робинсон предлаже да се на најшири могући начин схвате методи којима се значење може објаснити, па да се поред објашњења речима, дефинисањем сматра и објашњење другим путем, на пример директним показивањем објеката. Знатан број логичара је ово већ одавно усвојио и овакав начин учења значења назива „остензивном дефиницијом“. Поред тога што оваква примена опет одступа од уобичајене праксе у научном раду, има логичара који јој се супротстављају и из принципијелних разлога. На пример, Сузана Стебинг је сматрала да „треба да будемо пажљиви па да не употребљавамо реч ‘дефиниција’ тако широко да означава сваки процес који нам омогућава да научимо примену речи. Ови процеси су толико различити, да води конфузији ако их све зовемо истим именом“.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Susan Stebbing, *A Modern Introduction to Logic*, p. 422.

У овој књизи дефинисање ће бити ограничено на објашњење значења помоћу језичких израза (речи и других вербалних симбола).

На крају, потребно је још једно ограничење. Многи савремени логичари говоре о употребној дефиницији (*definition in use*) на сувише екстензиван начин, дозвољавајући да то буде цео низ ставова у којима се употребљава дефинисани термин, имплицитно откривајући при том разне елементе свог значења. Међутим, ако се дефиниција тако схвати, сваки довољно екстензивни текст је дефиниција. Према томе, ако се хоће да одредба дефиниције садржи критеријум за њено прецизно разликовање од свега другог, онда дефиницију ипак треба схватити на класичан начин као један (краћи или дужи) исказ.

Према томе, исцрпна дефиниција значења термина „дефиниција“ изгледала би овако: Дефиниција је сваки онај исказ људског језика у којем се значење једног језичког симбола објашњава помоћу скупа других језичких симбола.

## 2. ВРСТЕ ДЕФИНИЦИЈА ПО СЕМАНТИЧКОЈ СТРУКТУРИ

Све три традиционалне врсте дефиниција — реална, номинална и концептуална — полазе од погрешних филозофских претпоставки о карактеру језика. Код реалне дефиниције се претпоставља да употребљавати речи аутоматски значи говорити о стварима; другим речима, наивно и некритички се претпоставља идентичност језика и стварности. У ствари, термин који се дефинише није апсолутно идентичан чак ни са одговарајућим појмом (што је претпоставка концептуалне дефиниције) већ само представља његову форму (форму конституције и изражавања). Код номиналне дефиниције (кад апстрахујемо заблуду имплицитно садржану у њеном имену да су све дефинисане речи имена — *nomina*), оно што је претпостављено екстремно је супротна заблуда, наиме, да све дефиниције говоре само и искључиво о речима и да никад ништа не говоре о појмовима и стварима. Међутим, ако симбол није исто што и појам који он изражава и објекат који собом означава, то још увек не значи да, говорећи о значењу симбола, ми у крајњој линији, посредно и имплицитно, не говоримо и о појмовима и стварима. У свакој од ових традиционалних концепција има дакле елеменат истине и елеменат заблуде; уосталом, друкчије се не би могла ни објаснити чињеница да су успеле да преживе тако дуго.

Кад анализирамо ма коју најобичнију дефиницију, као на пример „Троугао“ је површина ограничена са три праве линије“, оно што имамо пред собом је, пре свега, комбинација језичких знакова за коју је карактеристично да се њоме утврђује однос еквивалентности између једног знака и групе знакова који се могу употребљавати уместо њега. То је дакле, наизглед, типична номинална дефиниција у оном смислу у коме су је дефинисали, на пример, Расл и Вајтхед или Карнап. Међутим, тиме није све речено о горњој дефиницији. Речи које су доведене у однос еквивалентности с термином „троугао“ имају своје значење. Тако, на пример, израз „површина ограничена трима правим линијама“ несумњиво, пре свега, изражава једну замисао, један појам. И то је управо оно на чему је инсистирао Лок кад је тврдио да је сврха дефиниције „making another understand by words what Idea the Term defin'd stands for“ (учинити да други разуме речима коју идеју представља дефинисани термин). Даље, израз „површина ограничена трима правим линијама“ означава нешто објективно, што не постоји само у глави овог или оног појединца већ и у стварности; неки следбеник Аристотела би могао тврдити да под реалном дефиницијом он и не подразумева ништа друго. Најзад, неки љубитељ операционалистичке филозофије могао би да брани гледиште да за њега израз „површина ограничена трима правим линијама“ не значи ништа друго до оно што се добије кад се изведу одговарајуће практичне операције повлачења трију правих линија које се секу.

И заиста, иако је горња дефиниција непосредно однос једне речи према скупу других еквивалентних речи, посредно она значи и довођење дефинисаног термина у извештај семантички однос према једном појму, једном објекту и једном скупу практичних операција. Код многих дефиниција имплицитно су заступљене све основне димензије значења. Ипак, свака дефиниција се може тако преформулисати да даје само једну (језичку) или само две димензије значења (језичку непосредно, неку другу посредно). На пример:

1. „Црвено“ је „rouge“.
2. „Црвено“ је опажај боје који доживљава нормална особа кад јој у око допре светлост таласне дужине 6.500—7.000 ангстрема.
3. „Црвено“ је боја крви, рубина, јагоде, корала, ведрога неба при заласку сунца итд.
4. „Црвено“ је ефекат који се добије кад се кроз челичну жицу пропусти електрична струја довољно високог напона.

Четири наведене реченице су примери основних типова дефиниција по семантичкој структури. Та структура се у наведеним случајевима диференцира на следећи начин:

1. Символ — симбол.
2. Символ — диспозиција за један психички доживљај (у већини случајева појам, али може бити и опажај — као у горњем примеру), емоција,<sup>12</sup> итд.
3. Символ — објекат.
4. Символ — ефекат неког скупа практичних операција.<sup>13</sup>

Термин „је“ значи различиту семантичку релацију у сваком од ових случајева. У првом, то је релација синонимности два израза истог језика, односно релација преводљивости једног у други (кад је реч о изразима који припадају различитим језицима). У другом случају, „је“ значи „изражава“. У трећем, то је једно од имена релације „означавање“. Најзад, у четвртном типу дефиниције термин „је“ имплицира релацију узроковања: дефинисани термин се односи на нешто што је ефекат људске праксе.

Да би се именовала ова четири типа дефиниција, било би најбоље наћи им нова имена, јер сва досад употребљавана (сем за четврти тип „операционална дефиниција“) имају друкчије значење. Ако би се ипак, ради очувања једне вековне и широко прихваћене традиције, задржала стара имена, треба истовремено указати и на промене у старом значењу:

1. Номинална дефиниција ограничава се само на релације еквивалентности израза, што је и формално истакнуто конвенцијом да се и *definiendum* и *definiens* стављају у заграде.

2. Концептуалном дефиницијом, пре свега, не дефинише се појам већ реч. Из формулације *definiensa* види се да се он односи на неку менталну форму (у највећем броју случајева на појам). Међутим, ту менталну форму не би требало схватити супстанцијално као ентитет који на неки начин трајно постоји у свести, нити као трансценденталну функцију која би била априорни конституент свести, већ као искуствено условљену спремност (диспозицију) организма да у датој ситуацији реагује на одређен начин.

<sup>12</sup> На пример, Спиноза у *Етици* дефинише термине „љубав“ и „страшљивост“ на следећи начин: „Љубав је радост с пропратном идеом спољашњег узрока“, „Страшљивост је жеља да се избегне претеће веће зло помоћу мањег“.

<sup>13</sup> Робинсон дели све дефиниције на три основна типа с обзиром на сврху дефинисања:

1. Реч—реч, тј. прва врста номиналне дефиниције,
2. Реч—ствар, тј. друга врста номиналне дефиниције,
3. Ствар—ствар, тј. реалне дефиниције.

3. Реална дефиниција и овде је *definiendum*, симбол а не ствар. *Definiens* не треба интерпретирати неодређеним категоријама „суштина“, „природа“, итд. То је скуп речи које описују један објекат (ствар, својство, закон, итд.) његовим константним и нужним одликама.

4. Операционална дефиниција; овде углавном стоји значење које су овом термину придали Бриџмен и други филозофи операционалисти, с тим што се треба ослободити њихове заблуде да је једино овај тип дефиниције легитиман у науци.

### 3. ВРСТЕ ДЕФИНИЦИЈА С ОБЗИРОМ НА ЊИХОВ ОДНОС ПРЕМА ПОСТОЈЕЋОЈ ЈЕЗИЧКОЈ ПРАКСИ

Значење које се објашњава једном дефиницијом може бити оно које је фактички усвојено у једној језичкој заједници. У том случају, дефиниција има емпиријски карактер; до ње се долази на основу емпиријских истраживања актуалне језичке праксе. Пошто се такве дефиниције срећу у речницима, неки аутори их зову и лексичким. Могуће је и име дескриптивне дефиниције (за разлику од Љуисовог термина „дефиниција дескрипцијом“), јер описују језичку употребу.

Аутор дефиниције може изабрати и други пут. Уместо да само констатује шта све један термин у својој фактичкој употреби у једној заједници значи, он може и створити, или изабрати и предложити, једно значење за које сматра да треба убудуће да буде асоцирано датим термином. Пошто овакве дефиниције имају карактер предлагања или успостављања једне норме, ми ћемо их звати нормативним. Оне се могу звати и постулативним (јер представљају једну специфичну врсту постулата, могло би се рећи семантичких, за разлику од онтолошких или општегносеолошких). Стивенсон је предложио термин убеђивачка (*persuasive*) дефиниција, пошто она треба да стимулише друге да прихвате један нови начин употребе. Робинсон је ову врсту дефиниција назвао стипулативним — јер се њима, наводно, стипулише да извесна ствар треба да буде значење извесне речи.

Разлика између ове две врсте дефиниција има битан теоријски и практичан значај. Ако се она не уочи, могући су крупни неспоразуми и непотребни спорови. На пример, у дискусијама које се међу марксистима воде око односа историјског материјализма и социологије влада огромна збрка јер разни аутори дефинишу термине „историјски материјализам“ и „социологија“ на различите начине и при том уопште не примећују да њихови противници дају

дефиниције различите по типу од њихових, тако да између њих фактички нема спора.

Они који вредно претражују дела Маркса, Енгелса и Лењина да би утврдили каква значења су они придавали спорним терминима, дају у ствари емпиријске или лексичке дефиниције. Није чудо ако они, остајући на њима, не могу никако да доведу у склад ова два појма, јер у време кад су класици марксизма живели социологија није још имала такве научне резултате који би изискивали да се она, упркос извесним идеолошким разлозима, прихвати као научна дисциплина.

Други, уочавајући једну незадовољавајућу ситуацију, предлажу нова, реконструисана значења за ове термине да би и један и други могли да уклопе у општи појмовни апарат потребан друштвеним наукама.

Сасвим је различит начин прилажења дефиницијама ове две групе аутора. Прве се могу оспоравати указивањем на поједина места у текстовима класика марксизма које аутор није узео у обзир. У најгорем случају, може се закључити да се он једнострано и површно служио изворима и да их је криво интерпретирао. Друге врсте је дискусија о томе шта убудуће треба прихватити као значење датих термина — да ли оставити да они буду и даље вишесмислени, или прихватити само једно од значења која су дали класици, или усвојити неко ново, реконструисано, које предлаже неки данашњи аутор. У том случају одлука се, без обзира на ауторитете, мора донети на основу теоријских импликација сваког од могућих решења. Очигледно, између емпиријских ставова о досадашњој актуалној употреби неких термина и норми о теоријски најрационалнијој њиховој будућој употреби нема логичке противуречности јер се односе на разна времена и различите модалитете.

#### 4. ЕМПИРИЈСКЕ (ЛЕКСИЧКЕ) ДЕФИНИЦИЈЕ

Метод којим се долази до емпиријских дефиниција има све карактеристике индуктивног начина закључивања. Пошто је одређено подручје истраживања — језик једне одређене заједнице (народа, друштвеног слоја, професионалне групе, итд.) — почиње се са скупљањем чињеница тј. примера актуалне употребе речи. Наравно, најчешће се не могу испитати говор и начин писања сваког појединачног члана заједнице, већ се прави узорак састављен од неких карактеристичних представника по свим статистичким правилима. У раду на речницима одступа се од ових правила утолико што се жели у првом реду да обради коректан књижевни језик. Издвајањем једне привилеговане групе признатих



писаца и познавалаца језика и првенствено регистровањем њиховог начина употребљавања речи, речник треба да, бар посредно, утиче на све оне који ће речник консултовати да и сами говоре коректно (а не онако како говори већина). Према томе, дефиниције које се налазе у речницима и лексиконима нису чисте емпиријске дефиниције већ имају у себи један имплицитан елемент нормативних дефиниција.

У сваком случају, пошто је за једну одређену реч скупљен довољно велики број листића са исписаним текстовима у којима је та реч употребљена, врши се анализа њеног значења у сваком конкретном случају, узимајући као мерило њену функцију у датом контексту. Сродни случајеви се групишу заједно — што претпоставља да је за сваку групу постављена једна хипотеза којом је експлицитно изражено оно значење за које се претпоставља да је имплицитно садржано у свим контекстима те групе. Даљим прикупљањем емпиријског материјала и класификовањем у групе, такве хипотезе бивају потврђене или одбачене као неадекватне, што доводи до поновне класификације једног дела материјала. Наредни корак је покушај уопштавања: поставља се таква свеобухватна хипотеза под коју би значење сваке групе могло да се подведе као специјалан случај. Уколико то није могуће (код свих вишесмислених термина), групе се класификују у две или више класа, од којих свака има своје посебно значење. Један од начина проверавања резултата до којих се дође овим путем јесте превођење испитиваног термина у неки други језик (на пример, с енглеског на немачки) и упоређивање резултата.

У прошлости се веома много дискутовало о два општа филозофска проблема у вези с дефиницијом: прво, може ли се о дефиницијама говорити да су истините или лажне; друго, могу ли се сви термини једног језика дефинисати.

Одговор на ова два питања зависи од тога да ли се ради о емпиријским или нормативним дефиницијама.

Прве несумњиво имају истиносну вредност јер се односе на фактичко стање ствари. Ако адекватно описују у којем се значењу једна реч актуално употребљава у датом језику, оне су истините; иначе су лажне. Наравно, између ове две одсечне оцене има мноштво прелаза.

Исто тако, ако је језик схваћен као битно друштвена појава (средство комуникације), онда се за сваки његов израз могу дати емпиријске дефиниције. Та теза очигледно аналитички следи из концепције језика, јер да би један знак уопште могао да се употреби у друштвеној комуникацији (и да би, према томе, могао да се схвати као елемент датог језика) мора бити могуће да се његово значење може објаснити другима. Додуше, могуће је признати ово последње а ипак тврдити да бар неки језички изрази нису

дефинљиви. Аргумент би био: ми значење ових израза научимо остензивним путем — показивањем одговарајућих објеката и, уопште, њиховом употребом у пракси. И даље: ако покушамо да све изразе дефинишемо другим језичким изразима, неизбежно ћемо направити круг: дефинисаћемо једне речи помоћу других, а друге опет помоћу првих. На ово се може одговорити: прво, иако је неоспорно да ми неке речи научимо употребом у пракси а не путем вербалних дефиниција, не постоји једна одређена група речи за коју би важио само тај пут. Ниједна конкретна реч није, дакле, у принципу недефинљива. Друго, циркуларност није логички недостатак увек, већ само у посебним случајевима, и то кад градимо један строго егзактан дедуктивни систем и кад је сувише мали број чланова који посредује између два термина који се узајамно дефинишу. У том смислу је Љуис, за разлику од ранијих схватања о том питању, писао: „Свака дефиниција је... кружна и разлика између добре и рђаве је само... пречник круга.“<sup>14</sup>

Да пречник круга буде што већи може се постићи применом разноврсних метода дефинисања, о чему ће касније бити речи. Тако, на пример, једне категорије се могу дефинисати помоћу других, класичним, аналитичким путем. Међутим, значење тих других категорија може се одредити набрајањем примера, или употребом или експлицитним давањем правила за употребу.

На другом крају лествице по општости и апстрактности језичких симбола налазе се појединачни термини и предикати који се односе на непосредне опажаје, који су такође у класичној логици сматрани недефинљивим.<sup>15</sup> Термини као „дрвено“, „плаво“, „топло“, итд., могу се успешно дефинисати такозваним денотативним методом — набрајањем разноврсних објеката који имају дато својство. Други један метод који нам стоји на располагању, а којим се нарочито служе специјални научници, јесте синтетички метод. Он се састоји у објашњењу релације у којој се налази означени објекат, на пример нека боја, према неким другим објектима, у овом случају према одређеној таласној дужини, односно фреквенцији светлости. Наравно, дефиниције речи „плаво“, „топло“, итд., не би биле могуће кад би оне означавале индивидуалне субјективне доживљаје појединаца — у том случају требало би да свако за сваки

<sup>14</sup> Lewis, *Mind and the World Order*, New York, 1929, p. 82.

<sup>15</sup> Мил је писао да су особена имена недефинљива јер су бесмислена (*A System of Logic*, I vol., VIII B 1). Робинсон му је с правом одговорио да је бесмислен знак онај који престаје да врши функцију знака и престаје да буде знак — као мртав човек или слепо око — што се о особеним именицама никако не може рећи (*Definition*, p. 42—3).

тренутак свог живота има други „језик“ на располагању. То нити је могуће нити је потребно. Из чињенице да је свака реч симбол следи, по дефиницији симбола, да свака означава нешто објективно, у овом случају оно што је инваријантно у различитим индивидуалним и специфичним опажајима плаветнила, тоpline, различитих звукова, итд. Утврђивањем неке константне релације тог објекта с неким другим објектом у принципу је омогућено давање дефиниције.

## 5. НОРМАТИВНЕ ДЕФИНИЦИЈЕ

За разлику од емпиријских дефиниција, нормативне дефиниције не констатују постојећу већ прописују будућу употребу. Ма шта један термин значио досад, то се занемарује па се утврђује шта он у датој комуникацији треба да значи одсад. Очигледно су Расл и Вајтхед мислили на ову врсту дефиниције кад су дали овакво објашњење дефиниције: „Дефиниција је изјава (*declaration*) да неки новоуведени симбол . . . треба да значи“, итд.<sup>16</sup> Расл и Вајтхед су овде имали у виду искључиво дефиниције симбола једног вештачког језика (логичког или математичког), у којем су сви симболи сем малог броја недефинисаних — новоуведени. Кад се на овај начин дефинишу симболи природног језика, онда је могуће само реконструисати или чак једноставно усвојити једно или више постојећих значења а остала искључити. Оно чиме се у сваком случају једна нормативна дефиниција битно разликује од емпиријске јесте тај моменат свесне и намерне индивидуалне креативности. Уместо да се само региструје оно што је стихијски настало у масовној друштвеној језичкој пракси, интервенише се и врши избор, који је оправдан уколико обезбеђује већу јасноћу и прецизност, ефективнију комуникацију, проширење подручја значења итд.

Разлика између ове две врсте дефиниција често се може уочити већ по формулацијама. На пример, несумњиво је емпиријска следећа дефиниција „дијалектике“: „Термин ‘дијалектика’ је за многе филозофе значио метод долажења до истине путем расправљања и борбе мишљења. У данашњој марксистичкој филозофији ‘дијалектика’ значи: (1) наука о најопштијим законима кретања и развоја, (2) филозофски метод који захтева да се све посматра у развоју, (3) најопштија законитост саме стварности, (4) логика садржинског мишљења . . . итд.“

---

<sup>16</sup> Russell—Whitehead, *Principia Mathematica*, 2nd ed., Cambridge, 1925, p. 11.

Међутим, очигледно је нормативна следећа дефиниција: „Да би се избегла досадашња конфузија, под „дијалектиком“ треба подразумевати најопштију филозофску теорију и метод чији су основни принципи: (1) објективност, (2) развојност, (3) конкретност, итд.“

Каткад је по самој формулацији дефиниције немогуће оценити којој врсти припада, на пример: „Дијалектика је теорија о најопштијим законима развоја.“

Њен прави карактер често открива контекст из којег се види под којим условима и с којом сврхом је она дата. Ако ни то није могуће, класификоваћемо је у прелазне случајеве који имају елементе и једне и друге врсте.

Питање истинитости и дефинљивости друкчије се решава код нормативних него код емпиријских дефиниција. Пре свега, једна од карактеристика нормативних дефиниција је да су ограничене на неки посебан тип комуникације (посебан симболички систем), и да их углавном срећемо у техничким језицима. То значи и да је број термина мање-више ограничен и да представља само један део укупног броја језичких израза којима разумемо значење. Кад бисмо сад у овако ограничену систему покушали да дефинишемо све термине (једне помоћу других), добили бисмо круг, и то овог пута лажни круг (*circulus vitiosus*), односно, говорећи Љуисовим жаргоном, „круг сувише малог дијаметра“. Значење термина остало би недовољно јасно због тога што није дошло до њиховог повезивања са ширим подручјима људског знања и искуства. Због тога се сваки формализовани систем логике или математике гради тако што се унапред експлицитно изрази који термини су недефинисани. Из тога, међутим, не следи да ти термини уопште нису дефинљиви. Они само нису дефинисани нормативним дефиницијама које се налазе унутар датог система. Међутим, настаје помало парадоксална ситуација да су извор целокупног значења и услов комуникабилности баш они симболи који се проглашавају „недефинисаним“ или — како би то рекао Хилберт — „само мрљама штампарске боје без икаквог свог значења“.

Што се тиче питања истинитости, нормативне дефиниције, за разлику од емпиријских, немају истиносту вредност јер ништа не тврде о стварности; њима се само прописује или предлаже да један елеменат стварности буде означен одређеним симболом. Ипак, Робинсон с правом примећује да постоје два начина на која један елеменат истинитости односно лажности улази у сваку дефиницију. Најпре, прећутно је претпостављено постојање не само дефинисаног симбола већ и објекта који њиме треба да буде означен. Та претпоставка може да буде истинита или лажна. Већ Мил је то приметио, али је, због свог општег

номиналистичког става, из ове чињенице извео погрешан закључак: по њему, чисте дефиниције су, за разлику од привидних, само оне које нису праћене таквим егзистенцијалним ставом. Томе се може, наравно, приметити да би без прећутне претпоставке постојања означеног објекта дефиниција могла бити потпуно бесмислена. Јер *definiendum* који ништа не означава није уопште симбол, па према томе нема ни дефиниције.

Други начин на који изванстан елеменат истине или заблуде бива укључен у нормативну дефиницију јесте чињеница да она собом имплицира претпоставку да ће се њен аутор доследно држати значења које је прописао. Ова претпоставка може бити а може и не бити реализована. Многи аутори се у даљем току излагања, намерно или несвесно, не држе значења које су сами прописали, из чега следи да њихове дефиниције имплицирају једно лажно обећање или лажно предвиђање.

У вези с претходним питањем је и проблем арбитрарности нормативних (стипулативних) дефиниција. Већ је Галилеј тврдио да су (чак) све дефиниције произвољне.<sup>17</sup> Слично су касније сматрали Хобс,<sup>18</sup> Паскал, Мил<sup>19</sup> и други. Џејмс Мекеј је ишао чак тако далеко да је тврдио: „Свака особа је слободна да за неку реч стипулира ма које значење које јој се свиди и њено значење ће увек бити прихваћено.“<sup>20</sup>

У ствари, истина је само то да је свако релативно слободан да предложи неко ново значење за ма коју постојећу реч и ма коју нову реч за већ оформљено значење, али је исто тако и друштво слободно да на наше нормативне дефиниције уопште не обраћа пажњу ако за то нема ваљане разлоге. Ти ваљани разлози, односно услови под којима једна нормативна дефиниција нешто доприноси језику коме је намењена, били би углавном следећи:

(1) Прецизирање појмова, уклањање нејасности, вишесмислености и конфузије.

(2) Сазнање неких нових чињеница које захтева увођење нових симбола и креирање нових појмова или ревизију, проширење, сужавање, диференцирање, синтетичко

<sup>17</sup> Galileo, *Two New Sciences*, New York, 1914, p. 162.

<sup>18</sup> Хобс је, по Лајбницовој интерпретацији, ишао и даље тврдећи да су сви ставови произвољни пошто су састављени од произвољно дефинисаних термина. Међутим, нема сумње да чак кад би и била истинита његова премиса, из ње не би следио закључак који он изводи.

<sup>19</sup> „Сматрам да сваки аутор има право да свом предмету (his own subject) да било коју провизорну дефиницију која му се свиди“ (*A System of Logic*, p. 3).

<sup>20</sup> Mackaye, *The Logic of Language*, Hanover, New Hampshire, 1939, p. 72.

обухватање или, најзад, потпуно укидање страних значења једног симбола.

(3) Такво сажимање језика које омогућава његово боље разумевање.

Нормативна дефиниција која не задовољава ниједну од ових сврха нема свој *raison d'être*; штавише, умножавање оваквих дефиниција може само још више отежати комуникацију. Кад би свако произвољно натурао своје норме, више не би ни било никаквих норми и настала би свеопшта збрка. Она би била утолико већа што постулирање нових значења уопште, у принципу, крије у себи једну опасност. Наиме, пракса показује да аутору једне нормативне дефиниције често не полази за руком да доследно примењује дефинисани симбол у значењу које је сам предложио, већ у даљем току излагања почиње да га употребљава на неки од старих уобичајених начина. То се психолошки објашњава притиском навике, утицајем емотивне конотације старог значења симбола итд. Класичан пример је Локова употреба термина „идеја“. У његово време (као и данас) та реч је означавала нешто што је битно менталног карактера, што је у духу једног субјекта а не у објекту који он опажа или о којем мисли. Лок је постулирао да у његовом *Есеју* „идеја“ треба да означи ма шта што је објекат мишљења једног човека. С таквим значењем те речи његова теза да су идеје оно што је означено терминима не би била идеалистичког карактера. Међутим, Локу, и без његове намере, није пошло за руком да се у каснијим излагањима отргне од уобичајеног смисла речи „идеја“. Зато су она водила солипсизму — следило је да су сва значења језика, све оно о чему људи мисле, само догађаји у духу субјекта.

Из свих наведених разлога нормативне дефиниције фактички немају произвољан карактер. Та лоша навика у савременој филозофији да се сувише олако инсистира на произвољности грађења симболичких система (на пример, логике и математике) има као своју реалну основу једино чињеницу да су људи уопште слободни да своје појмове о објектима изражавају ма којим симболима. Међутим, људи нису слободни да по вољи конструишу своје појмове — ако ови треба да буду и инструменти сазнања објективне истине и успешне праксе. Сем тога, кад су научно оправдани, адекватни и применљиви појмови једном већ повезани с извесним језичким симболима, те везе се не могу кидати произвољно, већ само руководећи се принципом да свака промена води прогресу сазнања света и да проузрокује минимум потреса у друштвеној комуникацији.

## 6. МЕТОДИ ДЕФИНИСАЊА

Савремена логика је давно оставила за собом онај период кад се сматрало да је једини потпуно исправан метод дефинисања — *per genus proximum et per differentiam specificam* (најближим родом и карактеристичном разликом).

Најисцрпнији опис ових метода налазимо код Робинсона. Он разликује следећих седам метода: (1) синонимни, (2) аналитички, (3) синтетички, (4) имплицативни, (5) денотативни, (6) остензивни, и (7) метод давањем правила.

Сви ови методи фактички се употребљавају у науци и у обичном животу кад се неком жели да објасни неко значење.

Класични метод грађења такозваних карактеристичних дефиниција овде је само специјалан случај аналитичког метода. Свим овим методима могао би се прикључити још и операционални. С друге стране, остензивни и имплицативни метод би се морали искључити јер се не би могли сматрати поступком дефинисања у смислу у коме је овде одређен појам дефиниције, иако се несумњиво помоћу њих може објашњавати односно учити значење симбола.

1. *Метод синонима* састоји се у изједначавању дефинисане речи с речима чије је значење истоветно а које су већ познате. На пример, „*viola alba*“ значи „бела љубичица“, „*поливалентан*“ значи „онај који има више вредности“, „*Mensch*“ је „човек“.

Дефиниције добијене овим методом имају семантичку структуру *реч—реч*, тј. номиналистичке су.

Овом методу би се могло приговорити да, строго узев, синоними не постоје и да међу њима увек постоје бар незнатне разлике у значењу. Међутим, овај аргуменат би се могао проширити на готово све дефиниције, не само емпиријске већ чак и нормативне. Било да региструје једну већ обављену праксу или да прописује и организује једну која тек треба да следи, свака дефиниција „помало храмље“ и успева да изрази само апстрактни скелет оног значења које се у пуној конкретности испољава тек у разним контекстима.

Могло би се допустити да тај приговор погађа јаче метод синонима него већину других, али у сваком случају, разлика је само у ступњу а не и у принципу. Важно је да се овим методом ипак може толико научити значење једне речи да се могу разумети бар елементарни случајеви њене употребе. Уосталом, тим методом ми углавном учимо стране језике.

2. За *аналитички метод* је карактеристично да скуп речи којима се дати симбол дефинише изражава битне облике одговарајућег означеног објекта. Типичне дефини-

ције добијене овим методом су класичне карактеристичне дефиниције, на пример:

„Човек је живо биће које прави себи оруђе за рад“ (или Аристотелова дефиниција: „Човек је рационална животиња“, или Сантајанина: „Човек је животиња која се смеје“).

Овде је анализа изведена утврђивањем класе којој човек припада и оног специфичног својства којим се он разликује од свих осталих врста те класе. Међутим, анализа се може извести и на други начин. На пример, несумњиво је аналитичка дефиниција израз:

„ $x$  је човек =  $Df$  хода усправно, мисли и радом долази до средстава за живот.“ Међутим, у овој дефиницији није назначен „најближи виши род“ термина „човек“.

Заблуда класичне логике да је аналитичка дефиниција једина потпуно задовољавајућа произилазила је из схватања дефиниције као пре свега реалне. Нема сумње да се заиста максимум знања о једном објекту може добити његовом анализом. Утолико аналитичка дефиниција заиста има већу сазнајну вредност него све друге врсте. Међутим, из тога не следи да се значење једног термина не може научити и другим путевима.

Ти други путеви су поготово важни с обзиром на то да код неких термина анализа њихових означених објеката уопште није могућа или није довољно исцрпна. Најопштије категорије се не могу рашчланити на још општије. С друге стране, анализа појединачних објеката је неисцрпна јер ма колико екстензивну листу њихових општих својстава навели, она није довољно специфична и не искључује могућност да буде задовољена и од стране неког другог објекта. Тек кад бисмо у ту листу укључили и неке индивидуалне особине и релације, она би можда постала довољно специфична — али то већ не би више била анализа већ дескрипција.

3. *Синтетички метод* се састоји у утврђивању неке константне и нужне релације између објекта означеног дефинисаним термином и неког другог објекта. Кад су нам тај други објекат и наведена релација познати, у стању смо да изведемо закључак о предметном значењу *definiendum*.

На пример: „Човек је биће које је себи потчинио сав остали живи свет на земљи.“

Или: „Хектор Берлиоз је аутор *Фантастичне симфоније*.“

Битно је, дакле, код синтетичке дефиниције да се одређивање значења не врши навођењем унутрашњих општих одлика једног објекта већ његових спољашњих релација. *Фантастична симфонија* је дело које постоји независно од свог аутора; бити њен аутор није особина већ релација.



Било је аутора који су сматрали да се сви други методи дефинисања могу свести на синтетички. Тако, на пример, по Огдену и Ричардсу ми увек изражавамо значење једне речи на тај начин што означимо једну познату полазну тачку и затим њену релацију према објекту уместо кога дата реч стоји. Пошто је овај поступак сличан одређивању неког места у односу на друго већ познато место, они су овакав универзални метод дефинисања назвали „локантним“. Џонсон, који је и увео име „синтетичка дефиниција“, сматрао је да све дефиниције једног (логичког или математичког) симболичког система треба да буду синтетичке, а никад аналитичке.<sup>21</sup> Слично гледиште изразио је и Расл у *Принципима математике*: „Математичка дефиниција се састоји у указивању на такву утврђену релацију према једном утврђеном термину у којој може да стоји само један термин; овај термин онда дефинишу утврђена релација и утврђени термин.“<sup>22</sup>

Велика предност синтетичког метода над свима осталим јесте у томе што је он увек могућ. Ако један термин уопште има неко одређено значење и означава неки објекат, тај објекат несумњиво стоји у разним релацијама према другим објектима и према њима се може одредити. Према томе, и тзв. „недефинљиви“ термини класичне логике (категорије и сингуларни термини) могу се дефинисати синтетичким путем. На пример: „Материја је објективна стварност која постоји у простору и времену независно од људске свести.“

Овде је материја дефинисана у релацији према људској свести а не анализом својих саставних елемената. Треба узгред приметити да после ове дефиниције не можемо „свест“ обратном дефинисати помоћу термина „материја“ ако нећемо да добијемо лажни круг. Свест се може дефинисати набрајањем свих оних психичких процеса које сматрамо свешћу.

Други пример: „Јабланица је место код којег је у четвртој офанзиви Народноослободилачка војска Југославије извршила пробој из обруча.“

Једна тешкоћа која искрсава у вези са синтетичким дефиницијама састоји се у томе што се оне често погрешно интерпретирају — аналогно аналитичким дефиницијама. Уместо да се схвати да је један предмет само у извесној корелацији с другим, он се с овим изједначаје. Кад се синтетичким путем боја дефинише као опажај који је изазван светлошћу таласне дужине, из тога се не би смело закључити да боја и није ништа друго до извесна таласна дужина електромагнетског зрачења.

<sup>21</sup> W. E. Johnson, *Logic*, Cambridge 1921, p. 108—109.

<sup>22</sup> Russell, *The Principles of Mathematics*, I, 1902, p. 27.

Синтетичким дефиницијама је приговорено и то што оне, наводно, не утврђују шта заправо значи једна реч већ само саопштавају да је та реч неко  $x$  које задовољава одређене услове; на пример, у наведеној дефиницији Јабланице не каже се ништа о томе какво је и колико то место, где се налази, итд. Оно се једино доводи у везу с једним догађајем који се у њеној близини одиграо.

Ово гледиште прихвата и Робинсон.<sup>23</sup> У њему има део истине. Ми далеко боље познајемо објекат означен једним симболом кад му знамо битна унутрашња својства него кад су нам само познате његове спољашње релације. Међутим, разлика је очигледно само у ступњу. Ако је један објекат потпуно одређен тек целокупношћу његових својстава и релација, онда ће познавање само његових унутрашњих својстава и конститутивних елемената (што се постиже аналитичком дефиницијом) такође представљати само један део значења. Из Робинсонове аргументације излази да он сматра да док аналитичка дефиниција може да упозна човека с једном новом ствари, синтетичка нас само обавештава о новој употреби. Међутим, ово двоје сигурно није тако одсечно разграничено. Ако знамо како треба да употребљавамо један нови термин, онда свакако, бар посредно, знамо нешто и о објекту који он означава.

4. *Генетички метод* састоји се у објашњењу начина постанка (генезе) објекта означеног дефинисаним симболом. На пример:

„Човек је сисар који се развио из виших облика антропоида усправљањем и употребом оруђа.“

„Социјализам је друштвени систем који настаје укидањем приватне својине над средствима за производњу.“

Неки логичари су идентификовали „генетичку“ с такозваном „каузалном“ дефиницијом, па су је сматрали само специјалним случајем дефиниције. Међутим, иако међу њима има сличности у односу на аналитичку дефиницију (јер се ни овде не говори о унутрашњим својствима означеног облика), разлике су несумњиве. Утврђивање узрочних релација не мора увек бити опис генезе и обратно. У наведеном примеру, узрок социјализма није укидање приватне својине над средствима за производњу већ немогућност капитализма да даље развија производне снаге и да оствари савремене хуманистичке идеале. Идентификовати генетичку и каузалну дефиницију значи испустити из вида једну битну разлику у њиховој структури, односно у категорији термина из којих је састављен *definiens*. У првом случају ради се о категорији развитка, у другом о категорији каузалитета. За разлику од друге, прва уопште није релација-према-нечему већ процес.

<sup>23</sup> Robnson, *Definition*, p. 102—103.

Главна предност генетичке дефиниције над осталима је у томе што она објашњава порекло означеног објекта и указује на начин на који се он може праксом створити. Крупан недостатак јој је у томе што у многим случајевима није могућа. Ми неке ствари можемо одлично познавати, сасвим довољно да разумемо и правилно употребљавамо одговарајуће термине, а да ипак при том не знамо на који су начин постале. Зато, на пример, упркос великом наплетку биологије у последњих сто година, ми још не можемо дати поуздану генетичку дефиницију „живота“. Немогућност давања генетичке дефиниције свакако је увек индикација озбиљне празнине у нашем знању која може да има далекосежне практичне последице. Докле год нисмо у стању да дамо генетичку дефиницију термина „живот“ нећемо бити у стању да синтетизујемо живу материју.

5. *Денотативни метод* састоји се у набрајању свих или најкарактеристичнијих објеката на које се дефинисани симбол може применити (који конституишу његову денотацију или бар један њен део).

На пример: „Човек“ је Перикле, Спартак, Бетовен, Спиноза, Коро, Нехру, Љубомир Ивановић, итд.

Неки аутори су овај метод назвали „егземплификаторним“ пошто се њиме фактички дају примери објеката на које се дефинисана реч може применити.

О њему и његовој вредности постоје врло опречна мишљења. На пример, професор Дабс је сматрао да се сви термини, код којих је то потребно, могу потпуно егзактно дефинисати денотативним методом. По Хајакавином мишљењу, све дефиниције код којих се један термин дефинише другима који су од њега апстрактнији или чак истог ступња апстрактности — бескорисне су (јер не дају никакву информацију). Међутим, „ако се лествицама апстракције спуштамо ка нижим ступњевима апстракције, мање је вероватно да се изгубимо у вербалној збрци кад нас питају за значење једне речи; тежићемо да имамо чврсто тле под ногама и знаћемо о чему говоримо.“<sup>24</sup>

Међутим, било је и потпуно супротних мишљења. Тако, на пример, Љуис је сматрао да никакав скуп није довољан да једнозначно одреди денотацију једног термина. Сем тога, онај ко интерпретира дату дефиницију морао би да буде у стању да сам изврши анализу датих примера и да из њих апстрахује значење термина. Зато се помоћу егземплификације, по његовом мишљењу, може пренети значе-

---

<sup>24</sup> Хајакава даје овај пример: „Шта се подразумева под речју црвен?“ „Следећи пут, кад видите гомилу кола заустављених на раскрсници, погледајте на сигнал пред њима. Такође бисте могли и да одете до Пожарне команде и да погледате како су обојена њихова кола.“

ње једног термина само онда када се већ зна одговарајући појам.<sup>25</sup>

Робинсон тачно разрешава ову контроверзу одбацујући и једно и друго екстремно становиште.

С једне стране, денотативни метод заиста даје, у најбољем случају, само хипотезу о једној димензији значења<sup>26</sup> — денотацији. Конотација остаје непозната и после дефинисања овим методом. То је, наравно, крупан недостатак, нарочито у свим оним случајевима када између конотације и денотације постоји мање или веће разликање, тј. кад примењујемо један симбол и на неке објекте који немају неку одлику укључену у његову конотацију, и обратно, из подручја примене искључујемо неке објекте иако ту одлику имају.<sup>27</sup> Извесна дискрепанција између једне апстрактне одредбе (што је конотација) и њене конкретне примене у практичној употреби (што конституише денотацију) увек је у принципу могућа, због чега је потребно знати и једно и друго.

Денотативни метод има, затим, и тај недостатак што он каткад уопште није могућ. Пре свега, он је неприменљив за дефинисање оних симбола који означавају класе састављене од великог броја идентичних елемената. Такви су сви квантитативни симболи, на пример „милијарда“. Денотативни метод углавном није применљив у математици и то је његов озбиљни дефект.

С друге стране, денотативни метод је каткад неопходан да бисмо избегли „лажни круг“. Због тога се он не ретко користи и за грађење строго егзактних теорија. На пример, Тарски је у свом чувеном раду о проблему истине

<sup>25</sup> Lewis, *Mind and the World Order*, p. 78—79.

<sup>26</sup> Рапорпорт наводи следећу стару анегдоту, вероватно индијског порекла:

Један слеп човек је молио неког да му објасни значење речи „бело“.

„Бело“ је боја — рекоше му — као на пример бео снег. Разумем — рече слепац. То је нека хладна и влажна боја. Не, не мора да буде хладна и влажна. Заборави на снег. Папир, на пример, је бео.

То значи бело шушти? — рече слепац.

Не заиста, не мора да шушти. Она је као крзно белог зеца. Мека, паперјаста боја? — хтео је да зна слепац.

Не мора да буде ни мека. И порцелан је бео.

Можда је то онда нека ломљива боја — рече слепац. итд.

Anatol Rapoport, *Operational Philosophy*, New York, 1953, p. 12.

<sup>27</sup> На пример, за неке формалне логичаре би конотација термина „логика“ била: систем симбола у коме су експлицитно формулисана правила формације, трансформације и значења. Па ипак, кад би се поставило питање да ли се може окарактерисати као логика један симболички систем који задовољава све горње услове али код којег је његова синтакса и семантика таква да се може применити само на правилности шаховске игре, одговор би, бар у извесним случајевима, био да то није логика.

у формализованим језицима неколико кључних појмова дефинисао набрајањем појединих случајева укључених у њихов обим. Исто тако, Карнап је у свом *Уводу у семантику* фундаменталне појмове „дескриптивни знак“ и „логички знак“ дефинисао давањем исцрпних листа знакова на које се ова имена примењују.

Најзад, мора се утврдити као несумњива емпиријска чињеница да највећи број људи практично научи значење врло великог броја речи свог језика денотативним методом. Обичном човеку је набрајање чињеница неупоредиво лакше и приступачније него на пример анализа, која захтева релативно висок ступањ развитка моћи апстрактног мишљења. У сваком случају, кад се поимање значења једног симбола схвати у развоју, фаза у којој један субјект зна у првом реду и потпуно јасно само да је један симбол асоциран с неким скупом објеката, при чему тек полуразговорно назире које су то опште одлике које их везују у једну класу, несумњиво претходи оном каснијем нивоу кад је већ развијена способност (или стечено знање) да се то опште и експлицитно изрази.

6. *Метод дефинисања помоћу правила.* Највећи део речи су имена, тј. језички симболи који константно означавају одређене објекте, било да се ради о појединачним стварима или групама ствари или својствима, на пример, „Бах“, „неутрон“, „наследан“, итд. Међутим, има речи које нису имена, на пример „њен“, „сад“, „овде“, „према“, „зато што“, итд. Разлика између ове две врсте речи није у томе што би само имена означавала објекте док би остале речи биле само део нашег лингвистичког апарата којим се служимо да бисмо говорили о објектима и у којем би оне своје значење добијале према томе какву функцију врше. Реч која не би означавала нешто објективно дато не би уопште била симбол и не би ништа значила у друштвеној комуникацији. Разлика је, међутим, у следећем: док су имена трајно фиксирана уз одређене објекте, речи које нису имена примењују се на најразноврсније објекте под одређеним условима. На пример, реч „Београђанин“ је име јер означава све људе који живе у Београду. Међутим, реч „ми“ може се односити ма на коју групу људи под условом да је онај који је употребљава члан те групе. Према томе, иако се у једној одређеној ситуацији обе речи могу односити на исти објекат (на пример, „Ми Београђани недељом углавном остајемо код куће“), разлика је у томе што име „Београђанин“ остаје и у промењеним ситуацијама фиксирано за исти објекат, док се заменица „ми“ може односити на ма који објекат ако је само горњи услов задовољен. На исти начин, израз „шеснаести март 1959. године“ је име везано за један одређен дан, док се реч „сад“ може

применити ма на који дан, под условом да је то онај дан кад је употребљена.

Ова разлика није апсолутна. На пример, даља анализа би показала, да, строго узев, људи које називамо Београђанима варирају: једни одлазе, други долазе, једни умиру, други се рађају, итд., и да ми и овде примењујемо име „Београђанин“ на релативно различите скупове људи под условом да сви живе на одређеном месту. С друге стране, кад анализирамо „услове“ под којима се примењују речи које нису имена видећемо да су то обично неке мање или више комплексне релације, па у крајњој линији не би било погрешно рећи да и овде имамо посла с именима ових релација. Према томе, између имена и свих осталих речи које нису имена постоји поступан прелаз а не одсечна разлика. У пракси се разлика обично прави на основу тога што су релације и комплекси релација које конституишу услове под којима се на објекте примењују неименске речи далеко општијег и апстрактнијег карактера него релације означене именима (довољно је упоредити релације негације, конјункције, образлагања на које се односе речи „не“, „и“, „зато што“ с релацијама које су означене именима „отац“, „северно“, „лабуристички“, итд.).

Већина метода дефинисања које смо досад описали применљиви су углавном на имена јер се њима одређују својства и односи ствари, процеси којима су настали итд. Неименске речи се најчешће не могу на тај начин дефинисати. Најефикаснији и, не ретко, једини метод који овде долази у обзир јесте утврђивање услова под којима се оне фактички примењују или треба да се примењују на објекте. Другим речима, дефиниција се овде обавља експлицитним навођењем правила за њихову употребу. На пример:

Симбол „ $\supset$ “ значи да је од двеју реченица које су њим везане или прва лажна или друга истинита.

„Њен“ значи да је неки објекат својина неке женске особе (која је одређена претходним говором или целокупном ситуацијом).

Овај метод се може применити и на имена. У овом случају, њиме ће се изразити правило да дефинисана реч треба да се употребљава као име објекта чији опис треба затим дати (анализом, синтезом, генетички, набрајањем примера, итд.). Међутим, овакве дефиниције су ретке и непотребне јер је излишно нарочито инсистирати на томе да је нека реч име нечега. Оне се ретко употребљавају и ради дефинисања неименских речи у обичном говору. То су обично речи које се далеко чешће употребљавају него имена (на пример „ја“, „ви“, „и“, „овде“, итд.). Њихово значење се научи уочавањем начина на који их други употребљавају. Затим стичемо навике да их и сами правилно употребљавамо без свести о правилима као таквим. Дефи-

ниција која би експлицитно изразила та правила имала би углавном само теоријски карактер.

Највећи значај ове дефиниције имају приликом постулирања значења основних термина неког формализованог симболичког система. На пример, основне логичке константе врло често се дефинишу давањем правила за њихову употребу.

7. *Операционални метод* је за релативно кратко време постигао огромну популарност у савременој науци, нарочито у физици и психологији. Физичар Бридмен је основао нови филозофски правац који се заснива на доктрини о операционалним дефиницијама (операционализам — један од варијетета прагматизма). Необично је што Робинсон у својој монографији о дефиницији уопште није узео у обзир операционалну дефиницију нити као посебну врсту нити као посебан случај неке друге врсте. Разлог за то је вероватно погрешност његове полазне концепције да све постојеће дефиниције према својој сврси имају једну од три следеће структуре: реч—реч, реч—ствар, ствар—ствар. Међутим, он је потпуно испустио из вида да се реч може одређивати и практичким операцијама које она организује или стимулира. Символи несумњиво, поред предметног и менталног, имају и практично значење — оно се такође може изразити речима, путем дефиниције или језичком употребом у контексту. Рапопорт даје следећу дефиницију операционалне дефиниције: „Операционална дефиниција је дефиниција која описује операције које треба да буду обављене да би дефинисана ствар (или њени ефекти) била запажена.“

Примери примене операционалног метода били би следећи:

„Време је оно што се мери сатом.“

„Интелигенција је оно што се добија применом одређених тестова и израчунавањем количине добијених поена према укупном броју могућих.“

Значај операционалних дефиниција је огроман. Пре свега, њима се постиже оно драгоцено повезивање теорије и праксе које је толико недостајало у протеклој историји сазнања човечанства. Захтев да се сваки теоријски појам прихвати само ако може да се доведе у корелацију с извесним практичним операцијама ефикасно је ликвидирао празни вербализам и спекулативност, и у неким наукама довео до праве револуције. На пример, криза класичне физике је била отворена управо захтевима овакве врсте: којим операцијама се може утврдити постојање етра? Како се мерењем може утврдити једновременост? Психологија је превазишла фазу свог детињства и постала наука оног

часа код је почела да захтева операционалне дефиниције за све оно мноштво спекулативних схоластичких појмова којима је обиловала. Па и у самој филозофији, ако она треба да оствари Марксов захтев из прве тезе о Фојербаху „да предмете схвати као чулну праксу“, операционалне дефиниције су неопходне. На пример, прецизан и адекватан појам истине може се дати тек узимањем у обзир мисаоних и практичних операција које људи фактички обављају кад долазе до оних резултата који се у друштву прихватају као истинити.

У вези с овим је и друга велика предност операционалних дефиниција над свима осталима. Међу осталим операцијама према којима се може одредити значење дефинисаног термина нарочито велики значај имају операције мерења. То омогућује примену квантитативних метода и такво егзактно прецизирање појмова о каквом се у ранијим периодима није могло ни сањати.

На жалост, неки филозофи и специјални научници, на челу с Бриџменом, преувеличавају значај операционалног метода и негирају многе друге методе дефинисања симбола. Из чињенице да треба, где год је могуће, давати операционалне дефиниције, не следи да и други методи немају велику сазнајну вредност. Уосталом, практичко значење је само једна димензија значења. Нама је веома важно да знамо својства и релације објекта који је датим симболом означен. О томе нам, међутим, једна операционална дефиниција не говори ништа. По схватању филозофа операционалиста, то се при дефинисању не може ни тражити ако не желимо да се заплетемо у метафизичка питања. Наравно, о објектима се говорило сувише често у историји филозофије на метафизички начин. Управо узимање у обзир праксе при одређивању објекта омогућује да се метафизика превазиђе. Операционалисти, међутим, анализирају праксу једнострано, инсистирајући само на субјективној њеној страни, на искуству. Пракса није, међутим, само практично искуство већ и трансформисање објекта. Наше знање о објекту као нечем независном од наше свести, од искуства, израста управо из сазнања о отпорима које смо морали да савладамо, о сагласностима и несугласностима између наших планова за акцију и резултата остварених акцијом.

Према томе, операционалне дефиниције су далеко од тога да воде закључку о незнатној научној вредности свих осталих дефиниција; напротив, оне представљају основу за њихово грађење и средство провере њихове смисаоности.

\*



Од наведених седам метода дефинисања, четири нам експлицитно изражавају предметно значење датог симбола. Означени објекат се одређује или утврђивањем односа тог објекта као нечег посебног према својим општим својствима (аналитички метод) или индикацијом неког битног односа у којем он стоји према другим објектима (синтетички метод) или објашњењем његовог настанка и развоја (генетички метод) или најзад, ако је објекат у питању нека класа, набрајањем неких од његових елемената (денотативни метод). Одредба објекта увек је посредно и одредба одговарајућег појма, мада обратно није тачно, јер немају сви појмови интерсубјективни садржај.

Два метода нам експлицитно изражавају језичко значење симбола. Методом синонима утврђује се еквивалентност између симбола једног или два језика, а методом давања правила објашњава се како у датом језику треба употребљавати одређени израз.

Најзад, операционални метод нам експлицитно изражава практично значење — однос симбола према скупу практичних операција које су с њим асоциране.

Ако бисмо покушали да ове методе ценимо по њиховој сазнајној вредности, по теоријским импликацијама које следе из дефиниција добијених помоћу њих, онда би се могао направити овакав редослед.

Најмању вредност има метод синонима јер нам он не говори ништа о објективној стварности сем чињенице да људи два термина употребљавају у истим ситуацијама (и то важи само за емпиријске дефиниције). Неко може научити напамет мноштво синонима а да при том ништа не научи о свету у којем живи.

Следећа два на лествици вредности били би денотативни метод и метод давања правила. Њима се научи бар то у којим ситуацијама и под којим условима треба да се употребљава дати термин. Међутим, најчешће се до оваквих сазнања дође стихијским путем, уочавањем говорних навика осталих чланова друштвене заједнице у којој живимо.

Синтетички и генетички метод имају утолико већу вредност што, констатујући или предлажући значење једног термина, дају експлицитни опис објекта који он треба да означава. Тај опис (који додуше није формулисан у облику става већ дела става-дескрипције) може садржати у себи драгоцену информацију која нам раније није била позната.

Међутим, ова два метода нам говоре само о генези и спољашњим релацијама неког  $x$ , а не дају нам још никакве

податке о унутрашњим својствима тог  $x$  и о нашем практичном односу према њему, о начину којим можемо да га створимо кад нам је то потребно. Тек аналитичке и операционалне дефиниције садрже такве дескрипције које нам пружају и знања ове врсте. Оне се међусобно условљавају и допуњају: прва обраћа пажњу на објективни, друга на субјективни пол нашег јединственог практичног односа према средини коју сопственим деловањем мењамо и чију структуру покушавамо својим језиком да изразимо.

## ДЕВЕТНАЕСТА ГЛАВА

### МЕРЕЊЕ

Чињенице се могу констатовати и формулисати на два основна начина: квалитативним описом (углавном помоћу термина обичног језика) и квантитативним одређивањем или мерењем (при чему се обично служимо бројевима и другим специјалним симболима математике). У неразвијеним наукама и у почетним фазама истраживања, пре него што откријемо методе и инструменте мерења, на располагању нам стоји једино квалитативно описивање: ми онда кажемо да су предмети више или мање велики, тешки, тврди, топли, удаљени од других предмета, итд. Развитком једне науке откривају се методи помоћу којих све више искуствених података можемо одредити и изразити квантитативно. Ми данас с лакоћом меримо величину, тврдоћу, температуру, удаљеност предмета. Без мерења се огроман напредак у природним наукама не би могао ни замислити. У друштвеним наукама је примена метода мерења много ограниченија услед велике квалитативне комплексности друштвених појава. Па ипак је и ту у XX веку, нарочито после Првог светског рата, учињен знатан напредак; у сваком случају продрла је свест о томе да социологија, политичка економија, психологија не могу постати егзактне науке, као што су неке природне науке, уколико се у много већој мери него дотад не буду служиле квантитативним методама — мерењем и применом математике. У разним полемикама о значају мерења у друштвеним наукама и науци уопште заступљена су и разна екстремна схватања. На пример, једна крајност је да научно сазнавање у суштини и није ништа друго до мерење и да све оне констатације чињеница које се не могу изразити језиком бројки и формула припадају преднаучним облицима сазнања. Супротна крајност је гледиште да између природних и друштвених наука постоји принципијелна разлика и да су друштвене појаве у већини случајева толико сложене и варијабилне

да стварно егзактно мерење или уопште није могуће, или не може играти неку значајнију улогу у процесу прикупљања чињеница и проверавања хипотеза и теорија.

У ствари, нити се наука може идентификовати само с једним од својих метода нити би било разумно да га се лиши. Одушевљене присталице мерења заборављају да, ма како прецизно нешто измерили, врло често остаје отворено питање *шта је то што смо измерили* тј. да ли на основу посредног мерења неких спољашњих манифестација једног објекта заиста можемо с правом закључити да смо измерили сам објекат. С друге стране, конзервативни духови, који се с неверицом односе према сваком покушају увођења мерења у друштвене науке, губе из вида да је, и поред извесних неуспеха, мерење већ увелико продрло у друштвене науке и да се ту све више и успешније примењује.

## 1. ПОЈАМ МЕРЕЊА И ЊЕГОВЕ ПРЕДНОСТИ НАД КВАЛИТАТИВНИМ ОПИСИВАЊЕМ

Мерење је означавање искуствено опажљивих објеката помоћу бројева. Под „објектима“ овде треба подразумевати не само ствари већ и својства, односе, процесе — једном речју све оно што постоји независно од свести ма којег појединачног субјекта и о чему се може имати неко интерсубјективно практично искуство. „Означити помоћу бројева“ значи довести у везу једну уређену серију бројчаних симбола с једним низом објеката (на пример, варијација неке одлике или односа) који такође један за другим следе по неком утврђеном реду, и то тако да први елеменат бројчаног низа постане симбол првог елемента низа објеката а сваки следећи број постане симбол одговарајућег следећег објекта. Прост пример представља мерење висине или тежине: свака промена означава се једним одговарајућим бројем (сантиметара или грама) и то тако да уколико је један објекат виши или тежи утолико ће му се већи број приписати. Разуме се, нема никакве инхерентне нужности у томе да се један низ објеката *мора* означити баш једном одређеном серијом бројева — ми можемо узети уместо ње неку другу бројну серију. У том смислу избор бројева за мерење је ствар конвенције. Међутим, кад смо већ једном изабрали *врсту* бројних симбола које ћемо при одређеном типу мерења употребљавати, ми смо везани низом правила која важе за употребу те врсте симбола. Сем тога, кад је у друштву већ усвојен један одређени тип бројног означавања при мерењу неке одређене врсте појава, наша слобода избора неког другог бројчаног система, мада у принципу нео-

спорна, у пракси једва да се може реализовати услед увођења збрке и вишесмислености. Од битног значаја је да бројна мерила буду стандардизована и друштвено прихваћена тако да свако без тешкоће и једнозначно може интерпретирати један бројни симбол и разумети на какво објективно стање ствари се он односи.

Овим смо већ указали на једну велику предност мерења и употребе квантитативног језика над простим квалитативним описивањем. Упоредимо квалитативни и квантитативни опис ситуације који даје извиђач у једном млазном авиону. У првом случају, ако би се ограничило само на квалитативне термине, он би могао рећи једино да авион лети огромном брзином, да се налази већ врло високо изнад земље, да у њему влада ледена хладноћа и да је ваздух већ веома проређен. У другом случају, служећи се инструментима за мерење, он би могао да саопшти, на пример, да авион лети брзином од 1420 km на час, да се налази на 8300 m висине, да температура у авиону износи  $-7^{\circ}$  и да количина кисеоника у ваздуху износи свега 45% од нормалне.

Прва значајна предност језика бројки је у томе што су значења његових симбола прецизно одређена на извесан стандардан начин тј. сваки знак се односи на један одређени квалитет. Многе брзине се могу назвати „огромним“, многа удаљења од земље се могу означити изразом „врло високо“, итд. Кад их измеримо, ми тачно знамо о којој од тих многих могућих брзина и висина је реч.

Ова предност је последица великог богатства и конкретности квантитативног језика. Да бисмо на квантитативан начин изразили разлике у једном континууму варијација неког својства, ми обично имамо свега неколико речи на располагању: врло висок, висок, средњи, низак, врло низак раст; врело, врло топло, млако, хладно, врло хладно, ледено, итд. Применом квантитативних метода стичемо могућност да сваку квалитативну варијацију означимо једним бројним симболом. То силно обогаћује наш апарат за комуникацију.

Сем тога, мерењем постижемо максимално могућу објективност добијених података. Квалитативни термини често изражавају само тренутно субјективне импресије.

У једној истој просторији неким је хладно, другима није, једнима је претопло, другима таман пријатно. Квалитет ових импресија не само да варира од појединца до појединца него и од једног тренутног физиолошког или психолошког стања до другог. Неке одредбе варирају и од једне средине до друге, чак и у једној истој земљи. Оно што се сматра високим растом на Сицилији, у најбољем случају је средњи раст у Ломбардији, итд. Приликом мерења постижемо неупоредиво већу објективност зато што

се не ослањамо само на наша чула већ се служимо различитим инструментима који ни изблиза нису тако подложни варијацијама у констатовању чињеница као људи. Наравно, и у процесу мерења ми у одређеној фази и на одређени начин морамо ангажовати наша чула; међутим, овде је реч обично о сасвим простим, елементарним опажањима која не могу да доведу до тако великих грешака као посматрање комплексних појава с мноштвом одлика и промена. На пример, оно што код највећег броја инструмената за мерење треба опажати као резултат мерења, јесте *однос коинциденције* врха једне игле, или ивице каквог другог објекта, и одговарајућих симбола на скали. Ту је још много теже погрешити него ако треба да опишемо шта видимо на једној птици или шта смо све приметили у току неког историјског догађаја. Често нам инструмент за мерење саопштава резултат у виду написане поруке — у том случају се опажање своди на читање и интерпретирање забележених ознака, а у томе је стручњаку још теже да погрешити. Према томе, мерењем постижемо максимум објективности у констатовању чињеница.

Најзад, огромна предност мерења и примене бројних симбола за означавање квалитета је у томе што се на тај начин омогућава примена колосално моћних средстава математичке анализе. Математика је *циновски* инструмент који се развија релативно независно од емпиријских наука и који је јалов све док се негде не примени. Његова примена у мањој или већој мери постаје могућа чим добијемо исказе у којима фигурирају квантитативни симболи. Тада, захваљујући структуралним везама међу симболима које је математика у танчине испитала, одмах добијамо могућност да изводимо различите операције формалног карактера и да тако на посредан начин долазимо до новог знања. На пример, мерењем брзине и времена и простим множењем добијених бројева добићемо одредбу пређенога пута.

Према томе, значај мерења као извора искуствених података је у томе што нам омогућава максимално *прецизно, конкретно, и објективно одређење чињеница* и што *добијени резултати омогућују примену метода математичке анализе.*

## 2. УСЛОВИ КОЈИ ТРЕБА ДА БУДУ ЗАДОВОЉЕНИ ДА БИ МЕРЕЊЕ БИЛО МОГУЋЕ

Једна од крупних тешкоћа у вези с мерењем јесте да оно није увек могуће. На пример, ми можемо мерити висину људи, њихову тежину, обим груди, снагу па чак и

интелигенцију. Међутим, досад још није пронађен начин да се мери лепота, упорност, храброст, шарм. Ако је мерење придавање бројева квалитетима, природно је што ћемо могућност мерења тражити у извесној суштинској сличности између бројева и измерљивих својстава или објеката, док ће та сличност недостајати у односу бројева и неизмерљивих својстава.

Кад трагамо у овом правцу, открићемо да је заједничко својство бројева и измерљивих својстава то што су и једни и други уређени на извешан начин. На пример, уколико је температура у соби виша, утолико је већи број којим је меримо.

Додуше, треба одмах рећи да каткад ми придајемо бројеве на произвољан начин објектима који нису уређени. На пример, разни телефонски претплатници добијају различите бројеве телефона; међутим, међу њима нема никаквог реда. Пораст бројева нам не казује чак ни то ко је раније, а ко касније добио телефон јер се може почети, на пример, од 20.000, попети се на 50.000, затим сићи на 10.000, итд. У овом случају бројеви нису употребљени у сврху мерења. Штавише, њихова значења уопште нису математички појмови. Они овде играју улогу знакова, и могу се заменити словима или каквим другим симболима.

Постоји једна врста случајева где се бројни симболи придају уређеним објектима, а ипак ни то још увек није мерење. Такав случај имамо онда кад стварамо ред међу појединим објектима једне одређене групе *произвољно, по конвенцији*, коју сваки члан једне друштвене заједнице прихвата. На пример, поједине књиге у једној библиотеци можемо нумерисати на разне могуће начине, већ према врсти њиховог распореда у полицама, који опет ми одређујемо према различитим могућим критеријумима и нашим субјективним сврхама. Ред бројева је, дакле, у оваквим случајевима конвенционалан, и не одговара природном реду објеката с обзиром на неки константан однос међу њима. Ми бисмо уместо бројева могли употребљавати и слова азбуке или ма коју другу врсту уређених симбола.

Ипак бројеви и у оваквој својој употреби имају извесне предности: (1) Њихов поредак се памти врло лако јер треба запамтити свега 10 симбола и неколико простих правила за прављење њихових комбинација; (2) скуп објеката које уређујемо може се повећавати неограничено без икаквих тешкоћа око њиховог нумерисања и без потребе за увођењем неких накнадних симбола и правила; (3) на сваком месту у низу се може интерполирати произвољно велики број објеката без икакве промене редоследа (између 3 и 4 можемо уметнути 3.1, 3.2, 3.3, итд.; између 3.1 и 3.2 можемо уметнути 3.11, 3.12, 3.13, итд.).

Као мерење се може окарактерисати само оно означавање објекта бројним симболима где ред међу објектима конституишу њихова реална својства а не наше произвољне конвенције. Тако, на пример, ми можемо мерити тврдоћу тела (Мосовом скалом, Бринеловим тестом, итд.) јер се сва тела могу поређати у један низ према томе да ли су једно од другог тврђа или мекша. Мерило тврдоће је у Мосовој скали способности једног тела да притиском загребе друго. При подесном притиску дијамант може оставити трагове на свакој другој материји — зато је њему приписана бројна вредност 10. Мера рубина је 9, челика 6,5, талка 1, итд. Већи бројеви овде означавају већи ступањ тврдоће. Уколико два тела испољавају исти интензитет датог својства (тј. уколико једно није у стању да загребе друго, а према свим осталим телима се понашају на подједнак начин), означимо их истим бројем. На тај начин све разне материје можемо поређати у низ с обзиром на њихову тврдоћу; свакој од њих бићемо у стању да придамо један број од 1 до 10. Ближе проучавање релације између појединих чланова низа показује да све оне имају два битна логичка својства — *транзитивност* и *асиметричност*. За једну релацију  $R$  ћемо рећи да је транзитивна ако је задовољен услов да кад неко  $A$  стоји у односу  $R$  према  $B$  и  $B$  према  $C$ , онда и  $A$  стоји у односу  $R$  према  $C$ . Релација  $R$  је асиметрична ако  $A$  стоји у односу  $R$  према  $B$  али  $B$  не стоји у том односу према  $A$ .

Према томе, да би мерење једног квалитета било могуће, морају бити задовољена два основна услова:

(1) Квалитет који желимо да меримо мора се испољавати помоћу неких појава о којима се може имати непосредно искуство. Овакве појаве се називају индикатори. У нашем примеру индикатор тврдоће је способност једног тела да загребе неко друго тело. Индикатор повећања температуре је ширење тела и, конкретно, повећање дужине живиног стуба у термометру. Индикатор интелигенције је способност давања тачних одговора на подесно одабрана питања. Индикатор друштвеног статуса може бити висина месечног прихода, итд.

(2) Непосредно искуство о једном или више индикатора датог квалитета мора нам омогућити да све објекте који тај квалитет поседују уредимо у један низ чији појединачни чланови међусобно стоје у одговарајућој транзитивној и асиметричној релацији. Сваки од њих означимо једним бројем из низа природних бројева.

Уколико два објекта међусобно не стоје у транзитивној и асиметричној релацији јер испитивање индикатора за њих даје подједнаке резултате, означимо их истим бројем.



### 3. МЕРЕЊЕ ИНТЕНЗИВНИХ И ЕКСТЕНЗИВНИХ КВАЛИТЕТА

Претходно наведени услови су минимални услови за мерење квалитета. Кад су само они задовољени, ми смо додуше у стању да изводимо мерења али нас она у много чему не могу задовољити. Ту још увек има много произвољности у означавању бројевима. На пример, кад је једно тело тврђе од другог, ми ћемо га означити већим бројем али се можемо послужити ма којим произвољно изабраним већим бројем. Ми не знамо каква је стварна разлика у тврдоћи међу њима, и због тога разлика у додељеним бројевима нема никакво физикално значење. Дијамант (10) није за онолико тврђи од челика (6,5), колико је челик тврђи од материје која по Мосовој скали има вредност (3). Штавише, вероватно је да је разлика у тврдоћи између дијаманта и рубина (9) бар исто толико велика колика је и разлика између рубина и талка (1). Још мање се може рећи да је свака материја онолико пута тврђа од талка колико је велики број којим је означена, као што се може рећи да је сваки њен атом онолико пута тежи од атома водоника колико је велики број којим је означена његова атомска тежина.

Тежина је већ једно својство које се може мерити на много савршенији начин. У овом случају разлике у тежини између два предмета, изражене разликом у величини бројева, добијају реално физикално значење. Овде би било бесмислено приписивати тежим предметима произвољно изабране веће бројеве. Овде се сад појављује могућност да се бројевима изрази не само да један предмет има дато својство *у већем ступњу*, на интензивнији начин него неки други, већ постаје могуће да се бројевима истовремено означи *и за колико* он то својство има више изражено. Одлучујући моменат је следећи: кад сукцесивним мерењем предмета *A* и *B* нађемо да тежина и једног и другог износи *x*, онда ћемо заједничким истовременим мерењем *A* и *B* наћи да је њихова тежина  $2x$ . Дакле, овде се појављује могућност *сабирања* мера, која је потпуно аналогна сабирању природних бројева. Сад се отварају следеће могућности од далекосежног значаја: узећемо ма који подесан предмет релативно мале тежине (видећемо касније у ком смислу он треба да буде подесан) па ћемо његову тежину означити са један. Наћи ћемо други предмет који је с њим једнаке тежине (индикатор једнакости је овде равнотежа на ваги). Измерићемо их заједно и добити тежину 2. Додаћемо им још један предмет једнаке тежине с првим и добити тежину 3. На тај начин можемо образовати један низ бројева и одговарајућих тежина који се од низа предмета уређених по ступњу пораста тврдоће разликује пре

свега по два значајним карактеристикама. Прво, сад је разлика између 9 и 10 истоветна као и разлика између 1 и 2, или између ма која друга два броја који се међусобно разликују за јединицу. Друго, сад јединица има одређено физикално значење — она означава једну одређену количину неког квалитета; број приписан сваком предмету у низу означава да тај предмет има одговарајући број јединица тог квалитета.

Квалитете који се могу мерити само на начин сличан мерењу тврдоће, тј. код којих се може утврдити само један ред с обзиром на већи или мањи ступањ поседовања једног својства (с обзиром на његову већу или мању интензивност), називамо *интензивним* квалитетима.

Квалитете који се могу делити на дисконтинуиране јединице које је могуће сабирати (одузмати, множити), при чијем мерењу се може успоставити такав ред објеката чији бројеви показују колико који члан има јединица датог својства — називамо *екстензивним* квалитетима.

Разлика између интензивних и екстензивних квалитета није апсолутна — она битно зависи од проналаска подесних мерила. У почетној фази развитка метода мерења неког квалитета ми се углавном служимо интензивним скалама — бројеви нам само значе „више“ и „мање“. Касније неретко успевамо да пронађемо подесне индикаторе на које се могу применити екстензивне схеме, које омогућују да се одреди и „колико“ више или мање. Тако је некад јачина ветра мерена по следећој интернационалној скали која потиче од сер Франсиса Бофора.

Потпуно одсуство ветра означавамо је бројем 0, лак поветарац бројевима 1, 2 и 3, бројеви 4 и 5 приписивани су умереном ветру, 6 и 7 јаком ветру, 8 и 9 олуји, 10 и 11 бури, а 12 оркану. У 1906. години уведен је много ефикаснији начин мерења: миљама на сат, које прецизно утврђује анемометар. Овај напредак је био могућ не само услед проналаска анемометра већ и услед изврсне идеје да се за индикатор јачине ветра узме брзина његовог кретања.

Основна предност мерења помоћу дисконтинуираних екстензивних јединица састоји се у томе што се добијеним бројевима могу изводити све математичке операције сабирања. То значи да између појединих чланова низа једног од екстензивних квалитета постоје истоветни логички односи као што су они који постоје између појединих чланова једног природног низа бројева, а који долазе до изражаја приликом сабирања:

Суштина сабирања може се изразити помоћу три става:

$$(1) a + 1 \neq a$$

$$(2) a + b = b + a \text{ (комутативни закон)}$$

$$(3) (a + b) + c = a + (b + c) \text{ (асоцијативни закон)}$$

По првом ставу, број који се добије операцијом сабирања увек је већи од ма којег полазног броја понаособ узетог. Сем тога, постоји јединица мерења чијим додавањем се конституише цео низ. Међутим, код многих квалитета нити постоји јединица нити се додавањем обавезно добија нови интензивнији квалитет. На пример, мешањем две течности исте густине не добија се двоструко већа густина — напротив, она обично остаје иста.

Друга два става се могу изразити једним јединственим принципом: величина збира добијеног сабирањем величина предмета  $a$ ,  $b$ ,  $c$ , ... зависи само од величине ових предмета а не од реда и метода њиховог сабирања. Уколико при мерењу нису задовољени услови које прописује овај принцип, нећемо бити у стању да оперишемо испитиваним својствима као екстензивним квалитетима. На пример, ако је реч о својствима која се мењају при променама температуре, распореда или ма каквим другим променама услова при мерењу, онда ћемо добити осетно различите резултате, у зависности од тога којим редом и на који начин вршимо мерење. Све такве релевантне промене морају бити искључене да би једно мерење екстензивних квалитета достигло максималну прецизност.

#### 4. НЕПОСРЕДНО И ПОСРЕДНО МЕРЕЊЕ

Многе квалитете разних објеката или уопште не можемо директно мерити или их не можемо директно мерити као екстензивне квалитете. Улога мерења у науци била би веома ограничена кад нам на располагању не би стајали и различити методи посредног мерења. Разлика између ова два мерења састоји се у следећем.

При непосредном мерењу ми један скуп објеката уређујемо према већој или мањој заступљености саме особине коју желимо да измеримо. При том се ми трудимо да по могућности утврдимо количинску јединицу те особине, тј. да откријемо најмању разлику између два члана у низу чијим додавањем бисмо међу појединим члановима низа добили односе аналогне односима међу бројевима једног природног низа конструисаног простом операцијом сабирања.

Кад год се у овим настојањима сретнемо с несавладивим тешкоћама, можемо одустати од директног мерења да тог квалитета и прибећи мерењу једног другог квалитета с којим се први налази у неком константном узрочно-функционалном односу. На пример, ми меримо температуру означавајући једним бројем висину живиног стуба у термометру. Шта овде оправдава нашу претпоставку да, мерећи једну дужину бројем сантиметара, истовремено добијамо

адекватну меру висине температуре? Ова претпоставка се заснива на природном закону по коме се сва тела шире односно скупљају у истој пропорцији по којој се температура повећава односно смањује. Или, ако узмемо други пример, друштвени положај једне особе можемо мерити узимајући у обзир величину дохотка, степен образовања, величину стана, вредност намештаја итд. Овде се ради о једној врло комплексној појави па свако од ових обележја, и сва она заједно могу бити недовољна да нам дају неку потпуно познату меру. Ипак, уверење да нас мерење ових обележја релативно тачно с довољно високим степеном вероватноће обавештава о природи појаве коју желимо да проучимо, заснива се на уверењу да међу њима постоји једна константна законита корелација. Уколико неко има виши друштвени положај, утолико ће му бити виши приходи, виши степен образовања, већи и скупљи стан, вреднији намештај, итд.

Могућ је и други тип посредних мерења код којих између основних квалитета и њихових мерљивих манифестација (индикатора) не постоје нужни природни односи, већ односи који су по конвенцији усвојени и који заправо представљају дефиницију, или део дефиниције квалитета за чије одређивање смо заинтересовани. На пример, ми меримо брзину посредно мерењем пређеног пута и времена. Међутим, брзина није неки реални квалитет тела који постоји поред квалитета кретања и квалитета времена; стога ни формула „Брзина је пут пређен у јединици времена“ не представља један природни закон који успоставља однос између те три врсте појава. Реално постоје тела која се премештају у простору у одређеним интервалима времена. Брзина је један просторно-временски однос а не посебан квалитет. Појам брзине ми уводимо да бисмо означили тај однос, дакле он већ по дефиницији није ништа друго до тај однос. Кад смо измерили пређени пут и поделили га мером протеклог времена, тиме је речено све што је имало да се каже о брзини. Сасвим је друкчија ситуација кад имамо посла с посредним мерењем на основу природне законите корелације између латентног квалитета и индикатора. Овде постоји увек већи или мањи број различитих начина мерења, већ према томе које манифестације датог квалитета смо узели за индикаторе. На пример, температура се мери дужином тела која се шире или скупљају. Међутим, у принципу су могући и бројни други начини: на пример, неко би могао пронаћи апарат за регистровање величине осцилације молекула око свог равнотежног положаја, итд. Слично томе, друштвени положај се може мерити и разним другим индикаторима (број пријатеља, број друштвених функција, величина издатака за културне потребе, путовања, итд.). На супрот томе, стање морталитета једне земље је појам засно-

ван на конвенцији и он се не може мерити помоћу различитих индикатора — он није ништа друго до однос три броја: укупног броја умрлих у току године који се множи са хиљаду и дели с укупним бројем становништва средином године.

У савременим научним истраживањима се све више употребљавају посредне методе мерења. Разлог није само у тешкоћама директног мерења многих квалитета. Посредно мерење има и своје велике предности: оно омогућава да на минимум сведемо основне величине, и да на тај начин избегнемо огромне тешкоће око одржавања бројних стандарда мерења. Између природних и друштвених наука постоји знатна разлика у погледу обима коришћења две наведене врсте посредних мерења. Посредно мерење у природним наукама се заснива на великом броју утврђених природних закона. У друштвеним наукама много је мањи број утврђених узрочно-функционалних корелација; сем тога, оне често варирају од једне историјске епохе до друге и од једне културне средине до друге. Стога се у друштвеним наукама морају у знатнијој мери користити мерила израђена на основу конвенције.

## 5. ЕЛЕМЕНТАРНЕ И ИЗВЕДЕНЕ ВЕЛИЧИНЕ

Све величине можемо поделити у две групе: елементарне (или основне, фундаменталне)<sup>1</sup> и изведене.

Елементарне су све оне које се могу директно мерити и које се могу сабирати по математичким законима. Тако, на пример, једна од најзначајнијих елементарних величина је *дужина*. Кад су два објекта тако постављена један крај другог да им се оба краја поклапају (коинцидирају), рећи ћемо да су једнаке дужине. Кад је на једном објекту уписана скала за мерење дужине, онда дужини ма којег другог објекта можемо придати и одређен број — то је број појединих интервала на скали (јединица дужине — сантиметара, метара, итд.) између нулте тачке, која коинцидира с једним крајем објекта, и оне тачке на скали која коинцидира с другим крајем објекта. Овде правила сабирања очигледно важе јер кад два објекта ставимо један поред другог, њихова заједничка дужина ће бити изражена двоструко већим бројем јединица.

<sup>1</sup> Кембел, који је проблемима мерења посветио велики део свог дела *Physics of the Elements*, првобитно је употребљавао термин „фундаменталне величине“. Касније је изабрао термин „елементарне величине“ као прецизнији. Ову промену је прихватио Џефрис (*Jeffreys, Scientific Inference*).

Друга елементарна величина је *време*. Ми овде можемо говорити једино о локалном времену — временском систему на једном одређеном месту — а не о времену света уопште, чије мерење је врло компликовано и претпоставља познавање Ајнштајнове теорије релативности. Мерење локалног времена се заснива на интерсубјективном посматрању неког правилног, периодичног процеса кретања. Такви процеси су, на пример, обртање Земље око своје осовине или око Сунца, ротација Месеца око Земље, осцилације једног клатна, равномерно обртање једног точка, итд. Сваки такав процес може се рашчланити на своје елементе — догађаје који заузимају релативно кратке интервале времена. Основне временске релације међу догађајима су *симултаност* и *сукцесија* догађаја. Два догађаја су симултана ако их група посматрача опажа у исто време, сукцесивна су ако их опази прво један па други. Видимо, дакле, да је непосредно квалитативно опажање кретања полазна тачка за мерење времена.

Ако кретање клатна узмемо као основу за мерење, означимо интервал који протекне од почетка до завршетка једне осцилације са 1, затим ћемо завршетак сваке сукцесивне осцилације означити једним од следећих природних бројева — 2, 3, 4, итд. Сад време сваког догађаја можемо мерити његовим довођењем у корелацију с осцилацијама клатна — уколико се почетак догађаја поклапа с почетком клаћења клатна, а завршетак догађаја с крајем једне одређене осцилације, онда је тај догађај трајао онолико временских јединица колико је избројано осцилација. Наравно, кад смо једном открили ову корелацију као начин мерења времена, ми га више не морамо мерити увек на овај начин, јер, поред других тешкоћа, овде би нарочито незгодно било то што завршетак догађаја чије време меримо не мора коинцидирати са крајем осцилације. Уместо да узмемо интервал трајања једне осцилације за јединицу, ми можемо изабрати неку много мању јединицу делећи тај интервал на произвољно велики број једнаких краћих периода за које очигледно важе аритметичка правила сабирања. Кад једном на тај начин направимо временску скалу, почетак процеса чије време меримо не мора се више поклапати с почетком кретања клатна — довољно је уочити коинциденцију између почетка процеса и ма које тачке на временској скали. Квантитет времена тог процеса ћемо онда означити бројем који представља разлику између времена његовог почетка и његовог краја.

Трећа елементарна величина  $v$  физици је *маса*, односно *тежина*. Мерење тежине се заснива на принципу статике да се силе које на њега делују налазе у равнотежи. Ми имамо непосредно практично искуство (кинестетички осети) о томе да једно материјално тело које држимо у руци остаје у не-

помичном стању једино уколико наши мишићи врше напор да савладају силу која на њих делује. Наравно, на овај начин не можемо мерити тежину јер нисмо у стању да непосредним опажањем квантитативно одредимо величину силе коју примењујемо. Ефикасан инструмент је полуга. Кад два тела поставимо на два њена краја, под условом да су оба крака подједнаке дужине, онда ће њихова тежина бити подједнака уколико полуга остане у хоризонталном (равнотежном) положају. Ово је, по Архимеду, основни принцип статике. Кад два тела једнаке тежине држе равнотежу једном телу, за ово ћемо рећи да има двоструко већу тежину него свако од прва два понаособ. Избором неке тежине за јединицу стичемо могућност да сваку другу тежину означимо једним бројем. И овде несумњиво, за додавање и одузимање тежине важе аритметичка правила.

Сва друга мерења у физици можемо обавити посредним путем користећи мере за дужину, време и масу као елементарне величине. Шта значи ово „посредним путем“? Овде су претпоставке мерења утврђени научни закони изражени математичким формулама. У формулама закона променљиве које изражавају елементарне величине доведене су у одређене функционалне везе с променљивима које изражавају изведене величине. Пошто смо једном извршили директна мерења елементарних величина, изведене величине добијамо простим рачунањем.

Пример изведене величине је густина. Ми густину не можемо мерити директним путем као дужину, време или тежину. У најбољем случају ми можемо поређати течности по мањем или већем ступњу густине (тј. као интензивне квалитете) већ према томе да ли разна чврста тела пливају по њима или тону. Међутим, кад покушамо да комбинујемо течности и да их додајемо једне другима аналогно сабирању дужине или временских интервала, увиђамо да за добијене резултате неће важити правила сабирања.

Ипак, остаје нам на располагању један друкчији поступак. Мерењем тежине и запремине течности утврдићемо да међу њима постоји одређена пропорција која се може изразити формулом „ $y = Gx$ “ где променљиве  $y$  и  $x$  означавају различите бројне вредности тежине и запремине док је  $G$  константа која је карактеристична за дату врсту течности коју испитујемо. Она, дакле, не варира мењањем масе и запремине али може добити различиту вредност ако узмемо у обзир неку другу врсту течности исте масе и запремине. Ми сад течности можемо поређати у низ према различитим вредностима које добијамо за  $G$ . При том ћемо се уверити да поредак који тако добијамо потпуно одговара реду који смо добијали; на основу тога можемо интерпретирати  $G$  као симбол за густину. Пошто из горње формуле следи да је  $G$  маса јединице запремине, сад смо добили на-

чин да мерењем тежине и запремине и деобом прве другом одредимо број који ће нам означавати квантитативну вредност густине.

Овај број битно зависи од тога шта смо изабрали за јединице елементарних величина. Према томе, мера једне изведене величине је увек неки комплексан израз који у себи садржи не само ознаку за број већ и ознаке за јединице елементарних величина помоћу којих мерење изводимо. На пример, једино израз „4,62 грама по кубном сантиметру“ узет као целина, може представљати меру густине једне течности. Ако ма који термин овде испустимо, израз као целина постаје неодређен. Ако ма коју од јединица променимо, биће потребно да променимо и број да би израз као целина остао и даље симбол за меру њене густине (ако уместо кубних сантиметара узмемо кубне милиметре горња мера ће гласити „0,0046 грама по кубном милиметру“). Ако променимо јединице а не и број, то би могло значити или да говоримо о некој другој течности различите густине, или да смо погрешили или, најзад, да су се променили физички закони. У сваком случају, ми за све промене јединице можемо наћи одговарајућу промену броја тако да новодобијени израз и даље задржи исто значење. То би онда била само два језика за изражавање истих ствари.

## 6. ДИМЕНЗИЈЕ МЕРЕЊА

Кад једном подесним дефиницијама и природним законима утврдимо функционалне односе између елементарних и изведених величина, ми те односе можемо сажето изразити помоћу појма „димензија“.

Термин „димензија“ води порекло из геометрије. Обично се каже да је простор тродимензионалан; под тим треба подразумевати да је за прецизно одређивање једног места у простору или величине једног тела у простору потребно знати три параметра, односно измерити три величине — дужину, ширину и дубину. У том смислу се онда каже да равне површине имају две димензије, линија само једну, док је тачка без димензија. Ајнштајн је у теорији релативности увео јединствен појам просторно-временског континуума који захтева четири димензије (параметра), три просторне и једну временску, да би се једнозначно одредио положај једног физикалног система. Овде се већ срећемо с једном модификацијом појма димензије. Да бисмо измерили запремину једнога тела, треба три пута извршити мерење исте врсте — мерење дужина, па добијене резултате помножити један с другим. Димензије запремине могу се, дакле, изразити симболом (дужина)<sup>3</sup> или просто  $L^3$ . Друк-



чије је с одређивањем положаја тела у просторно-временском континууму: овде треба обавити мерење две различите елементарне величине — дужине и времена. Четири димензије у питању биће  $L^3$  и ознака за меру времена,  $T$ . За разликовање  $L$  и  $T$ , и уопште за одлучивање да ли две величине припадају истој димензији или разним димензијама на располагању нам стоји једноставан критеријум: они квантитети који могу да се сабирају (множе, итд.) припадају истој димензији — у противном, сматрамо их различитим димензијама.

Кад познајемо природне законе који утврђују односе између различитих врста природних појава и квалитета (и аналогно томе, кад знамо дефиниције помоћу којих изводимо извесне појмове за ознаку реалних односа), ми свим изведеним величинама можемо одредити димензије. Димензије се у овом случају увек могу изразити као производи променљивих које се односе на елементарне величине и које су дигнуте на неки степен. На пример, ако се елементарне величине: дужина, време и тежина означе симболима  $L$ ,  $T$  и  $M$ , свим изведеним величинама у физици могу се изразити димензије на следећи начин:

брзина:  $L/T$

убрзавање:  $L/T^2$

сила:  $ML/T^2$

густина:  $M/L^3$

квантум дејства:  $ML^2/T$

притисак: (сила на јединицу површине)  $M/LT^2$

Као што видимо, у физици су изведене димензије егзактни односи међу елементарним величинама; ти односи су углавном прецизирани законима.

Појам димензије се може даље уопштавати кад узмемо у обзир и посредна мерења на основу конвенције, каква се примењују у друштвеним наукама. Овде сад више немамо минималан број елементарних величина из којих се све друге могу извести. Немамо ни законе који регулишу извођење. Међутим, и ове елементарне величине могу бити само оне које се могу директно мерити. И овде изведене величине можемо утврдити само на основу претпоставке да оне стоје у одређеном односу према елементарним величинама (које у овом случају обично означавају мере индикатора). Само што ће извођење овде бити обављено углавном на основу модела вероватноће. Мерење ће нам дати за право да закључимо једино да под одређеним условима људи теже да се понашају на одређени начин а не да се они на тај начин *нужно* понашају. Према томе, поставља се питање: од којих променљивих зависи једна одређена врста диспозиције људског понашања, или од којих фактора зависи вероватноћа да ће људи у извесним условима реаговати на

одређен начин. Променљиве (односно фактори) су у овом случају димензије; диспозиција која од њих зависи је изведена величина.

Термин „димензија“ се каткад употребљава у врло широком и непрецизном смислу као ознака ма које особине која варира и од које зависи нека друга особина. На пример, Тиченер је говорио о квалитету, интензитету, обиму, трајању и интенционалности као димензијама свести.<sup>2</sup>

У нешто ужем смислу неки писци су склони да димензијом зову сваку променљиву, сваки квантитет који варира у оквиру неког одређеног подручја.

Најзад, у најновије време и у друштвеним наукама има покушаја да се термин „димензија“ примењује у истом прецизном смислу као у егзактним наукама. Тако је Рашевски конструисао четири модела друштвеног понашања у којима је покушао да математичким једначинама изрази неке елементарне друштвене структуре<sup>3</sup> — то су модели подражавалачког понашања, дистрибуције богатства, друштвене дистрибуције уопште и алтруистичких и егоистичких друштава.<sup>4</sup> Нарочито је детаљно развијен први од ових модела.<sup>5</sup> То је једна једначина која представља ефекат акције  $R$  коју врши група људи на латентну тенденцију једног одређеног појединца да и он учини  $R$ . Тада се ефективност утицаја понашања других на став индивидуе може одредити као промена његовог понашања у јединици времена захваљујући стимулусу који представља обављање радње  $R$  од ма којег другог појединца. Овде је онда изведена величина коефицијент активности  $A$ , а његове димензије су:

(промена  $E_1$ )

$(x \text{ особа која врше } R_1) \cdot (\text{јединица времена})$

или просто:

$E_1$

$XT$

Из овога примера јасно се види да пронаћи димензије једне величине коју желимо да меримо значи дати прецизне квантитативне дефиниције којима је тачно одређено шта све треба да обавимо да бисмо добили тражену меру.

<sup>2</sup> E. B. Titchener, *Lectures on the Elementary Psychology of Feeling and Attention*, Lect IV.

<sup>3</sup> Nicolas Rashevsky, *Mathematical Biology of Social Behaviour*, Un. of Chicago Press, Chicago, 1951.

<sup>4</sup> Ови радови су објашњени у студији: James Coleman, „An Expository Analysis of some of Rashevsky's Social Behaviour Models“, *Mathematical Thinking in Social Sciences*, ed. by Lazarfeld, Glencoe, Illinois, 1954.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 126, 127.

## 7. ОДРЕЂИВАЊЕ ЈЕДИНИЦЕ МЕРЕЊА

Одређивањем димензија мерења ми смо на најпрецизнији могући начин одредили предмет мерења. Остаје међутим, проблем како обавити мерење. Он се може рашчланилити на два дела: најпре за сваку димензију треба наћи одговарајући физикалан процес који може послужити као основа за њено мерење, тј. који задовољава услов да се мерење величине могу сабирати по аритметичким правилима. А затим, треба наћи јединицу мерења.

Што се тиче првог, код извесних елементарних величина ми и немамо никакву могућност да бирамо. Мерење дужине обавља се увек коинциденцијом два тела — онога које меримо и онога које употребљавамо као стандард. Већ време можемо мерити на основу кретања небеских тела, осцилације клатна, протицања песка из једног уског стакленог суда, радиоактивног процеса (еколошко време), брзине зарашћивања рана (биолошко време) итд. Тај избор није потпуно произвољан. За основу мерења ћемо узети онај процес који се обавља на максимално константан начин, и који је у највећој могућој мери слободан од спољашњих поремећаја и независан од ма каквих специјалних особина материје.<sup>6</sup> Тек уколико имамо на располагању више физикалних процеса који подједнако задовољавају све ове услове, избор једног од њих би био релативно произвољан.

У много већој мери је избор јединице мерења ствар конвенције. Сантиметар је 40 милионити део земљиног меридијана. Секунда је 86400 део средњег сунчаног дана. Јединица масе је маса кубног сантиметра воде на 4° — односно кад се она изражава помоћу тежине, то је гравитациона сила Земље која делује на 1 кубни сантиметар воде на 45° географске ширине. Није тешко увидети да су све ове јединице произвољно изабране, из чисто практичних разлога, и да нема никакве природне законитости која би их оправдавала. Оваква ситуација није задовољавала многе научнике, па је од увек било покушаја да се пронађу неке природне јединице. Тако су филозофи Француске револуције у свом покушају да реформишу целу затечену културу чинили напоре да пронађу јединице карактеристичне за земљу и изван човека. У нашем веку, велики физичар Планк био је предузео још много амбициознији подухват: наћи јединице „које ће нужно задржати своје значење за сва времена и све интелекте макар они били и нељудски и неземаљски“. Планкова идеја је била да би јединице елементарних величина требало тако трансформисати да се тзв. *универзалне константе* добију нумеричку вредност 1.

<sup>6</sup> Види: Lensen: *Procedures of Empirical Science, International Encyclopedia of Science*, Vol. I, par. 1, Chicago 1955, 298.

Универзалне константе су величине које имају исту вредност у свим врстама материјалних појава. То су пре свега: брзина светлости ( $c$ ), Планков квант дејства ( $h$ ), гравитациона константа ( $g$ ), елементарни електрични товар протона и електрона ( $e$ ), маса електрона ( $m$ ), маса протона ( $m_p$ ), итд. Све ове универзалне константе се могу одредити бројевима и јединицама елементарних величина физике на следећи начин:

$$\begin{aligned}c &= 3 \cdot 10^{10} \text{ sm/sec} \\h &= 6,35 \cdot 10^{-27} \text{ erg/sec} \\g &= 6,668 \cdot 10^{-8} \text{ cm, G sec} \\e &= 4,772 \cdot 10^{-10} \text{ LE} \\m &= 9 \cdot 10^{-28} \text{ G} \\m_p &= 1,662 \cdot 10^{-27}\end{aligned}$$

Кад би сад свака од ових константа постала јединица, то би — да би се одржало важење утврђених закона физике — повлачило за собом темељну промену свих других јединица мерења.

Овакав пројекат је наишао на веома образложену критику неких научника, нарочито Нормана Роберта Кембела.<sup>7</sup> Противразлози су следећи:

(1) И ако узмемо универзалне константе за јединице па помоћу њих фиксирамо јединице елементарних величина, добићемо опет извесне произвољности — јер се неке елементарне величине могу дефинисати помоћу универзалних константи на више од једног начина па опет остаје на нама да изаберемо једну од алтернатива (то важи, на пример, за јединицу масе).

(2) Универзалне константе немају апсолутну вредност: оне су елементи наших људских теорија, које су увек до извесне мере хипотетичког карактера. Према томе, покрет за избацивање произвољности из система мерења могао би довести само до стварања илузија о већој егзактности него што је стварно има.

Према томе, треба рачунати с тим да ће јединице елементарних величина још задуго остати одређене на садашњи релативно произвољан начин. Међутим, из тога не следи да се и јединице изведених величина могу одређивати произвољно. Оне су у ствари прецизно одређене природним законима и дефиницијама с једне стране, а јединицима елементарних величина с друге. Кад знамо димензије једне променљиве, одмах можемо одредити њене одговарајуће јединице стављајући свуда број један наместо нумеричких фактора. Тако, на пример, јединица притиска биће  $1 \text{ gr}$  ( $\text{cm sec}^2$ ), јединица убрзања биће  $1 \text{ cm}^2$ , итд.

<sup>7</sup> Norman Robert Campbell, *Foundations of Science*, New York, 1957, p. 395—396.

## 8. ИЗРАДА СКАЛА У СОЦИОЛОШКИМ ИСТРАЖИВАЊИМА

Свако мерење се, као што смо већ до сада видели, са-стоји у таквом уређењу мерених објеката у један низ да се сваком члану тог низа по прецизно утврђеним правилима може придати један од чланова одговарајућег низа бројева. Према томе, општи предуслов сваког мерења јесте утврђивање низа квантитативних вредности (бројева) који на одређеном подручју истраживања добија одређену квалитативну интерпретацију. То је оно што се зове израда мерила или *утврђивање скале* за дату врсту мерења.

Код многих мерења у природним наукама утврђивање скале не представља никакав проблем чим смо одредили јединицу мерења. На пример, кад смо једном утврдили коју ћемо величину масе означити бројем један, скала за мерење тежине представља континуум свих позитивних реалних бројева од којих се сваки може интерпретирати као мера једне могуће тежине. Ипак, и овде смо из скале искључили нулу и негативне бројеве јер с обзиром на квалитет који меримо не могу имати никакву физикалну интерпретацију (засад нису позната тела без масе или негативне масе). Већ при мерењу времена могли бисмо конструисати и такве скале које укључују и нулу и негативне вредности. Нулту временску вредност би имао моменат у коме се десио неки догађај од којег почињемо рачунање времена. Могли бисмо онда рећи да се Сократ родио —470, а Платон умро —374. године. С друге стране, многе скале не садрже чак ни све позитивне природне бројеве. То је нарочито случај са скалама за мерење интензивних квалитета. На пример, Бофорова скала за мерење јачине ветра коју смо раније поменули укључује само бројеве од 0 до 12: већи бројеви немају никакво значење у односу на мерени квалитет.

Скале се не разликују само према томе који део бројног континуума укључују и да ли јединица уопште има неко физикално значење при мерењу, тј. да ли она служи за меру неког константног интервала разлике при варирању датог својства. Према овој последњој одлици разликујемо интензивне скале којима меримо интензивне квалитете и интервалне скале којима меримо екстензивне квалитете. Скале се разликују и према томе да ли јединица означава већи или мањи интервал и шта се узима за полазну тачку. Тако, на пример, Целзијусова и Реомирова скала за мерење температуре се разликују у томе што је један степен прве еквивалентан са 0,8 степена друге. Међутим, и једна и друга узимају тачку топљења леда (односно тачку смрзавања) за нулти степен. Један интервал између константе смрзавања и кључања воде дели на сто делова, друга на осамдесет. Фаренхајт је за своју скалу узео као нулти степен најнижу

температуру коју је могао достићи у своје време (1720—1726) мешавином леда, воде и соли. Температуру здравог људског тела је означио са  $96^{\circ}$ , каснија мерења су дала вредност  $98^{\circ}$ . На тој скали је тачка мржњења добила бројну вредност од  $32^{\circ}$  а тачка кључања  $212^{\circ}$ . Његова скала се дакле разликује од обе претходне и по величини интервала и по нулој тачки. Наравно, могуће је направити безброј других скала које би се у оба погледа разликовале од све три које су сад у употреби. Утолико су све оне релативне и мање-више произвољне. Међутим, могуће је за мерење температуре направити такву скалу која, бар с обзиром на полазну тачку (иако не и с обзиром на избор јединица), има апсолутну вредност. То је скала код које нулту вредност температуре има тело чији су запремина или притисак једнаки нули. Како по Бојловом закону производ запремине и притиска на ма којој температури мора бити константан, то би нулта вредност једне од ових двеју величина значила потпуно одсуство температуре — тзв. температуру нуле, на којој се сви молекули тела налазе у равнотежном положају. У пракси оваква температура никад није достигнута: она се израчунава теоријским путем на основу утврђених природних закона, и представља неку врсту граничне вредности која се добија екстраполацијом низа познатих температура. Предност овакве апсолутне скале је у томе што се њом избегава свака произвољност јер је њена нулта тачка одређена независно од тога која врста материје и која физикална константа се узима за мерило — она је једнака за све материје и у потпуном је складу с термодинамичком теоријом топлоте која за њу даје задовољавајуће објашњење. На Целзијусовој скали, апсолутна нула би одговарала температури од  $-273,15^{\circ}\text{C}$ .

Последњих неколико деценија израђено је неколико врста скала и за вршење мерења у социолошким истраживањима. Према предмету истраживања те скале се деле на два основна типа. Једнима се мере ставови појединаца и друштвених група (понашање или диспозиција за понашање у различитим условима с обзиром на различите појаве), другима се мери друштвено-економски статус — објективни положај појединаца и друштвених група у друштву.

Пре него што изведемо ма какве опште закључке методолошког карактера, потребно је да се упознамо најпре с неколико познатих метода за израду скала у социолошким истраживањима.

Ограничићемо се најпре само на скале за мерење друштвених ставова. Као код свих других мерења, тако је и овде потребно најпре одредити шта се хоће да испита — на пример, однос чланова једне друштвене групе према рату, цркви, капитализму, социјализму, цензури штампе,

контроли рађања, смртној казни, према појединим друштвеним установама, националним и расним групама, политичким партијама, итд. Затим се формулише извештај број исказа који се односе на предмет испитивања и који су тако састављени да се према реакцијама испитаника на њих може оценити њихов став према датој установи или спорном питању. Сваки члан друштвене групе коју испитујемо треба да се изјасни о сваком оваквом исказу понаособ — да ли се с њим слаже или не слаже, да ли га одобрава или га не одобрава.

Сваки његов одговор понаособ биће квантификован и скуп свих његових одговора треба да да меру његовог става према датом питању, установи или друштвеној појави.

Проблем је: 1) како одабрати исказе на основу којих ће бити оцењивани ставови појединаца и који представљају основне елементе скале, 2) како одредити бројне вредности за мерење појединачних одговора, 3) како класификовати појединачне елементе скале (поједине исказе с ознаком да ли их дати појединац одобрава или не одобрава) тако да једна група елемената буде карактеристична за једну врсту ставова а друга група за другу врсту, и 4) како добити низ у коме ће варијацијама у укупним ставовима одговарати варијације у бројним вредностима.

## ДВАДЕСЕТА ГЛАВА

# ВЕРОВАТНОЋА

### 1. ПОЈАМ ВЕРОВАТНОЋЕ

Појам вероватноће игра огромну улогу и у свакодневном животу и у савременој науци. Ми врло често кажемо да је неки догађај „вероватан“, да је неко тврђење „вероватно“, да ће се нека радња „вероватно“ десити; каткад смо чак у стању да „вероватноћу“ и нумерички изразимо (кад кажемо, на пример, да је вероватноћа да се из добро промешаног шпила нормалних карата за игру једним вучењем добије дама  $1/13$ ).

У обичном животу, рећи да је нешто вероватно значи изразити једно уверење у које не можемо бити потпуно сигурни, које није толико основано да бисмо га могли сматрати *сигурним знањем*. Ми знамо оно у шта смо се ми или други људи директним опажањем уверили или оно што се на основу директних запажања може логички закључити. Тако ми знамо да су зими дани краћи него лети, да је нафта извор енергије, да ратови доводе до масовног уништавања људских живота и материјалних добара. Међутим, често наша знања нису таква да би искључивала све друге алтернативе сем једне — говорећи о једној међу њима, ми онда можемо рећи само толико да је она вероватна и то мање или више вероватна. Тако на пример гомилање облака на небу може нас навести да кажемо да је вероватно да ће у току дана пасти киша (тима се не искључује могућност да она ипак неће пасти). Слушајући неко музичко дело и уочавајући неке сличности између њега и композиција Беле Бартока рећи ћемо да је оно *вероватно* Бартоково (али тиме није искључено да га је компоновао и неко други). Највећи број наших практичних акција заснива се на нашем уверењу о већој вероватноћи једне врсте догађаја него неких других. Кад седамо у аутобус или воз, кад мирно шетамо улицом, кад безбрижно пливамо у мору, ми не мо-



жемо бити потпуно сигурни да ћемо живи и здрави стићи на место опредељења; увек остаје отворена могућност да се деси саобраћајна несрећа, да неки аутомобил неочекивано скрене на тротоар, да се у наш животни ток умеша неки морски пас, итд. Пракса би била немогућа кад бисмо све могућности непрестано узимали у обзир и кад бисмо делали тек пошто се постарамо да искључимо све непријатне могућности. За овакво потпуно осигуравање, живот је исувише кратак. Ако желимо да се понашамо нормално и да у пракси будемо довољно ефикасни, биће довољно да оценимо која алтернатива је највероватнија и да према њој усмеримо своје деловање.

Слична је ситуација и у модерној науци, само на једном сасвим различитом нивоу. До уверења да су емпиријске генерализације, чак и оне које су изражене прецизним математичким формулама и проверене мерењем, само вероватно истините дошло се тек онда кад су науке достигле висок ступањ развијености и кад је некадашњи некритички младалачки ентузијазам заменила зрелост и мудрост коју она собом доноси.

Класична концепција науке која је суверено владала од периода антике све до најновијег времена (друге половине XIX века) укључивала је у себи уверење да су научна знања (ако су уопште научна) апсолутно сигурна, несумњива и доказана. Владао је рационалистички идеал: требало је тежити утврђивању апсолутно истинитих, непроменљивих научних знања која логички следе из основних принципа. Основне принципе ум схвата директно, они су непосредно јасни и извесни, њихова истинитост још је сигурнија него истинитост ставова. Карактеристична за ову концепцију науке била је теза о апсолутном механичком детерминизму, коју је касније формулисао Лаплас: „Садашње стање света треба да схватимо као ефекат његовог претходног стања и као узрок оног које ће следити. Један ум који би у датом тренутку познавао све силе које делују у природи и узајамни положај бића која га сачињавају — ако би уосталом, он био довољно обиман да подвргне све ове податке анализи — обухватио би истом формулом сва кретања од највећих тела у свету до најлакшег атома и ништа за њега не би остало неизвесно: и будућност и прошлост биле би јасне пред његовим очима“ (Laplace, *Théorie analytique des probabilités*, 3. ed., 1820, Introduction).

Овакво рационалистичко и детерминистичко схватање науке одговарало је карактеру научних сазнања која су пружале егзактне науке тог времена — математика и класична физика. Математичке формуле заиста су извесне — не само вероватне, међутим оне су такве јер о њиховој тачности и не судимо суочавајући их директно са искуственим

чињеницама; оне су тачне или не према томе да ли су изведене строго у складу с правилима, која не морају нужно имати емпиријску основу. (Наравно, управо због тога под истином математичких формула и не можемо подразумевати исто што имамо на уму кад говоримо о истини ставова специјалних наука, тј. о фактичкој истини — овде би било више на месту говорити о правилности, тачности, коректности с обзиром на дата правила.) Што се тиче резултата класичне физике, карактеристично је за њих да су се односиле на законитости врло једноставних система природних објеката. Док се физика бавила претежно проучавањем релативно спорог механичког кретања тела релативно велике масе, она је постизала огромне успехе у тачном предвиђању будућих догађаја. Кад су били познати место на коме се једно тело налази као и динамички момент његовог кретања у неком моменту  $t_1$  било је могуће с огромном тачношћу израчунати место и динамичко стање тела у макојем каснијем тренутку  $t_2$ . Оваква ситуација у механици стварала је привид о апсолутној детерминисаности свих процеса у стварности и људе као што је био Лаплас доводила је до уверења да је наша могућност апсолутно егзактног предвиђања догађаја у многим областима стварности резултат ограничености наших знања а не битно друкчијег карактера самих појава. У ствари, рационалистичка и детерминистичка концепција науке и посебно физике била је могућа само под следећим специфичним условима:

(1) Предмет проучавања били су системи тела који су се могли изоловати од других тела, који су се могли фиксирати као затворени системи, у којима се свака интерференција фактора ван система могла занемарити.

(2) Појединачне објекте је било могуће локализовати и прецизно разграничити од њихове околине.

(3) За својства тих појединачних објеката чијим се проучавањем класична механика бавила (као што су сила, маса, пут, брзина, убрзање, итд.) карактеристично је да међусобно стоје у релативно простим функционалним односима тако да једно од њих зависи од малог броја других. Другим речима, класична механика је проучавала појаве које су условљене врло ограниченим бројем фактора.

Временом, а нарочито у току XIX века, показало се да све ове претпоставке рационалистичког детерминизма важе само за посебна подручја природних појава, а не уопште. У друштвеним, биолошким, па чак и физикалним појавама (кад је реч о објектима врло мале масе — микрочестицама), ниједан од предуслова механицистичког детерминизма није задовољен. Ту је јединке често немогуће строго фиксирати и проучавати изоловано од средине у којој се налазе и врло

комплексних односа с бројним другим јединкама. Услед тога, сваки покушај да се један комплекс објеката посматра као затворен систем, слично Сунчаном систему или систему објеката на Земљи, води необично грубим упрошћавањима и грешкама: свако повлачење граничних линија система постаје више или мање условно или чак произвољно, док занемаривање дејства спољашњих фактора онемогућава тачно објашњење многих појава. (Гравитационо дејство Јупитера може се занемарити на Земљи; међутим, ако се економика једне земље схвати као затворен систем и апстрахују економска кретања у другим земљама света, последице оваквог погрешног методолошког приступа биће брзо очигледне.) Број фактора од којих зависе поједини догађаји толико је велики да се анализа појединачних појава мора напустити и заменити покушајем да се уоче глобалне правилности читавог скупа појединачних и на изглед случајних појава.

Тако је дошло до све веће примене статистичких метода у научном истраживању. Прве зачетке статистике налазимо већ код античких грчких филозофа у вези с проблематиком природне селекције. Тако је, на пример, Демокрит сличности и разлике између родитеља и деце објашњавао различитим комбинацијама атома које дете преузима од родитеља. Аристотел је биолошко наслеђе тумачио случајним комбиновањем појединих особина које доводе до тога да се извесне особине предака појављују и код потомака. Наравно, Аристотел није имао на располагању никакав, чак ни рудиментаран математички апарат да би могао да врши статистичке анализе у данашњем смислу речи.

Већ у то време, а нарочито касније, много напора је уложено да се развије било каква статистичка техника која би се могла применити на послове осигуравања живота и иметка. Осигуравање као друштвена установа постојало је још у Вавилону и Грчкој, а нарочито у Риму и касније у средњовековним трговачким градовима. У осигуравајућој служби се појављују типична статистичка закључивања. О дужини живота појединца, о успеху неког посла не може се ништа закључити на основу анализе самог појединачног случаја у питању. Број фактора од којих зависи исход је огроман и непознат. Све што се у оваквим случајевима може урадити јесте прикупљање података о другим сличним појединачним појавама, уочавање статистичких правилности и закључивање по аналогији, које доводи до мање или више вероватних претпоставки о будућности дате јединке. У недостатку развијене статистичке теорије, осигуравајућа друштва су се користила различитим релативно поузданим практичним правилима. На пример, она су узимала на себе веће или мање обавезе према томе у ком правцу и у које годишње доба један брод плови. У XVII веку су већ посто-

јале студије у којима су, на основу регистара смртних случајева, оцењивани изгледи на дужину живота разних категорија лица (Џон Граунт, Џон де Винт, Хели).

У ствари, XVII век је већ донео и прву развијену теорију вероватноће, само што је она настала у вези с једном проблематиком на први поглед веома удаљеном од проблема практичног живота и науке — наиме, у вези с израчунавањем шанси на добитак у хазардним играма. Година 1654, у којој је дошло до измена писама између Паскала и Фермаа о овом проблему, сматра се годином рођења рачуна вероватноће као строго егзактне математичке дисциплине, која је у основи једна грана математичке теорије пермутација и комбинација. Браћа Бернули, Хајгенс, Де Моавр, Бајес и Лаплас су главни творци класичне теорије вероватноће.

Ова теорија убрзо је нашла своју примену и то најпре баш у једној од најегзактнијих наука — у астрономији. Један од најпрецизнијих метода утврђивања чињеничних података — мерење — убрзо се показао као извор неизбежних грешака. Поновљена мерења величина које су на основу бројних теоријских резултата морале бити сматране објективно истим величинама — давале су нумеричке вредности које су се међусобно унеколико разликовале. Услед тога су и резултати директних мерења редовно делимично одступали од предвиђања добијених теоријским израчунавањем последица појединих формула. Оваква ситуација наметала је потребу за једном теоријом која би омогућила оцењивање веродостојности појединих мерења. Тако је настала теорија грешака, као једна специфична примена теорије вероватноће. Велики број цинова научне мисли радио је на њој почев од XVIII века. Међу њима су били и наш Руђер Бошковић, Ојлер, Данијел Бернули, Лежандр, Гаус и Лаплас.

Врло брзо је теорија вероватноће продрла и у друштвене науке. Слом феудалног друштва и настанак моћних централизованих монархија створио је потребу за сакупљањем статистичких података с разних подручја јавног живота којима би се руководила политика централних државних органа. Нарочито су енциклопедисти енергично инсистирали на томе да се финансијске мере, здравствена и правна служба, па чак и обављање политичких избора поставе на рационалну основу. Кондорсе, а касније Кетле и Поасон, учинили су већ прве значајне покушаје да теорију вероватноће повежу са статистиком која је дотле била углавном дескриптивна дисциплина. На пример, Кетле је 1829. исцрпно анализирао први белгијски попис становништва и нарочито испитивао утицај старости, пола, годишњег времена, занимања и економског стања на смртност. Ова статистичка изучавања су га довела до закључка да се морталитет у датој популацији може до одређеног степена

математички предвиђати. Он је први сугерисао да се и моралне и интелектуалне одлике људи могу мерити. Од њега потиче антропометрија — нова дисциплина која се бави мерењем различитих карактеристика човека. Од њега потиче и појам „просечног човека“, чије се особине могу статистички израчунати. Он је ишао чак тако далеко да је мислио да се могу утврдити тачни закони друштвених појава откривањем веза између статистичких средњих вредности, и да се у овој области може постићи исто тако висок степен егзактности као и у небеској механици. Наравно, Кетле је био некритичан у оцени вредности статистичког метода и није успео да увиди озбиљна ограничења теорије вероватноће.

У физици је теорија вероватноће дуго играла улогу помоћне науке, као основа за израчунавање грешака при мерењу. Међутим, у току XIX века је у науку све више продирала стара идеја (чије порекло налазимо још код грчких атомиста, као и у неким оријенталним филозофским учењима) по којој се правилности у понашању привидно стабилних макротела којима смо окружени могу објаснити као резултат безбројних случајних промена микрочестица од којих су ова тела састављена. Нарочито је велики успех на овом путу постигла кинетичка теорија материје. Разна физикална својства материје, као топлота, притисак гасова, итд., схваћена су као последица појединачних случајних кретања огромног броја молекула. Данијел Бернули, Џул, Клаузијус, Максвел и други бавили су се проблемом колика би требало да буде вероватноћа да молекули имају одређене брзине и налазе се на одређеним местима да би се из тога могли извести већ познати и проверени закони гасова. Нарочито велики корак у статистичкој интерпретацији топлотних појава направио је Болцман статистичким објашњењем Карноовог Другог принципа термодинамике. По овом принципу, сви топлотни процеси су иреверзибилни; топлотне разлике међу свим телима једног система спонтано ишчежавају и цео процес тежи равнотежном стању, услед чега се смањује количина енергије која се може употребити за користан рад. (Ова појава је названа „ентропијом“.) Обратан процес могућ је само применом силе изван датог система. Многи физичари су овај закон тумачили на апсолутно детерминистички начин као неминовност топлотне смрти васионе. Болцман је дао статистичко објашњење: повећање ентропије је само спољашња манифестација највероватније дистрибуције енергије молекула једног гаса. Из тога, наравно, следи да су *могуће* и друкчије дистрибуције које би довеле до реверзибилности топлотних процеса и до смањивања ентропије уместо њеног повећавања; међутим, ове могућности су мање вероватне. Тако се, захваљујући даљим напорима Гибса и Смолуховског, развила једна нова

дисциплина — статистичка механика, која је испитивала глобалне, статистичке аспекте огромног броја елементарних и на изглед случајних процеса кретања и сударања молекула (у вези с механичком теоријом топлоте, кинетичком теоријом гасова, тзв. Брауновим кретањем). Касније је она примењена и у тумачењу дистрибуције звезда и разних облика радијације.

Ово је, међутим, био тек увод. У нашем веку отвориле су се оку научника огромне области природних појава које се у ствари не могу констатовати другим методама до статистичким, и о чијој се детерминираниости, засад бар, не може говорити друкчије до у терминима вероватноће. То важи пре свега за читаву микрофизику. Показало се да се за објашњење елементарних унутаратомских процеса, као што је на пример кретање електрона, не могу применити закони класичне физике, са својом претпоставком апсолутног механицистичког детерминизма. При изучавању макротела — тела велике масе и релативно мале брзине с каквим се срећемо у свакодневном животу — било је могуће с великом тачношћу одредити положај тела у простору и његову брзину. На основу тих података било је могуће, применом закона класичне физике, израчунати врло прецизно даљи ток кретања и предвидети у којој тачки простора ће се дати објект налазити у неком каснијем тренутку. Искуство је ова предвиђања потврђивало, па је на тај начин добијао на снази и принцип детерминизма. Чак у оним гранама физике где је рачун вероватноће био уведен (статистичкој механици) претпостављало се да се елементарни феномени молекули понашају по строго механичком детерминизму којим наука није овладала једино услед његове ванредне сложености, а не услед тога што би и сам објективни ток ствари био непотпуно одређен. Досадашњи развитак квантне физике донео је, међутим, један значајан нови моменат у самој концепцији физикалних закона.

Показало се да постоје такве физикалне појаве код којих је принципијелно немогуће истовремено сазнати све потребне податке на основу којих — било могуће правити прецизна потпуно одређена и једнозначна предвиђања о даљој еволуцији датог система објеката. Такве појаве су кретање микрочестица. Не ради се о томе да само у неким конкретним случајевима ми не успевамо да одредимо свих шест параметара: три координате положаја и три величине које одређују брзину честице. Не ради се ни о томе да ми *тренутно* нисмо у стању да дођемо до свих потребних почетних података услед несавршености инструмената. Ствар је у томе да је то, према Хајзенберговом принципу неодређености, у *принципу* немогуће. Елементарне честице чије кретање проучавамо имају тако малу масу да на њих снажно делују фотони светлости којом их обасјавамо (код макро-

тела се дејство светлости може занемарити). Кад желимо да прецизно одредимо место честице, морамо се служити светлосним зрачењима што мање таласне дужине. Међутим, светлост мале таласне дужине има велику фреквенцију и сразмерно велику енергију, чиме се повећава и величина поремећаја кретања честице. Обратно, смањење фреквенције светлости и смањење дејства на брзину и правац кретања честице значи истовремено повећање таласне дужине и све већу непрецизност у одређивању места честице. Према томе, услед узајамног дејства проучаване честице и светлости којом је обасјавамо, принципијелно је немогуће тачно описати стање честице у неком тренутку. Из тога следи да се не може тачно предвидети ни стање честице у ма којем будућем тренутку — може се утврдити само *вероватноћа* вредности параметара за место и брзину.

Ми се овде не можемо упуштати у дискусију да ли је у самој стварности, независно од дејства наших инструмената, кретање честице потпуно одређено (као што тврде детерминисти) или неодређено и случајно (као што тврде недетерминисти и пробабилисти). Битно је овде да утврдимо да се у *сазнању* свих оваквих процеса, у којима човек на непредвидљив начин делује својим инструментима на појаве које проучава, морамо трајно служити теоријом вероватноће: сва наша уопштавања и предвиђања одређиваће само већу или мању вероватноћу, а не апсолутну извесност да ће се десити један догађај.

## 2. ВРСТЕ ВЕРОВАТНОЋЕ

Појам вероватноће употребљавамо кад говоримо о *могућностима* — то је оно што повезује сва различита значења термина „вероватноћа“ и што на крају крајева оправдава употребу једног истог термина у свим различитим случајевима. Било да кажемо: „Овај портрет је вероватно насликао Тинторето“, или „Ајнштајнова теорија гравитације је вероватнија него Њутнова“, или „Вероватноћа да човек од тридесет пет година доживи тридесет шесту износи 95/100“ — у свим овим ставовима ми говоримо о могућностима; можда портрет потиче од Тинторета, можда је Ајнштајнова теорија истинитија, можда ће један човек живети још годину дана.

Међутим, кад учимо овај константни елеменат садржаја у појму вероватноће, потребно је да одмах обратимо пажњу и на крупне разлике у значењима у три горња става.

Најпре одмах пада у очи да нам се у прва два става термин „вероватноћа“ појављује као квалитативни појам:

ми ни у једном од два случаја нисмо у стању да одредимо неку нумеричку вредност. Међутим, у трећем ставу вероватноћа је квантитативан појам — она се може мерити, њена величина се може изразити једним разломком.

На основу тога можемо одмах направити једну основну разлику између теорије вероватноће (или још тачније рачуна вероватноће) као математичке дисциплине, која полази од квантитативног појма вероватноће, и теорије вероватноће као гране логике, која представља основу савремене теорије индуктивног закључивања. Ова подела није овако груба и оштра као што изгледа на први поглед. Савремени развитак логике и математике довео је до стварања једне нове дисциплине која у ствари представља граничну област међу њима — то је симболичка или математичка логика. Тиме што се служи једним строго формализованим симболичким језиком и води конструисању правилних непротивуречних система знакова којима није придато никакво одређено значење — ова дисциплина је ближа математици. Међутим, својим захтевом да ови системи знакова накнадно добијају своју интерпретацију, чиме постају могуће логичке структуре научних теорија, ова дисциплина добија битно логички карактер. Од самог почетка развитака симболичке логике њен апарат је примењиван за решавање проблема теорије вероватноће (код Була и Моргана). Аналогно објашњењу двоструке природе симболичке логике, може се рећи да њена примена на све оне проблеме где се вероватноћа може интерпретирати као број има математички карактер, док логички карактер у правом смислу речи имају само они резултати симболичке логике који су применљиви на проблеме вероватноће у квалитативном, не нумеричком смислу.

Поред ове дистинкције између вероватноће у квантитативном и квалитативном смислу, можемо уочити још једну значајну разлику у садржају појма вероватноће. У неким случајевима ми говоримо о вероватноћи *објеката* (догађаја, појава), док у другим случајевима говоримо о вероватноћи наших непотпуно сигурних знања (ставова, хипотеза, теорија). Тако, на пример, рећи ћемо да је аутор портрета вероватно Тинторето, да ће сутра вероватно бити облачно, да ће при довољно великом броју бацања једне нормалне коцке свака од страна вероватно пасти подједнак број пута, да ће при довољно великом броју електрона који се слободно крећу у простору вероватноћа да се нађе неки од њих бити подједнака у свакој тачки простора, итд. У свим овим случајевима ми говоримо о вероватноћи *објективних догађаја* — без обзира да ли смо у стању да је меримо или не. Међутим, кад кажемо да је једна тврдња мало вероватна, или да је једна теорија вероватнија од друге, или да су све емпиријске генерализације само више или мање вероватне, или да једна научна хипотеза постаје утолико више веро-



ватна уколико више алтернативних хипотеза успевамо да елиминишемо одговарајућим искуственим чињеницама — у свим овим случајевима ми говоримо о вероватноћи наших претпоставки о објектима. Наравно, овај тип вероватноће је неупоредиво теже мерити.

Потреба за квантитативним одређивањем вероватноће и за израчунавањем различитих вероватноћа кад су извесне почетне дате, довела је до развитка рачуна вероватноће као једне гране комбинаторијалне анализе, у којој се полази од извесног броја недефинисаних симбола и формула, у којима се ти симболи појављују па се затим на основу експлицитно утврђених правила врше различите трансформације тих формула и добијају се нове. Важно је схватити да нам рачун вероватноће, као и све друге гране математике, даје само једну симболичку структуру која се може интерпретирати на разне начине, и у којој се приликом његове примене на место симбола могу стављати различите конкретне вредности. Узмимо за пример једну сасвим једноставну математичку формулу

$$x \cdot x = x^2$$

Интерпретирати рачун коме припада ова формула значи објаснити значење симбола који су ту употребљени, у првом реду симбола „ $x$ “. Питање је: на коју категорију објеката се  $x$  односи, која врста дескриптивних термина се може замењивати на место  $x$ . Очигледно постоје бар две интерпретације које омогућују успешну примену у науци.  $x$  може бити најпре ма који број (чланова неког скупа објеката), а затим, он може бити ознака за неку геометријску дуж. У првом случају, дата формула се може интерпретирати као схема за дизање ма којег броја на квадрат (аритметичка интерпретација), док се у другом случају она интерпретира као схема за израчунавање површине квадрата (геометријска интерпретација). Поставља се питање: да ли се симболи који се у овој формули појављују могу интерпретирати тако да добијена формула важи као ваљана схема и у алгебри логике (рачуну класа симболичке логике). Одговор је негативан: класа помножена сама собом није квадрат те класе већ опет сама та класа:  $x \cdot x = x$ . Симболи „ $x$ “ и „ $=$ “ не могу се интерпретирати тако да формула  $x \cdot x = x^2$  нађе своје место у рачуну класа. Напротив, они се могу интерпретирати тако да супротна формула добије своје место у рачуну класа. Наиме, ако се  $x$  не схвати као ознака броја већ као обим неке класе, а „ $\cdot$ “ (пута) не схвати као ознака множења у аритметичком смислу већ као логичко множење (конјункција), онда се у таквом рачуну не могу више појавити квадрати, кубови и уопште степени као саставни део симболичког апарата рачуна.

Да ли је једна или друга интерпретација могућа и плодна зависи у крајњој линији од примене. Тумачећи  $x$  као ма који број у једном случају и као ма коју дуж у другом, ми ћемо замењивати на место  $x$  различите конкретне бројеве, односно дужи различите дужине. Формула нам говори колике вредности треба да добијемо ако изведемо операцију множења. Ако проверавањем (рецимо, методом простог пребројавања) заиста добијемо вредности по формули, казаћемо да је формула истинита и практично применљива. Формула коју смо узели за пример очигледно задовољава те услове, јер ако десет људи који имају сваки по десет књига стави све своје књиге на гомилу, пребројавањем ћемо утврдити да књига има тачно сто. Исто тако, ако дужи једног квадрата измеримо и у свим тачкама целих бројева повучено апсцисе и ординате, добићемо мале квадрате које можемо пребројати и уверити се да нам формула даје тачну меру површине.

Ова прелиминарна објашњења помоћи ће нам да схватимо тачну природу рачуна вероватноће. Он представља једну структуру симбола која се може интерпретирати на неколико различитих начина, већ према томе шта подразумевамо под основним симболом који означава вероватноћу.

Историја теорије вероватноће дала је досад три основне интерпретације овог симбола, па према томе и целог рачуна. Најпре се сматрало да је вероватноћа степен наше субјективне уверености да ће се неки догађај десити на одређен начин. На пример, кад кажемо да је вероватноћа да ће при бацању једне коцке пасти четворка  $1/6$ , овде под термином „вероватноћа“ подразумевамо да је наше уверење да ће пасти четворка сразмерно слабо; ако би потпуна увереност била изражена бројем 1, онда је увереност у датом случају онолико пута мања од потпуне уверености колико је  $1/6$  мање од 1. Ово тумачење је својствено тзв. *класичној теорији вероватноће*, чији је најкарактеристичнији представник Лаплас.

Касније су се појавили оштри критичари класичне теорије вероватноће, нарочито познати економист Џон Мајнард Кејнс, који су психолошку интерпретацију вероватноће заменили логичком. Вероватноћа, наводно, није степен субјективне уверености већ објективна логичка веза између два става, која има исти логички статус али је различита по квалитету од везе дедуктивног имплицирања два става. У горњем примеру, један став би био: „Коцка има шест страна“, а други „Пашће четворка“. Други став очигледно не стоји у односу дедуктивне консеквенције из првог — он не следи нужно већ само с извесним степеном вероватноће.  $1/6$  је мера тог степена, он је независан од тога колико је наше субјективно уверење; он просто карактерише логичку

везу између ова два става, и та веза је независна од ма којег појединачног субјекта.

Треба обратити пажњу на то да обе ове теорије о вероватноћи говоре у вези с мишљењем, с нашим ставовима о објектима, само што једна инсистира на мишљењу као психичком процесу а друга на његовој логичкој структури. Трећа теорија интерпретира вероватноћу као одредбу самих објеката; она би била мера релативне учестаности с којом се неко својство или догађај дешава у једној одређеној класи објеката. На пример, ако извршимо једну серију од  $n$  бацања коцке, видећемо да је она страна на којој је број 4 пала  $m$  (при чему је  $m$  очигледно мањи од  $n$  или у крајњем случају једнак с њим). Рећи да је вероватноћа падања четворке  $1/6$  значи да је разломак  $m/n = 1/6$  или тачније да тежи ка  $1/6$  као својој граничној вредности кад се повећава број бацања.

Зачетке ове тзв. фреквентне теорије вероватноће налазимо већ код Аристотела. Најпотпуније ју је у најновије време разрадио логичар Вен, а за њен каснији развитак најзаслужнији су Чарлс Сандерс Перс, Фон Мизес и Ханс Рајхенбах.

У даљим излагањима ми се нећемо посебно бавити класичном теоријом вероватноће, јер је превазиђена; о њеним основним тешкоћама говорићемо у уводном делу излагања логичке теорије вероватноће (која је све што је било позитивно у класичној теорији укључила у себе). Најпре ћемо се позабавити фреквентном теоријом, која је за емпиријске науке (због директне везе са статистиком) и од највећег значаја. Затим ћемо се упознати с основним принципима рачуна вероватноће. Најзад ћемо испитати логичку теорију вероватноће која представља основу модерне индуктивне логике.

### 3. ФРЕКВЕНТНА ТЕОРИЈА ВЕРОВАТНОЋЕ

Фреквентна теорија вероватноће полази од две претпоставке које конституишу значење термина вероватноћа: 1) да је вероватноћа мера за једно својство самих објеката, и 2) да се до почетне вероватноће од које почињемо сва теоријска извођења и израчунавања долази емпиријским путем (статистичким мерењем).

Следећи пример најбоље показује природу фреквентног схватања вероватноће. Оснивач биометрије Пирсон је у књизи *Биометрија* (коју је објавио 1900, с Лијем) објавио резултате својих статистичких испитивања корелације између висине оца и висине његовог сина. По његовој дефиницији висине, висок је човек који има преко 67,5 инча,

тј. преко 171,5 cm. На 1000 очева он је нашао да, према његовом критеријуму, 535 спада у високе људе док је високих синова било 661 од 1000. Он је даље нашао да су у 446 случајева синови високих очева и сами били високи, док су у 89 случајева високи очеви имали ниске синове.

Из ових резултата следи да је вероватноћа да један висок случајно изабран отац има високог сина  $446/535$  или  $0,83$ ; док је вероватноћа да висок отац има ниског сина  $89/535$  или  $0,17$ .

Имајући овакве примере у виду, може се дати следећа дефиниција вероватноће: ако је  $B$  симбол који означава једну класу с извесним бројем ( $n$ ) елемената и ако извештан број ( $m$ ) елемената класе  $B$  има једно посебно својство које конституише једну поткласу  $A$  унутар  $B$ , онда је симбол  $A/B$  релативна учестаност с којом ће елементи класе  $m$  који случајно изабрани елемент класе  $B$  имати  $A$ . Или симболички

$$p = f(A, B)$$

У вези с овом дефиницијом и датим примером, треба узети у обзир следеће моменте:

(1) Овако схваћени ставови вероватноће нам не дају никаква конкретна објашњења о ма којем појединачном случају. На основу тога што је шанса да ће један високи отац имати високог сина  $0,83$ , не може се ништа сигурно знати о једном појединачном високом оцу; овако схваћен, став вероватноће нас обавештава само о шансама ма којег неспецификованог члана класе високих очева. Не може се чак рећи ни то да ће од 10 синова један високи отац имати бар 8 високих синова — може се десити чак да их не буде ни половина, мада је то доста невероватно. Наравно, из овог не следи да су ставови вероватноће до којих се дошло статистичким путем потпуно безвредни кад смо заинтересовани за одређене појединачне случајеве. У одсуству конкретних знања о појединачним случајевима, наша, макар и само вероватна, знања која се тичу неспецификованих елемената једне класе могу нам користити и за одређене, спецификоване елементе, под претпоставком да је дата класа конституирана заиста случајним избором.

(2) У вези с тим се одмах појављује једна тешкоћа: које све услове треба једна класа да задовољава да би се ма шта могло закључити на основу релативне учестаности у њој? Очигледно, ако се једна класа  $B$  конституише намерним избором само оних случајева једног ширег подручја  $C$  на које је деловао један одређени фактор који није деловао и на све остале случајеве то ће бити „лош узорак“, односно фреквентност коју у њој закључимо неће нам омогућивати да ма шта закључујемо о вероватноћи ширег

подручја *C*. Дакле, у нашем примеру вероватноћа 0,83 да ће високи очеви имати високе синове, релативна је у дво-струком смислу: 1) она важи само у односу на дату дефиницију својства „висок“ и 2) она важи само за класу од 1000 очева и синова које је Пирсон изабрао; она не важи за ма коју другу класу или за човечанство уопште.

Изнесено схватање вероватноће уопште важи само за *коначне* класе елемената (при том оне које нису празне, тј. које имају бар један члан). У примени на бесконачне класе оно постаје бесмислено. Нумерички израз фреквентности је један разломак, а разломак постаје бесмислен кад се у имениоцу и бројиоцу појаве бесконачни бројеви.

Ставови вероватноће, овако схваћени, фактички су ставови до којих се дошло емпиријским путем. Ернст Нејгел је с правом истакао да су „они слични емпиријским исказима који одређују густину неке материје — они ни у ком случају нису формулације степена нашег сазнања или неизвесности“. Наравно, њега је тешко пратити кад иде још даље од овог па каже: „Тврдити да је вероватноћа да при бацању нормалног комада новца падне  $1/2$  значи приписати новцу једно физичко својство које се открива под одређеним условима.“ Из тога што постоји аналогија између физичког својства густине и вероватноће у смислу фреквенције не следи да је вероватноћа физичко својство. За разлику од физичких својстава која се могу непосредно чулно опажати и претпостављају квалитете, вероватноћа је једна структура која се не може директно опажати, до које се долази операцијама закључивања.

Пошто један став вероватноће говори о вероватноћи само у односу према једној одређеној класи елемената у којој се извесно својство појављује са одређеном вероватноћом, из тога следи да појава истог својства може имати различите степене вероватноће већ према томе о којој класи је реч. У неком другом месту и времену, вероватноћа да високи очеви имају високе синове може бити знатно већа или мања, поготову ако се она још на разне начине спецификује (деца која су расла за време рата и у мирно време, очеви ожењени особама високог и ниског раста, итд.).

Ставови вероватноће у наведеном смислу су понекад део читаве теорије или система. У том случају, не морају бити директно изведени из емпиријских статистичких истраживања, већ могу бити логички и математички изведени из других ставова. У том случају, они немају директну статистичку евиденцију али ипак морају имати посредну.

Да бисмо добили прецизну дефиницију вероватноће која се може применити на класе с бесконачно много елемената, увешћемо појам „граничне вредности“ (лимеса).

Ако  $B$  означава класу чији је број елемената бесконачан или неограничено расте, тада ће учестаност ових елемената  $B$  који имају својство  $A$  тежити ка једном одређеном броју  $P$ , односно разликоваће се од њега за једну малу позитивну величину (која се смањује док  $n$  расте). Другим речима, може се рећи да се  $f(A, B)$  приближава броју  $P$  као граници што год је веће  $n$  тј.

$$P = \lim_{n \rightarrow \infty} f_n(A, B)$$

Вероватноћу би, према томе, требало схватити као границу релативне учестаности једног догађаја  $A$  унутар шире класе догађаја  $B$ .

Овакву теорију вероватноће су развили Фон Мизес и Рајхенбах.

Њене предности су што је математички елегантна и што је у принципу прикладна за примену у статистици. Међутим, она има два битна недостатка.

Пре свега, она важи само за бесконачне класе док се ми у емпиријским истраживањима сретамо само с коначним класама.

У вези с тим је и други недостатак. Појам бесконачности сам собом доноси низ познатих парадокса. Тако се различитим начином уређивања једне бесконачне класе (односно серије) могу добити различите вредности за вероватноћу. Штавише, може се десити да максималну вероватноћу имају не само серије без изузетака већ и серије које садрже бесконачно велики број изузетака. На пример, ако претпоставимо да је једна коцка тако направљена, или да се лице које је баца тако истренирало, да се са све већим бројем бацања ( $n$ ) све чешће појављује један одређени број, рецимо 6, може се тада десити (ако замислимо да се бацање неограничено продужи) да гранична вредност учесталости (дакле вероватноћа) падања шестике мора да се математички одреди као 1 (јер тежи јединици) иако су се бесконачно много пута појавили други бројеви. То је могуће јер једни бесконачни скупови могу бити (чак и бесконачни много пута) већи од других бесконачних скупова.

Наравно, у обичном животу и у емпиријским наукама ми се с оваквим парадоксима не срећемо јер увек имамо посла с коначним класама. Зато нам изгледа веома парадоксално и неприхватљиво да вероватноћа једног догађаја буде једнака 1, иако опажамо велики број одступања од њега.

Фреквентна теорија вероватноће, као и све друге теорије, још није решила све своје проблеме и добила свој коначни облик.

## 4. ПРИНЦИПИ РАЧУНА ВЕРОВАТНОЋЕ

Рачун вероватноће је део математике чија је улога да нам омогући израчунавање различитих непознатих и сложених вероватноћа кад су нам познате почетне и релативно просте вероватноће. У том погледу је он сличан свакој другој грани математике. На пример, тригонометрија нам не говори колика је величина једне одређене стране и неког одређеног угла у правоуглом троуглу. Међутим, она садржи формуле помоћу којих се на основу познавања дужине ма које стране и величине ма којег угла може чисто формалним путем, придржавајући се искључиво познатих правила за обављање математичких операција, израчунати величина ма које друге стране и угла. Слично формулама тригонометрије и алгебре, ставови рачуна вероватноће нису емпиријски (синтетички) већ аналитички ставови, који логички следе из извесних дефиниција и аксиома. Наравно, то не значи, као што неки аутори мисле, да рачун вероватноће нема никакву искуствену основу. Ствар је једино у томе да је та основа посредна: она делује приликом избора аксиома и дефиниција вероватноће. Да бисмо добили ефикасну и применљиву теорију вероватноће, морамо поћи од таквих логичких карактеристика овога појма које одговарају искуству, у првом реду искуству статистике. Кад су једном основне премисе система — аксиоми, дефиниције, правила — утврђене, све остало следи чисто формалним путем, трансформацијама аксиома у складу с правилима. Апарат који на тај начин добијамо има велику инструменталну вредност. Поступак приликом примене је ту исти као и у другим математичким гранама. Полази се од извесних емпиријских ставова или својстава којима се тврди вероватноћа неког догађаја. Рачун вероватноће нам омогућује да изведемо брзо и тачно све дедуктивне консеквенце те вероватноће и да одредимо колика ће бити вероватноћа неких других догађаја и својстава који се с првим налазе у одређеној релацији. Кад се резултати добијени рачуном слажу с резултатима накнадних емпиријских, на пример, статистичких истраживања, можемо рећи да смо истовремено постигли две ствари:

*прво*, антиципирани смо нова знања — израчунали смо дотле непознате вероватноће још пре него што смо били у стању да изведемо потребна емпиријска истраживања. Ово слагање с рачуном чини и резултате емпиријских истраживања високо веродостојним;

*друго*, проверили смо хипотезу о почетној вероватноћи. Она добија у поузданости сваки пут кад се последице које су из ње дедуковане поклопе с емпиријским резултатима.

Сам појам вероватноће остаје у рачуну недефинисан. За његову језичку ознаку употребићемо симбол „ $p/h$ “ који

се у обичан језик може превести речима: вероватноћа од  $p$  кад је дато  $h$ . Овде не улазимо у то шта је  $p$  а шта је  $h$ . Могуће су разне интерпретације. Најпростија је кад се  $p$  и  $h$  схвате као два става, где  $h$  изражава наше претходно знање а  $p$  описује неки догађај о чијој вероватноћи говоримо. То је логичка интерпретација. У фреквентној теорији, интерпретација би била друкчија:  $h$  би означавало једну класу чији сви елементи поред  $h$  имају и одлику  $p$ .

Оно што је при свим овим могућим интерпретацијама од битног значаја јесте да већ у симболу којим изражавамо појам вероватноће морамо назначити његову релативност. О вероватноћи неког  $p$  се може говорити само с обзиром на неко  $h$ .

Премисе рачуна вероватноће могу се изразити помоћу шест основних ставова (аксиома), од којих прва четири на експлицитан начин формулишу битне логичке карактеристике самог појма вероватноће, док су остала два класични принципи сабирања (адитивни аксиом) и множења (мултипликативни или дисјунктивни аксиом).

Ови аксиоми су следећи:

1) Кад су дати  $p$  и  $h$ , постоји само једна вредност  $p/h$ . Према томе, вероватноћа од  $p$  кад је дато  $h$ , увек је једнозначан израз;

2) Могуће вредности израза  $p/h$  су сви реални бројеви од 0 до 1 укључујући ова два (кад су  $p$  и  $h$  избројиве и коначне класе,  $p/h$  може бити само рационални број);

3) Ако  $h$  имплицира  $p$  (тј. ако  $p$  логички нужно следи из  $h$ ), онда је  $p/h = 1$ , где 1 значи извесност.

4) Ако  $h$  имплицира негацију од  $p$ , онда је  $p/h = 0$ , где 0 значи немогућност.

5) *Конјунктивни аксиом.*

Вероватноћа  $p$  и  $q$  заједно, кад је дато  $h$ , једнака је производу вероватноће  $p$  кад је дато  $h$ , и вероватноће  $q$  кад је дато  $p$  и  $h$ . Или, обратно, она је једнака производу вероватноће од  $q$ , кад је дато  $h$ , и вероватноће од  $p$ , кад је дато  $q$  и  $h$ .

$$(1) \quad \text{Ver}(p \cdot q, h) = \text{Ver}\left(\frac{p}{h}\right) \cdot \text{Ver}\left(\frac{q}{p \cdot h}\right)$$

или

$$\text{Ver}(q \cdot p, h) = \text{Ver}\left(\frac{q}{h}\right) \cdot \text{Ver}\left(\frac{p}{q \cdot p}\right)$$

Могло би се овде поставити питање зашто вероватноћа производа није једноставно једнака производу вероватноће појединих чинилаца. Одговор на ово питање омогућује да



се учини једна важна логичка дистинкција. Претпоставимо да  $h$  означава класу свих студената Београдског универзитета, рецимо у току школске године 1961/62. Нека  $p$  означава поткласу ожењених, а  $q$  поткласу запослених студената: онда би  $Ver(p \cdot q, h)$  била вероватноћа да је ма који случајно изабрани студент Београдског универзитета и ожењен и запослен поред студија. Ми ову вредност не можемо добити простим множењем количника студената који су ожењени и количника студената који су запослени из простог разлога што је овде реч о својствима која међусобно утичу једна на друге. Ожењени студенти се често морају запослити баш зато да би издржавали породицу, и обратно — запослени могу себи дозволити да се ожене баш зато што имају обезбеђене приходе. Релативна учесталост запослених студената у односу на целокупну класу студената мања је него релативна учесталост запослених студената у односу на класу ожењених студената. Због тога, кад за једног студента знамо да је ожењен, то даје већу вероватноћу да је запослен него кад о њему ништа не знамо.

Међутим, постоје случајеви кад се  $p$  и  $q$  односе на својства која су међусобно независна, тј. не стоје ни у каквој корелацији. Такав је случај ако  $p$  означава ожењене, а  $q$  оне који студирају социологију. У таквим случајевима важи специјални конјунктивни принцип (аксиом).

$$Ver(p \cdot q, h) = Ver\left(\frac{p}{h}\right) \cdot Ver\left(\frac{q}{h}\right)$$

#### 6. Дисјунктивни (аддициони) аксиом.

Вероватноћа  $p$  или  $q$  (где је „или“ узето у смислу логичке дисјункције а не узајамног искључивања, што значи да могу бити узета оба конституента заједно или сваки понаособ) једнака је вероватноћи од  $p$  кад је дато  $h$  плус вероватноћа од  $q$  кад је дато  $h$ , минус вероватноћа  $p$  и  $q$  заједно, кад је дато  $h$ .

$$Ver(p \vee q, h) = Ver\left(\frac{p}{h} + \frac{q}{h} - \frac{p \cdot q}{h}\right)$$

У неким случајевима је вероватноћа збира једнака збору појединачних вероватноћа тј.

$$Ver(p \vee q, h) = Ver\left(\frac{p}{h} + \frac{q}{h}\right)$$

Ово је тзв. специјални аксиом адисије. Он се може применити у свим оним случајевима где  $p$  и  $q$  означавају својства која се међусобно на исцрпљујући начин искључују (нпр. бити ожењен и неожењен, запослен и незапослен, итд.).

Међутим, кад узмемо таква својства као што су „студент Филозофског факултета“ и „студент права“ она се узајамно не искључују јер је увек могуће да има извештан број студената који студирају на оба факултета. Релативна фреквенција таквих студената мора бити одузета од збира фреквенције студената филозофије и студената права ако желимо тачно израчунати вероватноћу да је неки случајно изабрани студент Београдског универзитета студент филозофије или студент права.

## 5. ТЕШКОЋЕ КЛАСИЧНЕ ТЕОРИЈЕ ВЕРОВАТНОЋЕ

Модерна логичка теорија вероватноће је настала критиком и превазилажењем класичне теорије. У класичној теорији је вероватноћа тумачена на субјективистички начин као мера јачине веровања или убеђености.

Карактеристичан је за ово схватање текст Де Моргана, једног од твораца симболичке логике: „По мом мишљењу, реч ‚вероватноћа‘ значи стање духа с обзиром на неку тврдњу, догађај или ма шта друго о чему немамо апсолутно знање. Судови вероватноће су зато функције нашег парцијалног незнања и парцијалног знања. Да бисмо добили меру вероватноће, треба видети колико има алтернатива (могућих догађаја). На пример код бацања новца има две алтернативе, код бацања коцке шест. Ако немамо разлога да претпоставимо да ће се ма која од ових алтернатива остварити пре него неке друге, онда би им требало *a priori* приписати подједнако велику вероватноћу. Ако између ових једнако могућих алтернатива избројимо број оних које су повољне за догађај чија вероватноћа је у питању добићемо тражену меру. То је разломак чији је бројилац број повољних алтернатива а именитељ укупан број могућих алтернатива (под условом да су све биле једнако могуће).“

Класична теорија је имала неколико битних недостатака.

(1) Пре свега, појам вероватноће је био третиран као *субјективна* категорија — као степен субјективне уверености. Наравно, постоје научне дисциплине које испитују оваква психичка стања и услове од којих она зависе; међутим, оне спадају у психологију а не у логику. Логика се бави објективним односима међу ставовима у мишљењу друштвеног карактера.

(2) На основу класичне теорије, исказ вероватноће је могућ само у оним случајевима где је могуће рашчлањавање у једнако могуће алтернативе. Међутим, ово рашчла-

њавање није увек могуће. Једна неправилна коцка може имати одређене вероватноће за падање појединих страна, на пример  $1/7$  за падање шестице,  $1/9$  за падање јединице, итд. Ови бројеви се, полазећи од класичног појма вероватноће, не могу интерпретирати. Исто тако тај појам се не може применити на све оне случајеве где на основу уочавања статистичких средњих вредности правимо предвиђања о појединачним догађајима.

(3) На основу класичне теорије вероватноће је тешко интерпретирати теореме сабирања (дисјункције) и множења (конјункције). Уверења свакако нису нешто што би се могло сабирати или множити, или бар никакви методи којима се то може извести нису познати.

(4) Једна од најбитнијих тешкоћа класичне теорије вероватноће везана је за појам „једнако могућих“ алтернатива. Ако се „једнако могуће“ схвати као „једнако вероватно“ онда очигледно теорија садржи лажни круг (*circulus vitiosus*). Најпре се појам вероватноће дефинише помоћу појма једнаких могућности, а затим појам једнаких могућности помоћу појма вероватноће. Да би се то избегло и да би појам једнаких могућности био одређен независно од појма вероватноће уведен је принцип индиферентности (по неким ауторима принцип недовољног разлога). Према овом принципу, два догађаја су једнако могућа (или једнако вероватна) ако није познат разлог на основу кога би се могло претпоставити да ће се један десити пре него други.

Међутим, убрзо се увидело да овај принцип у својој класичној форми води противречностима. Вероватноћа једног истог догађаја може бити различито оцењена и добити различите квантитативне вредности у зависности од тога на који начин смо извршили поделу алтернатива. На пример, вероватноћа да при бацању једне коцке падне шест биће  $1/6$  ако су нам алтернативе шест појединих страна. Међутим, она ће по класичној теорији бити  $1/2$  ако су алтернативе: шестица или ма који други број.

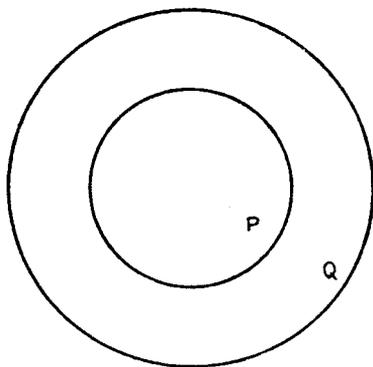
## 6. ВЕРОВАТНОЋА КАО ЛОГИЧКИ ОДНОС МЕЂУ КЛАСАМА МОГУЋИХ ЧИЊЕНИЦА

Услед свих ових тешкоћа модерни теоретичари су углавном напустили класичну теорију. Пре свега је одбачено психологистичко гледиште да је вероватноћа мера јачине убеђења или веровања. Оно је замењено тезом да је вероватноћа објективна логичка релација аналогна релацији импликације. На пример, по Фон Кризу, један став је вероватан до одређеног ступња на основу података које

формулише неки други став. Вајсман је употребио тополошке појаве да би представио различите логичке односе међу класама могућих чињеница. Постоје три основна случаја:

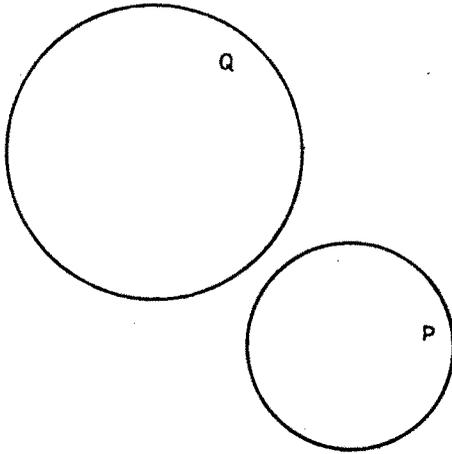
### (1) Инклузија

Кад имамо две групе догађаја од којих је једна група укључена у другу без остатка, то је однос *инклузије* мање класе у већу (види дијаграм). Такав је однос, на пример, између класе свих студената Социолошке групе и класе свих студената Филозофског факултета. Односу инклузије међу класама одговара однос импликације међу ставовима. Рећи да је  $x$  студент Социолошке групе повлачи собом, или имплицира, да је  $x$  студент Социолошке групе која постоји једино на Филозофском факултету. Уопште, кад год је класа  $P$  укључена у класу  $Q$ , може се рећи да став  $q$  имплицира  $p$ . Треба обратити пажњу на то да први конституент код инклузије постаје други конституент код импликације, и обратно. Символички се ови логички односи изражавају на следећи начин:  $P \subset Q$  (класа  $P$  је укључена у класу  $Q$ ), и  $p \supset q$  (став  $p$  имплицира став  $q$ , или: ако  $p$ , онда  $q$ ).



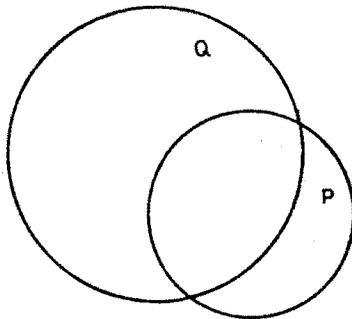
### (2) Противречност

Кад имамо две класе које су диспаратне и немају ниједан заједнички члан, реч је о логичком односу искључивања (види дијаграм). Такав је однос између класе студената Социолошке групе и класе студената, рецимо, фармације. Односу логичког искључивања међу класама аналоган је однос противречности међу одговарајућим ставовима. Исказ „ $x$ “ је студент Социолошке групе противречи исказу „ $x$ “ је студент фармације (символички  $p/q$ ).



(3) Укрштање

Трећи могућ случај односа између класа јесте њихово узајамно укрштање, тј. извештан број појединачних догађаја припада и једној и другој класи, док свака има и неке елементе који припадају само тој (види дијаграм). Такав је однос између класе студената Социолошке групе и класе свих ожењених студената. Оваквом односу међу класама аналоган је однос вероватноће међу ставовима. Кад се постави питање да ли је један произвољно изабрани студент социологије ожењен, одговор не може бити да се то подразумева (јер логички следи, јер је имплицирано самом чињеницом да студира социологију) нити да је то искључено (јер би студирати социологију и бити ожењен противречило једно другом). Једини одговор који се може дати јесте: постоји извесна вероватноћа кад се зна да неко студира социологију да се из тога закључи да је и ожењен. Разлог због којег овде можемо говорити о вероватноћи свакако је чињеница да су неки студенти социологије ожењени.



Сам Вајсман није дао једно потпуно објективно тумачење вероватноће као односа међу ставовима који је условљен односом међу класама самих чињеница. За њега, вероватноћа ипак означава степен знања пре свега. У том смислу он каже: „Вероватноћа почиње на оној тачки кад знамо нешто о условима под којима се дешава један догађај, али ово знање није довољно да тврдимо ставове с извесношћу.“

Из овог јасно видимо да се појам вероватноће, чак и кад се схвати као логички однос међу ставовима, још увек може интерпретирати на два начина, с обзиром на то да ли се као његове основе узимају реални односи међу самим чињеницама или наше објективно знање о чињеницама.

## 7. КЕЈНСОВА ЛОГИЧКА ТЕОРИЈА ВЕРОВАТНОЋЕ

Џон Мајнард Кејнс (1883—1946), познати енглески економист, написао је један изванредно значајан рад из области теорије вероватноће (*A Treatise on Probability*, 1921). Он је један од најоштријих критичара класичне теорије вероватноће и један од најзначајнијих твораца модерне логичке теорије.

Карактеристике његове теорије су следеће:

(1) По његовом схватању, вероватноћа је једнозначна релација између два става која се даље не може анализирати, па према томе ни дефинисати помоћу других појмова. Никад се не може о једном изолованом ставу рећи да је вероватан. О његовој вероватноћи се може говорити само с обзиром на евиденцију која је формулисана неким другим ставом. Другим речима, став  $p$  је вероватан у односу према евиденцији  $h$ . У ствари, релација вероватноће је специјалан случај опште формуле „ $h$  више или мање повлачи собом  $p$ “. Други специјалан случај имамо кад изоставимо „више или мање“, тј. кад  $h$  имплицира  $p$  или кад из  $h$  логички нужно следи  $p$ . Тај случај имамо у дедуктивној логици.

Кејнс критикује дефиницију вероватноће као ступња веровања или очекивања због њеног субјективизма. У ствари, по њему, тек кад смо схватили однос између евиденције и закључка, можемо закључку придати неки степен рационалне уверености — *a degree of rational belief*. Сам овај однос је потпуно објективан, независан од ма чијег уверења, као и све друге логичке релације.

(2) Кејнс се нашао пред проблемом како да избегне *regressus ad infinitum* у оцењивању вероватноће оних ставова у којима се говори о вероватноћама других ставова. На пример, кад тврдимо „став  $p$  се у односу на став  $h$  налази у релацији вероватноће степена  $\alpha$ “, ова тврдња је

такође један став, рецимо  $A$ . Став  $p$  је онда примаран, а  $A$  секундаран став.

Тако, ако је  $p$  исказ „Следеће дете које се у Београду роди биће женско“, а  $h$  исказ „У Београду се на 100 деце роди 51 дечак а 49 девојчица“, онда би став  $A$  гласио: „С обзиром на то да се у Београду на 100 деце роди 49 девојчица, вероватноћа да следеће дете које се у Београду роди буде женско износи  $49/100$ .“ Сад се поставља питање: да ли је секундарни став  $A$  сигурно истинит или само вероватан? Ако би се признало да је он само вероватан, очевидно би било могуће конструисати један став још вишег реда (терцијаран), у којем се тврди његова већа или мања вероватноћа. Не види се где би се овакав процес могао зауставити (добили бисмо *regressus ad infinitum*). Зато се Кејнс одлучио за другу алтернативу: „Секундарни ставови нису вероватни већ истинити с највећим могућим степеном рационалне извесности.“ У том погледу, он не види никакву разлику између секундарних ставова који би говорили о дедукцији закључка из премисе једног силогизма, с једне стране, и закључивања вероватноће, с друге стране. Обе врсте спадају у директно, интуитивно знање. Ми директно увиђамо да из премиса силогизма нужно следи закључак. Исто тако, код закључивања вероватноће ми директно увиђамо да из неке евиденције  $h$  следи, с вероватноћом  $\alpha$ , закључак  $p$ .

(3) Карактеристично је за Кејнсову теорију и то да вероватноћу не третира као квантитативни појам. Степени вероватноће се не могу мерити, не могу се чак ни уређивати у серије по мерилу веће или мање вероватноће. Једино што је могуће и што ипак обезбеђује интерпретацију и примену рачуна вероватноће јесте упоређивање вероватноћа као једнаких.

(4) У класичној теорији вероватноће се до појма једнаких вероватноћа долазило на основу „принципа индиферентности“. Кејнс критикује тај принцип у његовом првобитном облику, указује на парадоксе којима он води и покушава да га усаврши.

Он уводи у њега два ограничења. Да би се о двема алтернативама  $a$  и  $b$  могло рећи да им је вероватноћа једнака с обзиром на дату евиденцију, треба да буду задовољена два услова. Пре свега, не сме бити релевантне евиденције која се односи на  $a$  без одговарајуће евиденције која се односи на  $b$ , тј. евиденција мора бити симетрична с обзиром на  $a$  и  $b$ . У вези с овим, треба разјаснити појаву релевантности. Једна евиденција је ирелевантна ако не мења вероватноћу у питању. Чињеница да један студент социологије највише од свих филмских редитеља воли Марсела Карнеа ирелевантна је за његову шансу да положи све испите на време. Релевантна је чињеница да је уредно по-

хађао предавања и семинаре, и редовно студирао потребну стручну литературу. Овим условом симетричности евиденције Кејнс је заменио ранији принцип недовољног знања. Није, дакле, битно да ли о појединим алтернативама знамо недовољно да бисмо ма којој дали предност, већ је важно да нам није позната ниједна чињеница која би једну алтернативу чинила вероватнијом од друге.

Друга корекција је била потребна да би се избегли парадокси класичног принципа индиферентности. Парадокси су настајали углавном зато што није било никаквих ограничења у погледу начина формулисања алтернатива. Тако се дешавало да једна од алтернатива (класа догађаја) садржи у себи више под-алтернатива (под-класа догађаја) истог нивоа, истог реда, или исте форме као остале алтернативе. Ограничење које је Кејнс увео састоји се у захтеву да алтернативе морају бити недељиве у односу на дату евиденцију. Појам недељивости је Кејнс врло прецизно објаснио. За једну алтернативу  $f(a)$  рећи ће се да је дељива с обзиром на евиденцију  $h$  ако, кад је дато  $h$ ,  $f(a)$  је еквивалентно са  $f(b)$  или  $f(c)$  где су  $f(b)$  и  $f(c)$  неспојиви али сваки је могућ кад је  $h$  истинито. Према томе, алтернатива  $f(a)$  је недељива кад се не може на такав начин рашчланити на  $f(b)$  и  $f(c)$ .

Према томе, Кејнсов поправљени принцип индиферентности гласи:

При датој евиденцији,  $f(a)$  и  $f(b)$  су једнако вероватне ако је: 1) евиденција симетрична с обзиром на  $a$  и  $b$ ; и 2) ако су у односу на дату евиденцију  $f(a)$  и  $f(b)$  недељиви.

С оваквим апаратом Кејнс је развио један рачун који експлицитно формулише релације између упоредивих вероватноћа, а затим објашњава под којим условима ступњевима вероватноће могу бити приписане бројне вредности.

## 8. ТЕШКОЋЕ КЕЈНСОВЕ ТЕОРИЈЕ ВЕРОВАТНОЋЕ

Слабости и тешкоће ове теорије су следеће:

(1) Кејнс, пре свега, сматра да је појам вероватноће недефинљив. У оквиру једне формализоване теорије, природно је да неки појмови буду уведени без дефиниције да би сви остали с датог подручја могли помоћу њих да се дефинишу без лажног круга. Међутим, једна теорија вишег реда у односу на дату теорију (мета-теорија) морала би објаснити појмове који су у теорији нижега реда остали недефинисани. У том смислу, нема ниједног појма који се у принципу не може анализирати и дефинисати. Свака теорија вероватноће која не садржи дефиницију вероватноће мора се сматрати непотпуном.



(2) Кејнс придаје апсолутну логичку извесност секундарним ставовима у којима се говори о вероватноћи примарних ставова. У ствари, он прибегава некој врсти логичке интуиције да би објаснио од куда нам ова извесност. Међутим, овде се појављује врло опасна могућност произвољности: не види се како се може контролисати и проверавати исправност оваквих непосредно извесних секундарних ставова. У примеру који је био претходно дат, тачност става који прописује вероватноћу  $49/100$  тврдњи да ће следеће дете које се у Београду роди бити женско, не може се оцењивати интуитивно већ на основу искуства, емпиријским проверавањем. Како је то Камбел на једном месту приметио, „свако ко би шансама савијања једног алфа-зрака при пролазу кроз један дати филм додао ма који други смисао сем оног који је одређен учешћем нашоћу, не би нас могао убедити ни о чему другом већ само о свом непознавању физике“.

(3) Кејнс сматра да се о нумеричким вероватноћама може говорити само онда кад је могућа анализа на једнако вероватне алтернативе. Међутим, често та анализа није могућа. С друге стране, појам вероватноће се увелико употребљава у вези са статистиком, где се не врши никаква анализа на алтернативе. Овакву примену појма вероватноће Кејнс не може објаснити полазећи са свог становишта. Уопште, његова теорија се не може применити на статистику и на многе друге проблеме емпиријских наука.

(4) У односу на фреквентну теорију, предност Кејнсове теорије састоји се у томе што овде нема проблема око приписивања вероватноће ставовима у којима се говори о појединачним догађајима. Међутим, то је само почетна вероватноћа (вероватноћа *a priori*). У оквиру Кејнсове теорије нема места за вероватноћу *a posteriori*, ону која се одређује на основу накнадног искуства. По Кејнсу емпиричка евиденција је *a posteriori* ирелевантна за потврђивање или обарање неког става вероватноће. Ово је нужна последица његовог прибегавања индукцији као јединој форми сазнања помоћу које правимо секундарне ставове. Нема сумње да је ово становиште неспојиво са стварним методолошким поступцима емпиријских научника. У емпиријским наукама ће увек важити принцип да се сви ставови, па и ставови вероватноће, могу накнадно оцењивати, контролисати и исправљати, на основу обављених опажања и експеримената, на основу целокупног практичног искуства које нам је доступно.

## ПРОВЕРАВАЊЕ И ПОТВРЂИВАЊЕ ТЕОРИЈА

У оном делу савремене филозофије који се бави проблематиком искуственог проверавања хипотеза и теорија, велики напредак није постигнут упркос напорном раду у току последњих пола века. Проблему се пришло с више разних страна: Карнап је изградио индуктивну логику у којој кључну улогу има појам потврђивања (*confirmation*), Попер је развио логику научног истраживања у којој су од битног значаја појмови поткрепљивања (*corroboration*) и оповргавања (*falsification*), Хемпел је анализирао квалитативни и квантитативни (пробабилистички) појам потврђивања, Гудман је подвргао критици синтаксичко објашњење потврђивања, конвенционализам је развио своје тумачење проверавања, итд.

За све ове приступе били су карактеристични *фрагментарност* и *редукционизам*: сложен процес проверавања својен је на проблем логичких односа између изолованих хипотеза с једне стране, и перцептивних исказа, с друге. Нерешиве тешкоће таквог приступа водиле су *холистичким* покушајима да се у процесу проверавања све хипотезе једне теорије или све теорије једног система узимају као целина, без јасног међусобног разликовања.

Ниједан од ових супротних принципа није у складу с постојећом научном праксом, која није само извор инспирације већ и поље примене и проверавања његових теоријских резултата. Филозофија није, додуше, осуђена да просто следи, описује и оправдава оно што ради емпиријска наука; она је слободна да предлаже усавршавање научних методских норми, да разјашњава темељне научне појмове и имплицитне основне научне претпоставке. Међутим, филозофија се не може овом проблематиком бавити на потпуно произвољан начин, занемарујући актуелну научну праксу, а да не осуди себе на потпуну ирелевантност.

Оно што карактерише редукционистички приступ проверавању, потврђивању и оповргавању јесте илузија да се ови појмови могу објаснити узимајући у обзир само изоловане хипотезе, искуствено сведочанство и апарат формалне логике. Пошто је тај модел сувише упрошћен а почетна искуствена информација сувише сиромашна, дешава се увек једна од следеће три ствари:

(1) или се нуде сувише формална објашњења, која дозвољавају сасвим нежељене противпримере, не успевају да праве значајне дистинкције или претпостављају услове који не могу никад бити задовољени у полуформалном језику емпиријске науке;

(2) или се накнадно прећутно укључују елементи реалног ситуационог и теоријског контекста проверавања, који су били занемарени у почетку;

(3) или, ако се остане доследан, натурају се науци потпуно неприхватљиве норме и методолошка правила.

## 1. ХЕМПЕЛОВА И КАРНАПОВА СИНТАКСИЧКА АНАЛИЗА ПРОВЕРАВАЊА

Хемпелов<sup>1</sup> и Карнапов рад на проблему потврђивања представљају добре примере прве врсте тешкоћа.

Да би дошао до експлицитне опште дефиниције потврђивања, Хемпел је изградио један формализовани језик с логичком структуром рачуна предиката првог реда без идентичности. Ако је  $h$  реченица која формулише једну хипотезу а  $e$  реченица која изражава искуствено сведочанство за  $h$ , онда рећи да  $e$  потврђује  $h$ , тј. тврдити „ $C(e, h)$ “, значи тврдити да сведочанство  $e$  подржава хипотезу  $h$ . Хемпел је веровао да на основу ове једноставне квалитативне дефиниције важе следећи „услови адекватности“:

(1) Ако  $e$  логички имплицира  $h$ , онда  $e$  мора потврђивати  $h$ .

(2) Ако  $e$  потврђује сваку реченицу у класи  $K$ , онда  $e$  мора исто тако потврђивати сваку реченицу коју  $K$  логички имплицира.

(3) Било која логички конзистентна реченица  $e$  биће логички спојива с класом свих хипотеза које она потврђује.

<sup>1</sup> Види: Carl Hempel, „A Purely Syntactical Definition of Confirmation“, *The Journal of Symbolic Logic*, vol. 8, 1943; „Studies in the Logic of Confirmation“, *Mind*, vol. 54, pp. 1—26, 97—121, 1945; „Postscript (1964) on Confirmation“, *Scientific Explanation*, The Free Press, New York, 1965, pp. 47—52.

Међутим, општа тешкоћа чисто синтаксичких дефиниција појмова који у науци већ имају одређено интуитивно значење јесте да су или сувише пермисивне (што је случај са (1) и (2)) или сувише рестриктивне (што је случај са (3)).

Из чињенице да  $e$  логички имплицира  $h$ , следи само да  $h$  има неку *априорну* вероватноћу. Али,  $h$  у том случају нема никакву информативну вредност и нема нових случајева на које се односи и којима се може проверавати. Логичка импликација није посебна врста односа потврђености — то су два различита логичка односа.

То је нарочито јасно у случају услова (3). Једна перцептивна реченица  $e$  може потврђивати две неспојиве хипотезе  $h_1$  и  $h_2$ . То је честа ситуација у научном истраживању где, нарочито у ранијим фазама, има више теорија које су све потврђене дотле познатим чињеницама. Према томе, услов (3) који захтева да  $e$  буде логички спојиво с класом свих хипотеза које потврђује — сасвим је рестриктиван.

Други пример ове врсте је Хемпелова анализа парадокса потврђивања.

Претпоставимо да је  $h$  реченица типа „ $(x) (Px \supset Qx)$ “, тј. „Свако  $P$  је  $Q$ “. Онда би  $h$  било потврђено реченицом типа „ $a$  је  $P$  и  $a$  је  $Q$ “, а било би оповргнуто реченицом типа „ $a$  је  $P$  и  $a$  није  $Q$ “.

Међутим, два принципа потврђивања која досад још нису доведена у питање јесу: (1) *Никоов принцип*, према коме су потврђивање (*confirmation*) и оповргавање (*infir-mation*), у Никоовој терминологији — једина два начина на које се може утицати на рационално веровање у један општи став, и (2) *Услов еквивалентности*, према којем, ако једна перцептивна реченица потврђује  $h$  мора се сматрати да она исто тако потврђује сваку другу формулацију која је с њом еквивалентна.

Еквивалентне формулације реченице „Сви гаврани су црни“ (а) јесу реченице „Све не-црне ствари су не-гавранови“ (б) и „Било која посебна ствар или није гавран или је црна“ (с). Реченице (б) и (с) потврђују многи предмети (беле кошуље, црне руже, итд). Интуитивно не бисмо никад били спремни да прихватимо да опажање једне црвене руже потврђује исказ „Сви гавранови су црни“ — оно је потпуно ирелевантно за њега.

Хемпел је био у праву кад је тврдио да су то само привидни парадокси. Ако је појам потврђивања тако дефинисан да „ $e$  потврђује  $h$ “ значи само да о  $h$  немамо никакву другу информацију сем  $e$  и да се  $e$  слаже са  $h$ , онда нема никакве логичке погрешке ако се каже да искуствена реченица „Ово је црвена ружа“ потврђује хипо-

тезу „Сви гавранови су црни“. Ствар је, међутим, у томе да је — кад треба дефинисати не-логичке појмове који се примењују на неформализоване или полуформализоване теорије, као што је случај с појмом „потврђивање“ — мало рећи, у одбрану дефиниције таквог појма, да у њој нема ничег *логички погрешног*. У ствари, хипотезе се не оцењују искључиво с обзиром на информацију садржану у *e*. Оне су повезане с другим хипотезама и теоријама; њихов смисао и вероватноћа зависе од основних теоријских претпоставки, од контекста већ постојећих знања у датој области. Сем тога, *e* мора бити релевантно да би заиста потврђивало или оповргавало *h*, а критеријуми релевантности далеко су од тога да буду чисто синтаксичко питање.<sup>2</sup> Кад се занемаре проблеми релевантности евиденције и теоријског контекста хипотезе — који су неопходни елементи стварне ситуације у којој се примењује појам потврђивања — онда његова примена постаје вештачка, бесплодна и ирелевантна.

Карнапова<sup>3</sup> анализа је сложенија и односи се на упрошћене моделе обичног језика. Он је изградио систем индуктивне логике који дозвољава да се одреди степен потврђености логички изведених реченица кад је степен потврђености неких почетних реченица познат. С друге стране, он је изградио метод за одређивање почетне вероватности (*credibility*) једног исказа у односу на један вештачки језик који располаже скупом имена појединачних предмета и простих предиката. Један прост предикат и његова негација чине основни пар. Сложени предикат — конјункција од по једног од два конституента сваког основног пара — Карнап је означио као *Q-предикат*. Један *Q-опис* стања (*Q-state description*) била би, у том случају, конјункција *n* исказа, од којих сваки придаје неки од *Q* предиката неком различитом појединачном предмету који у језику има своје име. Један од различитих *Q-описа* стања је истинит, али ми не знамо који. Различити *Q-описи* стања укључени су у опис структуре и изоморфни су међу собом. (Опис структуре конституише чињеница да *Q-предикат A* карактерише објекте *x*, *Q-предикат B* објекте *y*, итд) Карнап претпоставља два постулата индиферентности: *прво*, нема рационалне основе да би се један

<sup>2</sup> Михаило Марковић, „Синтаксичка теорија значења“, *Дијалектичка теорија значења*, Београд, 1971, 2. изд., стр. 31—49.

<sup>3</sup> Види Карнапове радове „*Testability and Meaning*“, *Philosophy of Science*, vol. 3, 1936; vol. 4, 1937; „*On Inductive Logic*“, *Philosophy of Science*, vol. 12, 1945, *Logical Foundations of Probability*, Chicago, 1950; *The Continuum of Inductive Methods*, Chicago, 1952; „*The Aim of Inductive logic*“ у Nagel, Suppes, Tarski, eds., *Logic, Methodology and Philosophy of Science (Proceedings of the 1960 International Congress)*, Stanford, 1962.

опис структуре претпоставио другом, *друго*, не постоји рационални начин да се *a priori* бира међу изоморфним *Q*-описима стања.

Из ових постулата следи да је мера почетне вероватности било којег *Q*-описа стања:  $1/\tau\xi$ , где је  $\tau$  број описа структуре (који се могу изградити у датом језику) а  $\xi$  је број *Q*-описа стања која су изоморфна с оним које се разматра.

Има више тешкоћа у овој анализи. Једна од њих је нарочито поучна. У овој анализи једна искуствена генерализација (*h*) је само конјункција појединачних случајева. Њен степен потврђености је производ степена потврђености њених различитих конституената. Међутим, ако је број појединачних случајева веома велик — а то је ситуација у сваком језику који је применљив на емпијско истраживање у науци — број конституената те генерализације *h* биће такође врло велик, а степен потврђености низак. Уколико се број случајева приближава бесконачности, степен потврђености се приближава нули. Метод очигледно отказује, јер је чињеница да у актуелној научној пракси врло често успевамо да утврдимо висок степен потврђености и поред врло великог броја појединачних случајева. Карнапова анализа не може да објасни ту уобичајену појаву. Очигледно, главна тешкоћа његове анализе јесте чињеница да он све предикате изједначаје по значају. Међутим, у извесном смислу (који је врло значајан за становиште теорије потврђивања), различити предикати се знатно разликују: о неким се интуитивно зна да су веома стабилни и карактеристични за цело подручје појединачних предмета обухваћених именима која се појављују у хипотези, неки други су променљиви и много мање карактеристични. Због тога један једини појединачни случај новооткривеног костура дозвољава да се висок степен потврђености прида хипотези о општим одликама неке животињске врсте, док многи случајеви опажене боје не дају много потврде одговарајућим генерализацијама. Карнапу су недостајала синтаксичка и семантичка средства да изрази такве значајне интуитивне увиде.

## 2. ЛАЖНИ КРУГ НЕФОРМАЛНОГ РЕДУКЦИОНИЗМА

Хемпел, Карнап и други протагонисти чисто формалног, синтактичког приступа схватили су на крају да се појам потврђивања не може адекватно дефинисати на чисто формални начин. Гудманов рад *Чињенице, фикције и*

предвиђање<sup>4</sup> знатно је томе допринео. Сви предикати нису једнако „пројектибилни“. Гудман је појам „пројектибилности“ дефинисао помоћу појма утврђености (*entrenchment*), а овај помоћу *прошних индукција*. Ова анализа заиста помаже да се утврде два значајна закључка:

(1) Постоје неке хипотезе форме „ $(x) Px \supset Qx$ “ („Свако  $P$  је  $Q$ “) које уопште не могу бити потврђене искуственим реченицама типа „ $P(a) \& Q(b)$ “ („ $a$  је  $P$  и  $a$  је  $Q$ “). Чувени пример је „сви смараги су зелави“ — где је реч „зелав“ уведена да означи боју између зеленог и плавог (на енглеском *grue*). Предикат „зелав“ је тако вештачки, неутврђен, никад употребљаван у било којим прошлим индуктивним генерализацијама, да се хипотеза не може пројектовати од опажених ка неопаженим случајевима.

(2) Исти прагматички (не чисто синтаксички или семантички) појам „утврђености“ помаже да се одреде критеријуми за релативну „пројектибилност“ генерализације и за њихову подложност потврђивању позитивним случајевима.

Ипак, битна је тешкоћа овог приступа у томе што се многе неанализиране претпоставке пређутно уводе преко појма „утврђености“. Цела анализа изгледа да пати од окретања укруг. Да бисмо знали да ли је један предикат „утврђен“ (*entrenched*), морамо знати да су хипотезе у којима је он у прошлости био употребљаван биле *потврђене*. Много нам не помаже ако знамо да је тај предикат био употребљаван само у прошлим индукционим генерализацијама: ако су оне биле произвољне, непоуздане и ако се показало да су биле погрешне, то нас сигурно не би навело да верујемо да су хипотезе у којима их сада употребљавамо „утврђене“ (или више „утврђене“ него неке друге). Али ако један предикат треба да сматрамо „утврђеним“ само ако је био употребљаван у *ваљано потврђеним* прошлим индуктивним генерализацијама, цела анализа би очигледно укључивала *petitio principii*. На први поглед је изгледала једноставна и индигниозна: проблем потврђивања је још увек дискутован у уском оквиру појмова хипотезе, укључених предиката и доступне евиденције. Међутим, показало се да је прави проблем тек начет и да су појмови које је Гудман увео („утврђеност“ и „пројектибилност“) тек мали видљиви део огромног подводног леденог брега.

То исто изгледа да важи и за све оне друге покушаје који у анализи потврђивања претпостављају појмове *вероватноће* и *истине*.

<sup>4</sup> Nelson Goodman, *Fact, Fiction and Forecast*, Cambridge Mass., 1955.

*Емпиријска (фактичка) истина* претпоставља појам потврђивања. Пре него што се приближимо утврђивању да је неко  $h$  коначно проверено („верификовано“) — према томе емпиријски истинито, морамо да га потврдимо. Наравно, увек је могуће постулирати истину као дато семантичко својство. Али онда се јавља питање шта стварно добијамо дефинисањем недовољно јасног појма *потврђивања* помоћу бар исто толико нејасног појма *истине* (*Obscurum per obscurius*). Зар не би онда било боље да постулирамо потврђеност као дату, интуитивно разумљиву идеју, да бисмо онда помоћу ње анализирали појам истине?

С друге стране, *вероватноћа* је или неформалан, интуитиван појам, или претпоставља прилично сложену мрежу појмова и почетних информација. На пример, са становишта фреквентне теорије вероватноће, да бисмо могли са смислом да говоримо о вероватноћи, морамо претходно одредити класу на коју се она односи, оценити број свих њених чланова (у повољном случају да је то коначна класа), оценити затим број свих чланова поткласе коју разматрамо; морамо онда утврдити да ли посматрани случајеви чине ваљан узорак, тј. да ли су узети случајно или је реч о узорку који је стратификован с обзиром на дистрибуцију релевантних својстава у оквиру целе популације. Зар неке од тих претпоставки не укључују прећутно конфирмацију — на пример, знање о униформности популације и дистрибуције релевантних својстава класе о чијој се вероватноћи говори?

### 3. ПОПЕР И КОНВЕНЦИОНАЛИЗАМ О ПОТВРЂИВАЊУ

Два доследна, методолошки „чиста“ али потпуно не-реална супротна програма су Поперова теорија оповргавања и конвенционализам Поенкареа и Диема. Једино што они имају заједничко с досад разматраним приступима јесте редукционизам. И они везују појам потврђивања искључиво за једну изоловану хипотезу и евиденцију. Међутим, за разлику од осталих, карактеристично је за ова два приступа придавање малог значаја појму потврђивања (*confirmation*).

Већ у свом раном класичном делу *Логика истраживања*,<sup>5</sup> Попер је сматрао да појам потврђивања не игра значајну улогу у науци ни као критеријум научне смисаоности нити као критеријум оцењивања хипотеза. Према Поперу, један неаналитички исказ припада науци само ако је опо-

<sup>5</sup> Karl Popper, *Logik der Forschung*, Springer, Wien, 1935, касније допуњено издање: *Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson, London, 1959. Српскохрватски превод: *Логика научног открића*, Нолит, Београд, 1973.



вргљив, тј. ако постоји метод којим се може испитивати, укључујући тако могућност оповргавања. Ако су озбиљни напори били предузети да се он оповргне, али без успеха — онда му се може придати висок степен поткрепљености (*corroboration*) и можемо га сматрати прихваћеним.

Попер је ову стратегију сматрао „антииндуктивистичком“. Њена је предност заиста у томе да су негативни резултати испитивања често информативнији, више у стању да откривају нове проблеме него позитивни; па би, према томе, цео процес испитивања могао бити тако организован да води елиминисању свих алтернативних хипотеза сем једне, а не директном потврђивању те једне.

Идеја која лежи у основи ове стратегије није нова. Њу је с узорном прецизношћу развио Жан Нико<sup>6</sup> — само што је Нико није сматрао „антииндуктивистичком“; по његовом схватању, и метод потврђивања (конфирмације) и метод елиминисања (инфирмације) били су индуктивни методи.

Огромна тешкоћа Поперове теорије је недостатак реализма у његовој претпоставци да је један једини негативан случај довољан да оповргне дату хипотезу. Ова претпоставка је у оштрој противречности с научном праксом. Она има смисла само у оквиру једног веома упрошћеног модела научног истраживања, у којем се перцептивни искази догматски сматрају несумњивим, у којем се смисао једне хипотезе своди на њену најпростију синтаксичку димензију (занемарујући могућност семантичког и прагматичког прилагођавања наизглед негативним искуственим подацима), и у којем се дата хипотеза оцењује потпуно изоловано од претходног знања и од помоћних хипотеза.

У научној пракси се дешава нешто сасвим супротно од оног што Попер прописује. Научник одбацује теорију неспојиву с неким искуственим подацима само ако је, с једне стране, уверен да су подаци поуздани и исправни, и ако је, с друге стране, реч о смелом теоријском нагаћању чија је почетна вероватност (*credibility*) врло мала. Али у многим случајевима оба ова услова нису испуњена. Подаци могу бити непоуздани и неисправни услед грешака у посматрању и мерењу, услед лоших инструмената или неразвијене технике прикупљања и обраде података, најзад и услед тога што нису били испуњени сви потребни услови за манифестовање проучаване појаве. Нека хипотеза је могла бити увек потврђивана у низу претходних испитивања, њу могу јако подржавати друге генерализације, које су са своје стране поткрпљене независном евиденцијом. Ниједан разуман научник не би напустио такву хипотезу први пут кад добије податке који су с њом неспојиви. Он ће преиспитати

<sup>6</sup> Jean Nicod, *Foundations of Geometry and Induction*, London, 1930, 1950.

своје податке, поновити опажања и експерименте, потрудити се да сви услови буду задовољени, усавршиће своју технику, употребиће више него један метод и упоредиће независно добијене резултате. Чак и кад се покаже да су ови изненађујући подаци, који наизглед оповргавају хипотезу, заиста поуздани и исправни и да морају бити прихваћени као научне *чињенице*, још увек може бити да они нису у сукобу с датом хипотезом у *целини*, већ само с једним њеним делом. Или можда неки други елементи сложеног теоријског контекста (а не сама хипотеза) захтевају извесну ревизију, прилагођавање или потпуно одбацивање.

Због такве сложености емпиријског проверавања, неки други филозофи науке (Поенкаре,<sup>7</sup> Дием<sup>8</sup>) прихватили су становиште крајње супротно од Поперовог. Ако нам на располагању стоји тако много метода да бранимо своје хипотезе кад их оспоравају нови емпиријски подаци — онда следи да *никад* не можемо бити натерани да их напустимо; ми их увек можемо задржати, а неопходна прилагођавања извршити негде другде у целокупној мрежи теоријских претпоставки. Из тога, онда, следи да је једна хипотеза само конвенција а не исказ који се односи на стварност и за који се с добрим разлозима може сматрати да је адекватно описује.

Конвенционализам је логички кохерентан али је исто онолико мало реалистичан колико и Поперово гледиште. У ствари научници одбацују многе своје хипотезе. Они нису заинтересовани за то да по сваку цену сачувају сва своја почетна нагађања, наизглед задовољавајуће старе теорије или изгледна нова општа увиђања. Стратегија чији би усмеравајући принцип био да увек спасе хипотезе које су озбиљно угрожене негативном евиденцијом — могла би се окарактерисати као јасно конзервативна. Науци су далеко више потребни критика и даљи развој него самозаштита и одржање *status quo*. Природно, њој су потребна њена прошла достигнућа као неопходна основа за даљи раст. Због тога она не дозвољава да оне њене теорије које имају велику моћ објашњавања и предвиђања тако лако буду одбачене, као што то поперијанци замишљају. Међутим, претпоставимо да смо суочени са следеће две алтернативе (у ситуацији кад је једна хипотеза у противречности с неким новим поузданим искуственим подацима):

(1) Спасти хипотезу увођењем *ad hoc* нове хипотезе која се не може проверавати или није поткрепљена никаквом *независном* евиденцијом.

<sup>7</sup> Henri Poincaré, *La science et l'hypothese*, Flammarion, Paris, 1902.

<sup>8</sup> Pierre Duhem, *La theorie physique. Son objet et sa structure*, Chevalier et Riviere, Paris, 1906.

(2) Заменили дату хипотезу новом која подједнако добро објашњава све старе податке, али поред тога предвиђа и изненађујуће нове податке.

У таквој ситуацији, једино би избор друге алтернативе био рационалан. Очигледно, научници теже да следе неку врсту правила „златне средине“ — између Поперовог претераног критицизма и конвенционалистичког конзервативизма.

Значајно је, међутим, да уочимо да оба екстремна становишта карактерише прилажење искуственом испитивању теорија и хипотеза на атомистички начин — као испитивање једне хипотезе у светлости дате евиденције. Поперовица тежи да је оповргне, конвенционалист да је спасе.

Тек кад се проблем искуственог испитивања укључи у шири теоријски контекст, постаје јасно да оповргавање није тако просто, а да неке теорије нису вредне спасавања.

#### 4. ИСПИТИВАЊЕ СЛОЖЕНИХ ТЕОРИЈА

Кларк Глајмор у свом раду „Релевантна евиденција“<sup>9</sup> анализира испитивање једне сложене теорије која обухвата више хипотеза.

Глајмор је свестан тога да нису успели редукционистички програми — било у њиховом почетном простом облику (као у Карнаповом раном раду *Изградња света*),<sup>10</sup> било у усавршеном облику (где су хипотезе узете у конјункцији с неким аналитички истинитим исказима). С друге стране, Глајмор хоће да избегне *холизам* — гледиште по којем треба једну теорију испитивати као неструктурисану целину. Он увиђа неке предности холизма „Истина је да велики део једне теорије може бити укључен у потврђивање неке њене хипотезе. Исто тако је истина да оцена неке хипотезе суочене с негативном евиденцијом захтева оцелу свих хипотеза те теорије.“ Али, он се исто тако не слаже — и с добрим разлозима — с мишљењем да се одређених података и користећи друге хипотезе теорије или ни на једну од њих, и да теорије морају бити прихваћене или одбациване као *целине*. Глајмор је у праву кад сматра да позитивна евиденција може потврђивати само неке хипотезе, а да негативна евиденција не мора да оповргне целу теорију, већ нас може оставити с једним

<sup>9</sup> Clark Glymour, „Relevant Evidence“, *The Journal of Philosophy*, vol. LXXII, № 14, 1975.

<sup>10</sup> Rudolf Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Weltkreis Verlag, Berlin, 1928.

делом теорије коју даље потврђује управо она евиденција која је негативна у односу на теорију као целину.<sup>11</sup>

Следећи Хермана Вајла, Глајмор детаљно обрађује идеју да се „хипотезе не испитују и проверавају на апсолутан начин већ увек у односу на неку теорију“.<sup>12</sup> Теорија ће садржати више хипотеза и извешан број величина. Само за неке од ових величина вредности ће бити одређене директно опажањем и експериментом. Вредности других величина биће израчунате полазећи од експериментално одређених података и користећи друге хипотезе теорије. Очигледно, дати скуп почетних података дозвољава да се израчунавање обави на више него један начин и, ако су ови подаци у складу с теоријом, вредности добијене овим различитим прорачунавањима морају се слагати. Битно је овде да израчунате величине не зависе само од почетних података *већ и од структуре целе теорије*.

Главни Глајморов допринос је утврђивање извесних услова које треба задовољити при употреби ових различитих метода испитивања.

*Први* такав неопходни услов за скуп  $J$  вредности величина којима се испитује хипотеза  $h$  с обзиром на теорију  $T$  јесте да постоји такав скуп  $J$  могућих вредности за исте почетне величине да иста израчунавања обављена за  $J$  дају негативну евиденцију у односу на  $h$  — тј. вредности величина које се појављују у  $h$  које су израчунате на основу  $J$  морају противречити  $h$ . Другим речима, мора се дозволити могућност да ће резултат испитивања хипотезе бити негативан. Очигледно, ако можемо добити само позитивне резултате, они неће ништа значити за емпиријско потврђивање хипотезе.

*Други* услов гласи: „Ако су функционална форма  $x$  хипотезе и функције  $f_i$  састављене од оператора који одређују јединствене вредности за све могуће скупове вредности величина на којима оперишу, онда ће хипотеза бити испитана низом прорачунавања полазећи од почетних података, ако једначина која представља хипотезу није једнакост“.<sup>13</sup> Другим речима, не сме се десити да сваки скуп могућих вредности за величине које се појављују у „представнику“ хипотезе буде решење „представника“. („Представник“ једне хипотезе је једначина у којој су све величине које се у хипотези појављују замењене једновалентним функцијама експериментално одређених величина.)

Глајмор веома инсистира на томе да је његова анализа испитивања (*testing*) различита од старе хипотетичко-дедуктивне анализе. И он је у праву да се „свако испитивање

<sup>11</sup> Glymour, *op. cit.*, p. 426.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 413.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 412—413.

може претворити у дедуктивни аргумент... али обратно није истина. Не могу се све дедукције појединачних исказа из закона и почетних услова претворити у испитивања... На основу хипотетичко-дедуктивног метода дедуковали смо појединачне исказе из закона; по новом поступку изводимо појединачне случајеве закона из појединачних исказа и других закона."<sup>14</sup>

Ипак, Глајмор још увек остаје ограничен старим хипотетичко-дедуктивним оквиром:

(1) Његова анализа испитивања још увек третира теорију на прилично упрошћен начин, као скуп хипотеза. Међутим, теорија поред хипотеза садржи и друге значајне елементе који су релевантни за проблем испитивања и проверавања.

(2) По аналогији с традиционалном теоријом потврђивања, која је у обзир узимала једино однос једне изоловане хипотезе и евиденције, Глајмор сад своди испитивање на однос једне изоловане теорије (састављене од више хипотеза) и евиденције. Али не може бити задовољавајућа ниједна анализа испитивања (*testing*) која не узима у обзир *алтернативне теорије*.

## 5. ЕЛЕМЕНТИ СТРУКТУРЕ НАУЧНЕ ТЕОРИЈЕ

И у својим општим разматрањима и у примерима (Цинксова и Фелкерсова психолошка теорија, Њутнова и Кеплерова физичка теорија), Глајмор анализира појам теорије искључиво терминима скупа хипотеза које теорија садржи. Међутим, структура једне научне теорије је много сложенија, и неки други елементи те структуре веома су релевантни за искуствено испитивање. То су, пре свега: (1) семантичка правила, (2) ближе одредбе теорије (*qualifying clauses*), (3) основне теоријске претпоставке, (4) метод и техничка истраживања.

(1) Семантичка правила аналитички дефинишу значење сваког не-логичког термина теорије и на тај начин одређују подручје примене теорије (граничне услове система). Ако не знамо шта је подручје примене једне теорије, не можемо бити сигурни шта може представљати (позитивну или негативну) *релевантну* евиденцију и да ли неки привидно релевантни подаци заиста потврђују или оповргавају теорију. Једноставан пример је Омов закон:  $I = cV/R$ , где је  $I$  јачина електричне струје,  $V$  је њен напон а  $R$  отпор. Актуелно измерене вредности не морају се слагати с онима

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 417—418.

које су израчунате на основу закона ако напон дате електричне струје флукутира и ако се у струјном колу, поред струје која долази из главног извора, налазе и неке слабе струје индуковане неким магнетом у околини, који се креће у односу на проводник струје. Да ли добијени резултати потврђују или оповргавају закон зависи од тога да ли ћемо у довољној мери ограничити обим наших појмова, и на тај начин ограничити поље примене закона. У нашем примеру, они случајеви код којих се јављају индуковане струје и напон који флукутира били би сматрани ирелевантним: поље примене закона је ограничено на она подручја стварности у којима нема индукованих струја и у којима је напон стабилан.

(2) Већ је Хемпел указао на то да се искуствени искази могу извести из хипотеза само онда кад се хипотезе узму заједно с неким посебним, ближим одредбама које имају емпиријски карактер али не подлежу искуственом испитивању заједно с хипотезама. На пример, кад хоћемо да објаснимо или предвидимо кретање тела у Сунчевом систему, морамо да Њутнове и Кеплерове законе допустимо претпоставком да је гравитација једина сила која делује на ова тела. Без ове претпоставке не бисмо могли да утврдимо да ли било који опажени подаци заиста потврђују или оповргавају Њутнове и Кеплерове законе. Неки негативни податак могао би бити последица одступања произведеног другим силама, о којима ови закони не говоре. Позитивни подаци не би ништа доказивали: могло би се десити да су закони погрешни али да се услед дејства ових непознатих сила све дешава као да су истинити. Операционалне дефиниције не-логичких термина теорије такође су пример ових ближих одредаба. Ако теорија тврди „ $(x) (Gx \supset Hx)$ “, морамо знати које операције морају бити обављене да бисмо произвели, идентификовали или измерили  $x$  као  $G$  и  $x$  као  $H$ . Ако то не знамо, не можемо знати ни да ли нека опажана појава заиста има својство  $G$  и  $H$ , и да ли она, према томе, заиста потврђује или оповргава нашу теорију.

Посебан је вид „блиских одредаба“ једног искуственог испитивања кад се оно описује „у односу на услове  $C$ “. Ако се једна опажљива појава, релевантна за испитивање теорије, дешава и може посматрати само под условима  $C$ , онда ти услови  $C$  морају заиста бити у целини испуњени да би се могло утврдити да ли добијени подаци заиста потврђују или оповргавају теорију. Научник који је заинтересован да одбрани једну теорију од оповргавања, може увек покушати да доведе у сумњу релевантност негативних искуствених података на тај начин што ће се позивати на то да сви услови  $C$  нису били испуњени. Ако теорија

важи под условима *C*, а они нису били сви испуњени, онда добијено искуство ту теорију нити потврђује нити оповргава.

(3) Основне теоријске претпоставке теорије нису део теорије у оном смислу у коме хипотезе то јесу; међутим, оне се морају узети у обзир у процесу искуственог испитивања. Која врста података је релевантна и значајна, који подаци су ирелевантни и безначајни — зависи веома много од основних принципа. Кад је теорија у сукобу с чињеницама, увек је могуће да није погрешна теорија већ ове основне претпоставке. С друге стране, пошто се *a priori* претпоставља какви би били њихови резултати, многа посматрања и могући експерименти се унапред искључују као узалудно трошење времена које може имати само тривијалан исход. Међутим, смело испитивање теорије, које доводи у питање и најдубље укорењене основне претпоставке, може довести до револуционарних открића. Претпоставке флогистона, етра и недељивости атома су одиграле крупну усмеравајућу улогу у искуственом истраживању; њихово оповргавање је водило значајним продорима ка новим знањима у модерној науци.

(4) Метод је толико тесно везан с теоријом да искуствено испитивање теорије без узимања у обзир метода којим је она била изграђена и потврђивана у прошлости — нема много смисла. Метод има више нивоа: *прво*, основне принципе који регулишу целокупно истраживање и грађење теорије; *друго*, правила која регулишу специфичне фазе истраживања; *треће*, технику истраживања. Класични принцип детерминизма је добар пример основног методолошког принципа. Цео приступ научном истраживању зависи од тог принципа. Из њега аналитички следи да закони важе без иједног изузетка, да су случајни догађаји само резултат нашег незнања, да добра теорија мора предвидети једно једино стање датог система у било којем каснијем тренутку. Тако би, на пример, запажање неспојиво с принципом ентропије било или немогуће или би обарало принцип. Статистичким тумачењем ентропије и детерминизма цео приступ искуственом испитивању морао је бити промењен. Сад се могу утврдити негативни случајеви који не обарају Други принцип термодинамике већ се тумачи као опис мало вероватних стања система.

Статистички метод је добар пример велике улоге коју у процесу искуственог проверавања играју специфични методи. Да ли неки подаци заиста потврђују или обарају једну теорију зависи од тога да ли је узорак целе популације ваљано изабран, да ли је мера могуће грешке добро израчуната, итд.

Сем тога, о проверавању теорија и хипотеза не може се са смислом говорити а да се не испита да ли су посмат-

рања или експерименти изведени на технички коректан начин. Има безброј случајева у историји науке да је нека истинита теорија била привремено одбачена на основу података добијених slabим инструментима и неадекватном њиховом манипулацијом, или да је, обратно, погрешна теорија била привремено прихваћена као потврђена услед инфериорне технике прикупљања података. Тако су, на пример, Пастерови противници „успели“ да добију културу микроорганизама у затвореном, празном, али недовољно стерилизованом суду и да на тај начин „експериментално“ оспоре да микроорганизми — узрочници болести — могу настати само из других микроорганизама. Разуме се, савршенија техника експериментисања дефинитивно је потврдила Пастерову теорију.

Из свега изложеног следи да боља анализа појма проверавања претпоставља бољу анализу структуре научне теорије.

## 6. РАЗНОЛИКОСТ ПОДАТАКА И ЕЛИМИНАЦИЈА АЛТЕРНАТИВНИХ ТЕОРИЈА

Глајмор је у наведеном раду у праву кад наглашава потребу што веће разноликости података. Један од кључних методолошких принципа проверавања свакако гласи: „Једну теорију боље потврђује разнолика евиденција него узан спектар искуствених података.“

Глајмор тврди две значајне тезе.

Једна је да „ако хипотезу потврђују опажања и прорачуни који се служе другом хипотезом садржаном у истој теорији, онда је увек могуће да је слагање између хипотезе и евиденције без икакве сазнајне вредности“.<sup>15</sup> Обе хипотезе могу бити погрешне али ће грешке једне бити компензоване грешкама друге. „Обратно, једна истинита хипотеза може бити оповргнута опажањима и прорачунима који се служе другим хипотезама, у истој теорији, ако је нека од тих других хипотеза погрешна. Једино средство да се сачувамо од таквих грешака је прикупљање што разноликије евиденције, тако да се што више хипотеза дате теорије проверава на што више различитих начина.“<sup>16</sup>

Друга значајна теза је објашњење зашто претпостављамо једноставније теорије сложеним. Није при том значајна једноставност као таква већ чињеница да за једноставније теорије исти подаци значе већу разноликост и више позитивне, независне евиденције. Глајмор илуструје

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 419.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 420.



ову тезу поређењем једне линеарне хипотезе у којој је било дато шест података. Али у случају линеарне хипотезе само два су била неопходна да би се израчунали интервали вредности за неодређене коефицијенте, док остала четири податка дозвољавају четири проверавања те хипотезе. У случају хипотезе петог степена, шест парова вредности променљивих дозвољавају само неопходно прорачунавање али не и проверавање хипотезе.

Све то је значајно и сасвим прихватљиво. Кад је више теорија подједнако потврђено — без даљег проверавања — изабраћемо најједноставнију. Разлог за то није естетичке природе — као што су у прошлости неки филозофи тврдили — већ супериорни квалитет проверавања: потврђеност подацима веће разноликости, виши степен директног проверавања (непосредним опажањем).

Али шта се догађа ако смо у стању да *продужимо проверавање*? Свакако се може десити да једноставнија теорија на крају буде оповргнута.

То нас води једном тешком питању, на које Глајмор даје незадовољавајући одговор: Шта чини релевантну разноликост евиденције? Кад се може (привремено) престати с проверавањем и сматрати дату теорију прихваћеном? Глајмор каже: „Једно гледиште, које је по мом мишљењу нетачно, јесте да је релевантна разноликост евиденције за једну теорију потпуно одређена њеним такмичењем с другим теоријама. Насупрот томе . . . желимо да наши подаци буду довољно разнолики да би се њима могло проверити што више хипотеза те теорије независно од тога које би, у датом историјском контексту, могле бити алтернативне теорије.“<sup>17</sup>

Али зашто би те две ствари требало да се искључују? Лако је изградити противпример за Глајморово гледиште.

Претпоставимо да је дата теорија  $T_1$  која се (поред осталих претходно дискутованих елемената) састоји од три хипотезе  $h_i$ ,  $h_j$  и  $h_k$ . Постоји почетна евиденција  $e$  која директно потврђује  $h_i$  и омогућује (с обзиром на структуру хипотеза  $h_j$  и  $h_k$ ) да се израчунају вредности свих променљивих у  $h_j$  и  $h_k$ . Онда треба да продужимо проверавање теорије  $T_1$  и треба нарочито да трагамо за подацима који одговарају израчунатим вредностима променљивих у  $h_j$  и  $h_k$  и који на тај начин директно проверавају  $h_j$  и  $h_k$ . Ако подаци које на такав начин добијемо не оповргавају ниједну од хипотеза, можемо закључити да с овим допунским подацима  $e'$  имамо довољно разнолику евиденцију и, према томе, довољне разлоге да нашу теорију сматрамо добро потврђеном.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 419.

Али шта се дешава ако постоји алтернативна теорија  $T_2$  (или могућност грађења такве алтернативне теорије), коју подједнако потврђује сва дотле расположива евиденција:  $e + e'$ ? Да бисмо одлучили која је од ове две теорије прихватљивија, морали бисмо да продужимо проверавање. Овога пута организоваћемо таква посматрања и такве експерименте којима бисмо добили *круцијалне* податке, тј. оне који истовремено потврђују једну од теорија а оповргавају другу. Може се при том десити да нова евиденција  $e''$  подржава  $T_2$  а оповргава  $T_1$ .

То још не мора бити крај проверавања. Први следећи корак би могао бити трагање за што разноликијом евиденцијом која би *директно* потврдила све хипотезе  $T_2$ . Корак који долази иза тога је преиспитивање оквира могућих алтернативних теорија с обзиром на већ постојеће релевантно теоријско знање у датој области науке. Питање је сад: Да ли су само теорије  $T_1$  и  $T_2$  спојиве са свим претходно постојећим знањем? Да ли је само теорија  $T_2$  спојива с целокупном евиденцијом  $e + e' + e'' + e'''$ , или се може изградити још нека теорија  $T_3$  која задовољава оба услова.

Ако су све алтернативне могућности биле узете у обзир, и све сем једне елиминисане, може се сматрати да је та једна теорија не само потврђена већ и у задовољавајућој мери проверена (*верификована*).

## 7. ЗНАЧАЈНОСТ ПОДАТАКА

Видели смо већ да је процес проверавања све друго само не неорганизовано прикупљање било којих релевантних података и њихово суочавање с хипотезама и теоријама. Упознали смо се већ с два критеријума значајности података који усмеравају посматрање и експериментисање.

*Један* је критеријум *разноликости* евиденције: уместо да прикупљамо што више чињеница исте врсте, које у све већој мери директно потврђују једну од хипотеза теорије, задовољавајући се индиректном потврђеношћу осталих хипотеза, трагаћемо за свим оним врстама чињеница које *директно* потврђују све хипотезе теорије. Као што смо видели, за овакво вођено проверавање потребно је да теорија буде формулисана на максимално једноставан начин.

*Други* критеријум значајности искуствених података је њихова *круцијалност*. Уместо да трагамо за чињеницама које одлучују о једној јединој изолованој хипотези или теорији, непрестано ћемо се питати да ли постоје још неке алтернативне хипотезе и теорије које се подједнако добро слажу са свим расположивим знањима. Затим ћемо трагати

управо за оним чињеницама које истовремено потврђују једну алтернативу и искључују другу.

Трећи критеријум значајности је *новост*, дакле *информативна вредност* искуствених података који потврђују једну теорију у односу на стање науке које је претходило тој теорији. Из принципа инверзне вероватноће следи да је вероватноћа једне нове теорије, с обзиром на претходно знање и један нов искуствен податак, управо сразмерна почетној вероватноћи коју нова теорија има с обзиром на постојеће знање, и вероватноћу коју има нов податак с обзиром на старо знање и нову теорију; оно је, међутим, обратно сразмерно вероватноћи коју би имао нов податак искључиво у односу на старо знање (у одсуству нове теорије). Ово последње ближе одређује наш критеријум, као што ће се видети из следећег примера. Претпоставимо да је нова теорија Њутнов закон гравитације, којем претходи одређено знање о кретањима планета. Претпоставимо да је нов податак чињеница да је Гале, на основу Леверјеових прорачуна, био у стању да открије постојање Нептуна. Апстрахујући Њутнову теорију, само на основу стања небеске механике која је Њутну претходила, Галеово откриће би било крајње невероватно. Уколико је већа новост података у односу на старо знање, уколико је већа невероватност искуствених података који иначе следе из једне нове теорије, утолико вероватнијом они чине ту теорију, односно утолико повећавају степен њене потврђености.

Из тога следи да у процесу проверавања треба посебно трагати за оним чињеницама које што оштрије истичу разлику између стања у науци створеног новом хипотезом или теоријом, и стања које им је претходило. Другим речима, не треба проверавати било што што следи из нове теорије већ оно што из ње следи а што је у највећој мери неочекивано и излази из оквира постојеће рационалности.

## ОБЈАШЊАВАЊЕ И РАЗУМЕВАЊЕ

### 1. ОСНОВНЕ СУПРОТНОСТИ У МЕТОДОЛОГИЈИ САВРЕМЕНЕ НАУКЕ

Оштра разлика између објашњавања и разумевања, која је већ деценијама предмет основног методолошког спора у савременој европској науци, може се потпуније разумети тек у контексту друге две дихотомије које се тичу односа између метода природних и друштвених наука.

Једна је супротност између становишта методолошког јединства целе науке и становишта по коме постоји јаз између *номотетских наука*, које утврђују природне законе, и *идеографских наука*, које описују и тумаче културне појаве. На прве су ставили тежиште емпиријски филозофи који су, у свом напору да повуку демаркациону линију између позитивног знања и метафизичке спекулације, целу науку третирали као један јединствен блок, узимајући уобичајене категорије и методске поступке природне науке за парадигму науке у целини. Супротно гледиште су усвојили Дилтајева филозофија живота, неокантовска Баденска школа и њени следбеници, који су јако истакли разлике између науке и хуманистичких студија, нарочито историје. Утврђивање (природних и друштвених) закона је заиста од битног значаја за научно знање: они посредују између прошлих и садашњих чињеница и омогућују нам да објаснимо појаве. Али, у историји, наводно, нема закона и нису нам ни потребни јер нас не интересује како су догађаји детерминисани већ шта је њихов смисао, шта су били мотиви, сврхе, аспирације, намере појединачних људи. Другим речима, желимо да их *разумемо* а не да их *објаснимо*.

Друга значајна супротност је између *бихевиоризма*, који строго ограничава поље научног изражавања друштве-

них појава на спољашње, физичке аспекте друштвених појава, и *ментализма*, који инсистира на томе да се најрелевантнија решења могу добити ако се пронађу начини како да се упознају психичка стања друштвених актера. Бихевиористи су убеђени да прави научни опис и анализа морају потпуно почивати на интересубјективним опажљивим подацима, према томе — на подацима о спољашњем понашању. Мисаоно је овде потпуно сведено на физичко. Менталисти, с друге стране, верују да у оним дисциплинама у којима су предмет изучавања људска бића, њихова културна креативност и прављење историје, ништа се интересантно не може установити без увида у мотиве, искуства и идеје које људе покрећу да се понашају на један или други начин. Тако они подржавају традиционални дуализам између просторних и мисаоних ствари (*res extensa — res cogitans*).

Лако је увидети како су толико различите и на изглед међусобно неспојиве филозофије утицале на методе објашњавања и разумевања. У првима се налазе само подаци о понашању повезани (стриктно детерминистичким или статистичким) законима. За разлику од објашњавања, разумевање нема јасну логичку структуру, али једно је сигурно: оно не укључује у себи законе и, поред интересубјективно опажљивих и проверљивих података, оно употребљава и податке који се односе на осећања, искуства, мисли, циљеве и идеале.

У оквиру чврсто ушанчених филозофских табора који се залажу за ове супротне методолошке приступе, било је мало иницијатива да се опоненти сретну на њиховом сопственом терену. Никад није било много стварног дијалога између две школе. Чувена *Methodenstreit* (борба око метода) била је далеко више рат до пуне победе (коју ниједна страна није постигла) него стварни напор да се превазиђу битне ограничености оба метода и да се спецификују услови њихове применљивости у изучавању људске историје. При свему томе, почетне круте позиције су постале знатно еластичније. Хемпел и, следећи њега, други аналитички филозофи науке покушали су да развију специфичне методе статистичког објашњавања да би узели у обзир специфичне одлике друштвених наука. С друге стране, док је *Lebensphilosophie* (филозофија живота) била ноторно ирационалистичка и служила се методским поступцима код којих никакво систематско проверавање није било могуће, дошло је до врло интересантног развоја метода разумевања у оквиру психоанализе: од Фројда, који је био у стању да одреди неке опште, поновљиве и објективне структуре ин-

дивидуалног психичког живота, до Фрома<sup>1</sup> и Маркузеа,<sup>2</sup> код којих нагласак није више на индивидуалним биолошким општим нагонима већ на социопсихолошким тенденцијама и типовима карактера.

Емпиријско истраживање Франкфуртске школе је као целина интересантно због практичног покушаја да сједини три значајна елемента релевантна за наш проблем: (1) критички приступ изучавањем појавама, (2) признавање специфичности друштвених закона и (3) индивидуално-психолошки интерес у субјективним потребама и аспирацијама.

На филозофском нивоу методологије омогућен је значајан продор кад је Фон Рихт у свом значајном скорашњем делу *Објашњење и разумевање* и у својим радовима о проблемима детерминизма и узрочности предложио „методолошки паралелизам“ између детерминизма израженог природним законима и детерминизма израженог нормативним друштвеним правилима. Он је направио значајну дистинкцију између узрочног и телеолошког објашњења. Први, по његовом мишљењу, укључује идеју природне нужности засноване на изучавању људске делатности. Логичка форма другог је схема практичног силогизма који повезује једну људску радњу с уверењем да извесно средство доводи до остварења намераваног циља. С друге стране, Фон Рихт је поклатио више пажње *разумевању* него иједан аналитички филозоф пре њега. Он је анализирао појам *интенционалности* делања — кључну категорију разумевања, и значајно је допринео како разликовању тако и увиђању везе између објашњења и разумевања. Овакво развој у новијој филозофији омогућава да се увиди колико је сложенији однос између природних и хуманистичких наука него што су то веровали логички позитивисти или Дилтај и филозофи науке.

При свему томе, јаз између науке и историје није још увек преброђен. Још увек преовлађује гледиште да у историји нема закона, док су закони, у оној мери у којој постоје у економским наукама, социологији и другим друштвеним наукама, исте врсте као природни закони. Још увек, такође, преовлађује становиште да једину стварно научну евиденцију чине подаци добијени посматрањем спољашњег понашања, па су, према томе, друштвене науке

<sup>1</sup> Erich Fromm, „Über Methode und Aufgabe eines analytischen Sozialpsychologie“, *Zeitschrift für Socialforschung*, vol. I, No 1—2, 1932; „Die psychoanalytische Characterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie“, *Zeitschrift für Socialforschung*, vol. I, No 3, 1932, оба преведена у: E. Fromm, *The Crisis of Psychoanalysis*, New York, 1970; E. Fromm, *Beyond Chains of Illusions*, New York, 1962.

<sup>2</sup> Herbert Marcuse, *Eros and Civilization*, Boston, 1955; „Repressive Tolerance“ у: *A Critique of Pure Tolerance*, са Волфом и Муром, Boston, 1965.

методолошки аналогне природним наукама, док историја заузима простор између науке и литературе. Према томе, разумевање остаје, у најбољем случају, само прелиминарна фаза научног објашњавачког истраживања, док научно објашњавање остаје ван домашаја историјског описа и анализе.

Јаз између науке и историје изгледа да је последица следеће три карактеристичне одлике једног начина мишљења и једног схватања науке које још увек преовлађује у нашој епохи. То су:

(1) *дуалистичка* појмовна стратегија, тенденција да се свако поље истраживања дели на два основна сегмента, и да се створе две супротне категорије које ове сегменте покривају;

(2) *бихевиористичка* предрасуда у методологији истраживања, уверење да је интересубјективно *посматрање* (а не могућност интересубјективног проверавања саопштених *исказа*) неопходан услов поузданости научних података;

(3) *механистичко* („постварено“) тумачење идеја *детерминација*, *узрочност* и *закон*, које је узето из природне науке и које онемогућава научно прилажење људској субјективности и слободи.

Ова три проста, рудиментарна аналитичка становишта заслужују да буду превазиђена.

(1) *Дуалистички* приступ једном мисаоном пољу карактерише рану фазу појмовне анализе. Категоријална дихотомија је њен неопходан али не и последњи корак. У сваком посебном случају (природа—историја, објект—субјект, нужност—случајност, слобода—зависност, добро—зло, истинито—лажно, итд.) може се показати следеће: (а) две супротне категорије односе се на два супротна пола једног поља; (б) најчешће нема оштре демаркационе линије која би делила поље на два дела; (с) постоји бар једно опште својство поља које континуирано расте или опада од једног пола до другог; (д) могу постојати значајна специфична својства која карактеришу посебне сегменте целине тако да се сегменти могу сматрати и прелазним случајевима између полова, и различитим посебним деловима (елементима) целог континуума. Уколико су довољно релевантна и информативна, овим својствима се могу придати специфични термини.

(2) *Бихевиористичка* педантерија у погледу легитимности неког предмета истраживања и поузданости емпиријске евиденције остатак је једне ране, упрошћене концепције науке. Разуме се, бихевиористички нагласак на објективности искуствене информације није играо само велику историјску улогу у борби против опскурантизма и идеолошке мистификације већ је једна специфична, сувише уска формулација општег и неопходног услова целокупног

научног истраживања. Специфично и сувише уско је свођење интерсубјективности *исказа* на интерсубјективност *посматрања*. Разлика је велика; њеним занемаривањем се искључује низ савршено исправних научних поступака који су од битног значаја за једног историчара. Историчари не могу задовољити бихевиористички захтев да употребљавају само интерсубјективно *опажене* податке спољашњег понашања, сем у крајњем случају, кад се баве историјом свог времена. Али они могу интервјуисати учеснике прошлих догађаја и могу употребљавати документарни материјал сваке врсте. Истина, догађаји на које се сви ови извори односе не могу се више опажати. Али то је сасвим ирелевантно. Релевантно је да мора постојати висок степен координације међу подацима добијеним из разних извора, и да *исказ* који формулише ове високо координисане податке може бити у принципу проверен, у тим истим изворима, од било ког другог научника. То, и само то, чини један исказ интерсубјективно важећим. А то исто важи и за директно посматрање. Оно што један бихевиористички исказ чини интерсубјективним није чињеница да он саопштава нешто што је било *опажено* или је *опажљиво* од било ког броја квалификованих посматрача, већ чињеница да он саопштава нешто што је било инваријантно у опажајима свих ових истраживача. Опет, као у случају историчара, или постоји висок степен координације међу садржајима које су ови разни људи опазили, или у процесу опажања нема ничега што би чинило научну евиденцију. Сама чињеница ко-опажања није исказ начинила нимало научнијим јер је, очигледно, било могуће да се виде разне ствари и дају разни описи онога што се искусило. Опажање је далеко од тога да буде просто „копирање“; у њему има веома много селекције и тумачења, оно захтева добро око за оно што се очекује и жели, а слепило за чудне нове детаље који су супротни нашим навикама и уверењима.

Последица је бихевиористичке предрасуде да се подаци који се не односе на спољашње понашање не прихватају као поуздани. Услед тога, они се не употребљавају у научном објашњењу. И обратно, метод разумевања, који их обилато користи, одбацује се као „ненаучан“ или се занемарује као „инфериоран“ и „проблематичан“.

(3) Данас још увек преовлађује уверење да су *детерминација*, *закон* и *узрочност* истоветни у природним и друштвеним наукама. То само показује да већина савремених научника сматра да на ове појмове нимало не утичу чињенице људске свести, самосвести, критичког мишљења, вредносне оријентације, дугорочних циљева и идеала, слободног избора и слободне делатности. Они који сматрају да ове карактеристичне историјске појаве морају утицати на све основне категорије, уводе једну *различиту* идеју детер-



минизма у друштвене науке која не почива на законима већ на друштвеним нормама. Или се баве хуманистичким студијама као нечим суштински различитим од науке.

Неопходна је, дакле, таква генерализација појмова *детерминације, закона и узрочности* која би створила простор за људску субјективност и слободу — не стварајући при том потпуни јаз између природних и друштвених наука или између друштвених наука и историје.

Детаљној анализи ових кључних категорија науке биће посвећено неко друго излагање. На овом месту позабавићемо се са следећих пет проблема, узимајући за полазну тачку критичке анализе схватања Г. Х. фон Рихта изложена у делу *Објашњење и разумевање*<sup>3</sup>:

- (1) однос природних наука и наука о човеку;
- (2) научно објашњење помоћу закона и Фон Рихтова критика Хемпеловог модела;
- (3) појам интенционалности и телеолошког објашњења;
- (4) проблем разумевања;
- (5) улога закона у објашњењу и разумевању историјских појава.

## 2. ПРИРОДНЕ НАУКЕ И НАУКЕ О ЧОВЕКУ

Насупрот логичком позитивизму, Фон Рихт сматра да су природне и хуманистичке науке два различита типа науке. „Природне науке се могу окарактерисати као истраживања појава којима владају закони. Насупрот томе, хуманистичке науке су истраживања појава којима 'владају' друштвене установе и правила.“<sup>4</sup>

Међутим, за разлику од немачких идеалиста (Дилтаја, Винделбанда, Рикерта и других), Фон Рихт сматра да идеје детерминизма „играју значајну улогу и у природним и у хуманистичким наукама“. Разлике између ова два типа науке у великој мери су последица разлике између два типа детерминизма.

„У природним наукама, детерминистичке идеје су повезане с идејама свеопште правилности, поновљивости и експерименталне контроле. У хуманистичким наукама, оне су везане с идејама мотивације и друштвеног притиска, по-

<sup>3</sup> Georg Henrik von Wright, *Explanation and Understanding*, Cornell University Press, 1971.

<sup>4</sup> Georg Henrik von Wright, *Determinism and the Study of Man (Детерминизам и изучавање човека)*, предавање одржано на Међународној филозофској конференцији из филозофије и историје наука у Јуваскули, у Финској, јула 1973. У тексту који следи биће скраћено означено са DSM.

треба, целисходности и интенционалности. У природним наукама, детерминизам превасходно служи предвиђању будућности, у хуманистичким наукама много је јачи нагласак на ретроспективном објашњавању, на разумевању оног што је већ *fait accompli*.<sup>6</sup>

Фон Рихтово решење је, према томе, синтеза ранијих гледишта: нити „методолошко јединство целе науке“, нити „диспаратност метода“, већ „методолошки паралелизам“ између закона природе и друштвених правила. Наиме, „детерминистичке идеје у хуманистичким наукама налазе се у сличном односу према друштвеним правилима као што је у природним наукама однос између детерминистичких идеја и природних закона“. Ово гледиште не имплицира да су „државни закони“ и друга друштвена правила слични природним законима. „Напротив, они су врло различити. Први су нормативни, други деструктивни.“ „А из ове дубоке разлике следи... да је детерминизам у науци о човеку нешто потпуно различито од детерминизма у науци о природи.“<sup>6</sup>

Ово решење проблема има очигледне предности у односу на оба ранија методолошка приступа. С једне стране, оно узима у обзир специфичну природу друштвених догађаја, феномен људске субјективности, нормативни карактер друштвене правилности, метод разумевања као карактеристични поступак у истраживању човека. С друге стране, Фон Рихт је убедљиво показао да разумевање и интенционалност не морају да остану неодређени појмови, без икакве везе с детерминизмом и повезани с интуицијом и другим облицима неартикулисаног, неконтролисаног непосредног увиђања. Један од највећих доприноса Фон Рихтове филозофије сигурно је његова примена аналитичког метода на проблем интенционалности и објашњавања људске делатности, његов практични доказ да се структура ових духовних процеса може рационално испитивати и да резултати њима постигнути могу бити подвргнути проверавању и критици.

Међутим, кад се једном упустимо у ову врсту критичког испитивања, правећи дистинкције у оквиру једне привидно континуиране целине, и *обратно*, превазилазећи почетне појмовне јазове (на пример, између објашњења и разумевања) и утврђујући опште карактеристике на различитим пољима истраживања — нема разлога да се већ на почетку зауставимо.

*Пре свега*, карактер друштвених појава зависи веома много од степена људске *постварености*. Што су више постварене људске јединке, утолико више друштвено пона-

<sup>6</sup> *Ibid.*

• *Ibid.*

шање личи на природне процесе. Појам постварености уведен је (од Маркса, Лукача и других) да би покрио све оне случајеве где људска бића, под неповољним друштвеним условима, не успевају да остваре свој потенцијал за специфично људску слободну, стваралачку делатност, већ се понашају рутински, механички, на начин који се лако може предвидети и контролисати. Нема битне методолошке разлике између ове врсте правилности, узроковане тренирањем, манипулацијом и страхом, и правилности у природи, коју производе физички узроци. Разуме се, људске јединке које раде на текућој траци, или продају своје производе на тржишту, или присуствују некој детаљно испланираној политичкој манифестацији, могу имати своје посебне жеље, циљеве, намере, мотиве; међутим, интеракција међу њима довешће до неочекиваних последица, и појаве се у целини дешавају као да њима „владају природни закони“.

С друге стране, има историјских процеса који се не могу објаснити или разумети нити на основу природних закона нити на основу друштвених правила; они су нови, изненађујући, они руше традиционалне институције, крше стара правила, рађају нове друштвене норме, нови стил живота.

Између ова два крајња пола налази се континуитет различитих других случајева који варирају у степену детерминације (или обротно, у степену слободе).

Друго, иако је у природним наукама ситуација много једноставнија, па би се с правом могло говорити о појавама којима „владају природни закони“, морао би се узети у обзир степен *хуманизовања* природе. Што је природа више хуманизована, све је више појава које се дешавају као да њима владају друштвене установе и правила. Један водопад у дивљини Африке припада сировој природи која је независна од људских намера и радњи. Водопад на Асуанској брани понаша се још увек по природним законима, али закони делују под условима које човек свесно регулише.

Други смисао хуманизације природе је теоријски — за разлику од претходног, практичног. Под „истраживањем појава“ подразумевамо у ствари низ методских поступака који, у мањој или већој мери, укључују селекцију и интерпретацију података, грађење смисаоних целина. Према томе, ниједно научно истраживање није лишено „целисходности“ и „интенционалности“. Сигурно је да постоји битна разлика између истраживања друштвених догађаја, где су и намере истраживаних актера и намере истраживача релевантне за резултат истраживања (другим речима, где се *намере* појављују и на нивоу мишљења о предмету, *објект-нивоу*, и на нивоу мишљења о мишљењу, *мета-нивоу*) и истраживања природних појава, где би интен-

ционалност могла бити релевантна само на *мета-нивоу*, кад критички испитујемо добијене резултате.

Међутим, на *мета-нивоу* битна методолошка разлика није између природних и друштвених појава већ између емпиријског и теоријског приступа у једнима и другима. Док *описујемо* дати садржај искуства у било којој од две врсте појава, одређена правила и технике научног метода помажу нам да постигнемо највећу могућу објективност и да „ставимо у заграде“ наше интересе и намере. Међутим, кад градиме опште теоријске моделе (као што су теорија релативности, или теорија биолошке еволуције, или динамичка теорија личности, или Кејнсова економска теорија, или Парсонсова теорија друштвеног система), у њима се увек и неизбежно налази један елемент људске субјективности, избора, идеолошке оријентације.

Кад узмемо у обзир степен постварености друштвених појава и степен хуманизације друштвених појава, онда добијамо нешто сложенију типологију него што је Фон Рихтово разликовање „појава које регулишу природни закони“ и „појава које регулишу намере и друштвене норме“. Пред собом имамо континуум појава које бисмо могли уредити с обзиром на растућу интенционалност и слободу. Овај непрекинути низ могао би се, ради јасноће, поделити у следећа четири сегмента:

(1) природне појаве које су још нетакнуте људском делатношћу и у којима је било каква интенционалност одсутна;

(2) природне појаве хуманизоване у мањој мери, друштвене појаве постварене у високој мери; у њима је ниво интенционалности низак;

(3) природне појаве високог степена хуманизованости, друштвене појаве ниског степена постварености; ниво интенционалности је овде висок;

(4) друштвене појаве слободне од доминације било каквих слепих природних и друштвених сила; њих карактерише максимум интенционалности и слободе.

Ова нова сложенија типологија захтева да се превазиђу неке сувише оштре дистинкције које су се одржале код Фон Рихта. То су јазови између „дескриптивних“ и „нормативних“ закона, између „предвиђања“ и „ретроспективног објашњења“.

(1) Појавама сирове природе владају чисто дескриптивни закони; уколико довољно о њима сазнамо, оне се могу и предвидети и накнадно објаснити; детерминизам који је овде претпостављен или је строг, једнозначан или вишезначан, статистички.

(2) Незнатно хуманизовани природни процеси и високо постварено људско понашање дешавају се према дескриптивним законима. Али, и у једнима и у другима налази

се већ и један нормативни елеменат. У почетним фазама људске интеракције са природом човек само модификује услове природних процеса или мења њихово трајање. У случајевима поствареног друштвеног понашања интенције појединаца се неутралишу и узајамно поништавају. Због тога су могући и објашњавање и предвиђање. Имплицитни детерминизам је овде углавном статистички: одлучујућу улогу играју *објективне* детерминанте.

(3) Високо хуманизоване природне процесе (на пример, у модерној индустријској производњи), као и незнатно постварене друштвене процесе регулишу друштвене норме, али је сама природа норми таква да су оне прилагођене да тој стварности, према томе и датим природним законима. Објашњење сад мора да узме у обзир и узроке и намере, и дескриптивне законе и друштвене норме и аспирације. Пошто се ове последње могу мењати, предвиђање постаје несигурно, релативно поуздано само за краће периоде. Детерминизам је овде искључиво статистички и *субјективне* детерминанте (људска ментална стања) добијају одлучујући значај.

(4) Слободна друштвена делатност обавља се не само на основу друштвених норми и аспирација, дескриптивни закони су само индиректно релевантни — утолико што одређују оквир реалних могућности. Објашњење помоћу правила мора се сад допунити разумевањем на основу увиђања намера и мотива. Предвиђање је сад једва могуће јер се неке битне субјективне детерминанте рађају у самом процесу делатности и оне играју одлучујућу улогу у процесу. Због тога цео процес има карактер *самодетерминације*.

Случајеви самодетерминације у специфично људској делатности, и слепе, строго спољашње детерминације у сировој, некултивисаној природи, представљају само крајње полове континуума. Природне и хуманистичке науке се укрштају и не дозвољавају повлачење преоштре демаркационе линије. Због тога метод објашњења и метод разумевања често морају да се примене у истом истраживању, уместо да се вештачки и насилно раздвоје и потраже примену у два потпуно различита подручја науке.

Из ове анализе следе уобичајена питања:

(1) Како објаснити неку појаву помоћу објективног закона који је покрива?

(2) Како разумети неку појаву помоћу интенција појединачних субјеката који у њој учествују?

(3) Како објаснити неку појаву помоћу општих интенција једне друштвене заједнице? и

(4) Како разумети једну појаву помоћу историјских и психолошких закона?

Прва два питања Фон Рихт детаљно проучава. Друга два су досад остала изван оквира његовог разматрања, и то, по мом мишљењу, из следећа два разлога:

*Прво*, све покушаје да се једна појава разуме помоћу закона он сматра само специјалним случајевима Хемпелове схеме научног објашњења.

*Друго*, као и сви други аналитички филозофи, и Фон Рихт је у извесној мери платио данак бихевиоризму — отуд он избегава да говори о психолошким законима у вези с интенционалношћу, а историјске законе своди на законе социологије и економике.

### 3. НАУЧНО ОБЈАШЊЕЊЕ

Научно објаснити једну појаву значи показати да је она настала нужно из неког претходног чињеничног стања.

Објашњење садржи, или бар имплицитно подразумева, три основна елемента: (1) опис појаве коју треба објаснити (*explanandum*), (2) констатацију једне или више чињеница које претходе појави коју треба објаснити, (3) формулацију трајне и нужне везе између ове две групе појава, тако да из друге следи прва.<sup>7</sup> Елементи (2) и (3) заједно чине *explanans*.

Логичка структура процеса научног објашњења је закључак форме *modus ponens*:

Ако *A* онда *B*

*A*

Према томе *B*

Закључак је овде став који описује појаву коју треба објаснити (*explanandum*). Премисе су *explanans*. Премиса *A* описује претходно чињенично стање. Премиса *Ако A онда B* формулише закониту везу између *A* и *B*. У најједноставнијем случају, премиса *A* формулише само једну чињеницу, а премиса *Ако A онда B* само један закон. Ако питамо: „Зашто је било могуће лако скинути метални затварач са стаклене боце (који иначе чврсто стоји)?“ објашњење ће бити: „Боца је била потопљена у врелу воду, а метал има већи капацитет топлотног ширења него стакло; ако се истовремено повећају температуре металног затварача и стаклене боце, први ће се брже ширити.“

<sup>7</sup> У савременој филозофији науке уобичајено је да се овај модел научног објашњења зове „објашњење на основу закона“ („Covering laws model of scientific explanation“). Пошто је на њему највише радио Карл Хемпел, он се често помиње као Хемпелов модел.

*Explanans* може садржати више од једног закона и једне претходне чињенице. На пример, ако питамо: „Зашто лед плива по води?“ *explanans* ће садржати бар три закона:

$Z_1$  Густина леда је мања него густина воде;

$Z_2$  Течност потискује тело које је у њега потопљено силом која је једнака тежини течности коју је тело истиснуло (Архимедов закон);

$Z_3$  Закон равнотеже тела која су подвргнута супротним силама.

Претходне чињенице су, у овом случају, да је течност у питању заиста вода, чврст предмет који се у њој налази заиста лед, да су физикални услови под којима се појава дешава нормални.

Дакле, структура сложеног научног објашњења може се представити схемом:

$O_1, O_2 \dots O_n$

$Z_1, Z_2 \dots Z_n$

где су  $O_1 \dots O_n$  опажања,  $Z_1 \dots Z_n$  закони, а  $E$  *explanandum*.

Свим врстама научног објашњења заједничко је то што одговарају на питање *Зашто?* (Зашто се одређена појава десила?) Одговори се међусобно *формално* разликују на основу два следећа критеријума:

(1) с обзиром на карактер логичке везе између *explanansa* и *explananduma*;

(2) с обзиром на карактер законите везе у *explanansu*.<sup>8</sup>

На основу карактера логичке везе између премисе и закључка, разликоваћемо *дедуктивно* и *индуктивно* (статистичко) научно објашњење.

*Дедуктивно* је свако оно научно објашњење које испуњава следећа два услова: (а) закључак следи из премиса логички нужно, на основу експлицитно формулисаних правила, (б) закључак има исту истиносну вредност као премиса. Ако су премисе истините, и закључак ће бити истинит. Ако су премисе вероватне у степену  $p$ , и закључак ће имати вероватноћу  $p$ . Ако премисе имају различит степен вероватноће, закључак ће имати вероватноћу оне премисе чији је степен вероватноће најмањи.

Објашњење пливања леда је пример дедуктивног објашњења. У природним наукама, где имамо посла са затвореним стабилним системима и малим бројем параме-

<sup>8</sup> Ернст Нејгел не прави разлику између ова два критеријума у иначе капиталном делу савремене филозофије науке *The Structure of Science*. Routledge Kegan Paul, London, 1961 (*Структура науке*, Нолит, Београд, 1972). Ово мешање различитих принципа деобе доводи до веома незадовољавајуће класификације типова научног објашњења у којој се дедуктивно објашњење појављује *пored* узрочног, итд.

тара, многа објашњења би се могла учинити дедуктивним ако би се експлицитно формулисале све прећутно претпостављене премисе. На пример, чињеницу да је једно тело прешло одређен пут при свом слободном паду објаснили бисмо њеним извођењем из једног од Галилејевих закона ( $s = g t^2/4$ ) и из чињенице да је тело утрошило одређен период времена у свом кретању. Актуелна мерења дужине пређеног пута одступала би од вредности добијених рачунањем, полазећи од формуле и података из премиса. Разлог одступања било би неузимање у обзир отпора ваздуха и удаљеност од центра земље. Тек кад бисмо у премисе могли да укључимо *све релевантне параметре*, из њих би *explanandum* следило дедуктивно.

Овај услов не може готово никад бити задовољен у друштвеним наукама. Ту имамо посла с појавама које се не могу лоцирати у системе оштро дефинисаних граничних услова. Контекст друштвених појава флукутира: појаве које су у једном тренутку значајне и релевантне за појаву коју желимо да објаснимо, у следећем тренутку не морају то више бити. Непредвидљиве и неконтролисане интеракције унутар једног подручја дешавају се толико често да се њихова могућност никад не сме сметнути с ума. Најзад, морамо рачунати с феноменом људске слободe. Друштво није никад толико постварено да бисмо смели искључити могућност да појединац или друштвена група чије понашање желимо да објаснимо не би у принципу могли да превазиђу своје уобичајено и навикнуто понашање и да поступе на потпуно нов, неочекиван начин. Према томе, у покушајима научног објашњења друштвених појава ми не можемо бити сигурни нити да смо описали *све* релевантне претходне чињенице, нити да је законита веза појава тако строга да искључује свако одступање у појединачним случајевима. За ово *не-дедуктивно* (*индуктивно, статистичко*) објашњење карактеристично је да: (а) правила извођења закључака нису експлицитно формулисана, због чега закључак не следи логички нужно из премиса, (б) степен вероватноће закључка мањи је него степен вероватноће најмање вероватне премисе.

На пример, ако покушамо да научно објаснимо зашто је у току Другог светског рата једино у Југославији дошло до масовног оружаног устанка, објашњење не би логички нужно следило из премиса. Ма колико претходних чињеница узели у обзир: борбене, слободарске традиције најширих маса, латентно нагомилано незадовољство народа услед низа нерешених социјалних проблема, одлучност и изванредне организаторске способности водеће снаге устанка — КПЈ, револт због издаје владајућих кругова у кратко-трајном априлском рату, злочине окупатора и домаћих фашистичких снага, одбрану од геноцида, итд., из свих



таквих чињеница не следи логички нужно да је до масовног народноослободилачког рата морало доћи. Уосталом, било је и других окупираних европских земаља у којима су слични услови постојали али су се тамо догађаји развијали друкчије.

С обзиром на карактер законите везе у *explanansu*, изражене премисом *Ако А онда В*, можемо разликовати *узрочна, генетичка, функционална и телеолошка објашњења*.

У литератури влада велика конфузија кад се говори о *узрочно објашњењу*. Добија се утисак код неких аутора да они свако објашњење *помоћу закона*, или свако објашњење у коме се једна појава *нужно* изводи из својих услова — свде на узрочно објашњење. У питању је конфузија појмова узрок, закон, детерминизам, нужност. Антиципирајући резултате ове анализе, рећи ћемо да је узрочно оно научно објашњење код којег однос између скупа претходних појава *А* и објашњење појаве *В* задовољава следеће услове:

(а) *А претходи В*. Није битно при том да ли смо у стању да чулно запажамо ово претхођење. Морамо, међутим, имати добре разлоге да сматрамо да је *А* у целини претходило *В* у целини (Ако је *А* низ догађаја ( $a_1, a_2 \dots a_n$ ), *В* низ догађаја ( $b_1, b_2 \dots b_n$ ) може се десити да је  $a_2$  истовремено с  $b_1$ , или му чак следи; мора, међутим, бити задовољен услов да  $a_1$  претходи  $b_1$ , да  $a_2$  претходи  $b_2$ , итд.).

(б) *А производи В*, тј. *А* својом *делатношћу* одређује или доприноси настанку *В*. У питању је Аристотелова *causa efficiens* а не Хјумов „узрок“, у смислу појаве коју смо навикли да опажамо пре дате појаве али о чијем деловању не знамо ништа. Супротно од Хјума, може се сматрати да имамо добре разлоге да знамо кад једна појава дела на другу и производи је или битно доприноси њеном произвођењу.

(с) *А је нужни услов В*, тј. у одсуству *А* појава *В* се не би десила, или не би била таква каква је.

(д) *А је довољни услов* (или део довољног услова) *В*, тј. кад је (заједно с другим условима) *А* дато, појава *В* се мора десити.

Узрочна објашњења имају највећу сазнајну вредност управо стога што нам она откривају не само најбитније услове под којима се једна појава може опажати већ под којима се она може и произвести, или практички контролисати.

У *генетичком објашњењу* настанак појаве који желимо да објаснимо не доводимо у закониту везу с њеним *нужним чиниоцима* већ с претходним *фазама* процеса који је до ње довео. На пример, држање немачке и француске

социјалдемократије 1914. године, кад су обе гласале за ратне кредите и подржале улазак својих влада у рат, објасниће се развојем социјалпациотизма у оквиру европске социјалдемократије током неколико деценија пре Првог светског рата. Многа психоаналитичка објашњења су генетичка: неуротички симптоми одраслих објашњавају се потискивањем нагонских жеља у ранијим фазама живота.

*Функционално* објашњење је слично узрочном утолико што законита веза изражава нужну корелацију две врсте појава. Међутим, делатна веза овде изостаје. У том смислу се може рећи да већина закона у ствари изражава функционалне а не узрочне односе.

*Телеолошко* објашњење се битно разликује од свих осталих типова научног објашњења по томе што садржи субјективне чиниоце — сврхе, циљеве; оно је, према томе, применљиво искључиво на друштвене појаве. На питање: „Зашто је у свету дошло до студентског покрета шездесетих година?“ одговор телеолошког типа би морао узети у обзир нове аспирације омладине, бунт против вредности потрошачког, ауторитарног друштва.

Неки аутори сматрају да однос људске сврхе и понашања није законит (да у историји уопште нема закона) и да се, према томе, телеолошко објашњење налази изван оквира Хемпеловог модела научног објашњења, односно уобичајене одредбе структуре научног објашњења. Тачно је да нека сврха, циљ или аспирација може стојати с делатношћу у потпуно специфичном, индивидуалном односу. Из тога само следи да не мора свако добро објашњење бити научно објашњење, као што несумњиво није свака истина научна истина. Међутим, неке сврхе, циљеви и аспирације стоје у општем и инваријантном односу према одређеном типу делатности. Таква телеолошка објашњења помоћу психолошких закона с добрим разлозима имају своје место у друштвеним наукама и историји.

#### 4. ФОН РИХТОВА КРИТИКА ХЕМПЕЛОВОГ МОДЕЛА НАУЧНОГ ОБЈАШЊЕЊА

Фон Рихт дели гледиште, широко распрострањено у савременој филозофији науке, да се Хемпелова схема, којом се један догађај доводи у везу с претходним догађајима посредством општих исказа (закона у дедуктивно-номолошком моделу, хипотеза вероватноће у индуктивно-пробабалистичком моделу), може применити на многе случајеве објашњења, нарочито у природним наукама. Међутим, он има две суштинске критичке примедбе. *Прво*,

кад се интерпретира на уобичајени позитивистички начин, Хемпелова схема нема довољну тежину да би могла послужити за објашњење. Друго, схема није применљива на објашњење историјских догађаја.

Битна ограниченост позитивистичког тумачења Хемпеловог модела је свођење закона на правилну и униформну корелацију појава. Овде истиносна вредност закона зависи од искуственог сведочанства. „А пошто сваки закон претендује на истинитост у свим случајевима и увек трансцендира искуство које је актуелно утврђено, закони се у принципу никад не могу потпуно проверити.“<sup>9</sup>

Међутим, ако је закон само искуствена генерализација, онда бисмо често морали сумњати да ли је укључење једног појединачног случаја под такав општи исказ — заиста објашњење.<sup>10</sup> „Ако наше трагање за објашњењем треба да буде задовољено, потребно је да основа објашњења буде у јачој вези с предметом објашњења него што је такав закон који просто констатује општу везу две карактеристике.“<sup>11</sup>

Таква могућа јача веза могла би бити *логичка нужност*. Ако је научни закон дефиниција једног појма помоћу другог, онда би он био „имун за било какво оповргавање јер би његова истина била аналитичка, логичка“.<sup>12</sup> Фон Рихт сматра да такво *конвенционалистичко* схватање научног закона у ствари не садржи појмовне елементе који би били туђи позитивизму, пошто овај не негира да неки научни принципи имају карактер аналитичких истина. Много озбиљнији изазов позитивизму је гледиште, које Фон Рихт подржава, да закони изражавају „*нужне везе између природних догађаја*“.<sup>13</sup>

Идеја *природне нужности* је збиља неспојива с позитивизмом; с друге стране, она је неопходни елемент разних варијаната филозофског реализма, укључујући критички реализам и марксистички материјализам (где никад досад није била објашњена на задовољавајући начин). Врло је интересантно видети каква светлост може бити бачена на ову спорну филозофску идеју употребом модерног аналитичког метода.

<sup>9</sup> Фон Рихт, *Објашњење и разумевање*, Нолит, Београд, 1975, стр. 72—73 (*Explanation and Understanding*, Cornell University Press, 1971, p. 19) У тексту који следи ово дело ће бити скраћено означено са *ОР*.

<sup>10</sup> Фон Рихт илуструје ову ситуацију следећим примером: На питање „Зашто је ова птица црна?“ одговор би, у складу с Хемпеловом схемом, био: „То је гавран, а сви гаврани су црни.“ Али да ли то заиста објашњава зашто је птица црна? (*ОР*, стр. 73).

<sup>11</sup> *ОР*, стр. 73.

<sup>12</sup> *ОР*, стр. 73.

<sup>13</sup> *Loc. cit.*

Пошто је нагласио да појам природне нужности у оквиру аналитичке филозофије потиче из два извора — интереса за модалну логику и дискусије проблема противчињеничког условљавања (*counterfactual conditionals*) — Фон Рихт га доводи у везу с идејом узрочности и идејом делања.<sup>14</sup>

Ова критика позитивизма, имплицитног у уобичајеним тумачењима Хемпеловог модела објашњавања, врло је убедљива и сведочи о интегритету једног великог аналитичког филозофа који доследно прати последице једног појмовног продора, не хајући при том за традиционалне догме. Одбацивање или прихватање појма природне нужности има огромне начелне последице, и ако га неко једном прихвати — нема пута натраг ка позитивизму и емпиризму. Међутим, није лако изаћи на крај с овим појмом помоћу постојећег појмовног апарата аналитичке филозофије.

Фон Рихт сматра да су модалне идеје природне нужности и законите везе „толико блиско везане с идејама узрока и ефекта да би се све могле груписати у оквиру категорије узрочности“.<sup>15</sup> Затим он анализира појмове узрока и ефекта помоћу појмова *нужних* и *довољних* услова. Ови, са своје стране, очигледно укључују идеју природне нужности — како друкчије да се схвате искази: „Кад год  $p$ , десиће се и  $q$ “, и „Кад год  $q$ , и  $p$  мора бити присутно“.

Заиста плодан приступ објашњењу идеје природне нужности јесте истраживање делатности. Према Фон Рихту: „Идеја природне нужности, како ја то видим, укорењена је у идеји да производимо неке ствари радећи неке друге ствари.“<sup>16</sup>

Овде је опет имплицитна идеја узрочности. Кад чиним једну ствар, ја сам узрок а ствар је ефекат. Изгледа, према томе, да смо жртве „лажног круга“. Ипак је то само последица извесне двосмислености употребе термина „узрок“ и „ефекат“. С једне стране, свака људска радња укључује *узроковање*: овде тај појам има *искуствено практичко* значење, засновано на непосредној свести о резултатима наше делатности. Али кад говоримо о узрочним односима између природних појава, о „узрочним законима“, „узрочном објашњењу“ и „принципу узрочности“, све ово претпоставља *опште, теоријско*, више или мање *апстрактно* знање природне нужности. Имамо добре разлоге да кажемо да је један догађај типа  $A$  узрок једног другог догађаја типа  $B$ , кад постоји један закон који повезује класе догађаја  $A$  и  $B$ . Кад анализирамо закон, налазимо да је скраћеница за нужну

<sup>14</sup> *ОР*, стр. 75.

<sup>15</sup> *ОР*, стр. 91.

<sup>16</sup> *ОР*, стр. 234.

везу између *A* и *B*. Рећи, међутим, да постоји таква нужна веза има смисла ако постоји непосредно (узрочно) узајамно дејство између нас и догађаја *A* и *B*. То нас води изванредно значајном увиђању: да се цела мрежа основних теоријских појмова (узрочност, закон, нужност, детерминизам, итд.) у крајњој линији темељи на анализи људске делатности.

Следећи Рида, Колингвуда и, нарочито, Гаскинга, Фон Рихт даје значајан допринос овој анализи. Добар пример је његово тумачење појмова *нужни услов* и *довољни услов*:

„Уклањањем *p* из ситуације у којој се *p* дешава заједно с *q*, и налажењем да и *q* тада ишчезава, тежимо да покажемо да је *p* *нужни услов* *q*. То утврђујемо кад можемо са сигурношћу да кажемо: „Можемо учинити да *q* ишчезне уклањајући *p*.“

„Слично томе, тежимо да покажемо да је *p* (релативно) *довољан услов* *q* увођењем *p* у ситуацију у којој су и *p* и *q* били одсутни и налажењем да се тада и *q* појављује. Узрочни однос бива утврђен кад можемо рећи: „Можемо произвести *q* производећи *p*.“<sup>17</sup>

Ово је врло јасно, прецизно и у основи прихватљиво за сваку филозофију која мишљење темељи на делатности, дакле и за марксизам. Међутим, модел делатности који је овде претпостављен сувише је једноставан и статичан. Сви други могући релевантни елементи ситуације, сем *p* и *q*, апстраховани су; субјект који дела („ми“) изводи закључке само на основу непосредног искуства. Као да нема своју историју, као да нема претходног искуства и теоријског знања које утиче на процес интерпретирања ситуације. У принципу је могуће, а на основу претходног знања може бити и вероватно да поред *p* и *q* у ситуацији постоји и неки трећи, дотле још неопажени, елемент *r* који је стварни узрок појаве *q* и који је тако тесно везан с *p* да, уклањајући или уводећи *p*, ми истовремено уклањамо или уводимо и *r*. Међутим, пошто *r* нисмо опазили, а немамо теоријског знања које би нам сугерисало његову могућност, ми ћемо ефекат појаве *r* погрешно приписати појави *p*. Али ако је особа која манипулише фактором *p* добро обавештена о пољу коме ова ситуација припада (то је, на пример, случај у лабораторијском експериментисању), она ће бити у стању да направи рационалну претпоставку о вероватноћи постојања такве посредне, дотле неопажене променљиве. Или може применити поступак мултиваријантне анализе која унапред претпоставља постојање скривених променљивих.

<sup>17</sup> *ОР*, стр. 126.

У ствари, покушај да се узрочност објасни помоћу делатности чисто логичким, аналитичким путем, занемарујући историју и историјско узајамно условљавање теорије и искуства, судара се с једном тешкоћом која се изгледа у начелу не може решити помоћу аналитичког метода. Наиме, кад се занемаре и апстрахују дијахроничке, историјске везе, и сва се анализа води узимајући у обзир само синхроничке, логичке односе, онда објашњење појмова узрочности и нужности путем практичке делатности истраживача или остаје крајње површно и наивно емпиристичко, или води у лажни круг. Оно је наивно емпиристичко ако претпостави истраживача који је *tabula rasa* и за кога је стварно само оно што је *актуално* дато у његовом непосредном искуственом пољу. Да би се допрло до сфере *могућег*, мора се претпоставити да истраживач има одређено *априорно* знање. Али у том случају прети лажни круг. Узрочност и законитост изводимо из искуства о делатности, а то искуство претпоставља априорно знање, које садржи узрочност и законитост — управо појмове које треба објаснити.

Решење ове тешкоће је могуће само ако употребимо метод који уводи *време*, који мири принцип *система* с принципом *историје*. Онда ће субјект делатности у датом историјском моменту  $t_1$  бити снабдевен извесним знањем које је *a posteriori* с обзиром на време које претходи  $t_1$ , али је и *a priori* с обзиром на моменат  $t_1$ . Ово знање ће му помоћи да елиминира фиктивне корелације, да предвиди могуће „скривене“ параметре и дотле неопажена посредовања, и да се на тај начин јако приближи проверавању једног закона или узрочног односа. Тек кад се дијалог између теорије и праксе деси у оквиру једне серије система у времену (а не неког безвременског система), лажни круг бива избегнут. Сад идеја закона не почива на искуству које претпоставља *исту ту* идеју закона, већ релативно груба и апстрактна почетна идеја закона у  $t_1$  постаје артикулисанија и конкретнија у  $t_2$  (као резултат практичне примене).

Од битног значаја је такође уочити да идеја „природне нужности“ не зависи само од наше способности да чинимо и производимо извесне ствари (кад смо опремљени неким претходним теоријским знањем), већ и од наше спремности да у судару закона с неким искуственим подацима покушамо да сачувамо закон свим операцијама које су спојиве с основним принципима научног метода. Постоји читав континуум између два полазна супротна става према једном закону у случају открића података који му противрече. На једном полу налази се Поперово гледиште да један једини супротни искуствени податак оповргава закон. На другом супротном полу је конвенционализам који транс-

формише емпиријски закон у аналитички истинит израз (дефиницију), па је према томе независан од било којих чињеница. Фон Рихт заузима разумну средину условљавајући важење закона присутношћу „нормалних околности“. Ако се покаже да један закон не важи у неком појединачном случају, не морамо одмах одбацити закон већ одступање од њега објаснити „ненормалношћу“ околности.<sup>18</sup> Уосталом, кад се једном заузме ово становиште — а оно збиља највише одговара пракси научника — могућих стратегија има више. У свом реферату *О аподиктичкој универзалности научних закона*, одржаном на III међународном конгресу логике у Амстердаму 1967. године,<sup>19</sup> навео сам следећих седам могућих поступака помоћу којих се може сачувати један закон кад је у сукобу с неким искуственим подацима:

(1) Критичко испитивање и модификација искуствених исказа који наизглед оповргавају закон; наиме, може се показати да се ти искази могу формулисати потпуније и тачније и на тај начин постати спојиви са законом.

(2) Ограничавање подручја примене (модела) закона искључивањем свих оних елемената који дозвољавају да се спорни подаци тумаче као посебни случајеви закона; на тај начин се показује да ти подаци нису изузеци већ појаве које немају везе са законом.

(3) Објашњење разлика између модела и искуствене стварности; до одступања долази, дакле, због намерних упрошћавања унетих у модел.

(4) Ревизија формулације закона; при том, то још увек остаје исти закон ако се ревидирају услови који га спецификују али се задржи исти основни однос међу променљивима.

(5) Промена значења извесних термина.

(6) Промена теоријског статуса неких конституената закона; тврдње о објективним односима могу се интерпретирати као дефиниције.

(7) Ревизија неких имплицитних темељних претпоставки (научних принципа).

Постоје неки критеријуми (који треба да буду испитани и експлицитно формулисани) према којима научници одлучују у сваком појединачном случају који би од ових поступака било најрационалније применити, и колико далеко треба да иду у покушају да спасу један научни закон. Сигурно је само да они никад не следе правила Поперовог „емпиријског метода“,<sup>20</sup> тј. не одбацују један закон као

<sup>18</sup> *OP*, стр. 127.

<sup>19</sup> M. Marković, „Apodictic Universality of Scientific Laws“, *Abstracts of Papers*, 3rd ICLMFS, Amsterdam 1967, p. 89.

<sup>20</sup> Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London, 1959, p. 42, 20 (*Логика научног открића*, Нолит, Београд, 1973, стр. 74—75, 20).

погрешан чим наиђу на неки противпример. (Што значи да је Поперово објашњење „емпиријског метода“ конвенција која се не слаже с актуалном научном праксом.) С друге стране, они се исто тако не понашају ни према нормама конвенционализма, које најпрецизније описује Дием следећом тезом: кад год једна хипотеза ( $h$ ) и скуп пратећих услова ( $A$ ) заједно имплицирају један искуствени исказ ( $O$ ), а утврди се исказ не- $O$ , могућа је таква модификација  $A$  у  $A'$  да  $h$  заједно са  $A'$  имплицира не- $O$ . Таква стратегија би све законе учинила имуним од искуства и потпуно би блокирала научни развој. У ствари, у сваком појединачном случају морају се имати конкретни добри разлози зашто би пре требало модификовати  $A$  у  $A'$  и сачувати  $h$  него одбацити  $h$  као оповргнуто.

Да закључимо. Ако идеја „природне нужности“, која је имплицитна у појму „природног закона“, толико зависи од одлуке заједнице истраживача, онда се показује да је реализам догматска позиција. Стварност о којој са смислом говоримо — људска је стварност, „природна нужност“ је нужност света на који непрестано утиче људска физичка и теоријска делатност. Међутим, људска делатност укључује у себе не само онтолошку димензију (чин делања и произвођења ствари), већ и извесно знање које претходи чину (*епистемолошка димензија*) и сврху чина (*аксиолошка димензија*). У својој анализи корена идеја природне нужности, Фон Рихт је нагласио прву: „произвођење ствари чињењем других ствари“. Други корен је чињеница да ми увек деламо вођени неким скупом општих претходних уверења која нам помажу да мислимо критички и да утврдимо да између ствари које чинимо и ствари које тиме производимо постоји *реална* стална веза, а не привидна веза посредована неком трећом скривеном променљивом. Трећи корен је чињеница да су неки елементи наших уверења толико значајни за стабилну, кохерентну организацију и нашег знања и наше делатности, да се свесно опиремо сваком притиску да их напустимо све до једне границе иза које би наш отпор постао ирационалан.<sup>21</sup>

Према томе, кад кажемо да постоји *нужна веза* између ствари типа  $A$  и ствари типа  $B$ , то значи:

(1) Кад год смо, под условима  $C$ , учинили  $A$ , тиме је и  $B$  било произведено; кад год смо под условима  $C$  уклонили  $A$ , учинили смо да и  $B$  ишчезне.

<sup>21</sup> Разуме се, „отпор“ овде не значи тврдоглаво догматско затварање очију пред чињеницама, већ адекватна модификација других елемената наших уверења тако да се ови изузетно значајни елементи могу очувати. Тај отпор би постао ирационалан кад бисмо морали жртвовати елементе који су још значајнији од оних које смо првобитно желели сачувати.



(2) Имамо добре разлоге да будемо уверени да су, под условима *C*, *A* и *B* повезане *стварно* (а не привидно, услед посредовања неопажених чинилаца).

(3) У извесном случају, кад учинимо *A* а *B* се не деси, или уклонимо *A* а *B* при том не ишчезне, нећемо престати да сматрамо да су *A* и *B* реално повезани; уместо тога, модификоваћемо услове (*C* ће се трансформисати у *C'*). Податак који би оповргавао закон кад би услови *C* за њега били одређујући, сад постаје ирелевантан кад се усвоји да су за закон у питању услови *C'* одређујући.

## 5. ТЕЛЕОЛОШКО ОБЈАШЊЕЊЕ И ИНТЕНЦИОНАЛНОСТ

Фон Рихт сматра да би усавршена верзија Хемпеловог модела била применљива на многе значајне случајеве објашњења. Усавршавање би се састојало у интерпретацији закона као извесне природне нужности, а не само искуствене општости. Он мисли да за случајеве који се слажу с таквим усавршеним моделом треба да се резервише термин „узрочно објашњење“.<sup>22</sup>

Друга суштинска примедба Фон Рихтова овом моделу тиче се његове претензије на универзално важење. Да ли је ова претензија оправдана или не, може се видети по томе да ли се тај модел може применити на *телеолошка објашњења*.

Фон Рихтов одговор гласи да је то могуће на подручју биолошке функционалности и целисходности, али не и на подручју интенционалности која карактерише друштвене појаве и историју. Фон Рихт веома јасно разликује ова два подручја и одговарајућа два типа објашњења.

Понашање организама или машина које саме себе регулишу (које су хомеостатске) може се назвати „целисходним“ у том смислу што је „потребно за обављање функција које су карактеристичне за извесне системе“. Радње свесних бића су „целисходне“ у смислу „интенционалности која укључује тежњу циљевима“.<sup>23</sup>

Објаснити понашање животиње или аутомата значи одговорити на питање *како* је нешто *могуће*. Таква објашњења „могу бити изражена телеолошком терминологијом, али у ствари њихово важење зависи од истине номичких веза“<sup>24</sup> (тј. закона). Према томе, она, по мишљењу Фон

<sup>22</sup> ОР, стр. 69.

<sup>23</sup> ОР, стр. 114.

<sup>24</sup> ОР, стр. 139.

Рихта, имају „узрочни карактер“.<sup>25</sup> То би била „квази-телеолошка објашњења“.<sup>26</sup>

Истинска телеолошка објашњења баве се *делатношћу* и њихово важење не зависи од истине номичких веза. Зато су она сасвим различита од узрочних објашњења, и не спадају под Хемпелов модел. Један од највећих доприноса Фон Рихтове филозофије је развој теорије телеолошког објашњења.

Фон Рихт сматра рад Вилијама Дреја, Елизабете Анскоум и Питера Винча из године 1957—1958. значајним за његов сопствени пројект. Они су сви били инспирисани филозофијом зрелог Витгенштајна, а до извесне мере и не-аналитичком европском филозофијом. Дреј је оценио да је Хемпелова схема неприменљива за историјска објашњења јер се ова не ослањају на опште законе. Анскоум је истакла значај појма интенционалности за филозофску анализу делатности и скренула пажњу на неке логичке особености Аристотелове идеје практичког силогизма. Винч је нагласио да се једно понашање може разматрати тек у вези с одређеном друштвеном стварношћу, да се, према томе, значење података о понашању може разумети тек помоћу појмова и правила која ту друштвену стварност конституишу.

Проблем разумевања је од секундарног значаја за Фон Рихта. Његов главни проблем је *објашњење* делања.

У једном од својих недавних радова он на питање „Шта је делање?“ одговара на следећи начин: „Делање је понашање које се разуме, „сагледава“ или описује са становишта интенционалности, односно као нешто усмерено ка неком циљу.“<sup>27</sup>

Објаснити неку радњу значи одговорити на питање зашто неко дела на одређени начин. Ова врста објашњења је различита од узрочног објашњења у природним наукама. Њену структуру најбоље изражава логичка форма коју је Аристотел назвао „практички силогизам“:

А намерава да постигне *P*.

А сматра да не може да постигне *P* ако не учини *a*.  
Према томе, *A* предузима да учини *a*.

У телеолошком објашњењу полазна тачка је да неко нешто чини (*a*). Кад упитамо „Зашто?“, задовољавајући је одговор ако се укаже да он намерава да постигне *p* и сматра да је *a* неопходно за ту сврху. Оно што такво објашњење чини телеолошким јесте (1) што знамо да је у питању целисходно, намерно понашање — иначе, чисто

<sup>25</sup> *OP*, стр. 113.

<sup>26</sup> *OP*, стр. 138.

<sup>27</sup> *DSM*, р. 10. Фон Рихтов термин *action* преводи се овде са „делање“, а у неким другим контекстима са „радња“.

природни догађај би морао бити само предмет узрочног објашњења, (2) што његово важење не зависи од тога да ли се радња *a* налази у узрочном односу према циљу *p*. Овде је једино релевантно питање да ли актер *A* мисли да је *a* неопходно за *p*.

Како да утврдимо да ли је неко понашање — радња, тј. делање — усмерено ка неком циљу, и да ли актер сматра да је оно што чини неопходно за достизање циља? Фон Рихт наводи целу листу поступака који се могу употребити да би се проверило присуство извесне намере и извесног сазнајног става. Неки од тих поступака су посредни: знајући да актер „припада извесној културној заједници, има одређено образовање и нормално искуство“, да такође „поседује извесне црте карактера и темперамента“ — могли бисмо дати вероватну оцену интенционалног карактера његове радње. Постоје и непосреднији путеви: „вербална комуникација с актером“.

Међутим, набрајањем ових поступака ми не добијамо довољно сигуран критеријум за разликовање намерног од ненамерног понашања. Ни сам актер не зна увек да ли је нешто учинио намерно. Уколико је актер „постварен“, он се понаша на рутински, механички начин, без икаквих пропратних намера. Ове ће бити одсутне чак и у случајевима у којима делању нормално претходи свесни избор и свесно ангажовање за неки циљ.

Цела ова анализа води, изгледа, закључку да се не може потпуно проверити ни то да је неко понашање — *делање*, нити шта је *намера* у датом случају. Али ако се не могу дати јасне операционалне дефиниције појмова „намера“ и „радња“, из тога следи да је појам „телеолошко објашњење“ еластичан и недовољно оштро разграничен од „узрочног објашњења“. То је закључак који се изврсно слаже с претпоставкама дијалектичког метода, али се не може сматрати задовољавајућим са становишта аналитичке филозофије. Кад би бар постојала добра теоријска (аналитичка) дефиниција појма „намера“, одсуство ваљане операционализације не би било непремостива тешкоћа, до ње би се могло временом доћи. Али врло битна је тешкоћа што и теоријска експликација отвара врло озбиљне проблеме.

Фон Рихт покушава да избегне обе крајности — и бихевиоризам и ментализам. Ако се каже да је намера „у понашању“, изгледа као да се сугерише локација намере; међутим, ова није никакав „квалитет“ који се налази у покретима удова и других делова тела.<sup>28</sup> С друге стране, он у таквој формулацији види један значајан и истинит елемент: „Интенционалност није нешто иза или изван по-

<sup>28</sup> DSM, p. 10.

нашања. То није ментални акт или карактеристично искуство које га прати.“<sup>29</sup> Фон Рихтово решење је следеће: „Интенционалност понашања је његово место у причи о актеру. Понашање добија интенционални карактер из чињенице да га сам актер или неки спољашњи посматрач *види* у ширем контексту циљева и намераваних објеката који га детерминишу.“<sup>30</sup>

Овде је могуће наставити низ питања.

*Прво*, не садржи ли овакав покушај објашњења — лажан круг? Интенционалност се, наиме, објашњава помоћу „контекста *циљева*“ и „*намераваних* објеката“.

*Друго*, да ли је могуће да и актер и спољашњи посматрач виде његово понашање као интенционално. Нека места у Фон Рихтовим текстовима дозвољавају ту могућност експлицитно (*OP*), или имплицитно: да бисмо утврдили какве су намере једне особе, можемо питати њу саму (*DSM*). Али нека друга места остављају утисак да, ако не би било никога ко би запажао актерово понашање и мислио о његовим могућим детерминантама, нико не би могао *видети* његово понашање као интенционално.<sup>31</sup> Изгледало би у том случају да је интенционалност нешто „изван“ понашања — што је претходно било експлицитно порекнуто.

*Треће*, ако интенционалност није и један ментални акт — како да се разумеју термини помоћу којих сам Фон Рихт покушава његову експликацију, на пример: „видети“, „опазити“, „мислити“, „циљати“, „имати намеру“. Шта значи кад се каже — „интенционалност понашања је њено место у причи о актеру“? Једну причу мора неко да исприча, а причање — као и гледање — у исти мах је и понашање и ментални акт.

Изгледа ми да је извор свих ових тешкоћа традиционално оштра дихотомија између понашања и свести. Интенционалност је појам који не подноси ову дихотомију; ни бихевиоризам ни ментализам је не могу на задовољавајући начин објаснити, и Фон Рихтова анализа помаже да се то схвати. Али, онда настаје питање: како да превазиђемо тај дуализам ако продужимо да оштро разграничавамо појмове „бихевиорално“ и „ментално“? Можемо само осциловати између једне и друге крајности. Поричући најпре да интенционалност укључује у себе било какав ментални акт — остављамо утисак да смо бихевиористи, а затим, поричући да се интенционалност може свести на понашање — остављамо утисак да смо менталисти.

У ствари, ако истраживању људске делатности приђемо спремни да превазиђемо своје почетне, грубе дихотомије

<sup>29</sup> *OP*, стр. 16.

<sup>30</sup> *DSM*, р. 11.

<sup>31</sup> *DSM*, р. 11.

еластичнијим и артикулисанијим појмовним структурама, мораћемо пре или после да поставимо питање: Постоји ли икако неки ментални акт који није, бар индиректно, повезан с неким обликом понашања? Постоји ли икако нека људска радња која није посредно или непосредно усмерена ка неком циљу? Они случајеви који дозвољавају позитивне одговоре на ова два питања, конституишу супротне полове континуума: на једном полу аутоматизовани, постварени телесни покрети, на другом полу потпуно а-практички, хи-мерички пројекти без везе с било којим постојећим или историјски могућим понашањем. Интенционалност карактерише подручје између ова два пола, где ми не налазимо оне фиктивне крајње резултате наше анализе који се називају „елементи понашања“ већ *делатно-људске-субјекте*, и где намеравање није чисто ментална делатност неких бестелесних духова већ свесно усмерена делатност индивидуа које су обдарене извесним физичким и психичким моћима, условљене својом прошлошћу, које припадају некој друштвеној заједници, које су окружене једном природном и друштвеном околином која отвара, и у исти мах ограничава, подручје реалних могућности делатности.

Фон Рихт има врло интересантну анализу различитих детерминаната делатности, као што су потребе, дужности, способности, прилике. Интеракције између „промене ситуације, интенционалности, способности и мотивационе и нормативне основе“ — он назива *логицом догађаја*. По његовом мишљењу ова логика „чини зупчанике машинерије која покреће историју“.<sup>32</sup>

Уместо што је као један од елемената у овој логици претпостављен један врло статичан, инваријантан појам интенционалности, било би за даљи развој и конкретизацију тог појма веома интересантно видети како све ове детерминанте утичу на саму природу интенционалности. Човек би могао да узме у обзир више димензија могуће промене. Тако:

(1) Јединке врло неразвијених способности и потреба имају врло ограничен круг намераваних објеката; њихове намере су једноставне, једноличне, краткорочне, навикнуте, и не разликују се много од условних рефлекса из којих су историјски настале. Развој способности и потреба повећава обим намераваних објеката чини намере разноликијим, сложенијим, профињенијим, дугорочнијим, стваралачкијим. Иза извесне границе (која је одређена другим чињеницама, као што су: оскудица, друштвене ограничености, дужности, традиције, обичаји, личне навике), развој способности и потреба рађа намере које су толико изузетне или идеалистичке или радикалне да губе везу с практич-

<sup>32</sup> DSM, p. 13—19.

ком делатношћу и долазе до израза у чистој теорији, уметности, игри, култури.

(2) Кад јединке имају мало контроле над својом природном и друштвеном околином (кад је ниво могућности врло низак), њихове намере имају претежно карактер *реакције* на спољашње надражаје. Повећавањем контроле над околином и обима могућности, намере постају све више специфично људске, укључујући све више иницијативе и слободног избора, смелости, активне интервенције у дејство природних и друштвених сила. Иза извесног нивоа контроле намере губе везу с понашањем: претварају се у нереалне аспирације,<sup>33</sup> или чисто духовне подухвате, планове сличне игри. Интересантно је да је Маркс „истинску сферу слободе“ пројектовао у будућност, кад ће рад и материјална производња бити тако развијени да ће изгубити сваки значај за човека.<sup>34</sup>

Ова типологија намера могла би бити конкретнија кад би се испитао начин на који су намере одређене друштвеним установама и нормама различите врсте. Ипак, из овако сумарне скице анализе већ се могу извести следећи закључци:

(1) Разлика између намерне делатности и намерног понашања врло је сложена и захтева експликацију низа релевантних услова.

(2) Не постоји демаркациона *линија* већ *подручје* демаркације између узрочног и телеолошког објашњења; многи случајеви људске делатности су прелазни облици између „условних рефлекса“ и „радњи“.

(3) Не постоје две већ бар три врсте људске делатности. Једна је ненамерно понашање, које се може само узрочно објашњавати. Друго су „радње“, које се могу објашњавати и узрочно и телеолошки. Треће су стваралачке делатности у области културе које имају симболички, спонтани карактер и опиру се и узрочном и телеолошком објашњавању. Практички силогизам као модел телеолошког објашњавања не покрива ову последњу врсту делатности. Њих треба *разумети*, а не објаснити.

## 6. ПРОБЛЕМ РАЗУМЕВАЊА

Немачки филозофи XIX века који су се оштро супротставили позитивизму (Дројсен, Дилтај, Симел и други) подумевали су под „разумевањем“ облик емпатије, „ре-

<sup>33</sup> Већина диктатора губи способност да тачно оцени остварљивост својих подухвата.

<sup>34</sup> Маркс, *Капитал*, III том, стр. 710.

продукцију у духу научника мисаоне атмосфере, идеја, осећања и мотива предмета његовог истраживања“. У данашњој херменеутици метод разумевања се и даље сматра специфичним за друштвена истраживања, али се разумевање схвата као *семантичка* а не психолошка категорија.

Фон Рихт прави значајан корак ка превазилажењу једностраности и позитивистичког одбацивања метода разумевања и херменеутичког одсуства интереса за објашњавање. Он прави оштру разлику између два метода али сугерише да су они међусобно повезани и да се на карактеристичне начине узајамно поткрепљују.<sup>35</sup>

Разумевање је у суштини тумачење смисла онога што се дешава. За разлику од објашњења, које одговара на питање *зашто*, „резултати разумевања су одговори на питање *шта је то*“. Разумевање у том смислу јесте „претпоставка сваког објашњења, како узрочног тако и телеолошког“. У првом случају, треба да разумемо *какво* је нешто, у другом *шта* оно *значи*. Пре него што смо у стању да понашање објаснимо телеолошки, морамо разумети да ли је намерно и да ли се може класификовати као радња.

Фон Рихт је очевидно много мање заинтересован за разумевање него за објашњење. Две његове идеје заслужују пажњу. Једна је разликовање између *норми*, које регулишу владање у друштву, и *правила*, која дефинишу различите друштвене делатности и установе. Од темељног значаја за разумевање су ове последње. Друга значајна идеја је увиђање узајамне повезаности објашњења и разумевања. Кад се анализирају конкретни случајеви људске делатности, било би „педантно“ инсистирати на оштрој разлици између одговора на питање *шта* и на питање *зашто*.<sup>36</sup> Сем тога, постоје различити нивои истраживања. „Објашњење на једном нивоу често води реинтерпретацији чињеница на вишем нивоу... Нешто што смо најпре тумачили као покрет реформе религије може нам, након продубљеног увида његових узрока, изгледати као у суштини класна борба за аграрну реформу. Овим поновним тумачењем чињеница даје се нов импулс објашњавања. С изучавања узрока религиозне побуне прећи ћемо можда на истраживање порекла друштвених неједнакости као последице промена у методу друштвене производње.“<sup>37</sup>

Ниједан марксист не би могао боље и јасније да изрази идеју дијалектичког узајамног условљавања двају метода. Међутим, остају три битна питања; одговор који она захтевају не може се изгледа дати са становишта данашњег аналитичког метода.

<sup>35</sup> ОР, стр. 138.

<sup>36</sup> ОР, стр. 184.

<sup>37</sup> ОР, стр. 184.

(1) Може ли се „разумевање“ свести на тумачење понашања помоћу неке сврхе, помоћу неког односа средство—циљ?

(2) Да ли је разумевање само одговарање на питање облика *шта* (је то), или и на питање облика *зашто*. (Зашто људи делају или употребљавају неке симболе на изврстан начин?) У овом последњем случају, како схватити разлику између објашњавања и разумевања (ако постоји разлика)?

(3) Постоје ли у хуманистичким наукама случајеви разумевања *помоћу закона*?

(1) Фон Рихт се бави проблемом разумевања само у оној мери у којој је овај у вези с телеолошким објашњењем. Због тога се добија утисак да ми једино покушавамо да разумемо „понашање“, и да „разумети“ значи открити сврху (*extract a purpose*). Међутим, поред *аката понашања*, ми покушавамо да разумемо и *језичке изразе* и разне друге *културне облике*. Већ у Дилтајевој филозофији живота, објектима разумевања су сматрана сва ова три типа појава (израза). Нормално је што желимо да учинимо метод разумевања артикулисанијим, али нема разлога да при том сужавамо поље његове примене, пошто сва три типа израза заиста функционишу као знаци чији смисао можемо пожелети да разумемо.

С друге стране, смисао или значење једног знака је много шири појам него што је интенционалност. „Разумети“ значи постати свестан односа између датог знака и разних других ентитета који конституишу једну семиотичку ситуацију.<sup>38</sup> Другим речима, „разумети“ један знак *S* значи открити:

(а) која је психичка диспозиција неког појединачног или колективног субјекта била изражена помоћу *S* (мотив, сврха, намера је само један од типова диспозиције);

(б) који су објективни корелати знака *S* према којима он стоји у односу: представе—циља, узрока—ефекта, посебног—општег, антецеденса—консеквенса;

(с) која друштвена правила и норме регулишу употребу *S*;

(д) како се *S* може дефинисати или описати језичким симболима;

(е) како се објект на који се *S* односи може практички идентификовати, произвести или репродуковати.

(2) Основна разлика између разумевања и објашњења није, изгледа, у различитим врстама питања на која она теже да одговоре (*шта—зашто*), већ у томе што је у првом непосредно присутна једна субјективна, интерпретативна

<sup>38</sup> Испитивао сам ове „димензије“ значења у књизи *Дијалектичка теорија значења*, Нолиг, Београд, 1961 (II изд. 1971), стр. 290—450.



функција, док је у другом она присутна само посредно, имплицитно. „Разумети“ значи тумачити смисао; „објаснити“ значи схватити један већ протумачени објект или радњу — као посебан случај неке правилности, неке објективне детерминације. Правилност или детерминација могу постојати и ако је нико није свестан, док је значење или смисао — *израз* једног акта свести, и у односу је према некој другој свести која схвата шта је изражено. У томе је битна разлика међу њима.

Сваки онај савремени приступ односу између „објашњења“ и „разумевања“ који би „разумевање“ протумачио на бихевиористички начин и избегао свако позивање на психичка (ментална) стања, акте или диспозиције — био би потпуно промашен. Јер смисао увођења „разумевања“ као специфичног метода историје и хуманистичких дисциплина управо је у отпору бихевиористичком третирању друштвених појава. Разумевање је од почетка дефинисано као процес непосредног доживљавања унутрашњих, менталних стања других особа путем њихових спољашњих израза (симбола, покрета, радњи). Тај процес треба да се учини артикулисанијим, проверљивијим а не да се просто замени једном сасвим друкчијом денотацијом термина „разумевање“. На пример, идеја *емпатије* као облика доживљавања (*Erlebnis*) који је специфичан за разумевање, може се с добрим разлозима одбацити као мутна и неприступачна било каквом контролисано испитивању. С друге стране, метод интроспекције, као специфичан метод утврђивања података о психичким процесима, може се учинити интересубјективним и поузданим поредећи низ интроспективних израза и испитујући њихову конзистентност.

(3) Ако интроспекција може да пружи поуздану евиденцију, из тога следи да између променљивих које означавају психичке појаве, номичке (законите) везе могу бити довољно добро утврђене и коришћене у процесу интерпретације.

Неопходни услови да би неки интроспективни подаци могли да се сматрају поузданом евиденцијом су, прво, да постоји довољно велики скуп интроспективних исказа добијених од различитих особа у датој ситуацији; друго, да постоји висок степен слагања међу исказима.

На такав начин било би могуће формулисати опште исказе следећег типа:

- (a) свака особа групе  $x$  искусила је  $E$  под условима  $s$ ;
- (b) свака особа групе  $x$  одлучила је да учини  $a$  под условима  $s$ ;
- (c) свака особа групе  $x$  која је под условима  $s$  искусила  $E$ , намерава да учини  $a$ .

Кад једном утврдимо опште номичке исказе облика „ако искуство  $E$  под условима  $s$  онда намера да се учи-

ни  $a$ “, бићемо у стању да разумемо понашање групе особа  $x$  или јединке  $A$  која припада групи  $x$ , под условима  $c$ . Структура разумевања могла би се у таквим случајевима изразити следећом схемом:

$A$  је искусио  $E$  (под условима  $c$ ).

Ако неко искуси  $E$  (под условима  $c$ ), он намерава да учини  $a$ .

Према томе,  $A$  намерава да учини  $a$ .

Овакво разумевање почива на утврђивању опште везе између одређеног типа искуства ( $E$ ) и одређене врсте намера ( $a$ ) (под условима  $c$ ). Та веза је не само општа већ и нужна (дакле, добија карактер закона) кад су задовољени услови о којима је раније било речи:

(1) Кад год створимо услове  $c$ , и  $A$  доживи  $E$ ,  $A$  чини  $a$ ; кад год уклонимо услове  $c$  и  $A$  престаје да доживљава  $E$ ,  $A$  престаје да чини  $a$ .

(2) Ова веза је у складу с нашим општим претходним знањем.

(3) Ова веза је толико значајна да ћемо, у случају налажења противпримера, радије променити неке наше претпоставке него закључити да она реално не постоји.

Разумевање које се ослања на психолошке законе битно се разликује од оног што се под „разумевањем“ подразумева у филозофији живота и херменеутици. Наиме, веза између претходног искуства и намере тамо је *фактичка* а не *општа* и *нужна*; утолико је *херменеутичко разумевање* слично оном што Фон Рихт зове *телеолошко објашњење*. У оба случаја пориче се да је веза између намере да се нешто учини и нечега што јој претходи, законита. Само што у случају „телеолошког објашњења“ намера да се учини  $a$  проистиче из индивидуалног уверења (које може бити погрешно) да је  $a$  неопходно средство да се достигне неки циљ до кога је тој индивидуи стало, док је у случају традиционалног разумевања намера да се учини  $a$  проистекла (фактички) из неког претходног искуства.

*Разумевање на основу закона* Фон Рихт би вероватно окарактерисао као *узрочно објашњење*. Оно би се, по њему, разликовало од *телеолошког објашњења* по томе што се у њему не објашњава само зашто се радња  $a$  *фактички* десила, већ зашто је она *морала* да се деси. Томе би се могле ставити две примедбе.

Прво, није згодно сва објашњења која се заснивају на неком закону звати „узрочним“, јер веза у закону не мора бити само веза између узрока и ефекта, већ може бити и функционална или генетичка веза. Непотребне конфузије би биле створене тиме што би термин „узрочан“ у ужем

смислу означавао однос узрока и ефекта, а у ширем смислу сваки законити однос.

Друго, између објашњења на основу закона (које Фон Рихт назива узрочним) и разумевања на основу закона — постоји битна разлика. У првом случају, подводи се радња а под неку објективну правилност (законитост), док се у другом случају тумачи смисао те радње подводећи намеру да се она учини под неки психолошки закон.

## 7. УЛОГА ЗАКОНА У ОБЈАШЊЕЊУ И РАЗУМЕВАЊУ ИСТОРИЈСКИХ ПОЈАВА

Изгледа да закони играју важнију улогу у објашњењу и разумевању друштвених, историјских појава него што је Фон Рихт спреман да прихвати. Вреди се задржати на једном његовом примеру: „До народног устанка је дошло јер је влада била корумпирана и угњетачка.“ То је случај објашњења: тумачење устанка се даје на основу објективног односа између карактера владе и одговарајуће реакције народа. Фон Рихт одлучно пориче да важност таквих објашњења „зависи од важности неке номичке везе“ и зато их класификује као квазиузрочна или телеолошка.<sup>39</sup> У оба случаја оно што повезује *explananda* и *explanantia* „није скуп општих закона већ скуп појединачних исказа који конституишу премисе практичних закључака“.<sup>40</sup> У примерима из историје, које анализира, Фон Рихт види само односе и интеракције који никад немају општи, законити карактер. То је, међутим, истина у неким случајевима, али не у свим.

Размотримо детаљније објашњење: „До народног устанка је дошло јер је влада била корумпирана и угњетачка.“ Шта би могло бити разлог да се баш ово објашњење прихвати као исправно, а не десетине „објашњења“ типа: „До народног устанка је дошло јер су непријатељски агенти изазвали незадовољство“, „... јер је опозиција водила злонамерну пропаганду“, „... јер је у народу урођен инстинкт агресије“, „... јер су у личности краља мрзели симбол оца“? Кад уопште не би било непријатељских агената, пропаганде политичке опозиције, агресивних инстинката у народу, отпора очевом ауторитету и идентификације владара и оца, могли бисмо једноставно одговорити: прихваћени *explanans* је фактички истинит, други су лажни или бесмислени. Међутим, може чак и бити истина да су неки непријатељски агенти улагали напоре да изазову незадо-

<sup>39</sup> ОР, стр. 191.

<sup>40</sup> ОР, стр. 191.

вољство, и да је нека врста опозиције водила пропаганду против режима. Таква „објашњења“ би ипак с правом била исмејана. Шта је онда разлог да далеко већу тежину дамо чињеници да је влада била корумпирана и угњетачка? Разуме се, можемо питати људе зашто су се побунили. Вероватно бисмо могли да прикупимо поуздане податке о њиховим искуствима и мотивима и могли бисмо утврдити: „До устанка је дошло јер је народ осећао да не може више да подноси постојећу корупцију и угњетавање.“ Међутим, ако хоћемо да утврдимо да је „до народног устанка дошло јер је влада била корумпирана и угњетачка“, морамо да располажемо, прво, неким допунским објективним подацима о природи те владе, и друго, морамо имати разлога да сматрамо да постоји нека врста опште и нужне везе између понашања владе и тенденције народа да се побуне. Разлози би били: (1) таква веза је актуелно опажена и забележена много пута у историји; (2) кад знамо људску природу, може се разумно очекивати да социјалне неправде иза извесне границе доводе до жестоких колективних реакција; (3) да су људска бића спремна да се одупру корупцији и угњетавању и готова да се побуне кад ово достигне извесну границу — таква је значајна последица принципа људске слободе и једнакости да смо радије спремни да противпримере и изузетке објаснимо присуством или одсуством неких изузетних околности него да сматрамо принципе и њихове последице оповргнутим.

Има више привидно добрих разлога зашто Фон Рихт није био спреман да прихвати да постоје општи и номички искази којима се могу засновати објашњења у историји.

*Прво:* већ је Дреј приметио да толико много ограничавајућих услова треба додати једном претпостављеном закону историје кад год се он примењује ради објашњавања, да би његово подручје важења морало да се ограничи на један једини случај — онај који треба да објасни.<sup>41</sup> Анализирајући случај убиства аустријског надвојводе у Сарајеву 1914. године као узрок избијања Првог светског рата, Фон Рихт види само низ независних, сложених догађаја, комплекс различитих околности чијом снагом је рат постао неизбежан.

*Друго:* постоје многе посредне везе између атентата и избијања рата, између владине корупције и народног устанка. „Ове везе су типична мотивација за даље радње“ (ОР, стр. 190). Али, по Фон Рихтовом мишљењу, мотиви, намере, вољни акти не могу се дефинисати а да се не узму у обзир њихови претпостављени ефекти — резултати делатности. Због тога они не задовољавају Хјумов услов да буду ло-

<sup>41</sup> William Dray, *Laws and Explanation in History*, Oxford University Press, 1957.

гички независни и не могу се сматрати правим (хјумовским) узроцима и ефектима. Пошто се хјумовски узроци и ефекти разликују од свих других „узрока“ и „ефеката“ тиме што су повезани законом, из тога следи да у историји, где су сви догађаји посредовани мотивима, актима воље, намерама — нема хјумовских узрока па, према томе, нема закона.<sup>42</sup>

*Треће:* чак и да постоје везе сличне законима између историјских догађаја, могли бисмо их пре схватити као примере општих закона социологије, и можда економике, него као законе историје у правом смислу.<sup>43</sup>

*Четврто:* чак и ако говоримо о социолошким и економским „законима“, они су веома различити од природних закона. Они нису „уопштавање искуства већ помодне схеме за интерпретацију конкретних историјских ситуација“. Ови закони претпостављају неке институционализоване структуре, неке друштвене норме и правила; они су подвргнути историјском мењању — за разлику од природних закона који важе *semper et ubique*.<sup>44</sup>

Што се тиче *првог*: случајеви објашњења које анализирају Дреј и Фон Рихт заиста не укључују законе. Свакако се *све* у историји не догађа законито, нити је законито повезано с другим догађајима. Не постоји историјски закон који повезује сарајевски атентат с избијањем Првог светског рата. Али постоје историјски закони који повезују:

— убрзану индустријализацију једне велике земље с потребом повећане контроле над страним изворима сировина и тржиштима;

— ову потребу с *Drang nach Osten* политиком Централних сила у годинама које претходе 1914;

— ову политику с оштрим латентним политичким сукобом међу великим европским силама тог времена;

— тај сукоб с избијањем Првог светског рата.

Ови закони су различитог степена општости. У току целе историје класних друштава, сваки покушај једне велике силе да промени *status quo* и да извојује поновну расподелу „сфера“ утицаја наилазио је на жесток отпор других великих сила. С друге стране, само за рани период капиталистичког друштва (који се завршио Другим светским ратом) важио је закон по којем је убрзана индустријализација стварала тенденцију војног освајања колонија.

<sup>42</sup> „Акти воље се разликују од свих других ствари које могу бити хјумовски узроци и које се могу дефинисати независно од њихових супротстављених ефеката... Имамо право да сарајевске пуцње назовемо „узроком“ рата 1914—1918. само морамо упамтити да у том случају не говоримо о хјумовским узроцима и номичким везама“ (ОП, стр. 147).

<sup>43</sup> DSM, р. 21.

<sup>44</sup> *Loc. cit.*

Истина је, разуме се, да ови закони важе под одређеним условима и да долази до изузетака кад год ови услови нису остварени. Али то је (у мањој мери) истина и са природним законима. Наши авиони само изузетно, а и тада само приближно, падају по Галилејевим законима.

Неки историјски закони укључују позивање на индивидуалне догађаје, земље или културе (Грчку, просвећеност). Али и ту постоје паралеле с природним законима: многи природни закони садрже константе специфичне за Земљу, или описују правилности Сунчевог система, који је такође индивидуалан објект. Ако постоје *различити нивои индивидуалности*, потребан је много богатији појмовни апарат него што је проста дистинкција између „општих“ и „појединачних“ исказа. Очигледно је могуће имати један општи (и номички) исказ о нечем појединачном, који тврди да за сва његова стања, у свим тренуцима једног довољно дугог интервала, постоји неки инваријантни однос међу неким његовим стабилним карактеристикама.

Што се тиче *другог* Фон Рихтовог разлога, заиста и неизбежно постоје посредне везе између историјских догађаја. То су заиста акти воље и друга ментална стања. Али не би се могло рећи да њихова дефиниција није могућа без позивања на *резултате* делатности. Једна *намера* се може дефинисати: *генетички*, с обзиром на неки претходни догађај или фазу психичког процеса; *аналитички*, излагањем психолошке структуре мотивације; *операционално*, наводећи операције идентификације или, по речима Фон Рихта, наводећи поступке верификације извесне намере (ОР, стр. 161—167).

Из тога следи да се намере могу схватити као нешто логички независно од намераваних аката и могу бити узрочни чиниоци људске делатности. У ствари, људско стварање би било незамисливо без претпоставке једне заиста „невидљиве“ али истовремено проверљиве моћи замишљања, хтења, пројектовања. Сав развој науке и цивилизације после Хјума доказао је тенденцију растуће независности и све веће продуктивне моћи мишљења, имагинације, пројектовања. У епохи у којој машине раде без намеравања а намере постају све смелије, у којој идеје као материјалне силе узрокују дубоке промене читавих континената, хјумовски бихевиоризам постаје у већој мери конзервативна идеолошка сила него сила која ослобађа од анимизма и магије.

Најзад, чак и кад намере не би требало окарактерисати као „хјумовске узроке“, из тога не би следило да оне не би могле бити конституенти неких не-узрочних закона. Јер чак и да „хјумовски узроци“ претпостављају номичке односе, из тога не следи да су сви номички односи узрочни. Већ смо видели да Фон Рихт у ствари употребљава термин

„узрочан“ у два смисла: у ужем смислу, с обзиром на однос две појаве, везан је за идеје делатности и експеримента, а у ширем смислу тесно је везан с идејама природне нужности и номичке везе.<sup>45</sup> То је незгодна двосмисленост. Једна генетичка веза у историји не мора бити узрочна, а ипак може имати све карактеристике једног закона.

То води *трећем*. Закони историје се могу схватити као примена општих закона социологије или економике — само ако би била превазиђена свака подела рада на подручју хуманистичких наука. Таква једна уједињена систематска и историјска наука о човеку (Маркс је сматрао да би таква јединствена наука у суштини била *историја*) не би више разликовала „социолошке“ и „историјске“ законе већ само законе веће и мање општости, законе који важе за фазе већег или мањег степена постварености. Док још постоје посебне дисциплине хуманистичких наука, задатак систематских наука, као што је социологија, јесте да истражују *синхроничне* односе (и законе структуре), док је задатак историје да истражи *дијахроничне* односе (и законе генезе).

Дијахронични законити однос је, на пример, однос између, с једне стране, развоја капиталистичке производње и раста грађанске класе у друштвеним оквирима касног феудалног друштва и, с друге стране, рађања политичког облика апсолутне монархије. То је *законити* однос јер је карактеристичан за цео цивилизовани свет у одређеном почетном периоду његовог индустријског развоја. Свакако је у питању само општа *тенденција*, али многи природни закони и сви друштвени закони и имају карактер тенденција. У таквим случајевима, термин *нужно* не означава једну једину могућу, неизбежну, универзално присутну последицу, већ последицу која је логички и фактички могућа (тј. спојива са свим логичким и фактичким ограничавајућим условима система коме припада) и има највећу шансу (у поређењу с другим фактичким могућностима) да буде остварена.<sup>46</sup> Овде је претпостављено негативно тумачење детерминизма: одредити (детерминисати) значи негирати, искључити друге могућности (у смислу Спинозине одреде *Omnis determinatio negatio est*).

*Четврти* Фон Рихтов разлог врло је значајан јер истиче неке специфичне одлике друштвених закона: они претпостављају установе, норме и правила; они нису прости одраз *дате* правилности већ укључују грађење појмовних схема; за разлику од природних закона, они су подвргнути историјском мењању. Ово становиште је заиста далеко

<sup>45</sup> *ОР*, стр. 73.

<sup>46</sup> М. Marković, „The concept of physical necessity“, *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, IV, ed. K. P. Suppes, North-Holland Publishing Company 1973, pp. 967—977.

прихватљивије од оних која не дозвољавају могућност било каквог разликовања између природних и друштвених закона. Међутим, остаје утисак да је сад разлика сувише оштра. У оној мери у којој се сива природа претвара у природу за човека, постоји један елемент појмовне конструктивности, конвенционализма, избора — у људским формулацијама природних закона. У оној мери у којој је друштвени живот постварен, има и у друштвеним законима један елемент стихијности, неконтролисаности, пропуштања ономе што је „дато“. У ствари, идући од максимума нужности ка максимуму слободе могла би се направити следећа типологија друштвених закона:

(1) Закони који само описују слепе друштвене силе (на пример, закони *laissez-faire* тржишне привреде).

(2) Закони који су резултат свесне људске интеракције с датим нужностима (на пример, закони тржишта у једној делимично планској привреди).

(3) Закони који су имплицитно присутни у општим нормама и правилима једне елите економске и политичке моћи.

(4) Закони који су у превазиђеном виду присутни у једном слободно прихваћеном друштвеном поретку и у интериоризованим нормама и правилима која регулишу друштвени живот.

У оној мери у којој друштвени поредак има све мање спољашњи и принудни карактер а све више постаје ствар слободног, рационалног и одговорног избора, *разумевање* постаје све важнији метод друштвеног истраживања. Међутим, оно не треба да остане неартикулисано и неприступачно критичкој анализи. Као што постоје два облика објашњења („узрочно“ и „телеолошко“), и разумевање има бар два облика — једно се заснива на појединачним фактичким везама, друго на психолошким законима.

Ова два облика још очекују продубљенију анализу.



ЗАКЉУЧАК

АНГАЖОВАНОСТ НАУКЕ  
У ПРОЦЕСУ ХУМАНИЗАЦИЈЕ  
СВЕТА

## 1. УЛОГА НАУКЕ У ПРОЦЕСУ ХУМАНИЗАЦИЈЕ САВРЕМЕНОГ СВЕТА

### (1) *Положај човека у модерној цивилизацији*

Модерна индустријска цивилизација повећала је могућности човека да живи богатим, слободним, стваралачким животом, који би био достојан његових потенцијалних способности. Али, човек још није нашао начин да реализује те могућности. У нашем времену владају још увек материјална и духовна поробљеност и сиромаштво.

Као последица техничког развика, створене су огромне материјалне и друштвене силе. Уместо да их човек рационално контролише, владају оне њим. Државе, циновски концерни, армије, цркве, партије, идеологије, атомске институције, итд., функционишу својом сопственом логиком, коју људи углавном још нису разумели и чији процеси имају непредвидљиве исходе.

Ове силе омогућиле су човеку да освоји космичке просторе. Али они још нису примењене да би, пре свега, на земљи уклониле беду, глад, најједноставније болести, неписменост, масовно умирање деце.

Док све већи број људи у цивилизованом свету сад по први пут у историји стиче реалну могућност да задовољи своје основне потребе, стварају се неке вештачке потребе, у првом реду потреба за поседовањем што већег броја некорисних предмета. Место да формира људе богатих разноврсних потреба, модерно индустријско друштво проширује круг људи чије се све потребе свде на једну потребу, на потребу за поседовањем. Поседовање, при том, постаје симбол статуса, а не средство за реализацију неких истинских вредности.

Стари јаз између интелектуалног и физичког рада сад постепено замењује нови — између стваралачког рада малобројне мањине и наметнутог рутинерског рада огромне већине. Животни стандард знатно је порастао, али односе међу разним друштвеним слојевима најчешће није учинио човечнијим: у условима брзог пораста продуктивности

рада, наднице више не искључују већ, напротив, често иду упоредо с повећањем степена експлоатације (ако под експлоатацијом разумевамо свако присвајање неплаћеног вишка рада). С економског становишта, за радника је свеједно да ли је експлоататор капиталист или бирократ.

Технички прогрес цивилизације створио је средства да се превазиђу просторне и временске дистанце међу људима — велики градови, брза саобраћајна средства, модерна средства комуникације. У исто време, испољава се тенденција да се без икакве замене разоре све сентименталне, емоционалне везе које човека везују с његовом првобитном природном целином. Зато се модеран човек тако често осећа ишчупаним из корена и осуђеним да живи усамљен усред масе.

Уколико више он припада масовном друштву, утолико мање успева да се укључи у неку истински људску заједницу. Још од ренесансе развијају се у цивилизованом свету интеграциони процеси: по целом свету продире иста техника, развијају се економска сарадња и размена, стапају се културе, стварају међународне политичке организације, расту узајамни утицаји у уметности, научна сарадња итд. Али у исто време делују и снажни дезинтегративни фактори: национализам, расизам, идеолошки ратови, религиозна нетрпељивост, уска професионална специјализација, парцијалан начин мишљења и прилажења свим стварима, претерана подела рада с порастом социјалних разлика и изоловањем појединих сфера друштвене делатности, као што су политика, право, морал, наука, филозофија, уметност. Последица је тога далеко већа затвореност, изолација, неразумевање и нетолерантност међу народима, далеко мања сарадња међу друштвеним групама и установама него што је стварно могуће и пожељно.

Захваљујући модерној техници и демократизацији, повећала се људска слобода, бар уколико под слободом разумемо могућности избора међу различитим алтернативама. Ипак, сваки избор зависи од критерија оног који бира, а у нашем времену ови се критерији људима успешније но икад натурају страховито распрострањеним и моћним пропагандним машинама. Трагично је колико је често модеран човек поробљен баш онда кад верује да је слободан.

Ова противречност између илузија и чињеница нарочито се испољава на међународној политичкој позорници. Већина нација жели да верује како њихове владе теже миру. Па ипак, ми се налазимо већ тридесет година на ивици рата. Већина државника воли да мисли да су њихове одлуке рационалне и оптималне у датим условима. Па ипак је резултат свих ових „рационалних“ одлука потпуно ирацио-

нална ситуација. Колективно самоубиство човечанства постало је реална могућност и може се чистом случајношћу реализовати у сваком тренутку нашег живота.

## (2) Битни корени дехуманизације у савременом свету

Карактеристика модерне цивилизације, која је дата на почетку, показује да огромна већина људи данас још увек живи врло отуђеним и нехуманим животом. Како превазићи најбитније облике те отуђености? Како хуманизовати свет? Процес хуманизације обично се схвата на врло површан начин — као пораст бриге за сиромашне, заостале, беспомоћне. Хуманизам се онда своди на програм помоћи да се превазиђе материјална беда, да се искорени глад и неписменост, да се подигне животни стандард, да се спрече бруталне форме политичког угњетавања. Све ово сигурно представља значајан али не и најбитнији део овако широког појма. Овакво интерпретирање хуманизма и хуманизације не доводи у питање саме *корене* савременог друштва. Оно је прихватљиво за све оне који су заинтересовани пре свега за одржање *status quo*. Најбољи идеолози великих сила, који су заинтересовани да задрже мање земље у подређеном положају, нису они који покушавају да оправдају и рационализују бруталне форме експлоатације и који превиђају да такво понашање раније или касније неизбежно доводи до жестоких побуна потлачених. Они, међутим, који се залажу за програме помоћи и за либерализацију политике и привреде могу у значајној мери доприносити елиминацији неких драстичних облика беде и поробљености, али истовремено могу бити и далеко разумнији и ефективнији апологети у основи нечовечног система. Кад смо незадовољни садашњом људском ситуацијом уопште, а не само неком њеном површном појавном страном, кад смо спремни да трагамо за најдубљим коренима постојећих форми људске деградације, кад смо убеђени да је неопходна много дубља промена него што је проширење (често само симболично) бриге за сиромашне и неразвијене, онда морамо поставити питање човека у савременом свету на конкретнији и темељнији начин: онда морамо говорити о *радикалној* хуманизацији.

Маркс је једном рекао: „Бити радикалан значи узети ствари из корена. А корен за човека јесте сам човек.“ Последњи став није таутологија ако израз „човек“ у првом случају схватимо у дескриптивном, а у другом случају у вредносном смислу. Бити радикалан значи, према томе, бавити се оним што је највредније у човеку, стварати услове

у којима ће човек у све већој мери постајати слободно, стваралачко, друштвено, рационално биће.

Ипак је главни проблем: који су то *услови* и какав је њихов *поредак* важности.

Који чиниоци стварају и дају огромну моћ друштвеним силама што су поробиле човека — државама, армијама, политичким и другим организацијама? Истина је да савремени човек често живи сиромашним, скученим, празним животом управо онда када се оријентисао на то да поседује што више материјалних предмета. Али какав је то друштвени механизам који подстиче овакву једностраност, овакво сиромаштво потреба?

Истина је да се савремени човек осећа изолованијим и усамљенијим него икад, чак и онда када живи усред масе. Питање гласи: шта је то у друштву што доводи до фрустрације свих његових чежњи за пријатељством, љубављу, припадништвом некој истинској људској заједници?

Слично томе, шта су објективни узроци свих других дегенеративних и регресивних процеса какви су пораст национализма и расизма, атомизација друштва, хегемонија у политици, монополисање масовних средстава комуникација, дезинтеграција личности итд.?

Готово све савремене форме отуђења корене се у постојању друштвених група које имају монопол на економску и политичку моћ. Овај монопол почива или на приватној својини средстава за производњу (у случају капиталистичке класе), или на присвајању права на располагање одређеним радом (у случају бирократије), или и на једном и на другом. Две су основне последице овог монопола. Једна је присвајање неплаћеног *рада* произвођача, дакле експлоатација у једном или другом, непосредно јасном или прикривеном виду. Друга је присвајање *права* других људи на одлучивање о друштвеним питањима — дакле политичка хегемонија у више или мање бруталном виду. Насупрот схватању да више нема смисла говорити о експлоатацији изнад извесног нивоа зараде и животног стандарда, степен експлоатације се мора схватити као функција двају других чинилаца. Један је продуктивност рада: кад продуктивност брже расте него што се наднице повећавају, може расти и степен експлоатације. Други је друштвена расподела вишка вредности: кад у друштву поједине групе имају приходе које превазилазе вредности производа њихове делатности. То значи да имамо права да говоримо о експлоатацији у више или мање прикривеном облику и у развијеном капиталистичком друштву у којем је материјална беда добрим делом превазиђена. Исто тако, имамо права да говоримо о прикривеним формама експлоатације и у посткапиталистичком друштву, у оној мери у којој у њему још постоје јаке бирократске тенденције.

Насупрот овим пропагандним декларацијама, у савременом свету има врло мало демократије (уколико овај масовно употребљавани и злоупотребљавани термин још ишта значи). Чињеница је да огромна већина људи нема стварних могућности да учествује у одлучивању о битним стварима. Они који треба да представљају народ у вишим друштвеним и политичким установама бивају изабрани или захваљујући огромним финансијским улагањима и подршци моћних партијских машина, или су избори тако формализовани да се претворили у ритуал и једноставно манипулисање бирачима. У оба случаја остварује се без великих тешкоћа политичка хегемонија привилегованих група, насупрот целом осталом друштву које се осећа беспомоћним и каткад директно потлаченим.

Постојање неке такве друштвене групације која себи присваја статус искључивог политичког и економског субјекта, и која свим осталим појединцима и групама манипулише као предметима, основа је свих других савремених форми дехуманизације. Држава, армија, политичка организација, итд., оруђа су такве манипулације. Функција већине идеологија јесте прикривање и оправдавање ове ситуације. Пошто је владајуће мњење управо мњење владајуће групе, и пошто је моћ над људима и предметима основна вредност сваке експлоататорске и тиранске групе, последица тога је да и просечан човек испољава тенденцију да све своје потребе сведе на потребу за *поседовањем* предмета и другог човека.

Идеолошка и економска пропаганда игра велику улогу у формирању људских душа, потреба, укуса, карактера, у стварању илузија о слободи. Чак и онда кад обичним људима изгледа да о неким стварима сами могу одлучивати, чињеница је да критеријуме и оквире избора у целини одређују они који владају средствима комуникације. Монопол над средствима комуникације један је од битних чинилаца очувања и учвршћивања свих осталих монопола. Кад одређена група, с врло специфичним интересима, почне да говори у име целог друштва, свршено је с општим друштвеним циљевима, вредностима, интересима: сами ови појмови изазивају јако подозрење.

У таквим условима друштво губи смисао за целину и распада се на оштро супротстављене групације, професије, нације, расе, сфере друштвене свести којима недостаје интегритет. Стога: радикално хуманизовати свет значи створити услове у којима би сваки појединачни човек постао историјски субјект, активно учествовао у прављењу историје и *пре свега у контроли* моћних друштвених и природних сила које су досад створене. Један од битних услова овакве фундаменталне људске еманципације јесте укидање сваке концентрације политичке и економске моћи у рукама

било које друштвене групе. Укидање приватне својине над средствима за производњу и укидање буржоазије као класе тек је први одлучујући корак у том правцу. Превазилажење политике као професије, која омогућава посебној друштвеној групи да суверено располаже минулим опредељеним радом, и укидање бирократије као привилеговане друштвене елите — други је одлучујући корак. Сваки од ова два корака *нужан* је услов радикалне хуманизације, али тек оба заједно представљају *довољан услов*.

### (3) *Проблем глобалне егзистенцијалне несигурности*

Питање хуманизације савременог света не поставља се само на микроплану — у оквиру посебних и локалних заједница, него и на макроплану — у оквиру крупних, многонационалних заједница и човечанства као целине. Развијена и целовита људска личност није само припадник класе и нације већ и целине људског рода, чију природу носи у себи, у својој крви, у свом знању и моралу, у целокупној својој пракси. Сем тога, питање хуманизације не поставља се само као проблем одређивања крајњег дугорочног циља, па чак ни само као проблем основних, нужних и довољних услова за постизање крајњег циља, већ и као питање путева и непосредних циљева данашњице и блиске сутрашњице.

Ако не би био коренит и радикалан ниједан хуманизам који, у крајњој линији, не би био усмерен против постојећих монопола друштвене моћи, може се, с друге стране, рећи да ниједан хуманизам не би био довољно конкретан и *активистички* усмерен ако *већ данас*, док још постоје монополи, привилегије и повлашћене класе не би, поред осталог, значио и *најодлучније ангажовање* против сваког оружаног насиља једне нације над другом. Овакво ангажовање има свој посебан смисао у данашњем историјском тренутку, кад људска способност разарања далеко превазилази постојеће способности стварана и кад се више не поставља питање како ће сутра изгледати политичка карта света, него да ли би на спаљеној и разореној планети остало ишта што би се у такву политичку карту могло уписати. Да би живот човечанства био више или мање хуман, треба да пре свега *буде*.

Од Хирошиме настала је фундаментално нова ситуација за људски род, ситуација универзалне и трајне егзистенцијалне несигурности.

Додуше, увек је било ситуација и услова у којима је човек морао непосредно доживљавати да се налази на самој граници ништавила: човек суочен с природном катастрофом, војник уочи битке, тешки болесник. У зору људске историје, у условима готово потпуног незнања и немоћи,

наш далеки пећински предак морао је ово осећање фундаменталне несигурности имати готово стално. Ипак је човек у току дуге историје постепено дошао у ситуацију кад је могао разликовати ризик од безбедности и кад је могао распознати услове у којима може рачунати с будућношћу, у којима бригу може превазићи мирним стваралаштвом, у којима може спокојно посматрати лепоту света и заборавити на ток времена, у којима свака жртва добија смисао јер ће доћи дан када ће сазрети њени плодови.

Смисао Хирошиме није само у томе што је у том граду један комад метала, који је људска рука произвела, тренутно и без икакве дискриминације усмртио две стотине хиљада старих и младих, тек рођених и потпуно невиних људских бића. Њен је смисао и у томе што је, почев од тог момента, 6. августа 1945. постало могуће тренутно уништење за сваког, у сваком тренутку времена, на сваком месту; подједнако за човека који је притиснуо смртоносно дугме и онога који му је то наредио, као и за песника док проналази нове речи за љубав или патњу, за дете које се у пољу загледало у дотле невиђени цвет, за жену којој је с дуга пута дошао човек кога воли. Од сада па све док велике силе буду располагале с довољно тих смртоносних комада метала да цело човечанство поубијају десет или шездесет пута, човек ће бити осуђен да непрестано живи на граници бића и небића, у неизвесности између будућности — и смисла, који једино она пружа, и одсуства будућности — и пуног бесмисла. Човек је, дакле, у овој најважнијој ствари, и то баш у часу кад је створио могућност да дефинитивно овлада природном стихијом на земљи, поново бачен у пећинско доба, или можда у неко још горе стање, јер је смрт коју је људски ум припремио мање предвидљива од оне којом вреба природа.

Али није реч само о преживљавању, о опстанку тог лелујавог пламичка цивилизације на трошној ивици бића и ништавила. Питање је у *квалитету* бића у условима такве тоталне несигурности. Ништа није у стању да толико атомизује заједницу, да поткопа све њене вредности, да доведе у питање све њене норме, да стави у сумњу свако ангажовање за шире и општије друштвене интересе — као одсуство осећања за сутрашњицу. Да парадокс буде већи, осећање за сутрашњицу ишчезава управо у историјском моменту када би из многих других разлога оно могло нагло да јача. У нашем времену било је више успешних ослободилачких ратова и социјалних револуција него у низу претходних векова. У нашем времену напредак науке и технике омогућио је брзо превазилажење материјалне беде, огромне успехе у борби с болешћу и старошћу, задовољавање многих елементарних и традиционалних захтева за социјалном



праведношћу, чак и у оквиру конзервативних друштава. Дошло је већ време кад обичан човек не мора живот примати само као бесмислено трпљење, кад има шта да изгуби у садашњости, кад би се имао чему надати у будућности — ако не би било стрепње да ће се све наде завршити у циновској печурки црнога дима. Он може бити апатичан кад су у питању лицемерна надмудривања политичких партија. Али, он не може бити апатичан кад је у питању могућност да ма која партија или ма који појединац (који у његово име говори али за његово мишљење ни мало не хаје) у једном трену спали све што је он у животу створио и све чему се надао.

Постало је, дакле, сувише опасно и сувише неразумно бити аполитичан.

Тиме се ствара нова ситуација: моћ коју је човек створио толика је да се она више не може оставити у рукама ма које посебне националне заједнице и ма које посебне друштвене групе. Ниједна нација не може имати право монопола на ову моћ јер је она, у првом реду, производ научног духа, а наука је, и поред већег или мањег доприноса појединих нација, *универзално људска* и кумулативна: она је резултат *колективног* стваралаштва *целог* човечанства. Још мање има права да претендује на овакав монопол ма која посебна друштвена група професионалних управљача, која сувише често свој посебан интерес једноставно идентификује с националним и општељудским. Постојање професионалне политике, као од друштва отуђене делатности одлучивања о свим битним друштвеним питањима, показује се у овим новим условима не само као *непотребно* и *штетно* већ и као крајње *опасно*.

Борба против оружаног насиља једне нације над другом, за разоружање и мир, добија данас свој пуни смисао и ефективност у вези са захтевом за једним новим типом друштвене организације у којој више не би било поделе људи и читавих нација на субјекте и објекте историје, у којој би постепено био превазиђен сваки облик узурпације друштвене моћи, која би, дакле, била отворена, демократска, универзално људска.

Само у таквом друштву биће обезбеђен трајан мир и човек ће се ослободити данашње трауме колективног самоуништења. Али то не значи да треба чекати да се неком непознатом стихијом најпре створи такво друштво, то не значи да би било наивно и утопијски ангажовати се за мир већ данас и свуда у свету. Граница између утопијског и реалног није преоштра; она се често своди на разлику између посредног и непосредног. Реално могући циљеви могу се каткад остварити једино захваљујући масовном ангажовању људи за утопијске циљеве. И обратно, у датим исто-

ријским условима један циљ може бити објективно нерелан, али он може инспирисати такве људске енергије које ће, можда неочекивано и за саме актере, променити историјске услове и тако *посредно* обезбедити да првобитно утопијски циљ сада постане реално остварљив. У нашем случају, ангажовање против свега оног што у данашњем свету доводи у опасност опстанак читавих нација, па и целог човечанства, значи данас масовно укључивање у политички живот, дакле у негацију отуђене професионализоване политике. Тиме се припремају услови у којима рат заиста више не би био могућ.

#### (4) *Етичке дилеме науке*

Каква је улога науке и научне интелигенције у процесу хуманизације савременог света?

Одговор на ово питање зависи од тога како се наука схвата, коју од њених противречних тенденција сматрамо битном, како примењујемо њене резултате. Наука по дефиницији тежи утврђивању истине о свету и човеку. Али како схватити истину?

У савременој науци јачају тенденције све разгранатије поделе рада, све уже специјализације. Резултат специјализованог истраживања строго изолованог прецизираног проблема биће истинит ако је логички беспрекорно доказан и искуствено проверен; међутим, биће то само непотпуна, парцијална истина, која многе битне елементе одређеног подручја стварности не узима у обзир и чији људски смисао није јасан. Таква непотпуна истина може бити врло плодна у својој практичној примени: она може обезбедити драгоцену решење неког техничког или друштвеног проблема, она може битно повећати *ефективност* нашег деловања. Али та ефективност може бити усмерена *за човека* или *против човека*.

Најопаснија идеолошка пропаганда није она која се заснива на неистинама и која је у очигледном сукобу с науком, већ она која *за оправдавање* и рационализацију интереса владајућих друштвених група *користи непотпуне научне истине*. Наука би била немоћна да се бори против оваквих злоупотреба кад би била искључиво специјалистичка, атомизована, дезинтегрисана. На срећу, у науци је врло јака, и у последње време све више јача, и супротна тенденцији — *ка синтези*, ка целовитом знању, ка интегрисању резултата парцијалних истраживања у велике сми-саоне системе.

У науци треба да брижљиво разликујемо стручњаке и истинску научну интелигенцију. Стручњак остаје на нивоу

парцијалног знања, на нивоу коректне примене општих теоријских и методолошких принципа ради решења једног специјалног проблема, једном речи — на нивоу технике. Истински интелектуалац у науци критички преиспитује и даље развија саме теоријске основе, он повезује, уопштава, ствара нове форме, нове целовите системе, он сагледава дубљи смисао појединих научних резултата укључујући их у неки од најширих културних и филозофских контекста свог времена.

С тим у вези је и друга битна противречност у науци. Да ли је истина — чисто, потпуно објективно, вредносно неутрално знање, или знање усмерено ка реализацији неке опште људске вредности? У савременој науци веома су јаке тенденције сцијентизма, по којем је функција науке да тачно опише и објасни оно што јесте; осећања, интереси, ставови истраживача и сви слични „ирационални“ елементи треба да буду одлучно елиминисани. Овако схватање науке израз је отуђености средњих слојева једног друштва, нарочито интелигенције, од његових општих циљева и вредности. С друге стране, оно је прихватљиво владајућим слојевима јер се чисто позитивна знања могу увек користити и тумачити на прагматички начин. Међутим, друштво остаје без своје критичке самосвести.

Многи критичари позитивизма у области хуманистичке филозофије несвесно доприносе да у једном друштву наука више или мање промаши своју праву функцију. Тврдећи да наука по самој својој природи није и не може бити ништа друго до описивање и класификовање факата, рачунање или пуко тумачење оног што јесте, они олако предају у руке својих противника једну од најјачих могућих својих позиција у борби за хуманизацију света. Узајамно отуђење хуманистичке филозофије и науке води, с једне стране, олаком предавању науке у руке позитивизма, а с друге стране, губљењу за филозофију једног од битних извора њеног садржаја. Тиме се неизбежно ствара могућност да филозофско мишљење о отуђењу буде фиктивно преовладавање отуђења само у мислима. У ствари, истински интелектуалци и ствараоци у области науке нису без вредносне оријентације, нису без критичке дистанце према постојећем. Њима није свеједно како ће бити интерпретиране творевине њиховог духа, какав ће смисао добити, како ће оне у пракси бити примењене. Тиме се и може објаснити чињеница да су сви водећи физичари нашег века — Ајнштајн, Бор, Планк, Хајзенберг, Шредингер, Борн, Де Брољи — истовремено, неким својим радовима, и филозофи, и да су се многи међу њима, као и њихови ученици и следбеници, друштвено ангажовали у борби против фашизма, про-

тив злоупотребе атомског оружја, против хемијског и бактериолошког рата. С друге стране, водећи савремени историчари и економисти нису само описивали и објашњавали савремене друштвене системе већ су јасно изразили и своје ставове према њима. Уопште, научна истина добија свој пуни смисао *тек у светлости вредности* које су биле претпостављене и циљева ка чијој реализацији је она усмерена. Према томе, синтетички схваћена и хуманистички усмерена наука не пружа једино знања (која су неоспорно претпоставка техничког развитка и без којих се не може замислити ни најелементарнији облик људске еманципације, материјалне или духовне, било у развијеним или у неразвијеним земљама). Наука, заједно с хуманистичком филозофијом као својим сопственим темељом, треба да укаже на смер читавог процеса хуманизације, да не само осветли већ и да критички оцени све постојеће форме људске деградације, да конкретно покаже какве су могућности човечије сутрашњице у садашњем. Не треба имати илузија да ће икад сви људи, који се, ма у којем друштву, баве науком, бити спремни да прихвате овакву активистичку концепцију науке са свим тешкоћама које она у животној пракси собом повлачи, јер науком (као и уметношћу, филозофијом и политиком) баве се многи који за то немају често ни интелектуалне ни карактерне предиспозиције. У сваком друштву један део људи који раде у науци радо прихвата улогу чистих стручњака или отворених апологета постојећег. Отуда је неизбежна поларизација у самим научним редовима, као што су неизбежни и отпори свих оних друштвених снага које су се чврсто укопале у садашњици и не желе никакве битне сутрашње промене у својим позицијама.

Постоји оваква паралела у критеријумима научне информативности и хуманистичке плодности: уколико је једна научна теза информативнија и садржајнија, утолико више других теза негира и утолико јачу критику мора да поднесе. Плодне су истине оне које су се *сукобиле* с многим владајућим уверењима, али су успешно издржале све критичке пробе којима смо их изложили.

Исто тако, уколико је једно научно и филозофско решење истински хуманије, утолико ће више повредити нечије интересе и утолико ће јачи бити отпор конзервативних снага друштва. Плодна хуманистичка решења јесу она која су изазвала жестоке отпоре, али су те отпоре и савладала јер су одговарала истинским могућностима и *истинским потребама људи*, јер су успела, захваљујући томе, да обезбеде довољно јаку подршку прогресивних снага друштва да би могла бити реализована.

## 2. КРИТЕРИЈУМИ ЗА ПРОЦЕНУ ИНТЕРАКЦИЈЕ ЧОВЕКА И ПРИРОДНЕ ОКОЛИНЕ

### (1) Природа и историја

У савременом индустријском друштву превазиђена су оба супротна становишта о односу човека и природне околине која су карактеристична за примитивне, неразвијене заједнице. По једном, природа је спољашња, туђа, недокучива човеку и он је осуђен на вечну неравну борбу с њом. Друго, супротно, рађа се из немоћи човека, из покушаја да се та немоћ осмисли и на мистичан начин рационализује: човек је део природе и за њега нема веће среће него бити с њом у хармонији, прилагодити јој се, и најзад, својом смрћу, поново се утопити у њу.

У европској цивилизацији ова супротност је добила свој уопштени теоријски облик. С једне стране налазимо *дуалистичку* оријентацију, која оштро супротставља човека природи, субјект објекту, дух материји. Већ у филозофији софиста срећемо се с уверењем да је човек, субјект, супериоран својој околини, да је околни објективни свет само мртва, пасивна материја којој човек треба да наметне своју вољу и своје законе. Сличним дуализмом Декарт почиње модерну епоху у филозофији. Дух и материја су две потпуно различите супстанце које немају ничег заједничког. Темел модерног индивидуализма постављен је увођењем појма индивидуалног *ја*, самосвести која је потпуно независна од своје околине. Каснији дуалисти наћи ће се, као и Декарт, пред проблемом посредовања између *ја* и околине. Они га неће решити јер ће *ја* увек остати нешто субјективно, издвојено из природе, а околина нешто чисто објективно, туђе човеку. Сам појам *интеракције* неће бити довољан да се преброди тај јаз уколико се интеракција схвати на механички начин, у смислу Њутновог принципа акције и реакције.

Друга, *монистичка* линија развија се од самих почетака античке грчке филозофије. Од суштинског је значаја идеја *логоса*, истоветне законитости бића, духа и говора. На основу ове, типично хеленске, претпоставке о јединству физичког и духовног, Аристотел је био у стању да у својој етици помири принцип спонтаног природног развоја и моралног усавршавања. Добро за човека је онај циљ којем и сама природа по себи тежи. Највиша срећа за човека је делатност која проистиче из природе човека, која ту потенцијалну природу у највишем могућем степену актуализује, доводећи је на тај начин до осећања потпуног задовољења. Ово једноставно али врло дубоко решење биће касније на разне начине варирано и у појединостима детаљније разрађивано. По Спинози, добро је оно што је корисно

за нас, а корисно је оно што наше биће одржава и уздиже га до вишег ступња стварности. Међутим, највиши степен стварности који карактерише наше истинско биће, карактерише се знањем, рационалношћу. Једино знање нам омогућава да будемо слободни, јер нам даје импулс и моћ да се супротставимо утицајима спољашњих ствари и да се према околина поставимо у однос који је адекватан нашој сопственој природи. Овај Спинозин принцип *siuit esse conseruare* (сачувати своју бит), као и Аристотелова идеја о *актуализацији потенцијалне људске природе*, добиће свој специфични израз у Лајбницевој идеји *савршености* као усклађивању природног и моралног закона. Далеко од тога да буде нешто туђе и непријатељско човеку, природни закон захтева од човека да чини управо оно што води његовом усавршавању. У свету постоји престабилизвана хармонија. Просвећујући се, упознајући своју природну околину и своју сопствену природу, човек се и морално усавршава. Повезујући ово гледиште с античким еудемонизмом (утолико што се морално усавршавање схвата као извор осећања среће), просветитељи су увели и идеју корисности, која ће у каснијој идеологији грађанског друштва играти тако видну улогу. Само, *корисно* овде није толико реализација неког интереса у спољашњој средини колико сама чињеница просвећивања и моралног усавршавања. Нико није истакао толико јасно као Шефтсбери лични, индивидуални карактер усавршавања. Највиши ниво моралности достиже особа која успева да иживи своју индивидуалност у свем богатству и пуноћи своје личности. Живот треба водити тако да појединач развије и међусобно усклади све своје снаге и нагонске потенције. Грчки идеал целовите и хармоничне самореализације, *Калокагатос*, имплицира јединство лепог, доброг, мудрог и телесно способног. Тај идеал оживљава у ренесанси, а у епохи просветитељства добија своје динамичко филозофско утемељење. Читава Русоова критика цивилизације његовог времена заснива се на претпоставци да је човек обдарен способношћу усавршавања, да се она спонтано реализује у природним условима живота и као потпуном складу: на уверењу у могућност таквог склада се и заснива огромна вера у прогрес, која је нарочито кадопустити да сама од себе дође до изражаја изворна индивидуална људскост. Идеје природног и хуманог ту су у резултат васпитања, без принуде и ауторитарности, које ће карактеристична за Кондорсеа.

Суштински недостатак ове мисли био је, ипак, у томе што се она у име разума супротстављала историји, у име утопијске визије идеализованог природног стања — реалним друштвеним силама. Већ је Русо схватио да су приватна својина и политичка власт основне друштвене установе које су људе поделиле на богате и сиромашне, на јаке и слабе,

и које су довеле до опште деградације цивилизованог друштва. Међутим, он није видео како се ове установе могу превазићи у оквиру *историјског процеса*; зато се супроставио историји и поставио захтев враћања природи. Тек захваљујући Вилхелму фон Хердеру постепено се, на самом крају епохе просвећености, искристалисало мишљење да је цела дотадашња историја била, у суштини, непрекидно настављање природног развоја и да се, према томе, природне склоности појединаца и читавих народа могу остварити само у историји. И како је Хердер истакао у *Писмима за унапређење хуманитета*, смисао историје и није ништа друго до буђење и све богатије и потпуније развијање људске природе. Свој завршни, систематски, мада и мистификовани облик ова идеја *историје као самореализације човека* добила је у монументалном Хегеловом систему.

## (2) Хуманистичка традиција и грађански либерализам

На изглед, тиме је и питање критеријума за процену интеракције човека и околине филозофски решено с ослонцем на највише домете хуманистичке традиције. Међутим, ова хуманистичка традиција, од антике преко раног хришћанства до ренесансе и просветитељства, полазила је од идеализоване, оптимистичке претпоставке о човеку као у основи добром, слободном, несебичном бићу које квари спољашње зло — било да је то зло ђаво или цивилизација. Каког смисла има, међутим, идеја самореализације ако је човек у суштини себичан, похлепан, жељан власти и поседовања, агресиван, „усамљени вук“ стално спреман на рат против свих? Управо такво схватање људске природе заступао је Хобс, и оно се више није могло заобићи. Насупрот хуманистичкој оријентацији коју су обично заступали слободни мислиоци невезани ни за једну друштвену класу, и која је често нереална и утопијска, развија се један тврди, приземни реализам који не жели да напушта оквире историјски датог и који, чак и кад чини знатне напоре да ублажи Хобсов песимизам, у бити остаје идеологија грађанског друштва. *Либерализам* у политици и *утилитаризам* у етици највиши су домети ове идеологије: заједничка им је карактеристика настојање да обезбеде максимум хуманости у *границама* друштва класно подељеног, заснованог на институцији приватне својине, које себи као основни задатак поставља што бржи развој продуктивних снага, што успешнију борбу с природом, максимално повећање материјалног благостања, уз исто тако неизбежно повећање социјалних разлика. Овакви задаци више нису спојиви с принципом самореализације латентног људског бића.

Јер, ако је човек по природи добар, слободан и креативан, он те способности не може реализовати као најамни радник. Успешна индустријализација и стварање материјалног благостања претпостављали су да се све већи део друштва претвара у најамне раднике и да рад буде до крајности упрошћен, рутиниран, отуђен. Обратно, ако је права природа човека онаква како ју је Хобс описао, онда би неспутана људска самореализација водила непрестаном рату свих против свију и општој несигурности, у којој ни технички ни економски напредак не би били могући.

Решење се само наметнуло: требало је обезбедити само оне слободе које су спојиве с техничким прогресом и материјалним развојем, а у свему другом људе ваљано зауздати институцијама јавне моћи. Требало је принцип усавршавања и природног саморазвоја заменити принципом задовољства, и то у првом реду оног задовољства које могу да пружи све обилнији индустријски производи. Отуд либерализам дели друштво на две сфере: *грађанско друштво*, у којем сваки појединац следи свој приватни интерес, у којем влада огорчено такмичење и борба, у којем је тржишна стихија једини регулатор, и *политичко друштво*, у којем се сваки појединац покорава закону и власти да би му за узврат држава гарантовала нека основна права и слободе. Утилитаризам је, у лицу Бентама, поставио на изглед демократски принцип по којем треба тежити „највећој срећи за највећи број људи“. Међутим, у основи среће је корист. А корист се може измерити на основу таблица вредности и невредности, у којима је принцип задовољства играо врло велику улогу.

Насупрот хуманизму антике и антифеудалне револуције, консолидовано грађанско друштво је поставило један сасвим различити критеријум оцењивања односа човека и околине: принцип власти над природом, принцип ефикасности у овладавању околином.

Разуме се, моћ и ефикасност нису без икакве везе с афирмисањем човека, с његовим ослобођењем. Но тежиште је стављено на једнострану спољашњу афирмацију.

Моћ може бити у вези са усавршавањем, задовољењем људских потреба. Но тежиште је стављено на усавршавање на једном једином ускеспецијалном подручју, које може бити од значаја за материјалну производњу. Уместо да производња буде тако организована да се задовоље стварне, аутентичне људске потребе, да се на тај начин допринесе обогаћивању и самоиспуњењу људских бића, мотив профита усмерава производњу; структура произведених роба детерминише формирање структуре вештачких потреба; задовољавање тих потреба ствара осећање празне, патолошке ситости које многи погрешно називају срећом.



(3) *Два битна критеријума за процену односа човека и природне околине*

Досадашња искуства материјалне и духовне историје човечанства сугеришу два најбитнија критеријума на процену интеракције човека и околине.

*Први је — степен људске контроле над природном околином.* Са тог становишта, треба фаворизовати све оне облике људске делатности који повећавају моћ над природним силама, обезбеђују све веће количине енергије и употребљивих природних материјала, омогућују све брже и разноврсније кретање у простору и све ефикасније спречавање нежељених природних појава; најзад, оне који нас оспособљавају да што тачније предвиђамо будуће природне процесе.

*Други критеријум јесте степен реализације људских потреба и потенцијалних креативних способности.* Са тог становишта, требало би интеракцију с природном средином тако усмерити да она доприноси самооткрићу и самоидентификацији сваке индивидуе, развоју свег богатства њених латентних способности, пуној њеној афирмацији као стваралачког бића, јачању њене комуникације и солидарности са другим члановима заједнице, с којима заједно делује на своју околину.

Први критеријум је *технички*: он обезбеђује тзв. *негативну* људску слободу (слободу од туђих спољашњих сила), и може се изразити и као принцип ефикасности и техничке рационалности. Други критеријум је *хуманистички*; он обезбеђује тзв. *позитивну* слободу (слободу за самоодређење, само-развој) и може се изразити и као принцип разотуђења и самоостварења. Укрштањем оба критеријума може се добити инструктивна типологија основних облика интеракције човека и средине. За  $n$  вредности у оквиру сваког критеријума добићемо  $2^n$  типова. Тако, ако разликујемо с једне стране технички *неефикасну* и *ефикасну* а с друге стране *отуђену* и *самостварајућу* делатност, добићемо четири типа интеракције: (1) ону која је у исти мах и технички неефикасна и отуђена (у том смислу што води стварању производа који измичу људској контроли, блокира стваралачке способности и води деградацији и губљењу себе); оваква делатност карактеристична је за изразито примитивно, сиромашно и некултивисано друштво; (2) делатност која је неефикасна, али обезбеђује задовољавање потреба и самореализацију на релативно ниском нивоу; оваква делатност је била карактеристична за примитивно друштво високо развијене културе, као што су биле античко-грчка или Маја цивилизација; (3) делатност која је ефикасна али отуђена, водећи обиљу или и дехуманизацији, карактеристична за савремено индустријско друштво; најзад (4), делатност која

је ефикасна и креативна јер обезбеђује управо ону врсту обиља која је неопходна за свестран и богат живот свих људских чула, интелектуалних моћи и инстинката; оваква делатност била је досад у историји могућа само за најразвијеније појединце.

Иако се два наведена критеријума у начелу не искључују, у досадашњој историји и друштвеној теорији један је обично доминирао над другим.

Технички критеријум претпоставља позитивно научно знање — познавање чињеница, константних односа и тенденција, вероватних могућности будућих стања система. Ово знање, у својој тежњи са максималном објективношћу, највеће је кад је у питању природна околина (чији су системи најједноставнији), знатно је мање кад је његов предмет друштвена околина, док је позитивно научно знање о човеку врло ограничено и недовољно. Ту је већ један од извора тенденције да се у процени интеракције човека и околине људске аспирације до крајности упросте и сведу на једну основну, чисто квантитативну тежњу: тежњу за експанзијом, сталним растом, неограниченим порастом моћи. Технички критеријум претпоставља једну методологију која обезбеђује најадекватније поступке за решавање проблема у оквиру неких датих вредносних претпоставки, но не упушта се у критичку анализу самих тих претпоставки.

Отуд ће се у сваком друштву у којем постоји знатна економска и социјална неједнакост неизбежно десити да владајуће вредносне претпоставке изражавају интересе владајуће елите моћи. На тај начин, све већи степен контроле над околином може у пракси значити све ефикасније остваривање интереса владајуће друштвене групе (максимирање профита — кад је у питању буржоазија; повећање власти и све успешније манипулисање људским јединкама — кад је у питању бирократија).

Класни и групни егоизам ове врсте, наоружан моћном модерном техником, води врло интензивној и безобзирној експлоатацији средине, разарању постојеће хармоније између човека и средине, и патолошким појавама, које иза извесне границе могу постати иреверзибилне.

#### (4) Романтички отпор техници

У савременом свету наилазимо на појаве једностраног негирања техничког критеријума у име хуманистичког.

У високоразвијеном индустријском друштву, које је већ превазишло материјалну оскудицу, али у којем је степен загађености природне околине достигао алармантне размере, у којем већина становништва пати од тупе, ћутљиве ситости

и од патолошке пасивности, коју је Пол Гудман назвао „болешћу ништа-се-не-може-учинити“, долази до масовног отпора једног дела интелигенције и омладине. Тај отпор има романтички карактер јер се не прави разлика између технике као средства и техницизма као стила живота, између технике по себи и технике коју злоупотребљавају егоистичке владајуће групе. Но и поред свог романтичког, утопијског карактера, ова анти-техничка тенденција је заострила неке стварне проблеме и довела до стварања једне нове против-културе.

Сличан једностранни отпор техници јавља се и у неразвијеним, недовољно урбанизованим срединама јаке митске традиције, које трагају за алтернативама индустријској цивилизацији. Ганди је савремену цивилизацију оценио као „сатанску“ због тога што „обожава“ Манона, због „луде трке за умножавањем потреба“, због истискивања људског рода од стране машинске масовне производње, која „не води рачуна о стварним потребама потрошача“, због нездравог живота по великим градовима, због концентрације богатства и власти у рукама мањине, због моралног и духовног пропадања.

Ганди би поздравио природно уништење железница и болница, „он не види да је гвоздено доба било какав напредак у односу према каменом, не сматра да је свету ишта боље што има брза средства за промену места, гнуша се луде жеље да се униште простор и време, да се повећају животињски апетити, и да се иде на крај света да би се они задовољили“; не сматра да су бродови и телеграфи „неопходни за трајно благостање људског рода“. Гандијева критика цивилизације погађа многа стварна зла, она испољава дубоко разумевање за историјске специфичности положаја Индије, њени мотиви су чисти и дубоко морални. Но Ганди и не крије да је његово становиште у основи конзервативно: „Док машинско доба хоће људе да претвори у машине, ја хоћу човека претвореног у машину да вратим у првобитно стање.“ А то стање је „једноставан али оплемењен живот, који развија хиљаде својих сеоских кућа и који живи у миру са светом“. „Доколица је добра и праведна само до извесне тачке. Бог је створио човека да једе хлеб свој у зноју лица свог и ја се плашим могућности да стварамо све што нам треба, укључујући и храну, из мађионичарског шешира.“

Суштинска ограниченост сваког хуманизма који се заноси на ниском нивоу контроле природне средине у томе је што осуђује човека на сиромаштво потреба, груби рутински рад, немоћ пред природним силама и закржљавање највећег броја потенцијалних креативних способности.

Пуна равнотежа техничког и хуманог први пут је остварена у мисли Маркса. У неразвијеној, некултивисаној средини хуманизам се, по његовом мишљењу, претвара у своју супротност — „примитивни, сирови комунизам. Укидање приватне својине у таквом друштву води општој зависти, уравниловки, редукцији свега на заједнички релативно ниски ниво, негирању личности човека у свакој сфери.“ Укидање приватне својине у овим условима води „апстрактном порицању целог света културе и цивилизације, регресији на *неприродну* једноставност појединца који не само да још није превазишао приватну својину него до ње није још ни доспео“.

Марксова алтернатива капитализму било је друштво у којем је отуђеност превазиђена, у којем је „слободни развој појединца — услов слободног развоја за све“, у којем ће друштвени процеси бити под свесном планском контролом слободно удружених појединаца, у којем ће људске потребе бити свестрано развијене а живот богат. Међутим, „ово захтева такву материјалну основицу друштва и такав низ материјалних услова који су и сами опет производ дуге и мучне историје развитка“.

Другим речима, Маркс увиђа неопходност техничког развоја да би била створена основа за људску самореализацију. Духовно богатство условљено је укидањем материјалног пауперизма. Човек мора овладати природним силама да би слободно развио све своје креативне силе. Зато Маркс увиђа историјски смисао индустријализације, приватне својине и постварења (које интензивирање борбе с природном околином нужно доноси). Он увиђа да не постоји други пут општељудске еманципације. Зато он не одбацује модерну технику и индустријализацију већ само открива њихове границе и својом визијом будућности продире иза тих граница.

Техника јесте и остаје *средство* људске самореализације. Данашња социјалистичка мисао је то добрим делом заборавила. Тако је дошло до судбоносне инверзије циљева и средстава. „Стићи и престићи Америку“ као циљ може само довести до рестаурације многих битних структура потрошачке цивилизације Запада.

##### (5) *Савремени смисао људске самореализације у односу на природу*

Критичка анализа критеријума самореализације води следећим закључцима:

(1) Самореализација се не може свести на испољавање искључиво *актуалних* људских способности. Актуалне способности су условљене специфичним друштвеним прилика-

ма, традицијом, посебном индивидуалном историјом сваког појединца, могућностима које су му у периоду његовог формирања стајале на располагању да упознаје себе, да открива своје склоности, афинитете и таленте, да њима слободно експериментише, да их у пуној мери развије у оном узрасту кад су латентне предиспозиције још пластичне, још отворене за развој. Друштво које се још увек бори с природном средином механичким, отуђеним радом милиона физичких радника и уском професионалном поделом рада, систематски актуализује само оне способности које су потребне за што већу техничку ефикасност и одржавање једног стабилног друштвеног поретка. Међутим, испитивање људске делатности у изузетним, повољним условима (елитног васпитања, доколице, слободе, материјалног обиља, итд.) показује да човек има и *потенцијалне* способности које су производ целокупне историје, и које може остварити сваки нормалан појединац коме се одговарајући повољни услови обезбеде. Такве су способности прогресивног култивисања и обогаћивања чула, рационалног мишљења и решавања проблема, маште, комуникације, креативне делатности (способности за иновацију, за уношење лепоте у све оно што се иначе обавља рутински и конвенционално), самосвести (способности за идентификацију са собом, критичког сагледавања себе и своје улоге у друштву, слободно изабраног преокрета у својим основним животним оријентацијама). У савременој индустријској производњи, бирократској политици, култури оштро поларизованој на авангардизам елите и јевтину забаву за масе, ове потенцијалне способности код већине индивидуа остају блокиране и закржљале.

(2) Кад се каже да у људској интеракцији с околином није битан сам квантитет произведених добара и инструментата већ да је од пресудног значаја задовољавање људских потреба, онда се одмах намеће питање: о каквим потребама је реч? Има много привидних потреба које изгледају значајне или чак приоритетне, а чије нас задовољавање оставља крајње равнодушним, празним, или нас чак испуњава гађењем. У животу појединаца и читавих народа и друштава увек се изнова срећемо с појавом да се после низа деценија дође до открића да је свест о потребама била искривљена, да се јурило за фантомима који у суштини нису били потребни, а да су за то време истинске потребе остале потиснуте, несхваћене и можда дефинитивно закржљале или угашене.

Наука се досад веома мало бавила проблемом људских потреба. У погледу типологије потреба учињено је далеко мање него у погледу типологије минерала, инсеката или нуклеарних честица. Што је најгоре, науци, докле год је претежно дескриптивна и вредносно неутрална, недостају критеријуми да би могла да прави неопходну дистинкцију

између истинских и вештачких потреба. Проблем очито захтева филозофске претпоставке, којима се позитивистичка оријентација науке опире.

У капитализму, владајућа теорија полази од принципа да је тржиште основни регулатор производње и да тржиште треба да покаже какву врсту и какав квалитет робе потрошачи желе. Према томе, тржиште омогућава да се упозна структура људских потреба, коју ће индивидуална предузећа укалкулисати у своје производне планове.

Социјалистичка теорија је увидела позитивизам оваквог решења: потребе које се испоље на тржишту производ су једног затеченог стања које се историјски формирало. Неке од потреба које су се изразиле последица су васпитања и манипулације од стране све моћнијег пропагандног апарата, док неке од оних које се још нису изразиле тек треба охрабрити и подстицати. Међутим, предложено решење испало је крајње незадовољавајуће: ако планске комисије и политички форуми треба да одлучују о томе које људске потребе треба задовољавати и развијати а које не, они добијају огромну моћ која превазилази сваку другу у историји. Јер (а) свако досадашње утицање на формирање структуре људских потреба и скале приоритета било је бар недовољно организовано, стихијско и омогућавало је какав такав избор, док је овде реч о принуди од стране једне високо организоване монолитне, ауторитарне воље; (б) утицање на људске потребе, укусе и аспирације преко тржишта и економске пропаганде непосредно је и временски ограничено, док бирократско утицање одређује структуру и приоритете потреба читавих генерација.

Масовно идентификовање и испуњење стварних, аутентичних људских потреба могуће је тек превазилажењем и манипулације од стране модерне тржишне економије, и манипулације од стране бирократског ауторитета. Тек у условима слободног експериментисања, самоуправљања и васпитања усмереног ка самоуознавању и самореализацији могуће је развити критичку свест о вештачким потребама и оријентисати се ка задовољавању истинских потреба.

(3) Појам самореализације не имплицира претходно постојање непроменљиве и затворене људске природе. Људску природу конституишу противречне латентне предиспозиције, чија актуализација није нужна већ само могућа, зависна од конкретних историјских услова, отворена за различите могућности даљег развоја. Да би се негирао строги детерминизам, није потребно бити егзистенцијалист. Да би се афирмисала могућност хармонизовања техничког и хуманистичког критеријума, није потребно порицати да људска природа носи у себи и један моменат зла.

Јер чињеница да је човек још увек пластичан и створен за различите могућности свог даљег развоја спојива је с

чињеницом да је претходна историја оставила у њему трага у виду основних латентних предиспозиција. Постоји антрополошко *a priori*, постоји људска природа која претходи егзистенцији, али она је историјска а не трансцендентална категорија, она је плуралистичка и не одређује егзистенцију једнозначно. Она оставља мањи или већи простор за људску слободу.

Такође, наша нада да, поред осталих неповољних могућности у будућој људској историји, реално постоји и оптимална могућност да у постиндустријском друштву човек своју моћ над природном средином искористи да би актуализовао своје најкреативније способности, развио све богатство својих аутентичних потреба, потпуно је спојива с признањем да је у многим нашим савременицима још увек веома присутан Хобсов човек — себичан, грамзив, агресиван. Но та је компонента људске природе историјски производ и, као што су је извесни историјски услови фаворизовали и довели у први план, тако је промењени услови могу блокирати, потиснути и преобразити у аналогне друштвено прихватљиве тенденције понашања.

Оптимална интеракција човека и средине је она која, повећавајући људску контролу над природном околином, истовремено ствара услове за максимум историјски могућег самореализовања човека.

## SUMMARY

### PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF SCIENCE

There are three parts in this work: the *first* develops a critical and humanistic conception of science and scientific truth the *second* spells out basic philosophical assumptions of that conception, the *third* deals with specific methodological issues of scientific inquiry.

Part one, *Science and Truth* (pp. 13—107) contains five chapters:

(1) *The Subject-Matter and method of science* gives a survey of the development of scientific method and tries to define science, in contrast to common-sense knowledge, metaphysics and ideology, as objective, critical, methodically developed knowledge. Its subject-matter is not merely a segment of reality, but a complex of problems determined by: practical experience from a definite field of reality, language, philosophical assumptions, basic practical purposes, and specific ways of selection and organization of data.

(2) *Science and Philosophy* discusses three basic philosophical attitudes to science: (a) *apologetic* one, characteristic of ideologues committed to the legitimation of the given social order; (b) *positivist* and *technicist* one, prevailing, among specialists and technical experts, who refuse to commit themselves to any social goals, who separate factual knowledge from any value-judgments and usually end by contributing to the preservation of the *status-quo*; (c) *critical* one, characteristic of scholars who assume a definite ethical standpoint and engage in scientific inquiry in such a way as to contribute to overcoming inhuman, unjust and irrational features of their societies and the human world at large.

Positivism and technicism have been discussed at considerable length.

(3) *The problem of truth in contemporary philosophy* contains a critical analysis of the most important theories of truth: (a) classical theory of correspondence, (b) subjectivist and relativist theories (theory of self-evidence, coherence theory, pragmatism theory) and (c) objectivist and apriorist theories (objective-idealistic theory, aprioristic theory, logicistic theory).

(4) *Semantic theory of truth* is a detailed critical analysis of the theory of Alfred Tarski. A distinction is made between special form of this theory applicable to some formalized languages, which remains unsurpassed, and its general philosophical form. The main objections to the latter are (a) vagueness of the key concept of object, and (b) lack of any criterion for distinguishing true statements from the false ones. Therefore Tarski's solution is only a frame for building definitions of truth, not a definition of truth.



(5) *Foundations for a dialectical humanist theory of truth* discusses truth as a historical category and tries to overcome relativism by supplementing Tarski's scheme with four conditions which statements have to meet in order to be accepted as true: (a) to be informative, (b) to be socially communicable, (c) to be proved, (d) to be practically verified.

Part two: *Humanist Conception of the world and dialectical method* (pp. 109—365) develops a critical, humanist interpretation of Marx's philosophy which in this book serves as a basic philosophical standpoint for building up the whole conception of science and its method. It contains chapters (6)—(14):

(6) *Actuality of Marx's thought today* brings into focus those aspects of Marx's philosophy which make it deeply meaningful in the whole epoch of transition from capitalism to a new free and just society. In addition to description and a concrete, politically relevant criticism of European capitalism of the 19th century, Marx's writings also contain a deeper and more general dimension: a critique of any commodity production, of any class domination, of any state coercion, of any form of alienated human activity. Therefore it constitutes a critical selfconsciousness of the whole epoch of authoritarian industrial society. By struggling resolutely against all ideological mystifications, by encouraging efforts to identify and practically overcome oppressing and dehumanising institutions and social structures, Marxism is able to be a vital emancipatory force.

(7) *Humanist conception of the world* explains basic ontological categories and assumptions. The concept of matter has been discussed at considerable length with a special emphasis on its dynamic and historical character. It is an external factor existing in space and time independently of our consciousness, limiting our projects and resisting their realization. On the other hand, it is increasingly a product of human practice, turning from matter *in itself* into matter *for us*. One of the connecting links between the material and the psychical is *information*.

(8) *World as a process* contains a discussion of classical Marxist views on movement, development and progress, quantitative and qualitative changes and the struggle of opposites. The essential novelty of a dialectical conception of development is the idea of transcendence of an inner limitation of a given object or form.

(9) *Humanist conception of cognition* deals with basic epistemological categories and assumptions. Practice is taken to be the fundamental concept of the theory of knowledge; concepts of epistemological object and subject have been derived from it. Practice is interpreted as the making of history, therefore as an activity that is purposeful, symbolic, always open, involving the possibility of a novelty. Differently from a merely theoretical activity practice is immediately sensuous and involves an element of spontaneity. On the other hand, in contrast to passive sensory experience practical experience involves (a) awareness of a goal, (b) awareness of the kind of operations which are necessary in order to achieve the selected goal, (c) an immediate experience of the efforts undertaken and the resistance met, (d) continuous comparison of the results of our activity with the initially set goal. A typology of practice has been offered, deficiencies of the copy theory of knowledge have been criticized.

(10) *Marxist humanism and the problem of value*. Marxist philosophy is humanistic in three different senses of the word: (a) It contains a general conception of man and man's place in history, (b) It approaches all problems from the standpoint of historically situated human individuals, their activity and their needs, not from any transcendental or mechanistic point of view, (c) It involves practical en-

agement in order to overcome essential limitations in human condition. The category of value is explained in this chapter, factual and value judgments are distinguished without sharp separation, allowing continuity and mediation between them. A method for resolving value conflicts has been proposed which involves critical examination of both reasons and practical consequences of a particular value judgment. In such a way not only the consistency of verbal behavior in a dialogue would be tested, but also the ability of practically living one's own moral philosophy. The ethical foundation of critical science is a universal principle of human emancipation and of overcoming all existing forms of alienation.

Chapters (11)—(14) deal with *dialectical method*. This section begins with the examination of the relationship between Hegel's and Marx's dialectics, emphasizing essential novelties of the two and showing both continuity and discrepancy in four crucial dialectical categories: totality, mediation, self-development and transcendence.

Chapter (12) tries to answer a much discussed issue: Is there a *dialectic of nature*? The answer is: Dialectic of nature in the sense of Engels is a rather obsolete *Naturphilosophie*, which goes back from Marx's activism and emphasis on history to pre-Kantian uncritical realism. The concept of dialectics comprises not only an objective structure but also a universal subjective and value standpoint, otherwise the concept "development", "progres", "negation", "trancendence" would not make any sense. On the other hand, merely to deny that "dialectic of nature" has any meaning, as Lukacz did in his *History and Class Consciousness* is to separate history from nature. And this is not possible since history is constituted by the practical interaction between man and natural environment. "Dialectic of nature" may be legitimately used within an activistic, critical philosophy in reference to this historical process by which man both humanizes external, natural environment and realizes his own potential nature.

This potential human nature as the antropological ground of dialectics has been analyzed in one of the sections of the Chapter (13). The essential idea here is that each human individual has general capacities for communication, rational thought, creative activity, harmonization of relationship and cooperation with other individuals in a community, and others. Bringing to life such capacities constitutes true human needs. Realization of those needs results in an immediate experience of freedom, self-identity and wellbeing. The main part of the chapter is an analysis of the structure of dialectical method in terms of five basic principles (totality, historicity, self-determination, contradiction and transcendence). The crucial point is that *dialectic is a method of critical thinking*.

Chapter (14) *Perspectives of dialectical logic* deals with the question: Is there a dialectical logic, opposite to customary formal logic? This question involves four different issues:

(a) Since a formal calculus allows for different philosophical interpretations and *vice versa* since different philosophical assumptions could and obviously would orient formal inquiries in different directions, it is clearly possible to replace presentday analytical philosophical ground of logical science with a different philosophical ground which would certainly affect the development of logic.

(b) Formal logic nowadays deals almost exclusively with stationary states of systems. It is possible to build up logic of processes.

(c) Formal logic is reduced to the context of demonstration of a given body of knowledge. However, issues related to a heuristic context, to the emergence and development of knowledge may belong also to logical science.

(d) Formal logic is a most general logic which disregards specific features of reasoning in various special fields. It is obviously possible to build up a special logic that, in addition to general truth-conditions which are valid for any system (and precisely in that sense formal, i.e. independent of content in any specific system) furnishes also special truth-conditions (axioms, rules, definitions) which are specific for a definite field of reality and a definite special science.

Part three: *From establishing facts to scientific explanation* (pp. 367—547) contains eight chapters dealing with various phases and methodological problems of scientific inquiry.

Chapter (15) analyses the concept of *fact*, *experience* and *perception*, and introduces the idea of "objective sensory experience" that refers to a set of elements of sensory experience which are invariant in all members of a community. The idea of objectivity allows degrees depending on the size of the community and the competence of observers.

Chapter (16) examines various philosophical criteria of cognition of material objects. It begins with scepticism in its various forms and explores ways to meet sceptical arguments; empirical, pragmatic, realistic criteria. Since they all turn out to be deficient, the proposed solution is based on the concept of *successful practical experience*. We have good grounds to hold that we perceive a material object (o) (rather than experience a hallucination) when, against the background of a body of knowledge and experience, we set the goal to experience (o), undertake certain practical operations which are relevant to reaching that goal, immediately experience anticipated and not foreseen obstacles and resistance of external environment, and eventually get an experience structurally identical with the intended object. Under those conditions sceptical arguments can be reasonably well met.

Since *observational statements* play such an important role in confirming theories Chapter (17) is devoted to making as sharp a distinction as possible between them and conclusions, value-judgements and definitions.

Chapter (18) is on *definition*. It contains an analysis of the concept of definition, a typology of definitions and a discussion of various methods of defining scientific terms.

(19) *Measurement* includes a discussion of possible advantages of measurement over qualitative description, a study of conditions under which measurement is possible, a classification of various kinds of measurement, clarification of the concepts of a *dimension* of measurement and of a *unit* of measurement. The chapter ends with a discussion of measurement in sociological research.

(2) *Probability* contains, in addition to an analysis of the concept of probability, a critical analysis of the three most important theories: classical, frequency theory and Keynes' logical theory.

Chapter (21) deals with *testing and confirmation of theories*. It begins with a critical analysis of Carnap's and Hempel's syntactical approach, of Goodman's pragmatic approach in terms of "entrenchment" and "projectibility" of predicates, of Popper's theory of falsification and corroboration, of conventionalist interpretation of hypotheses. What characterizes all those approaches is the reduction of a complex process of testing to a logical relation between isolated hypotheses, on the one hand, and observational sentences, on the other. Any such oversimplified model was vulnerable in one way or another. Either it was possible to find undesirable counterinstances, or the elements of real context of testing which were neglected in the model were tacitly taken into consideration, or unacceptable norms, utterly alien to scientific practice were imposed on science.

The view elaborated in this chapter was:

(a) Hypotheses are always tested with respect to a set of alternative theories; (b) The whole structure of each such theory is relevant to testing. In addition to hypotheses: semantical rules, qualifying clauses of the theory, basic theoretical assumptions and method of inquiry determine the field of application of the theory, relevancy of data and the degree to which the theory was really confirmed in the past; (c) Other conditions being equal, greater variety of evidence increases the degree of confirmation of a theory; (d) The process of testing must not be reduced to a search for positive confirmatory evidence; it should by all means include a search for negative falsifying evidence with respect to all alternative hypotheses. The range of all conceivable alternative hypotheses is relative not only to given evidence but also to the totality of background knowledge. It follows, then, that in the process of testing we shall look for crucial data, those which at the same time confirm one hypothesis and exclude other alternative hypotheses; (e) Another criterion of significance of data is their informative value, their novelty. The more improbable a new datum seems to be with respect to the state of knowledge preceding the given hypothesis, the more it will increase the degree of confirmation of that new hypothesis if it is implied by it.

Chapter (22) is on *explanation and understanding*. It begins with a critique of a dualistic thinking that sees cleavages between natural and social sciences, between behaviorism and mentalism, explanation and understanding. The simple thesis of the unity of all sciences has also been criticized. The proposed solution is: that the two opposite categories refer to opposite poles of a field, that there is at least one property of the field that continually increases or decreases from one pole to the other, that important specific properties may characterize particular segments of the continuum which constitute transitional cases between the poles.

This general idea has been applied to overcome dichotomic division between natural and social sciences and between explanation and understanding. Von Wright has already shown in his criticism of Hempel's model of scientific explanation, that, in addition to causal explanation, allegedly restricted to natural sciences, there is a form of explanation — teleological explanation — that is specific for social sciences. A further step is to show, contrary to Von Wright's conviction, that, on the one hand, causal explanation is applicable also to social phenomena and to historical events, and that, on the other hand, understanding is not only giving account of an act in terms of an intention, but may also involve (psychological) laws. For example we can understand the act of a person when we know that the agent had a definite experience and that, as a matter of a psychological law, experiences of that type tend to produce the kind of intention the agent has.

This whole approach, which continues to distinguish between explanation and understanding but removes sharp demarcation line between them and refuses to locate one in natural sciences, the other in history, presupposes a more general and flexible conception of *causality, determination, necessity and law* than one can find in customary literature in philosophy of science.

The Conclusion raises the question of the role of science and scientists in the process of humanization of the contemporary world. Three crucial ethical issues of science are: (1) its responsibility for the misuse and abuse of its own results: in military technology, in wasteful production, in the destruction of natural environment, (2) its responsibility for the struggle against ideological mystification and all other forms of obscurantism and spiritual manipulation, (3) its moral obligation to tell the truth about irrationality of many aspects of the present day forms of social life and about better alternative possibilities of our epoch.

## ИМЕНСКИ РЕГИСТАР

### А

- Ајзенштат, Шмуел Ноах (Eisenstadt, Shmuel Noah) 378  
 Ајнштајн, Алберт (Einstein, Albert) 62, 150, 175, 188, 202, 203, 311, 400\*, 413, 471, 473, 488, 574  
 Алберт Велики (Albertus Magnus) 96  
 Александер, Самјуел (Alexander, Samuel) 113  
 Александров, Георгиј Фјодорович 291  
 Алтисер, Луј (Althusser, Louis) 291, 292, 300  
 Анаксимен 181  
 Андерсон, Карл Давид (Anderson, Carl David) 190  
 Анскоум, Елизабета (Anscombe, Elizabeth) 547  
 Аристотел 28, 29, 31—34, 40, 43, 44, 51, 52, 82, 83, 95, 96, 99, 116, 181, 183, 198, 239, 240, 285, 354, 399, 427, 433, 435, 438, 449, 484, 492, 538, 547, 576, 577  
 Архимед 27, 472, 536  
 Асмус, Валентин Фердинандович 366

### Б

- Бајес, Томас (Bayes, Thomas) 485  
 Бакрадзе, Константин Спиридонович 366  
 Барбис, Анри (Barbusse, Henri) 377  
 Барток, Бела (Bartók, Béla) 344, 345, 481

- Бах, Јохан Себастијан (Bach, Johann Sebastian) 399, 423, 454  
 Башлар, Гастон (Bachelard, Gaston) 292  
 Бекерел, Антоан-Анри (Becquerel, Antoine-Henri) 187  
 Бекл, Хенри Томас (Buckle, Henri Thomas) 206  
 Бекон, Франсис (Bacon, Francis) 34—36, 39, 40, 42, 183, 239  
 Беме, Јакоб (Böhme, Jakob) 285  
 Бенгам, Цереми (Bentham, Jeremy) 250, 271, 579  
 Бергсон, Анри (Bergson, Henri) 22  
 Беркли, Џорџ (Berkeley, George) 80, 380, 383, 384, 388, 389, 407  
 Берлин, Исаија (Berlin, Isaiah) 390  
 Берлиоз, Хектор (Berlioz, Hector) 449  
 Бернули, браћа (Bernoulli) 485  
 Бернули, Данијел (Bernoulli, Daniel) 485, 486  
 Бернштајн, Едуард (Bernstein, Eduard) 319  
 Бетовен, Лудвиг ван (Beethoven, Ludwig van) 423, 436, 452  
 Биркхоф, Џорџ Дејвид (Birkhoff, George David) 364  
 Бјелецки 110  
 Блејк, Вилијам (Blake, William) 63  
 Блек, Макс (Black, Max) 137  
 Бленшар, Бранд (Blanshard, Brand) 100

\* Курзивним цифрама дате су странице на којима се имена помињу само у фуснотама.

Блох, Ернст (Bloch, Ernst) 219, 233, 287, 289  
 Боас, Франц (Boas, Franz) 377  
 Богданов, Александар 181  
 Бојл, Роберт (Boyle, Robert) 479  
 Болцано, Бернард (Bolzano, Bernhard) 104, 109, 111  
 Болцман, Лудвиг (Boltzmann, Ludwig) 486  
 Бондарчук, Сергеј 425  
 Бор, Нилс (Bohr, Niels Henrik David) 21, 62, 89, 574  
 Борн, Макс (Born, Max) 62, 574  
 Босије, Жак Бенињ (Bossuet, Jacques Benigne) 142  
 Бофор, Франсис (Beaufort, Francis) 467, 478  
 Бошковић, Руђер 183, 203, 215, 485  
 Брак, Жорж (Braque, Georges) 339  
 Браун, Роберт (Browne, Robert) 487  
 Бринел, Јохан Аугуст (Brinell, Johann August) 465  
 Бридмен, Перси Вилијамс (Bridgman, Percy Williams) 49, 233, 435, 440, 456, 457  
 Брољи, Луј де (Broglie, Louis de) 62, 202, 574  
 Бруно, Ђордано (Bruno, Giordano) 183  
 Бул, Џорџ (Boole, George) 148, 364, 489  
 Бурхард, Јакоб (Burckhardt, Jakob) 205  
 Бухарин, Николај Иванович 319  
 Буше, Франсоа (Boucher, François) 422

**В**

Вајл, Херман (Weyl, Hermann) 517  
 Вајсман, Фридрих (Waismann, Friedrich) 501, 503  
 Вајтхед, Алфред Норт (Whitehead, Alfred North) 18, 81, 105, 113, 182, 362, 364, 407, 433, 435, 438, 444  
 Валери, Пол (Valéry, Paul) 338  
 Вељачић, Чедомил 381  
 Вен, Џон (Venn, John) 492  
 Вико, Ђовани Батиста (Vico, Giovanni Battista) 578  
 Вила Лобос, Хејтор (Villa-Lobos, Heitor) 344

Винделбанд, Вилхелм (Windelband Wilhelm) 107, 263, 530  
 Вит, Јон де (Jan de Witte) 485  
 Витгенштајн, Лудвиг (Wittgenstein, Ludwig) 295, 433, 547  
 Винч, Питер (Winch, Peter) 547  
 Витман, Волт (Whitman, Walt) 63  
 Вламенк, Морис (Vlaminck, Maurice) 421, 424  
 Волф, Роберт Паул (Wolff, Robert Paul) 527  
 Вудџер, Џозеф Хенри (Woodger, Joseph Henry) 362, 363

**Г**

Гале, Јохан Готфрид (Galle, Johann Gottfried) 524  
 Галилеј, Галилео (Galilei, Galileo) 34-36, 40-42, 46, 48, 53, 183, 308, 446, 537, 559  
 Ганди, Мохандас Карамчанд 582  
 Гароди, Роже (Garaudy, Roger) 235, 338  
 Гаскинг 542  
 Гаус, Карл Фридрих (Gauss, Carl Friedrich) 485  
 Гедел, Курт (Gödel, Kurt) 366  
 Гершвин, Џорџ (Gershwin, George) 344  
 Гете, Јохан Волфганг (Goethe, Johann Wolfgang) 93, 94, 339  
 Гибс, Џоусаја Вилард (Gibbs, Josiah Wilard) 486  
 Гинтер, Готхард (Günther, Gotthard) 191  
 Глајмор, Кларк (Glymour, Clark) 516-518, 521, 522  
 Голдман, Лисјен (Goldmann, Lucien) 319  
 Гонзет (Gonseth) 128  
 Гоулд, Мортон (Gould, Morton) 344  
 Граунт, Џон (Graunt, John) 485  
 Гроп, Ото Рупер 233  
 Гудман, Нелзон (Goodman, Nelson) 507, 511, 512  
 Гудман, Пол 582

**Д**

Дабс (Dubs) 452  
 Далтон, Џон (Dalton, John) 36, 202  
 Дарвин, Чарлс Роберт (Darwin, Charles Robert) 36, 312  
 Де Морган, Аугуст (De Morgan Augustus) 489, 499

Деборин, Абрам Мојсејевич 319

Декарт, Рене (Descartes, René) 34, 42—44, 46, 82, 183, 195, 198, 201, 239, 240, 349, 410, 576

Демокрит 181, 195, 202, 484

Дегуш, Луј (Déstouches, Louis) 364

Дегуш-Феврије, Полет (Dés-touches-Fevrier Paulette) 364

Дидро, Дени (Diderot, Denis) 195

Дием, Пјер (Duhem, Pierre) 513, 515, 545

Дилтај, Вилхелм (Dilthey, Wilhelm) 64, 288, 525, 527, 530, 551, 553

Дирак, Пол (Dirac, Paul Adrien Maurice) 190

Дицен, Јозеф (Dietzgen, Joseph) 185

Дјуи, Џон (Dewey, John) 49, 147, 177, 362

Дреј, Вилијам (Dray, William) 547, 557, 558

Дројсен, Јохан Густав (Droysen, Johann Gustav) 551

## Ђ

Ђилас, Милован 377

## Е

Едел, Ејбрехем (Edel, Abraham) 251

Едингтон, Артур Стенли (Eddington, Arthur Stanley) 3

Ејер, Жил Алфред (Ayer, Jules Alfred) 110, 259, 376, 390—392, 407

Екерман, Јохан Петер (Eckermann, Johann Peter) 339

Ел Греко (El Greco) 422

Енгелс, Фридрих (Engels, Friedrich) 5, 15, 43, 47, 50, 51, 59, 75, 160, 161, 167—171, 180, 182, 183, 185, 194—198, 200, 202, 211—213, 215, 216, 220, 221, 224, 234, 236, 237, 240, 250, 270, 271, 289—291, 303, 305—307, 309, 315, 317—320, 441

Енке, Јохан Франц (Encke, Johann Franz) 416, 419

Епикур 195, 202

Еренфелс, Христијан фон (Ehrenfels, Christian von) 376

Еуклид 18, 29, 99, 312, 378

## Ж

Жергон, Жозеф (Gergonne, Joseph) 435

Жид, Андре (Gide, André) 377

## З

Зенон 285, 307, 320

Зигварт, Кристоф (Sigwart, Christoph) 98

Зиновјев, Григориј Јевсејевич 319

## И

Ивановић, Љубомир 452

Иљенков, Евалд 301, 338

## Ј

Јевсевије (Eusebius) 34

Јиргенс, Курт (Jürgens, Curt) 428

Јордан, Пасквал (Jordan, Pascual) 189

Јухос, Бела (Juhos, Béla) 126

## К

Калвез, Жан Ив (Calvez, Jean Yves) 235

Кант, Имануел (Kant, Immanuel) 45, 46, 48, 97, 100, 104, 107, 113, 173, 174, 176, 219, 232, 235, 240, 285, 320, 350, 383, 405, 433, 434

Карнап, Рудолф (Carnap, Rudolf) 81, 86, 88, 100, 101, 115, 259, 295, 389, 390, 396—399, 401, 402, 407, 433, 438, 454, 507, 508, 510, 511, 516

Карне, Марсел (Carné, Marcel) 504

Карно, Никола Леонар (Carnot, Nicolas Leonard Sadi) 486

Кауфман, Валтер (Kaufmann, Walter) 203

Квајн, Вилард (Quine, Willard Van Orman) 394—396, 398, 399, 401

Кејнс, Џон Мајнард (Keynes, John Maynard) 491, 503—506, 533

Келер, Волфганг (Köhler, Wolfgang) 376

Кембел, Норман Роберт (Campbell, Norman Robert) 2, 470, 477, 506

Кеплер, Јохан (Kepler, Johannes) 36, 46, 518, 519

- Кетле, Адолфе (Quételet, Adolphe) 485, 486  
 Кирк, Вилијам Т. (Kirk, William T.) 37  
 Клаузијус, Рудолф (Clausius, Rudolf Julius Emanuel) 486  
 Кодал, Золтан (Kodály, Zoltán) 344  
 Коен, Херман (Cohen, Hermann) 188  
 Колаковски, Лешек (Kolakowski, Leszek) 142  
 Колеман, Џемс (Coleman, James) 475  
 Колингвуд, Робин Џорџ (Colingwood, Robin George) 542  
 Колмогоров, Андреј Николајевич 18  
 Кондорсе, Антоан (Condorcet, Antoine Nicholas Caritat) 485, 577  
 Конт, Огист (Comte, Auguste) 66, 80, 90  
 Коперник, Никола (Copernicus, Nicolaus), 7, 88  
 Корели, Арканђело (Corelli, Arcangelo) 339  
 Корнфорт, Морис (Cornforth, Maurice) 80  
 Коро, Камил (Corot, Camille) 452  
 Косик, Карел (Kosik, Karel) 335  
 Котарбињски, Тадеуш (Kotarbiński, Tadeusz) 14  
 Кофка, Курт (Koffka, Kurt) 376  
 Кратил 95, 107  
 Крејтон, Џемс Едвин (Creighton, James Edwin) 435  
 Криз, вон (Kries, von) 500  
 Крлежа, Мирослав 377  
 Кузански, Никола (Cusanus, Nicolaus) 53, 285  
 Кун, Бела (Kun, Béla) 319
- Л**
- Лавоазје, Антоан Lavoisier, Antoine) 36  
 Лајбниц, Готфрид Вилхелм (Leibnitz, Gottfried Wilhelm) 42—44, 46, 82, 90, 96, 97, 183, 203, 239, 446, 577  
 Лактанције (Lucius Caelius Firmianus Lactantius) 34  
 Лаланд, Андре (Lalande, André), 206, 408  
 Ламетри, Жилијен (La Mettrie, Julien) 195  
 Лаплас, Пјер Симон (Laplace, Pierre Simon) 482, 485, 491  
 Ласал, Фердинанд (Lassalle, Ferdinand) 307
- Лебедев, Петар Николајевич 203  
 Леверје, Ирбен-Жан-Жозеф (Le Verrier, Urbain-Jean-Joseph) 212, 524  
 Лежандр, Адријен-Мари (Le Gendre, Adrien-Marie) 485  
 Лењин, Владимир Ильич 59, 79, 147, 160, 161, 176, 180—182, 185, 188, 189, 197, 200, 201, 210—213, 216, 221, 240, 252, 270, 291, 441  
 Ли 492  
 Либман, Ото (Liebman, Otto) 107  
 Лок, Џон (Locke, John) 36, 44, 45, 96, 219, 259, 383, 391, 433, 434, 438, 447  
 Лоце, Рудолф Херман (Lotze, Rudolf Hermann) 98  
 Лукач, Ђеђ (Lukács, György) 289, 306—322, 338, 532  
 Лукашјевич, Јан (Lukasiewicz, Jan) 117, 364  
 Луц, Петер (Lutz, Peter) 319
- Љ**
- Љуис, Кларенс Ирвинг (Lewis, Clarence Irving) 440, 443, 445, 452, 453
- М**
- Мајербер, Бакомо (Meyerbeer, Giacomo) 423  
 Макијавели, Николо (Machiavelli, Nicolo) 269  
 Максвел, Џемс Клерк (Maxwell, James Clerk) 187, 312, 486  
 Ман, Томас (Mann, Thomas) 63  
 Мане, Едуар (Manet, Edouard) 423  
 Марвин Волтер (Marvin Walter) 407  
 Марковић, Михаило 283, 510, 544, 560  
 Маркс, Карл (Marx, Karl) 5, 15, 21—23, 43, 47—50, 59, 65, 66, 69—79, 132, 139—141, 146, 159—171, 176, 180, 183, 184, 195, 199, 200, 210, 216, 217, 220, 221, 224, 229, 230, 234—237, 240, 249—253, 264, 269—271, 274, 277—279, 281—284, 287—307, 315—317, 322, 323, 331, 336—338, 413, 441, 457, 532, 551, 560, 567, 583



Маркузе, Херберт (Marcuse, Herbert) 287, 288, 527  
 Марсел, Габријел (Marcel, Gabriel) 63, 79  
 Мах, Ернст (Mach, Ernst) 81, 90, 188  
 Мек Тагарт, Џон (Mc Taggart, John Ellis) 217  
 Мекеј, Џејмс (MacKay, James) 446  
 Менделеев, Дмитриј Иванович 212, 213  
 Мерло Понти, Морис (Merleau Ponty, Maurice) 235  
 Местр, Жозеф де (Maistre, Joseph de) 93, 142  
 Мецгер, Волфганг (Metzger, Wolfgang) 406  
 Мизес, Рихард фон (Mises, Richard von) 492, 495  
 Мил, Џон Стјуарт (Mill, John Stuart) 66, 81, 162, 433, 434, 443, 445, 446  
 Милер, Георг Елијас (Müller, Georg Elias) 376  
 Мило, Даријус (Milhaud, Darius) 344  
 Милтон, Џон (Milton, John) 2  
 Минстерберг, Хуго (Münsterberg, Hugo) 107  
 Моавр, Абрахам (Moivre, Abraham de) 485  
 Мојрер, Јозеф (Meurers, Joseph) 182  
 Монтегју, Вилијам Пеперел (Montague, William Pepperel) 407  
 Морас, (Maurasse) 142  
 Мос, Фридрих (Mohs, Friedrich) 465, 466  
 Моцарт, Волфганг Амадеус (Mozart, Wolfgang Amadeus) 423  
 Мур, Џорџ Едвард (Moore, George Edward) 99, 139, 376, 404—408, 527

## Н

Нејгел, Ернест (Nagel, Ernest) 251, 494, 536  
 Нехру, Пандит Џавахарлал 452  
 Нико, Жан (Nicod, Jean) 509, 514  
 Ниче, Фридрих (Nietzsche, Friedrich) 93, 94  
 Нојман, Џон фон (Neumann, John von) 364  
 Нојрат, Ото (Neurath, Otto) 81

## Њ

Њутн, Исак (Newton, Isaac) 6, 7, 18, 36, 46, 106, 109, 150, 187, 188, 195, 203, 312, 413, 518, 519, 524, 576

## О

Огден, (Ogden) 450  
 Ојлер, Леонард (Euler, Leonhard) 485  
 О'Конор (O'Connor) 391, 392  
 Ом, Георг Симон (Ohm, Georg Simon) 518  
 Орвел, Џорџ (Orwell, George) 276  
 Оствалд, Вилхелм (Ostwald, Wilhelm) 188

## П

Пап, Артур (Pap, Arthur) 115  
 Парсонс, Талкот (Parsons, Talcott) 533  
 Паскал, Блез (Pascal, Blaise) 446, 485  
 Пастер, Луј (Pasteur, Louis) 521  
 Пеано, Ђузепе (Peano, Giuseppe) 364  
 Пепер (Paper) 435  
 Пери, Ралф (Perry, Ralph Barton) 103, 407  
 Перикле 452  
 Перл, Л. (Perl L.) 37  
 Перс, Чарлс Сандерс (Peirce, Charles Sanders) 49, 232, 366, 492  
 Пирсон, Карл (Pearson, Karl) 492, 494  
 Питагора 27, 42, 195  
 Питкин, В. (Pitkin, W.) 407  
 Планк, Макс (Planck, Max) 62, 202, 476, 477, 574  
 Платон 6, 28, 29, 95, 128, 182, 183, 239, 240, 285, 286, 478  
 Плеханов, Георгиј Валентинович 180, 181  
 Поасон, Симеон-Дени (Poisson, Siméon-Denis) 485  
 Поенкаре, Анри (Poincaré, Henri) 188, 513, 515  
 Попер, Карл (Popper, Karl) 256, 507, 513—516, 543—545  
 Практикител 425  
 Прокофјев, Сергеј Сергејевич 344

Пронин 374

Протагора 98

Прудон, Пјер Жозеф (Proudhon, Pierre Joseph) 162

Птоломеј, Клаудије 7, 88

## Р

Равел, Морис (Ravel, Maurice) 344

Рајхенбах, Ханс (Reichenbach, Hans) 81, 88, 364, 435, 492, 495

Рамзи, Френк Пламpton (Ramsey, Frank Plumpton) 395

Рапопорт, Анатој (Rapoport, Anatol) 453, 456

Расл, Берtrand (Russel, Bertrand) 18, 62, 63, 81, 106, 113, 295, 362, 364, 366, 376, 377, 380, 385, 392—395, 398, 401, 433, 435, 438, 444, 450

Рашевски, Николас (Rashevsky, Nicolas) 475

Реј, Абел (Ray, Abel) 174, 378

Рембрант, Харменс ван Ријн (Rembrandt, Harmensz van Rijn) 390

Реомир, Рене Антоан Фершо де (Réaumur, René-Antoine Ferchault de) 478

Рид, 542

Ризер, Макс (Rieser, Max) 409, 410

Рикардо, Давид (Ricardo, David) 66, 72, 163, 164

Рикерт, Хајнрих (Rickert, Heinrich) 263, 434, 530

Риман, Бернхард (Riemann, Georg Friedrich Bernhard) 378

Ристон, Хенри 4

Рихт, Георг Хенрик фон (Wright, Georg Henrik von) 527, 530, 531, 533, 535, 539—542, 544—550, 552, 553, 555—560

Ричардс (Richards) 450

Робинсон, Р. (Robinson, R.) 433—436, 439, 440, 443, 445, 448, 451, 453, 456

Роден, Огист (Rodin, Auguste) 425

Руге, Арнолд (Ruge, Arnold) 282

Рудас, Ласло (Rudas, László) 319

Русо, Жан-Жак (Rousseau, Jean-Jacques) 339, 577

## С

Сантајана, Џорџ (Santayana, George) 430, 434, 449

Сартр, Жан-Пол (Sartre, Jean-Paul) 63, 249, 299, 338

Сати, Ерик (Satie, Erik) 344

Светлов 290

Сегре, Емилио (Segré, Emilio) 190

Секст Емпирик (Sextus Empiricus) 98

Симел 551

Симплиције 194

Смит, Адам (Smith, Adam) 72, 162, 164

Смолуховски, Маријан (Smoluchowski, Marian) 486

Сократ 28, 239, 419, 478

Сорокин, Питирим 204

Софокле 425

Спартак (Spartacus) 452

Спенсер, Херберт (Spencer, Herbert) 206

Спиноза, Барух (Spinoza, Baruch de) 22, 82, 195, 285, 427, 433, 439, 452, 560, 576, 577

Сполдинг (Spaulding) 407

Стаљин, Јосиф Висарионович 57, 162, 166, 234, 290, 303

Стебинг, Сузана (Stebbing, Susan) 430, 436

Стивенсон (Stevenson) 440

Стравински, Игор 344, 425

Строгович М. 366

Суарец, Франциско (Suárez, Franciscus) 96

## Т

Талес 181, 194

Тарски, Алфред (Tarski, Alfred) 97, 114—117, 119, 121—135, 137, 138, 155, 453

Теофраст 98

Тинторето, Јакопо Робусти (Tintoretto, Jacopo Robusti) 488, 489

Тиченер, Едвард (Titchener, Edward) 475

Тојнби, Арнолд (Toynbee, Arnold) 204

Тома Аквински (S. Thomas Aquinas) 33, 43, 96

Тукидид 286

## Ф

- Фаља, Мануел де (Falla, Manuel de) 344  
 Фарадеј, Мајкл (Faraday, Michael) 187  
 Фарбер, Марвин (Farber, Marvin) 251  
 Фаренхајт, Габријел Данијел (Fahrenheit, Gabriel Daniel) 478  
 Фелкерс 518  
 Ферма, Пјер (Fermat, Pierre) 485  
 Фиблмен, Џемс (Feibleman, James) 98  
 Фихте, Јохан Готлиб (Fichte, Johann Gottlieb) 219, 286  
 Фишер, Ернст (Fischer, Ernst) 335  
 Фојербах, Лудвиг (Feuerbach, Ludwig) 15, 43, 48, 49, 72, 168, 180, 183, 184, 196, 200, 220, 234, 235, 250, 290  
 Франк, Филип (Frank, Philipp) 81, 88, 407  
 Франческа, Пјеро дела (Francesca, Piero della) 339  
 Фреге, Готлоб (Frege, Gottlob Friedrich Ludwig) 362, 364, 366  
 Фројд, Сигмунд (Freud, Sigmund) 526  
 Фром, Ерих (Fromm, Erich) 75, 527

## Х

- Хајакава, Семјуел (Hayakawa Samuel) 452  
 Хајгенс, Кристијан (Huygens, Christiaan) 7, 485  
 Хајдегер, Мартин (Heidegger, Martin) 57, 58, 61—63, 338  
 Хајзенберг, Вернер (Heisenberg, Werner) 21, 58, 62, 359, 364, 487, 574  
 Хајнахер (Heunacher) 93  
 Хаксли, Олдос (Huxley, Aldous) 276  
 Харди, Томас (Hardy, Thomas) 422  
 Хартман, Николај (Hartmann, Nicolai) 363  
 Хегел, Георг Вилхелм Фридрих (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich) 6, 22, 43, 46, 47, 50, 69, 73, 74, 77, 82, 90, 91, 105, 113, 151, 176, 180, 182—

- 185, 196, 200, 205, 208—212, 215, 219, 220, 235, 240, 245, 253, 281—300, 302—304, 306, 307, 309, 320, 578  
 Хелвеције, Клод Адријан (Helvetius, Claude Adrien) 196  
 Хели 485  
 Хелоувел (Hallowell) 378  
 Хемпел, Карл (Hempel, Carl Gustav) 507—509, 511, 519, 526, 530, 535, 539—541, 546, 547  
 Хераклит 181, 194, 195, 197, 201, 214, 215, 240, 285, 307, 309  
 Хердер, Јохан Готфрид (Herder, Johann Gottfried) 205, 578  
 Херодот 30, 38  
 Хилберт, Давид (Hilbert, David) 362, 445  
 Хиндемит, Паул (Hindemith, Paul) 339  
 Хитлер, Адолф (Hitler, Adolf) 5, 245, 269  
 Хјум, Дејвид (Hume, David) 37, 44—46, 48, 80, 84, 113, 161, 231, 376, 383, 384, 388, 398, 399, 401, 538, 557—559  
 Хобс, Томас (Hobbes, Thomas) 446, 578, 579, 586  
 Холбах, Пол (Holbach, Paul Henri) 183, 196  
 Холт, Едвин Бисел (Holt, Edwin Bissel) 407  
 Хомер 38  
 Хонегер, Артур (Honegger, Arthur) 339, 345  
 Хусерл, Едмунд (Husserl, Edmund) 6, 104, 109, 111, 182, 295

## Ц

- Цамеријан, 4  
 Целзијус, Андерс (Celsius, Anders) 478, 479  
 Цицерон, Марко Тулије (Marcus Tullius Cicero) 433

## Ч

- Чажлд (Child) 377, 378  
 Чемберлен, Овен (Chamberlain, Owen) 190  
 Чуанг-це 380, 381

## Ц

- Џемс, Вилџем (James, William) 35, 103, 232, 248, 398  
 Џефрис, Харолд (Jeffreys, Harold) 470  
 Џинкс 518  
 Џонсон, В. Е. (Johnson, W. E.) 380, 435, 450  
 Џул, Џемс Прескот (Joule, James Prescott) 486

## Ш

- Шагал, Марк (Chagall, Marc) 339  
 Шекспир, Вилијам (Shakespeare, William) 339, 425  
 Шелер, Макс (Scheier, Max) 263  
 Шелинг, К. Ф. А. (Schelling, K. F. A.) 105  
 Шелинг, Фридрих Вилхелм (Schelling, Friedrich Wilhelm) 46, 105, 286

- Шефтсбери, Ентони Ешли Купер (Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper) 577  
 Шилер, Фердинанд Канинг Скот (Schiller, Ferdinand Canning Scott) 248  
 Шлик, Мориц (Schlick, Moritz) 81, 259  
 Шнајдер, Фридрих (Schneider, Friedrich) 406  
 Шопенхауер, Артур (Schopenhauer, Arthur) 98  
 Шостакович, Дмитриј Дмитријевич 345  
 Шпенглер, Освалд (Spengler, Oswald) 204, 205  
 Шредингер, Ервин (Schrödinger, Erwin) 21, 62, 574  
 Штермилер, Волфганг (Stegmüller, Wolfgang) 128, 129, 132  
 Шуберт, Франц (Schubert, Franz Peter) 423  
 Шумпетер, Јозеф (Schumpeter, Joseph Alois) 204  
 Шуле, Вилхелм (Schuppe, Wilhelm) 98

Владимир Јанковић

## ПРЕДМЕТНИ РЕГИСТАР

### А

Аксиологија, 167  
Аналитичко-синтетички ставови, 46  
Анти-индуктивизам, 514  
Антиномије, 119—123  
A posteriori, 61, 165, 222, 238, 295, 506, 543  
A priori, 46, 107, 108, 295, 543, 586  
Априоризам, 107—109  
Апсолутни дух, 205—206, 220, 288, 292, 293  
Апстрактност закона, 368  
Атракција и репулзија, 215  
Aufhebung, 77, 291, 293, 302—305, 344—345

### Б

Бесконечност, 151, 495  
Бихевиоризам, 525, 526, 528, 548, 549

### В

Важење по себи и важење за нас, 109—119  
Величине, елементарне и изведене, 470—473  
Верификација, 30, 112, 154, 155, 422—423, 424, 524  
Вероватноћа, појам в., 481—488, 488—492, 492—493, 496, 499—503, 503—506  
врсте, 488—492  
објеката, 489—490  
знања, 490  
рачун, 496—503, 503—506  
класична теорија, 491—492, 499—500

фреквентна теорија, 492—495  
логичка теорија, 500—506  
априорна, 509  
почетна, 510—511  
теорија в. у физици, 485, 486—488  
теорија в. у друштвеним наукама, 485  
принципи рачуна, 496—499  
конјунктивни аксиом, 497—498  
дисјунктивни аксиом, 498  
принцип инверзне в., 524  
Вредност, појам, 254—257  
вредносни појмови, 231  
вредносни судови, 255—256, 260—263  
в. и објекти, 258—260  
в. судови и перцептивни судови, 420—426  
верификација в. судова, 422—425  
в. неутралност, 22  
моралне в., 265—269  
сазнајне в., 23, 56, 256  
хуманизам и в., 254—257

### Г

Гравитација, 84, 110, 215

### Д

Dasein, 232—233  
Дедуктивно научно објашњење, 536—537  
Делање, делатност, 183, 546  
делатност људи као филозофска претпоставка, 224—225  
материјална и психичка, 231—232

- Детерминација, 530—532  
 Детерминизам, 269—270, 305, 531;  
 д. и слобода, 269;  
 механицистички д., 482—483  
 Дефект масе, 203  
 Дефиниција, појам д., 426, 428—  
 430, 433—437  
 definiendum, 127, 128, 427, 430,  
 431, 434, 439  
 definiens, 127, 128, 428, 430,  
 431, 439  
 врсте д. по семантичкој струк-  
 тури, 437—440  
 врсте д. с обзиром на однос  
 према језичкој пракси, 440—  
 444  
 денотација и конотација, 145  
 емпиријска (лексичка), 441—  
 444  
 нормативна, 444—447  
 карактеристична, 427,  
 номинална д., 439  
 концептуална д., 439  
 реална д., 440  
 операционална д., 440  
 методи дефинисања, 448—459  
 д. помоћу синонима, 448, 458  
 аналитичка, 448—449, 458, 459  
 синтетичка, 449—451, 458  
 генетичка, 451—452  
 д. помоћу правила, 454—456,  
 458  
 денотативна, 427, 452—454  
 имплицитна (употребна), 429—  
 430, 431, 436—437  
 операционална, 155, 427, 456—  
 458, 459  
 синтаксичка, 509  
 недефинисани термини, 129  
 д. *obscurum per obscurius*, 513  
 и перцептивни суд, 426—432  
*Dictum de omni et nullo*, 351, 354  
 Дијалектика, 30, 47—51, 71  
 значење термина у историји,  
 285—287  
 Хегелова, 208—209, 283—285,  
 285—305  
 Марксова, 210—211, 286—305  
 битна новост Марксове д.,  
 286—292  
 Енгелсово схватање д. при-  
 роде, 317—318  
 Лукачева критика д. природе,  
 306—308, 310—320  
 опште карактеристике, 285—  
 287  
 категорије д., 292—305  
 основни појмови Хегелове и  
 Марксове д., 293—305  
 принципи д., 333—345  
 д. метод, 252—253, 325—345  
 — као метод критичког миш-  
 љења, 325—345  
 структура д. метода критике,  
 325—345  
 антрополошке претпоставке,  
 328—333  
 дијалектички ум, 69—70  
 д. анализа, 139  
 д. природе, 306—320  
 — и мењање стварности, 318—  
 323  
 — и прогрес, 321—323  
 револуционарност д. 320—321  
 Дијалектичка логика, 346—368  
 предмет, 347—348  
 д. логика и формална логика,  
 241—245, 348—351, 365—369  
 Довољан услов, 537, 541  
 Догматизам, 263  
 митски, 26  
 марксистички, 263  
 Доказаност, 8—9, 156, 244, 352,  
 369—371  
 Дуализам појмовне стратегије,  
 528—529
- Е**
- Егзистенција материјалних  
 предмета, 85, 413—415  
 Егзистенцијализам, 57—58, 164—  
 166, 251  
 Еквивалентност, 509  
 Економија, као критичка наука,  
 163  
 Емпиризам, 388, 392—393  
 Episteme, 94  
 Епистемолошки пресек (*coupure*  
*epistemologique*), 292  
 Етика, 263—278;  
 етички суд, марксистичка,  
 263—269  
 — и  
 историјски материјализам,  
 269—278
- З**
- Закон, 201—530  
 апсолутност закона, 203  
 релативност закона, 202  
 синхронички и дијахронички,  
 560  
 закон преласка квантитета у  
 квалитет и обрнуто, 211  
 Закон логике, 241—245  
 — идентичности, 241—242  
 — непротивуречности, 241,  
 243—244

— искључења трећег, 241, 244—245  
 — довољног разлога, 241, 245  
 — развојности, 242—243  
 — одређености, 243  
 — доследности, 244  
 — доказаности, 245  
**Закон научни, аподиктичност з.**, 542—544  
 узрочни, 540  
 природни з. и з. у друштву, 559  
 типологија друштвених з., 561  
 закони у историји, 556—561  
 психолошки, 555—556  
 закони Њутнове механике, 107, 150  
**Здрав разум**, 2, 218, 399—400  
**Значење знака**, 554

## И

**Идеализам**, 181, 218, 293—294  
**Идентичност**, 212—213  
**Изоморфизам**, 141, 194  
**Избор као основна људска способност**, 329  
**Извесност**, 113  
**Имагинација**, 328—329  
**Индукција**, 35—37, 38, 48  
**Индуктивно (статистичко) научно објашњење**, 536—538  
**Индуктивна логика**, 511  
**Инклузија**, 499  
**Интенционалност**, 527, 530, 533, 538, 546, 548, 549  
 типологија намере, 550—551  
**Интер-субјективност**, 8—9, 146, 530  
**Интроспекција**, 193, 554—556  
**Информација, појам**, 191—192  
**Информативна вредност искуствених података**, 524—525  
**Искази, примарни и секундарни**, 504, 506  
**Искусство**, 374, 375  
 чулно, 379  
 и. подаци, 375—376, 384  
**Истина, појам**, 6—10, 111—114  
 онтолошки појам, 152  
 епистемолошки појам, 148—150, 153  
 аксиолошки појам, 152  
 метафизички појам, 147, 152  
 фактичка, 513  
 — као вредност, 255  
 — критеријуми, 7—10, 117, 153—155, 352, 363, 364—365, 369  
 истинско — истинито, 141—143  
 објективна и., 7—10, 145—147

релативна и., 6—8, 146, 150—151  
 апсолутност и., 150—151  
 — као историјска категорија, 148—151  
 теорије и., 6—7, 95—155, 231—232  
 класична теорија кореспондентности, 8, 95—98  
 теорија самоочевидности, 98—100  
 теорија кохерентности, 100—102  
 прагматичка теорија, 102—104  
 објективистичко-идеалистичка теорија, 105—107  
 априористичка теорија, 107—109  
 логистичка теорија, 109—111  
 семантичка теорија, 115—138  
 дијалектичко-хуманистичка теорија, 7—9, 139—155  
 и. емпиријских исказа, 429—430  
 и. дефиниција, 429—430, 451—444, 446—447  
**Историјски материјализам**, 269—279, 353  
 — и етика, 269—278  
 и логика друштвених наука, 353  
**Историчност**, 301

## Ј

**Јединство супротности**, 212—214  
**Једноставност теорије**, 521  
**Језик, обичан**, 9, 120  
 формализован, 121, 509  
 научни ј., 8—9, 17  
 ј. и искуство, 378  
 ј. као конститутивни фактор сазнања, 175—176  
 квантитативни и квалитативни ј., 461—463  
 објект ј., 120—123  
 мета-ј., 120—123, 128  
 избор ј., 402  
 феноменалистички ј., 85, 403, 418

## К

**Квалитет**, 206—207  
 интензивни и екстензивни, 466—467  
 примарни и секундарни, 382

Квантитативне и квалитативне промене, 207—212

Квантитативни методи, 53—54

Кибернетика, 191—193

Класификација појмова, 29

Кодирање информације, 191—192

Комуникација — основна људска способност, 327

Комуникабилност (друштвена смисаоност), 8—9, 153, 352

Конвенционализам, 23, 127, 513, 515

Конкретност, 369, 462

Континуитет, 206

Кореспондентност, 7—8, 95—97, 118

Креативност — основна људска особина, 327—328

Кретање, 194—197

кретање и мировање, 197—201

кретање и материја, 201—204

форме, 196

кретање појмова, 200—201

однос облика кретања, 204—207

Критичност науке, 46, 71, 163

Круцијалне чињенице (подаци), 522—523

## Л

Логика, појам, 239—241

термин, 239

неформална, 124—125

формална, 240, 241—245, 348—354, 365—367

дијалектичка, 240—245, 345—358

општа и специјална, 352—354, 367—368

специјална, 354

математичка (симболичка), 51—52, 131

логика математике, 362—363

л. квантне физике, 363

логика биологије, 361—363

л. социологије, 356

л. специјална и специјалне науке, 354—361

бивалентна, 150

л. догађаја, 550

л. константе, 124

искази л., 132

закони, 243—245

Logos, 239, 335

## М

Марксизам, кључни појмови, 74—77

филозофија м., 161, 184, 253, 309

м. дијалектика, 281—305, 305—309, 314—316, 321—323, 325—326

м. етика, 263—269

м. етика и историјски материјализам, 269—278

ортодоксни, 60, — и наука, 22—24

новост м. схватања науке, 71—74

доприноси савременој методологији науке, 47—51

м. и научна критичка мисао, 65—71

актуелност Марксове мисли данас, 159—172

позитивистичко тумачење, 161

— као активистичка теорија, 163—165

— као стаљинизам, 165—166

— као идеологија, 185

— као материјализам, 177—182

— и хуманизам, 172, 173—177, 249—259

о свету као процесу, 194—221

схватање сазнања, 222—245

схватање субјекта, 236—238

Математика, 1—2, 20, 42

искази м., 133

Материја, појам, 177—184

филозофски и природно-научни појам, 184—191

материја и кретање, 201—204

Материјализам, 177—182, 189, 192, 233, 293—295

Ментализам, 526—527

Мера, 209, 213

Мерење, 52—53, 460—480

појам, 461—465

— и квалитативни опис, 460—463

услови м., 463—465

м. интензивних и екстензивних квалитета, 465—467

непосредно и посредно, 467—469

елементарне и изведене величине, 469—472

м. дужине, 469—470

м. времена, 470—471

јединице м., 472, 475—476

димензије м., 472—475

м. помоћу скала, 476—479



— друштвеним наукама, 478—479  
 Мета-етика, 265—269  
 Мета-математика, 130  
 Метафизика, 43—47, 129  
 Методологија науке, 24  
 — у антици, 27  
 допринос марксизма, 47—51  
 борба око метода (Methodenstreit), 526  
 м. природних наука, 307—308  
 м. друштвених наука, 307—308  
 методолошко јединство науке, 531—532  
 — и семантичка теорија, 130  
 Модални појмови, 540  
 Модел, 140  
 Modus ponens, 535

## Н

Натурализам, 251  
 Наука, значење термина (појам н.), 1—6  
 предмет, 13—25  
 — и здраворазумско знање, 2—3  
 — и идеологија, 3—6  
 конституенти, 16—17  
 врсте, 17—19  
 конституисање, 19—21  
 класична концепција н., 481—482  
 номотетске и идеографске, 525  
 природне н. и н. о човеку, 531  
 критичка н., 163  
 — и марксизам, 21—23  
 — и филозофија, 55—65  
 критика н., 61—62  
 фактори развоја, 65—66  
 — и историја, 528—530  
 објект-ниво и мета-ниво, 533  
 улога н. у хуманизацији света, 565—567  
 злоупотреба непотпуне научне истине, 573—575  
 Научни језик, 8—9, 16  
 Научни метод, — експериментални, 24  
 — емпиријски, 35  
 — емпиријско-рационални, 38—43  
 — индуктивно-дедуктивни, 38—43  
 м. Галилеја, 40—41  
 допринос марксизма, 47—51, 71—74

м. и теорија, 520  
 Научни принципи, први п., 42  
 Негација, 73, 344  
 Негација негације, 304, 344—345  
 Нужност, 382, 537  
 нужни услов, 537, 541  
 довољни услов, 537, 541  
 природна н., 540—541, 543  
 логичка н., 539  
 нужне везе, 545  
 — логичка импликација, \*

## О

Објашњавање, 525—530, 535—539  
 — помоћу закона, 531, 535, 538  
 структура научног о., 536—537  
 explanandum, explanans, 535—538, 557  
 Хемпелов модел научног о., 539—541  
 фон Рихтерова критика Хемпеловог модела научног о., 541—542  
 дедуктивно, 536—537  
 индуктивно (статистичко), 537—538  
 узрочно, 538, 541, 545  
 генетичко, 538—539  
 функционално, 538, 539  
 телеолошко, 538, 539, 547—551  
 Објект, 135—138, 175—177  
 критеријуми сазнања о., 388—415  
 о. по себи и о. сазнања, 171—172, 233, 413  
 непосредно знање о., 232, 413—414  
 посредно знање о., 414—415  
 реални, 135  
 материјални, 176  
 физички, 176, 394—396  
 имагинарни, 135  
 психички, 177  
 о. и вредност, 257—260  
 о. и субјект, 176—177  
 Објективност, 379—381  
 Објективизам, 232  
 Одроз, појам, 238—239  
 Опажај, 172, 375  
 Операционализам, 234, 238, 457  
 Оповргавање, 508, 510  
 Отуђење, 80, 87—90, 162—163, 232—233, 291

П

Перцептивни судови, 416, 419  
 п. с. и закључци, 417—420  
 п. с. и вредност, 420—426  
 п. с. и дефиниција, 426—432  
 Poesis, 325  
 Позитивизам, 66, 68, 161, 225—  
 226, 389—390, 408—539  
 савремени п. и наука, 79—91  
 Посредовање, 297—300  
 Поствареност, 531  
 Постулирање, 135, 232, 405  
 Потврђивање (confirmation), 509,  
 511  
 парадокси п., 511  
 Поткрепљивање (corroboration),  
 509, 514  
 Потребе, 330—331  
 појам, 330  
 истинске и лажне, 331  
 Прагматизам, 104—109, 393—397  
 Пракса, 2, 96—97  
 појам, 48, 221—230, 331—333  
 онтолошки појам, 223  
 епистемолошки п., 226—228  
 аксиолошки појам, 228  
 друштвени карактер, 224—226  
 рационалност, 226  
 пракса — основа сазнања, 221  
 п. и чулно искуство, 229  
 п. и објект сазнања, 233—236  
 п. и субјект, 236—238  
 п. и одраз, 237—238  
 значај појма п. за теорију  
 сазнања, 230—233  
 пракса — стварање историје,  
 223  
 рад и производња, 229—230  
 материјална п., 228—229  
 основни облици, 228—230  
 п. као идеал, 228  
 Практичко проверавање, 8—9,  
 112, 155  
 Практичко искуство, 401—413  
 Превазилажење (Aufhebung), 77,  
 291, 293, 302—305, 344—345  
 Применљивост, 8—9, 130—131  
 Принцип тоталитета, 333—335  
 Принцип историчности, 336—340  
 Принцип само-детерминације,  
 340—342  
 Принцип противуречности, 342—  
 343  
 Принцип развитка, 194  
 Принцип инверзне вероватноће,  
 524  
 Принцип верификације, 86

Принцип толеранције, 103  
 Принцип индиферентности, 505  
 Принцип Никоа, 510  
 Природа, појам, 233—236, 310—  
 317  
 п. и историја, 182, 314—316  
 Природне науке, метод, 307—  
 308  
 противуречности у природним  
 н., 311  
 природне н. и историја, 314—  
 316  
 Проверавање (испитивање —  
 testing), 509, 516—517, 520—521,  
 523—524  
 Проектибилност, 512—513  
 Прогрес, појам, 206—207  
 Противчињеничко условљавање  
 (counterfactual conditional),  
 539—541  
 Противуречност, 196, 302—303,  
 312—314, 342—343, 500  
 Практички силогизам, 547, 551  
 Претпоставке теорије, 519—520  
 Психологија, 32  
 — гесталт, 376, 407—408

Р

Разноликост евиденције, 523  
 Разум, 328  
 Разумевање, 546, 551—556  
 норме и правила, 552  
 р. и научно објашњење, 552—  
 556  
 — и телеолошко објашњење,  
 551  
 р. на основу психолошких  
 закона, 555—556  
 херменеутичко р., 554—555  
 Реализам, 405—409, 546  
 некритички (наивни), 23, 107,  
 128  
 инспективни, 408  
 егзистенцијални, 408  
 прехензивни, 408  
 неореализам, 405—409  
 Regressus ad infinitum, 504  
 Редукционизам, 166, 508, 512—  
 513  
 Рекурзивни поступак, 123—124,  
 136  
 Релативност мировања, 199  
 р. закона, 201  
 јединство супротности, 212—  
 214  
 Релативизам, 102, 113, 150—151  
 Res extensa — res cogitans, 526

**С**

- Само-детерминација (само-одређење), 303, 340—342, 534  
 Само-развој, 299—302  
 Самореализација, 327—328  
 Самосвест, 192—193, 329  
 Самоуправљање, идеја, 171  
 Свет науке — људски свет, 173—176  
 Семантика, метод, 83  
   с. термини, 121  
   с. правила, 518  
   с. теорија истине, 115—138  
   разумевање као с. категорија, 552  
 Систем, отворен—затворен, 135—136  
   бивалентан—поливалентан, 144  
 Симболичка логика, 50—52  
 Симултаност, 470  
 Скептицизам, 388, 403  
 Солиписизам, 382—387  
 Способности основне људске, 328—329  
 Ствар-по-себи, 173—174, 235  
 Стварност, појам, 399  
 Структурализам, 293  
 Статистички метод, 483, 484, 520  
 Структура научне теорије, 518—521  
 Сукцесија, 471  
 Супротности, јединство, 212—214  
   борба, 214—216  
 Суштина и појава, 295—299  
 Сколастика, 33—35

**Т**

- Теорија, структура научне т., 518—521  
   проверавање т., 509, 516—518, 520—521, 523—524  
   електромагнетна т. зрачења, 187  
   т. релативности, 173, 202, 203  
   квантна т., 189, 202  
   т. информација, 192  
   т. и чулност, 226—227  
 Теорије о критици, 326  
 Теорија значења, 241, 355, 356  
 Теорије доказа, 241, 355, 356—358  
 Теорије верификације, 241, 355, 358

- Техника, појам, 91—93  
   савремени смисао, 93—95  
   Маркс о т., 95  
   техницизам, 97, 102, 108  
   проблем савремене т., 101  
   противуречна природа савремене т., 103  
   — и људска рационалност, 104—106  
   т. и теоријска делатност, 224  
   — и отуђење, 106, 108—109  
   т. прогрес, 109  
   techné, 94, 224, 324  
 Технички термини, 221  
 Тоталитет, 291, 293—295, 333—335  
 Тотализација, 294—295

**У**

- Узрочност, 530, 537  
   Хјум о у., 37, 556  
   искуствено значење, 541  
   у. закони, 541  
   принцип у. (каузалитета), 541  
 Укрштање класа, 500  
 Употребна вредност, 199  
 Утврђеност (entrenchment), 512—513

**Ф**

- Феноменализам, 85, 388—389, 409  
   ф. језик, 85, 403, 418  
 Феноменологија, 109  
 Филозофија, термин, 63  
   ф. дисциплине, 63—64  
   ф. критика науке, 64  
   фактори развоја ф. у XX веку, 65—66  
   ф. живота, 526  
   заснивање ф. на друштвеној пракси, 222  
 Филозофске претпоставке науке, 20  
   Форме мишљења, 241, 249—251  
 Формална правилност, 352  
 Франкфуртска школа, 527

**Х**

- Хармонизовање интереса као основна људска функција, 329  
 Хипотетичко-дедуктивна анализа, 518

Хипотезе, 512, 515, 517, 519  
    проверавање х., 512, 516,  
    520—523  
Холизам, 508, 516  
Хуманизам, три смисла у савре-  
меној филозофији, 248, 251  
    х. онтологија, 249  
    х. аксиологија, 249  
    х. гносеологија, 249—250  
    — и вредност, 256—259  
    х. и марксизам, 170, 171—175,  
    254  
    социјалистички, 250, 255  
    х. и субјективизам, 174—175  
хуманизација природе, 532—  
533  
улога науке у хуманизацији  
света, 538  
х. егзистенцијализма, 248—249

## Ч

Чињеница, појам, 373—374  
    искуствена ч., 374, 375  
Чула друштвеног човека, 237  
Чула, неограничене могућности  
    развоја, 328  
Чулни подаци (sense-data), 375—  
376  
Чулност, посредна у теорији,  
    226—227  
Чулно искуство, рецептивно и  
    практичко, 233—234, 235, 413—  
    414

*Миливоје Стефановић*

### *Белешка аутора*

Прво издање ове књиге је објављено 1981. године као посебно издање Одељења друштвених наука (књига 87) Српске академије наука и уметности. Садашње издање је утолико скраћено што у њега улазе прва три дела, док је четврти део, „Узрочност, нужност и научни закон“, укључен у пети том *Изабраних дела*, чији је наслов *Детерминизам и слобода*.

Природни наставак ове књиге, која се бави општим и темељним филозофским проблемима науке, представља четврта књига *Изабраних дела* под насловом *Критичка друштвена наука* у којој се расправља о специфичним филозофским проблемима друштвене науке и излаже ауторова концепција критичке друштвене науке.

12. јуна 1994.

ИЗАБРАНА ДЕЛА МИХАИЛА МАРКОВИЋА  
ПРВИ ТОМ  
ФИЛОЗОФСКИ ОСНОВИ НАУКЕ

*Рецензенти*

Др Љубомир Тадић  
Др Слободан Жуњић

*Ликовна опрема*  
Душан Чарнић

*Технички уредник*  
Петра Станисављевић Бур

*Лектор*  
Грозда Пејчић

*Коректура* БИГЗ-а

*Извршни издавач*  
ХОЛДИНГ КОМПАНИЈА ГЕНЕС-С  
ГЕНЕС-С ШТАМПА  
Београд, Булевар Лењина 6  
телефони: 620-476, 620-123

*За извршног издавача*  
Зоран Анђелковић

*Штампа*  
БЕОГРАДСКИ ИЗДАВАЧКО-ГРАФИЧКИ ЗАВОД  
Булевар војводе Мишића 17, Београд

*Тираж*  
1000

1994

ISBN 86-7030-001-X

CIP — Каталогизација у публикацији  
Народна библиотека Србије, Београд

1:001

МАРКОВИЋ, Михаило

Филозофски основи науке / Михаило Марковић. — Београд : БИГЗ : Генес-с штампа : Просвета : Српска књижевна задруга, 1994 (Београд : БИГЗ). — XLVIII, 609 стр. ; 24 cm. — (Изабрана дела Михаила Марковића ; Т. 1)

Тираж 1000. — Стр. XI—XXXIX : Михаило Марковић — практична егзистенција критичке науке предговор Слободана Жуњића. — Белешка о аутору стр. 609. — Summary : Philosophical Foundations of Science. — Регистри.

ISBN 86-7030-001-X

а) Наука — Филозофија  
ИД=29193484

## СПОНЗОРИ

**НАФТНА ИНДУСТРИЈА СРБИЈЕ**

Нови Сад, Сутјеска 1

**Д.Д. „ТОЗА МАРКОВИЋ“**

Кикинда, Башајидски друм 62

**БЕОЧИНСКА ФАБРИКА ЦЕМЕНТА**

Беоцин, Трг Лоле Рибара 1

**ВОЈВОЂАНСКА БАНКА Д.Д.**

Нови Сад, Трг Слободе 7

**ОПШТИНСКИ ОДБОР СПС**

Пећ

**ЦТП АСТРО ДИЗАЈН**

Београд, Омладинских бригада б.б.

**АВАЛА-КОНТАКТ**

Београд, Париска 13

**М.Д.Д. ПИК ПОЖАРЕВАЦ**

Пожаревац, Ул. Лоле Рибара 2



