

II ОДДЕЛ

ТЕОРИЈАТА НА ПОЗНАНИЕТО И ФОРМАЛНАТА ЛОГИКА КАЈ СРБИТЕ ОД ПОЧЕТОКОТ НА XX ВЕК ДО ПОЧЕТОКОТ НА II СВЕТОВНА ВОЈНА

На крајот на XIX век и почетокот на XX век во Србија се јавува една крупна фигура во филозофијата, силен творечки дух кој со својата дејност во себе ги одрази противречностите на епохата и средината во која живеел. Тоа е

БОЖИДАР КНЕЖЕВИЌ (1862—1905)

Неговото место во развитокот на филозофската мисла во Србија е навистина особено и исклучително. Голем мислител, тој во своите трудови, а главно во своите монументални „Принципи на историјата (кн. I—1898 и кн. II—1901)¹⁾ и во прослабените во српската литература афористички „Мисли“ издавани повеќе пати (I. изд. 1902²⁾) настојувал да проникне во смислата и законитоста на историското збивање. Тој дал оригинална синтеза на дарвинизмот, мислите за историскиот развиток на Вико, Бекл, Т. Карлајл, позитивизмот на Конт и еволуционизмот на Спенсер, сфаќањата на законитиот развиток на историјата на Хегел, како и на етичкото учење на Кант. Особено е под силното влијание на материјализмот на своето време кој се засновува врз развитокот на природните науки. Кај него е присутно и влијанието на Милан Кујунџиќ и Светозар Марковиќ, но и на мистицизмот на Ниче на кој му подражава и со својот сјаен и навистина ненадминат афористички стил на изразувањето со што им дава можност и на материјалистите да го прогласуваат за материјалист³⁾ и на идеалистичките ирационалисти и мистичари да се фаќаат за неговите религиозни сфаќања и да ги изнесуваат како потврда дека тој бил идеалист⁴⁾. Во теоријата на познанието, што овдека нас пред се не интересира е под влијанието на агностицизмот.

¹⁾ Божо Кнежевиќ, Принципи историје. Књига прва: Ред у историји. Београд 1898 и књ. друга: Пропорција у историји, Београд 1901.

²⁾ Божо Кнежевиќ, Мисли, Београд 1902, 4. изд. 1931.

³⁾ Сп. D. Nedeljković, Les courants de la philosophie matérialiste en Yougoslavie. Tirage à part du Tuch filosofsky, t. XI/1935, p. 6—7 и Коста Грубачиќ, Божо Кнежевиќ.

⁴⁾ Сп. Ksenija Atanasiević, Penseurs yougoslaves, pp. 136—184.

Како што Кујунџиќ барал хармонија во светот, така и Кнежевиќ бара ред и пропорција во историјата, која е не само историја на општеството ами и историја на природата и душевноста. Законот на редот го прогласува за еден од основните закони кои управуваат со природата, индивидуалниот и општествениот развој на човекот, на материјата, како и на духот и на душата⁵⁾.

Материјалистичкиот став на Кнежевиќ сосема определено излегува најјаво во сфаќањето дека „човекот е последна сетилна форма на материјата“⁶⁾. Според него, природата оди пред човекот, а зоолошкото природно потекло негово е многу постаро од неговото хумано потекло. „Прво — вели тој — природата морала толку да напредува што човекот да може на неа да се појави и развива и прво морала човековата природна и физичка организација да стори таков напредок што од неа како од подлога да појде и човековиот духовен прогрес“⁷⁾. Еден од неговите закони е дека „материјалното, сетилното оди пред нематеријалното, апстрактното“⁸⁾. Меѓутоа, нашиов филозоф тврди дека во природата владеела „сила, еднообразност и механизам“⁹⁾. Од друга страна, човекот му е „само најпрогресивно животно“¹⁰⁾. Ова е наполно механицистичка позиција која по логиката на работите, не како што се мисли, недоследно, туку, напротив, доследно, ќе го одведе Кнежевиќ кон барањето бога. Зашто за механицистичкиот поглед е решително прашањето за тоа „кој го навил саатот?“ со што тој е принуден да ја мени својата филозофска позиција со спротивната. Затоа и механицистичкиот материјализам е, всушност, материјализам „од-до“¹¹⁾.

Бидејќи природата е пред умот и промените на природата одат пред промените на умот, „природата постоела многу порано пред да фати човекот за неа да мисли, како што луѓето вареле храна и раѓале деца откако се, и дури подоцна дошле филозофите до вистинската наука за варењето и родувањето“¹²⁾. Но бидејќи едни и исти закони владеат во природата и во умот, нема ништо од умот, што да не било во природата. Кнежевиќ е во овој однос категоричен: „Едни и исти закони — нè убедува тој — управуваат со движењето на ѕвездите и со движењето на мислењето човечко“¹³⁾. Отаде следува тврдењето дека од историјата на човечкиот ум кој ги минел истите фази како и природата, сме ги откривале законите на историјата, на човештвото и природата. Така се доаѓа до нешто спротивно од она што ни векаваше материјалистичката излезна позиција на Кнежевиќ, до Кантовото тврдење дека умот е законодавец на природата, но, се разбира, само во крајните консеквенции. Од изедначувањето на

⁵⁾ Божо Кнежевиќ, Принципи историје, I, стр. 1.

⁶⁾ Оп. cit., стр. 18.

⁷⁾ Оп. cit. стр. 1.

⁸⁾ Оп. cit., стр. 11.

⁹⁾ Оп. cit., стр. 4.

¹⁰⁾ Оп. cit., стр. 9.

¹¹⁾ Познато е дека, според Ленин, старите, т. е. механичките материјалисти биле идеалисти „одозгора“ — во областа на науката за општеството (В. В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 228).

¹²⁾ Божо Кнежевиќ, Принципи историје, I, стр. 17.

¹³⁾ Оп. cit., стр. 235.

законите на умот и законите на природата има еден чекор до субјективизмот. Тука е карактеристично што Кнежевиќ бара да се почне не со иследувањето на природата, туку со иследувањето на умот. Тоа тој го образложува вака: бидејќи историјата на природата и историјата на умот се еден ист процес, а животот на човекот е краток за тој да ја прати историјата на природата, затоа историјата на природата и не ни е достапна поинаку освен преку историјата на човекот, поточно преку историјата на човечкиот ум.

Во врска со ова е фактот што за Кнежевиќ разбирањето на историјата е „највише стапало на човечкиот разум, последна фаза во процесот на умот човекот“¹⁴). Историското разбирање е највише разбирање, а историјата највиша филозофија. Така „историјата на човештвото и умот негов стануваат најширок и најсолиден темел на сета филозофија на природата и историјата на умот човечки, најсилен, најголем и најсигурен критериум на секоја вистина и секој закон“¹⁵). Законите на историјата се „велики“, „широки и моќни“ пред кои „луѓето се само немоќни факти“¹⁶). Главниот објект на историјата е човечкиот ум во времето. Таа е „највиша, најтесна и последна точка до која може умот човечки да се искачи, зашто само во историјата на човечкиот ум како највиш субјект, станува сам на себеси објект“¹⁷). Така кај Кнежевиќ се преплетуваат метафизичкото и историското, објективното и субјективното гледиште на еден оригинален начин.

Еден од последните принципи на историјата е дека материјалниот свет прво се восприема и се чувствува со сетилата кои се први органи на душата, а сетилните впечатоци и осети се материја од која се изработуваат вишите форми на духот. Идеите се, според нашиот мислител, „деривати од сетилните впечатоци и осети“¹⁸). Осетот е примарна содржина на свеста и примарна состојба на душата, нејзина суровина. Мислењето не е ништо друго освен „индустрија на сензациите“¹⁹). Сетилата изникнале по оној ред по кој изникнале и стварите и појавите кои тие ги восприемаат и, бидејќи прво изникнала топлината па потоа светлината, па звукот, од сетилата прво изникнало сетилото на допир, потем она за вид и најпосле за звук. Заради истата причина се тврди дека прво се восприема предметот, потем неговата боја. Од сите сетилни способности Кнежевиќ најмногу го цени видот. Тоа било прво дејство на духот. „Од сè поголемата приемливост на сетилото за вид се развил разумот. . . мислењето, всушност, е друго гледање, гледање на гледањето. И највишите спекулации го имаат својот корен во гледањето. Општите претстави се создаваат отпрво од оние знаци кои најмногу и најсилно паѓаат в очи. Така, — заклучува тој — видот е основа на сиот прогрес на умот човечки и сите големи манифестации на умот само се резултати

¹⁴) Оп. cit., стр. 159.

¹⁵) Оп., cit., стр. 10.

¹⁶) Оп., cit., стр. 59.

¹⁷) Оп. cit., стр. 111.

¹⁸) Оп. cit., стр. 14.

¹⁹) Оп. cit., стр. 15. За осетите в. и т. II, стр. 21.

на гледањето²⁰⁾. Иснаѓа дека „мислењето не е ништо друго освен гледање²¹⁾. Ова е ода испеана на видот. Иако Кнежевиќ претерува, не може да се одрече дека видот е највише сетило и дека ни дава далеку поголем број впечатоци од сите други сетила заедно. Фактот пак што и слепородените можат да се развиваат и умствено говори против него.

Понатаму. Бидејќи сите сетила ги восприемале стварите во просторот, сетилната претстава на просторот одела пред апстрактниот поим на времето. Овдека се клада квалитативна разлика меѓу претставата на просторот и поимот за времето. Во оваа точка тој е поблизок на Хегел одошто на Кант. Затоа и географијата одела пред историјата и втората произлегувала од првата. И чувствата со инстинктивноста оделе пред разумот и свеста. Отпрво чувствата биле слеани со предметот што ги предизвикува, подоцна се издвоиле па се издвоило чувството од воспријатието. Исто така познанието како и волјата потекнувале од примитивното разликување на пријатното од непријатното. Чувствата биле корен на душата од кој постепено се одвоиле: воспријатието, мислењето, свеста²²⁾. Во врска со реченово ќе подвлечеме дека Кнежевиќ смета оти несвесното оди пред свесното. Во таа смисла тврди дека историјата на умот човеков била „процес на освестувањето на природата“. Таа е „свеста на природата²³⁾. Тука се сеќава влијанието на Хегел.

Развитокот на познанието Кнежевиќ јасно го одбележил. Тој оди од осетите до восприемањето, од восприемањето до претставата и од претставата до мислењето. Отпрво претстави биле стварните предмети, т. е. не се разликувале од нив, а дури отпосле човекот научил нив да ги разликува од објектите на кои се однесуваат. Тогаш поимот на објектот во кој се слеани објектот и субјектот се распаднал на претстава и објект. Отпрво мислите се сликовити и предметни, а после стануваат апстрактни. Прво оди поимот па изразот за него. За давање имиња на стварите Кнежевиќ смета дека било потребно „прво дејство на способноста на говорот и логичкото мислење“, „со давањето имиња се фиксира еден предмет за сопствената и туѓата свест и со тоа се издигнува од средината на многуте други, се одвојува и се разликува од нив и се утврдува во својот идентитет²⁴⁾. Од избобилството на зборови за поедините својства се зема еден за да го означи предметот под името на родот. Така со првите имиња почнува мислењето²⁵⁾. Во врска со ова напоменуваме дека е несомнено оти говорот и мислењето се навистина нераздвојни, но не е точно дека прво оди поимот па зборот, ами тие се дадени заедно.

Разумот и свеста се, според Кнежевиќ, „највиша функција и задача на човекот²⁶⁾. Меѓутоа, „бидејќи инстинктивноста, сетилноста, чувствата и страстите се главни елементи на човечкиот живот“ а и „затоа

²⁰⁾ Оп. cit., стр. 63.

²¹⁾ Оп. cit., т. II, стр. 22.

²²⁾ Оп. cit., т. I, стр. 85.

²³⁾ Оп. cit., стр. 235.

²⁴⁾ Оп. cit., стр. 124.

²⁵⁾ В. op. cit., стр. 132.

²⁶⁾ Оп. cit., стр. 281.

што разумот расте само за сметка на овие нижи елементи²⁷⁾, разумот расте за сметка на животот па „што повеќе разум тоа помалку живот“, Разбирањето значи рамнодушност кон сè, безразличноста е негов пратител. Што повеќе се разбира, повеќе се страда. Отаде кај него се среќаваме со еден вид антирационализам, страв пред разумот, пред неговата сила која е спротивна на човекот. Овдека се назира Бергсон. Од друга страна, тој очекува од развитокот на науките многу за подобрувањето на состојбата на човекот. Тој бара тие да се сврзат со човекот и неговите потреби. Процесот на развитокот на науките и филозофијата одел кон нивното сè поголемо сврзување со животот, од што следувало дека тие треба сè повеќе да се сврзуваат со практиката. Кнежевиќ е син на своето време. Тој не може да оспори дека прогресот на човештвото е сврзан со развитокот на науките, но тој развиток не му давал основа за претеран оптимизам: науката се користела не во интересот на народот. Отаде овој негов двојствен однос кон науката и разумот.

Основен став на Кнежевиќ во теоријата на вистината е дека вистината и заблудата се природни појави²⁸⁾. Само целоста може да биде вистина²⁹⁾, зашто деловите можат и самите да се разберат дури тогаш кога е разбрана целоста. Одвоени од целоста деловите се заблуди, зашто сами од себеси не можат да се сфатат. Меѓутоа, бидејќи само во историјата можело да се догледа сè што постои и што ќе постои, затоа „само во целата историја на човекот може да се види вистинитоста и смислата на сè“³⁰⁾, „само во неа може да има потполна вистина“³¹⁾. При ова е забележително дека Кнежевиќ настојува да ја сфати релацијата на вистината и заблудата дијалектички, да не ги спротивстави апсолутно и непремоствиво, да не ги одвои со метафизичка бездна, па смета дека „правата вистина не е ништо спротивно на заблудата“³²⁾. Заблудата му е „само пониско, попрвобитно стапало на вистината“, таа порано се јавува од вистината па е затоа попрвобитна потреба на духот човеков одошто вистината³³⁾. За ова има објаснување. За да дојде до вистината, а со тоа да излезе на прав пат, човекот мора да лута. Отаде излегува дека „лутањето, заблудата се основа на вистинта, затоа само човекот ја сеќава потребата од вистината, ја бара и наоѓа зашто само тој лута“³⁴⁾. Вистината, всушност, и не е ништо друго освен најмала мера од заблуда, затоа заблудата не се сфаќа како што ја сфаќале просветителите како непомирлива спротивставеност на вистината која штом ќе се појави, онаа ќе фати да бега без да се сврти, туку е прва форма и услов за да се појави вистината, таа е гробна и во извесна смисла корисна. Овдека Кнежевиќ ја надминал гносеологијата на рационалистите. Тука е тој под влијанието на Ниче.

²⁷⁾ Op. cit., стр. 218.

²⁸⁾ B. op. cit., стр. 10.

²⁹⁾ B. op. cit., стр. 198.

³⁰⁾ Ibid.

³¹⁾ Op. cit., стр. 197.

³²⁾ Op. cit., стр. 201.

³³⁾ Op. cit., стр. 271

³⁴⁾ Op. cit., стр. 273.

Кај Кнежевиќ наоѓаме мошне убаво и јасно сфатено дека вистината и заблудата се релативни поими. „Сé поединечно — ни вели тој — е вистина само во определени граници на просторот и времето; штом ја прејде границата на своето време и својот простор. . . таа станува заблуда”³⁵). Овие искази потсетуваат на Енгелсовите исказувања за односот на вистината и заблудата кои „како и сите логички категории што се движат во поларни спротивности важат апсолутно само за многу ограничена област”³⁶).

Сепак Кнежевиќ не можел, а да не го бара и вториот момент на вистината — имено нејзината апсолутност, бидејќи релативистичкото гледиште за мислителот од негов ранг е незадоволувачко. Но овој момент тој не можел да го поврзе со моментот на релативноста³⁷), па затоа кога тој укажува на него звучи како противречност во неговите мисли во однос на она што го рече за релативноста на вистината. Така тој смета дека е „вечноста еден од атрибутите на вистината”, дека е „вистината само една, непроменлива, постојана и вечна”³⁸). На сфаќањето дека вистината е релативна овдека му се противставува сфаќањето дека таа е апсолутна. Како тие нешта да се сосема различни. Во првиот случај, во инсистирањето на моментот на релативноста на вистината, се губи другиот момент — апсолутноста на вистината, со што неминовно се паѓа во релативизам и субјективизам, како што обрнува внимание Ленин во „Материјализмот и емпириокритицизмот”³⁹). И навистина Кнежевиќ паѓа во еден неразбирлив релативизам и субјективизам, со што неговиот стемеж објективно да ја заснове вистината со учењето за односот на целината и деловите, со определеното време и простор, со инсистирањето дека принципот на гравитацијата и еволуцијата, хелиоцентричкиот систем некогаш биле заблуди — ја губи својата смисла. Очеvidно овдека се меша она што се смета за заблуда и самата заблуда, т. е. вистината по себе, или поточно заблудата и вистината во однос на објективната стварност. За него е важно не што по себе исказуваат овие учења, ами што луѓето од една епоха мислат за нив.

Од друга страна, тој, размислувајќи за вистината, доаѓа до констатацијата дека сепак мора да се бара нешто сигурно, трајно, нешто што бидува, што е исто, нешто, според тоа, апсолутно. Него тој го наоѓа во целостта, вечноста и постојаноста на таа целост. Правилната мисла дека вистината мора да содржи и момент на апсолутност, тој толку ја претегнува што релативноста сосема се губи од предвид и, инсистирајќи на апсолутноста, изолирана од релативноста попаѓа во агностицизам, бидејќи човекот не може да мисли неограничено, а карактерот на мисле-

³⁵) Оп. cit., стр. 197.

³⁶) Фр. Енгелс, Анти—Диринг, стр. 119.

³⁷) Додека метафизичкиот идеализам и материјализам бараат вистини за сите времиња, релативистите паѓаат во друга крајност — ги апсолутизираат релативните моменти во познанието. Енгелс го критикува барањето од Диринг вечни вистини (в. Анти—Диринг, стр. 114 и сл.). Ленин покажал дека во познанието има и моменти на апсолутност. (в. Соч, т. 14, стр. 118 и сл. а особено стр. 122 и 124).

³⁸) Божо Кнежевиќ, Принципи историје, I, стр. 297.

³⁹) В. заб., 37.

њето нужно ни се претставува како апсолутен⁴⁰). Енгелс и Ленин од оваа околност не извлекле песимистички заклучоци во однос на познанието како Кнежевиќ, туку се потрудиле да проникнат во дијалектиката на апсолутното и релативното во процесот на познанието во кој се оди од заблудата кон вистината, од помалата кон сè поголемата вистина, ако е допуштено така да се каже. „Вистината — вели Ленин — е процес. Од субјективната идеја човекот оди кон објективната вистина преку практиката (и техниката)“⁴¹), апсолутната вистина се формира од релативните вистини⁴²). Кнежевиќ правилно укажал на обата момента на вистината, но не го сфатил нивното единство, па затоа запаѓа во агностицизам и дури прагматизам, сметајќи оти човекот може да знае само онолку колку што е потребно, а било потребно и многу работи да не се знаат, „дури — тврди тој — многу е попотребно многу нешта да не ги знае, отколку му е потребно да знае“⁴³). Модерната наука достигнала големи успеси во однос на метафизиката и религијата зашто била „пропорционална примена и употреба на човечкиот ум, напуштајќи ги проблемите за кои човечкиот ум не дораснал“ и што нему му биле поставени граници па не навлегувал во за него недостапните сфери⁴⁴). Навистина, овој став на Кнежевиќ е насочен против старата метафизика, зашто за нерешиви проблеми ги смета оној за бесмртното на душата, за филозофскиот камен, но во нивниот број го клава и проблемот за материјата и потеклото на светот. Со тоа тој си ја сече гранката врз која седи, имено ја урива својата материјалистичка позиција.

Кнежевиќ настојува кон вистината да пристапи и на друг начин. Тој гледа во вистината пред сè тоталитет, а во мноштвеноста — заблуда. Што има повеќе ствари, секоја од нив земена како делче, има помалку вистина, таа е понетрајна и понепостојана и попроменилива. Така вистината добива онтолошка димензија.

Кај Кнежевиќ се среќаваат одделни искази за дедукцијата и индукцијата како и за аналогичјата. Тој смета дека сите големи идеи за себе и за светот човекот не ги добил со емпиријата и индукцијата, туку со дедукцијата. „Дедукцијата — вели тој — е чукање на вселенскиот пулс во историјата на човекот, таа е дел на природниот, општиот ум“⁴⁵). Што се однесува до индукцијата таа била дело на ситниот човечки ум. До откривања и до идеи човекот не доаѓа затоа што сака, ами зашто мора и „поедините идеи и откритија доаѓаат тогаш кога им е времето погодно и зрело, кога со притисокот на времето и историјата морале и требале да дојдат“⁴⁶).

Принципите на редот и на хармонијата Кнежевиќ ги изведува без ред, иако се труди тоа со ред да го стори. Основна идеја е еволуцијата. Од хаосот се дошло до редот и пропорцијата, од револуцијата до еволуцијата. Зашто битието е пред бивањето и теоријата на создавањето била

⁴⁰) Ф. Енгелс, Анти—Диринг, стр. 113—114.

⁴¹) В. И. Ленин, Филос. тетр., стр. 174.

⁴²) В. И. Ленин, Соч, т. 14, стр. 121.

⁴³) Божо Кнежевиќ, Принципи историје, I, стр. 274.

⁴⁴) Оп. cit., стр. 215.

⁴⁵) Оп. cit., стр. 236.

⁴⁶) Ibid.

пред теоријата на еволуцијата, така и теоријата на катастрофите и претходела на теоријата на еволуцијата. Бидејќи тежината е прв облик на материјата, човекот неа прво и ја запознал од сите особини на материјата. Од највишиот степен на хармонијата се паѓа пак назад, бидејќи има една определена точка „до која земјата во човекот и со човекот може да се искачува: кога ќе дојде до врвот ќе настане сукцесивно слегување на сето во длабините на првобитното и општото, во ништо“⁴⁷⁾. Прво сме имале религија. Од неа се издвоила филозофијата, потем науката. Филозофијата била рационална религија⁴⁸⁾, додека науката сè повеќе се ослободувала од религијата, филозофијата и практиката. Но најпосле имаме пак враќање. „И како што сето знаење најпосле мине во верата, така и сето свесно мине најпосле во несвесното“⁴⁹⁾. Отаде иде високата оценка на религијата од Кнежевиќ⁵⁰⁾.

Така Кнежевиќ со својата мисла издигнувајќи се на најголеми висини и паѓајќи под нивниот терет и теретот на приликите во кои живеал ни оставил филозофско наследство кое говори за силата на неговиот талент кој го прави еден од водечките српски мислители⁵¹⁾.

Позитивистички ориентираната мисла во Србија на почетокот на XX век продолжи и понатаму да дава претставители кои се од различен формат. Ќе го споменеме најпрво

МИЛОШ МИЛОВАНОВИЌ

Тој бил професор во Учителската школа во Белград. Издал повеќе брошури од кои за нашата тема се важни оние под името „Филозофија и наука“ кои биле осум (1904—1908)⁵²⁾. Може да се каже дека плиткиот позитивизам кој оди до вулгарност во овие брошури е доведен до крајност па предизвикал остра критика од страна на Бранислав Петронијевиќ⁵³⁾. Во неговите списи се вилетени позитивизмот на Кант, индуктивизмот на Мил и биологистичкиот еволуционизам на Спенсер. Миловановиќ тврди дека постои полна аналогија помеѓу умниот и моралниот организам од една и физичкиот организам, од друга страна. Како што последното расте со асимилацијата на материјалот од својата природна средина, така и првиот се развива со асимилацијата на умствениот и моралниот материјал од својата социјална средина. Оваа асимилација била сосема

⁴⁷⁾ Оп. cit., стр. 301.

⁴⁸⁾ Оп. cit., стр. 94.

⁴⁹⁾ Оп. cit., стр. 288.

⁵⁰⁾ Оп. cit., стр. 285—286.

⁵¹⁾ Библиографија и литература за Кнежевиќ в. Коста Грубачиќ, Божидар Кнежевиќ, стр. 185—190.

⁵²⁾ Милош Миловановиќ, Философија и наука во 8 кн. од II и III коло на неговите трудови: Философија и наука у природном развиту, кл. II, књ. I, Београд 1903; Философија и наука у психолошком и политичком развиту своје, кл. II, књ. II, Београд 1903; Философија и наука у идеалном развиту своје, кл. II, књ. III, Београд 1904; Философија и наука у историском развиту своје, кл. II, књ. IV, V, VI од кои шестата: Философија у Срба, Београд 1904; Философија и наука у социјалном развиту, кл. III, књ. I и II, Београд 1909.

⁵³⁾ В. Бранислав Петронијевиќ, М. Миловановиќ, Философија и наука у природном развиту своје, СКГ, књ. IX, бр. 1, 1903, стр. 61—70.

ненамерна и инстинктивна, како и асимилацијата што се одвива во организиониот свет. Притоа поединците го црпат она што е во склад со нивната умствена и морална природа, зависно од тоа дали се вистинољубиви и карактерни или не. Дури еволуционизмот се претворува во биологизам: се тврди дека сиот душевен живот бил резултат од развитокот на човечката раса⁵⁴).

Филозофијата и науката, според Миловановиќ, не се ништо друго освен израз на постојаните односи помеѓу човекот и природата⁵⁵). Тие биле „проста констатација на постојниот непроменлив и непреодлив поредок во појавите на природниот, човечкиот и општествениот живот“⁵⁶). Духот му е само еден аспект на природната еволуција, развитокот на филозофијата и науката — инструмент на животот, а целта им била „увидување заради предвидување“. Во врска со тоа се прави разлика помеѓу инстинктивната филозофија и рефлексивната, намерна, стручна филозофија. Последнава требало само да го регистрира она што се создало од човечкото искуство, инаку се ризикувало да се фалсификува и да се попадне во бесплодни апстракции кои му се само „апстрактен, аналитичен акцент. . . на она умствено богатство што човечката раса го произвела сосема ненамерно живеејќи и работејќи“⁵⁷). Филозофите и научниците само го собирале, го средувале ова знаење што се натрупало со развитокот на јазикот слично на „материјалните капитали“.

За крајниот емпиризам на Миловановиќ е карактеристично она негово тврдење дека само знаењето што може да се сведе на осетите, што може да се провери во искуството е релевантно за човекот. Стварите добивале вредност од осетот, а не од разумот, а сè е ништо надвор од првиот. Суштините на стварите не ни се достапни, туку само појавите и нивните причински односи. Филозофијата и науката ги изучуваат само законите на појавите, а не првите причини и суштини. Впрочем, филозофијата и науката се едно а не две нешта и се однесуваат една кон друга „како органската целост кон деловите“⁵⁸). Одејќи до крај во механицистичкото разбирање за светот, Миловановиќ тврди: „Сè во природата и во човекот е од машински карактер“. Дури и духот е машина само бескрајно сложена⁵⁹). Така духот, животот, природата се само степени на квантитативно усложнување на елементите и ништо повеќе. Бидејќи духот се сведува на животот, на негов дел, не е чудно што и психологијата како наука се разбира како гранка на биологијата, а логиката — гранка на психологијата. Логичкото не е ништо друго освен форма на психолошкото. Затоа додека психологијата се изнесува биологистички и асоцијативистички⁶⁰), логиката се излага како „позитивна современа научна дисциплина“ чиј предмет бил „излагањето на принципите на познанието и методите на иследувањето, според кои се огледа во практичкиот живот

⁵⁴) В. М. Миловановиќ, Философија и наука, кл. II, књ. I, стр. III и др.

⁵⁵) *Op. cit.*, стр. 2.

⁵⁶) *Op. cit.*, кл. II, књ. II, стр. IV.

⁵⁷) *Op. cit.*, стр. 11.

⁵⁸) В. *op. cit.*, кл. II, књ. IV, стр. 3.

⁵⁹) *Op. cit.*, кл. II, књ. VI, стр. 46.

⁶⁰) В. *op. cit.*, кл. II, књ. II, стр. 24—101.

и во науката, дали она што се мисли и се познава е вистинско или не, и дали методите на изнајдувањето се коректно применети⁶¹⁾. Логичките принципи биле земен „од самата природа на стварите“, тие биле слични на искусствените принципи од приказните, пословиците, обичаите и законите или прагматичките правила. Тие биле постојани, непроменливи и добро утврдени типови на познанието.

Поимот се определува како „асимилација на цел род во исто време и слични и различни перцепции“⁶²⁾, а судот како основна форма на човекиот говор со која „се искажуваат мисли, чувства и дејства со кои нешто се тврди или одрекува“⁶³⁾. Во својата основа сите судови се тавтологии. Говорејќи „златото е тешко“, „златото е топливо“ итн. ние ништо друго не велеме освен „златото е злато“. При спроведувањето на гледиштето за тавтолошкиот карактер на логиката се оди во крајноста, „Сите методи — тврди Миловановиќ — сите дефиниции, класификации, сите поими, судови, заклучоци, теории, системи од теории итн. — сето тоа е наслагано од тој тавтолошки материјал кој е маскиран со разнообразието на симболички изрази. И од ова становиште сите судови се аналитички“⁶⁴⁾. Само перцептивните судови даваат нешто ново и затоа се означуваат како синтетички.

Познато е колку голема улога играат тавтологиите во современата логика. Но Миловановиќ воопшто не разбрал во што се состои тавтологијата или логичкиот закон, не ја сфатил неа како секогаш вистински израз од типот на „ $p \vee \sim p$ “, „ $\sim (p \bullet \sim p)$ “ итн.⁶⁵⁾. Тука сите судови со исклучок на перцептивните се сведуваат на тавтологии и со тоа не само што не е сфатена спецификата на логиката, што не е само негов пропуст, туку и познавателната функција на судовите се сведува на нула, а со тоа и вредноста на познанието воопшто. Звучните фрази за науката и научноста се сведуваат на гнилиот агностицизам со кој науката не може да добие подршка и поттик за работа. Особено е недопуштливо мешањето на разните нивои на стварноста и нивната специфика, оној билогизам и механицизам пред кој сè губи своја обоеност и специфика па во неговиот казан кој го има чудното својство што и да е да турите во него да го свари само во една механицистичка каша, не можат да најдат задоволување на својата познавачка глад ни филозофот ни научникот, бидејќи и идеалистите и фидеистите можат лесно да докажат колку е таа безвкусна и малку хранлива во однос на нивните izdelija⁶⁶⁾.

61) Оп. cit., стр. 106. во делот „Студија логике“, стр. 102—187.

62) Оп. cit., стр. 111.

63) Оп. cit., стр. 114.

64) Оп. cit., стр. 115.

65) Прв кој го изнел учењето за логичките закони како тавтологии е Лудвиг Витгенштајн во својата знаменита книга „Tractatus logico-philosophicus“ која е преведена и кај нас. В. Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, Sarajevo 1960, В. чл. 4, 46, 6.1 и 6.11. Англ. 2. изд., Лондон 1933.

66) Тешко е да не се сложиме со Бранислав Петронијевиќ кога вели за неговата книга, а ние ќе речеме и за сите други, дека „претставува еден полн хаос, хаос од факти, хаос од идеи, хаос од аргументи“. (СКГ, књ. IX, бр. 1, 1903, стр. 70).

КОСТА СТОЈАНОВИЌ (1867—1921)

Тој бил научник и политичар, автор на трудови од областа на физиката, математиката, економијата и филозофијата⁶⁷). Ја продолжува позитивистичката и механистичката линија во филозофијата кај Србите. Тој смета дека и најновите научни достигнувања какви што се неевклидовските геометрии, теоријата за дисперсијата на материјата, за составот на атомите, за трансмутацијата на елементите биле резултат на настојувањето, „принципите на механиката да се аплицираат како во астрономијата, така и во физиката и хемијата, биологијата и социологијата“⁶⁸). И покрај напредокот на физиката која ги урна сите класични претстави за материјата и нејзините својства и со тоа навлезе во периодот на револуционерни промени, Стојановиќ со една чудна упорност тврди дека механистичкото толкување на физичките појави останувало и понатаму во сила⁶⁹). Сведувајќи ја физиката на механика, а физичките појави на механичките, тој и биолошките појави ги сведува на физичките и не само нив, туку и психолошките и социјалните појави. Земени заедно биолошките, психолошките и социолошките појави се еден ништожен дел од природните појави па и за нив мора да важи детерминизмот и поврзанооста со природните појави, а отаде е најзгодно тие да се толкуваат со помошта на механиката⁷⁰). Затоа Стојановиќ настојува сите квалитативни разлики да се сведуваат на квантитативните за да можат да се обработат со помошта на механиката. Доследно на ова становиште и филозофијата се определува како „барање логичност во разните промени и процеси врз основа на механичките закони“⁷¹). Тука од филозофијата останува само името, а самата определба не значи ништо друго освен ликвидација на филозофијата.

Како физичар што е во текот на развитокот на модерната наука, Стојановиќ ја разбира вселената без почеток и крај, наспроти на финитизмот на Брана Петронијевиќ за кого ќе стане подоцна збор. Во светот творењето оди кон сè повисоки форми и се одвива според една ритмичност која никогаш нема почин. Основните принципи на нејзиниот живот Стојановиќ ги наоѓа во конзервацијата на енергијата и ентропијата. Сепак, тој смета, дека до апсолутна неподвижност не може да се дојде, зашто една таква претпоставка би значела сведување на бескрајно различните нива на нула.

Во рамките на овие разбирања Стојановиќ говори и за својствата на човечкото познание. За главен негов потпирач ја прогласува интуицијата, нагледот. Тој вели: „Фантазијата, интуицијата, критиката на умот,

⁶⁷) Неговите трудови се: Атомизам, Ниш 1899; О основним принципима механике Београд 1903; Принципи нове геометрије, Београд 1901; Тумачење физичких и социјалних појава, Београд 1910; Основи теорије економских вредности, Београд 1910. За неговите филозофски погледи в.: Расправе и чланци из науке и филозофије. Прва свеска, Београд 1922, зборник на неговите статии издаден постхумно.

⁶⁸) Коста Стојановиќ, Расправе и чланци, стр. 7.

⁶⁹) *Op. cit.*, стр. 19.

⁷⁰) *V. op. cit.*, стр. 21 и 79.

⁷¹) *Op. cit.*, стр. 256.

со наслон врз методите на науката и филозофијата, ќе ги сврзуваат директно восприеманите промени со оние промени што се сетилно несфатливи за да се дојде до просторни хоризонти и погледи врз светот на појавите⁷²⁾. Постепено ќе се оди од насетувањето кон вистините, а од овие кон изнаоѓање на нови вистини така што кругот на несфатливото сè повеќе ќе се намалува. Со тоа јазот помеѓу физичките, биолошките и психолошките појави сè повеќе се пополнува.

Од друга страна, нашиот мислител сето познание го сведува на познанието на односите, а со тоа го исклучува апсолутното познание кое е имено познание без однос кон што и да е.

При ова нему му доаѓа на помош познавањето на физиката. Релативизмот тој го засновува објективно со немање на апсолутен систем на референции, бидејќи сè е во движење, во менување, нема ништо постојано од што би можело да се проценуваат појавите кои се менат. Тој субјективно го образложува релативизмот со субјективниот карактер на нашето познание кое произлегува од нашиот ум, логика и конструкција на мозокот. Сепак во природата владеат општи закони кои „вредат за сите векови и простори“⁷³⁾. Тие се независни од човекот и го определуваат текот на развитокот како на природата, така и на човекот и на неговото мислење. Така општествениот момент во развитокот на познанието е сосема испуштен од предвид. Под влијанието на непроменливите и вечни природни закони непрестајно се развива и нашата психа и логика. Отаде принципот на еволуцијата се прогласува за општочовечки принцип на кој му се потчинува сè во природата. Во природата сенешто еволуира. Не негирајќи ја супстанцијалноста на нашето познание, Стојановиќ сепак раскинува со „метафизичките“ теории, па во склад со принципот на релативитетот тврди дека нашите „поими“ иако релативни се поблиску до правите вистини, кои се недокучиви“. Но таа блискост не значи и можност да се ликвидира близината за да се стаса на целта, да се постигне вистината. Сето познание, смета Стојановиќ, е помалку или повеќе веројатно. Да се најде вистината во извесна епоха, значи да се најде колкава е веројатноста дека сме ѝ се приближиле. „Секоја епоха — вели Стојановиќ — има свои вистини, има свои убедувања и разни теории за познанието окарактеризирани со особена јакост на веројатноста. Можноста за прогрес лежи во можноста да се најдат поголеми веројатности за да се дојде до вистината“⁷⁴⁾.

Така во сфаќањата на Стојановиќ механицистичкиот материјализам се комбинира со релативизмот и агностицизмот. Практиката, и тоа општествено-економската практика пред сè, е сосема испуштена од предвид, се нивелирани сите области на светот и животот па со едни и исти принципи се настојува да се објасни мртвата природа, живиот свет па дури и економските и социјалните појави. Не е случајно што тој се колеба меѓу идеализмот и материјализмот. Вистината се бара само во она „што со директен или индиректен експеримент може да се верифи-

⁷²⁾ Оп. cit., стр. 9.

⁷³⁾ Оп. cit., стр. 16.

⁷⁴⁾ Оп. cit., стр. 79—80.

цира и демонстрира⁷⁵⁾). Но какви се овие вистини и колку пари чинат може да се види веднаш потоа, кога тврди дека „денес само оние теории се добри за кои може да се докаже дека се лажни“, а кога се објаснува овој парадоксален принцип се укажува на привременоста на сите теории, можноста од постоење за толкувањето на сите појави безброј теории, што доаѓало од невозможности да се навлезе во суштината на основните елементи со чии поими се склопуваат теориите⁷⁶⁾. И така и овдека „суштината“ се прогласува за недостижна, а сите експериментални верификации за толчење вода во аван. Бидејќи, ако сите теории се еднакво важни за објаснувањето на појавите, тоа значи банкрот на познанието, а ако суштината на некој начин не се доловува, тогаш тоа познание само за појавното виси над бездна на непознајното во која во секој момент може да се стрмоглави. „Човечката мисла — вели Ланин — бесконечно се задлабочува од појавата кон суштината, од суштината од прв, така да се каже, ред кон суштината од втор ред итн. без крај⁷⁷⁾. Теориите се етапи во навлегувањето во јатката на појавите која не е димензијална, па со допирањето до неа да кажеме дека таа е достигната, туку има и длабочина до која се понира на етапи. Така една теорија се потпира врз друга, се разбира, ако е научна и основана врз науката, вишата теорија ја укинува нижата, но не ја уништува. Тука „укинувањето“ значи „auf-heben“ онака како Хегел го сфаќа овој збор: негирање со задржување на позитивното од поединиот развој. Она што на позитивистите им недостасува не е честопати знаењето, иако и тоа може да биде. Во случајот на Стојановиќ ни е даден еминентен научник кој овладеал со деталите на теоријата, но нему, како виден претставител на буржоаската класа, му е туѓа дијалектиката, па во недостиг на неа паѓа во плиткост и противречности кога ќе се зафати да решава филозофски проблеми кои нему му се поставувале и од самата практика на науката и не забележувајќи дека тие се во резок расчекор со резултатите на последната.

На линијата на механицистичкото сфаќање во филозофијата е и

МИХАЈЛО ПЕТРОВИЌ (1868—1943)

Тој е по специјалност математичар и како таков се здобил со светска слава. Долго години предавал математика на Белградскиот универзитет каде под неговото раководство се издигнале низа српски математичари. Напишал повеќе статии и книги за т.н. математичка феноменологија од кои е најзначајна „Елементи на математичката феноменологија“ (1911)⁷⁸⁾. Тука тој го изнел своето учење кое попосле настојувал да го претстави во подостапна форма па се појавила на француски книгата „Заеднички механизми на различните појави“ (1921)⁷⁹⁾, која е разбирлива и за неспецијалистите во математиката, бидејќи не

⁷⁵⁾ Op. cit., стр. 257.

⁷⁶⁾ Op. cit., стр. 258.

⁷⁷⁾ В. И. Ленин, Филос, тет., стр. 237.

⁷⁸⁾ Михајло Петровиќ, Елементи математичке феноменологије, Београд 1911.

⁷⁹⁾ Mihajlo Petrović, Mécanismes communs aux phénomènes disparates, Paris, 1921.

содржи математички формули. На српски ги изложил своите погледи подостапно во книгата „Феноменолошко пресликување“ (1933)⁸⁰.

Математичката феноменологија на Петровиќ се состои во установувањето на аналогии помеѓу најразличните појави па дури и помеѓу диспаратните и на нивното сведување на „најпотполниот, најсовршениот тип на математичката аналогija“⁸¹). Тие аналогии се огледаат во сукцесивното редување на појавите, во механизмот на појавите, во природата и улогата што ја игра една појава во однос на некоја друга и „во перманентните закони или математички релации што ги регулираат појавите или што ги срзуваат промените на одделните елементи и фактори на појавите“⁸²). Основниот проблем на математичката феноменологија Петровиќ го означува како проблем на „математичката експликација на заедничките поединости на диспаратните појави од сите видови и од сите конкретни периоди како нужни последици на сличноста на механизмот“⁸³). Оваа математичка феноменологија тој ја изградува дедуктивно. Како последица од идентичноста на карактеристичните факти во појавите е идентичноста на поединостите во нивната манифестација.

Прототиповите на фактите, смета Петровиќ, според својот состав и начин на кој се добиени, „ја имаат основната одлика на феноменолошките суштества: независноста на составните делови и целостта од конкретната природа на стварите“ како и „можноста за предвидување“, а освен тоа и „независноста од математичките нијанси на своите состојци“⁸⁴). Феноменолошкото пресликување се состои во пресликувањето на фактите на феноменолошките типови. Тоа придонесува да се доближиме „до идеалната, крајната цел на позитивната филозофија: кон редукацијата на бесконечно шарената слика на светот врз колку што се може попраста скица“⁸⁵). Од оваа основа со додавање на безначајни поединости се формира реалната слика со што не се менува скицата.

Бројот на прототиповите што му се сфатливи на човекот и кои тој може да ги изрази е мошне ограничен. И овдека Петровиќ доаѓа до едно забележително тврдење. Еден Лапласов ум би можел сè да познае, но за разлика од него човечкото познание е ограничено⁸⁶). Ова е механицистичко гледиште и ние нема да се задржуваме на неговото побивање и докажување на неговата неодрживост. Нам ни е до тоа да укажеме на тврдењето дека феноменолошкото пресликување е средство кое многу повеќе од вообичаените методи во науката ќе се доближи до идеалот на Лапласовиот ум. И потцртувајќи уште една сјајна перспектива на овој метод, Петровиќ вели: „Во изглед е дека кога ќе биде еднаш разработен како што треба, феноменолошкиот инструмент како и математичкиот, ќе ја има таа моќ да мисли за нас и да доведува до резултати тешко при-

⁸⁰) Михајло Петровиќ, Феноменолошко пресликување, Београд 1933.

⁸¹) Михајло Петровиќ, Елементи итн., стр. 5.

⁸²) *Op. cit.*, стр. 2.

⁸³) *Op. cit.*, стр. 10.

⁸⁴) Михајло Петровиќ, Феноменолошко пресликување, стр. 8.

⁸⁵) *Ibid.*,

⁸⁶) *V. op. cit.*, 11 и 226.

стапни и непристапни за обичното умување”⁸⁷). Денес методот на аналогичноста и во врска со него моделирањето кое не е ништо друго освен особен вид пресликување, има огромна примена во науката и техниката. Со него појави непристапни за посматрање се посматраат, се проникнува во нивната структура, иако се понекогаш оддалечени стотици илјади километри од нас, каков што е случајот, на пример, со иследувањето на површината, та дури и на внатрешната структура на Месечината. Оптимистичките изјави на Петровиќ за силата на неговиот метод се укажаа не само како оправдани, ами, може слободно да се рече, ги надминаа очекувањата. Затоа кога денес и на Исток и на Запад теоријата на аналогичноста најинтензивно се разработува⁸⁸), треба акцентирани да се укаже на придонесот во нејзината разработка на прочуениот српски математичар, кој постапи онака како што постапуваат и современите теоретичари: од математичките аналогии прејде на аналогичноста во целата природа. Пред југословенските логичари посебно и филозофи воопшто овдека се открива едно запоставено поле кое ја очекува нивната работа за да даде плод.

Сепак ние треба да го разликуваме позитивното од негативното во учењето на мислителите. Но за еден вистински талент филозофските концепции колку и да се обременети со предрасуди, не се пречка тој да дојде до израз и тоа не само против овие концепции, туку и благодарение на нив. Идејата за изградбата на математичката феноменологија кај Петровиќ има дојдено од математиката и механиката. Тој бара да се сфатат општите и типични механизми кај појавите, а со тоа квалитативната многобразност на појавите ја нивелира во сивилото на геометриските и механичките шеми. Кај него сè се доведува во однос со сè: времето и реката, економската криза и болеста, администрацијата и крвотекот итн. Ова го води во феноменализам кој однапред откажува дека сè може да се знае и да се знае она што е најважно кај појавите — нивната суштина. Отаде филозофските погледи на Петровиќ се блиски до позитивизмот од типот на Мах, до релативизмот и конвенционализмот на А. Поанкаре. Од друга страна, тој ја натценува логиката. За логиката тврди дека „останува секогаш иста, вечна и непроменлива” така што, според неа мора и самото божество да постапува како што мислел Тома Аквински. „Таа, логиката, — добавува Петровиќ — не е ништо друго освен обична човечка логика, надвор од чии рамки човечката свест никогаш и во никој случај не излегува”⁸⁹). На ова се надоврзува посебна митологија на фактите за која тој зборува во врска со излагањето на сфаќањето на фактите во историјата.

Според него, и митското сфаќање е подложено на непроменливата човечка логика. Дури нешто повеќе. Ова сфаќање ослободено од своето надворешно мистичко руво и натприродноста се провлекувало низ целото познание. И во научните поими „натприродноста е заменета со нешто,

⁸⁷) Op. cit., стр. 12.

⁸⁸) В. А. И. Уемов, О достоверности выводов по аналогии, зб. Философские вопросы современной формальной логики, стр. 186—214. На крајот на расправата е дадена литература.

⁸⁹) Михајло Петровиќ, Феноменолошко пресликување, стр. 224.

барем привидно поприфатливо, а што пак, всушност, не се знае што е според својата суштина⁹⁰⁾. Отаде и етапите кои следуваат по митското сфаќање не се ослободени од митологија па се наречуваат: механичка митологија која се состоела во тоа појавите во пондерабилниот свет да се сведат на појавите на рамнотежа и движењето на материјалните системи, но која паднала во едностраност па затоа требало да се смени со феноменолошката митологија создадена со феноменолошкото пресликување. Оваа нова митологија се состоела во комбинациите на апстрактните типови, на улогите и манифестацијата на нивната соработка. Таа несомнено, во свое време ќе го опфатела сиот свет на фактите пристапен на човечкото познание и издржливост. Но најсовершена била релативистичката митологија која не му пречи да дојде до една определба на апсолутна стварност која не зависи ни од посматрачот ни од материјалната содржина на областа во која овој се движи, ни од системот на еталоната. Меѓутоа, оваа апсолутност тој ја ограничува во нејзината физичка смисла. Тоа говори дека Петровиќ не се ослободил од релативизмот кој впрочем и е изразен со терминот „митологија“ со кој треба да се каже дека познанието е непримерено кон она што се познава па е принудено за него да создава слики испредени од фантазијата.

Но над овие и сличните ограничености кои можат уште да се најдат во неговите трудови сјајниот научник и мислител се издигнал до создавањето на својот метод, кој на аналогијата што заземаше мошне скромно место не само во научната практика, ами и во учебниците по логика, и отвори неслутени перспективи и ја издигна до таква висина која може да се догледа само во светлината на најновите иследувања во науката и логиката од најновото време. Во тоа е историското значење на методот на Михаило Петровиќ⁹¹⁾.

Секако највиден претставител на позитивизмот кај Србите е

ДРАГИША ЃУРИЌ (1871—1941)

Тој по завршувањето на Великата школа студирал во Петроград и Лајпциг каде докторирал со теза за теоријата на познанието на германскиот позитивист Ернст Лаас⁹²⁾. Од 1903 до 1941 година предавал историја на филозофијата и етика на Белградскиот универзитет.

Врз неговите филозофски сфаќања освен Лаас влијаеле германските материјалисти и особено Хекел, потоа англискиот еволуционист Спенсер,

⁹⁰⁾ Оп. cit., стр. 225.

⁹¹⁾ Во последно време се обрнува внимание на овој истакнат математичар кај Србите и создател на математичката феноменологија, но се истакнуваат само неговите достигнувања во областа на математиката. Но не би требало да се испушти и неговата филозофска дејност и особено методот на аналогијата. В. Драгослав Митриновиќ, Пионер наше математичке науке, Политика, 2 јун 1963, стр. 18.

⁹²⁾ Поважните трудови на Драгиша Ѓуриќ: Проблем субјекта и објекта. Прилог теорији квалитета, теорији феноменолошког корелативизма и теорији функционалне гносеолошке репрезентације, Београд 1912. В. и Философија историје философије, Београд 1925, Философија феномена сад, Београд 1925. Од поранешните работи: Проблем марксизма, Живот, Београд 1903, књ. I, св. 1, стр. 1—8, св. 2, стр. 73—80; Die Erkenntnistheorie des Ernst Laas. Eine Darstellung des Correlativismus, Leipzig 1902.

германскиот филозоф, емпириокритицистот Авенариус и други. Тој е еден од основателите и раководителите на Српската социјалдемократска партија. Настојувал историскиот материјализам да го поврзе со материјализмот на природните науки, т. е. со оној стихиен материјализам за кој најчесто се определуваат природонаучниците, но кој е поради нивната класна и идеолошка позиција мошне неопределен, колеблив и недоследен⁹³). Од трудовите на Ѓуриќ кои имаат непосредна врска со нашата тема е неговата обемна книга „Проблемот на субјектот и објектот” (1912)⁹⁴) во која е изложена теоријата на феноменалистичкиот корелативизам и теоријата на функционалната гносеолошка репрезентација.

Драгиша Ѓуриќ инсистира на натурализмот и позитивизмот а против теологијата и метафизиката кои ги карактеризира како духовни рудименти⁹⁵). Авторитетот на природата тој го става на прво место и смета дека природата е прв извор на познанието. Материјата и енергијата се основен и праизворен импулс за сè па и за познанието. Самата природа е во постојано менување кое во својот тоталитет не е ништо друго освен каузално генетички однос што се одвива постапно. При образложувањето на овој став тој се повикува на Хераклит и Мил.

Мислата е дел од природата и нејзините процеси, а органско-генетички носител нејзин е нервниот систем и тоа неговата психоплазма. Што се однесува до еволуцијата на филозофската мисла, таа се разбира како еволуција на нервниот систем-психоплазмата — органското суштество.

Основните реални факти врз кои се гради мислата на Драгиша Ѓуриќ се „физиолошката подлога и реалните дразби. . . од кои на каузалногенетичкиот пат резултираат основните психогносеолошки елементи⁹⁶). Самите психогносеолошки елементи се осетите со сетилните чувства и волја која се потпира врз психогносеолошкиот активитет на претставите. Отаде заклучува дека еволуцијата на филозофската мисла, во својата основа, и не е ништо друго освен еволуција на физиолошките подлоги и реалните дразби⁹⁷). Еволуцијата на филозофијата не е ништо друго освен еволуција на органската природа, а бидејќи оваа ја има својата праоснова во материјата и енергијата и еволуцијата на филозофијата зависи од еволуцијата на материјата и енергијата, од трансформацијата и кружењето на материјата.

Еволуционистичкиот принцип игра голема улога во системот на Ѓуриќ. Со постепено генетичко движење човекот се издигнал од наивниот антропоморфизам кон критичкиот антропоморфизам, од натприродниот кон природниот каузалитет: од заблудата да произведува божества кон вистината да ја запознае природата како единствен и исклучив извор на

⁹³) Во „Проблемот на марксизмот” Д. Ѓуриќ се обидува да го здружи позитивизмот, дарвинизмот и марксизмот. Во тој однос е карактеристично резимето што го дава на крајот на статијата, Живот, I/1903, св. 2., стр. 79—80.

⁹⁴) Тоа не значи дека и другите не треба да се земаат во предвид кога се говори за филозофијата на Д. Ѓуриќ.

⁹⁵) Драгиша Ѓуриќ, Проблем субјекта и објекта, стр. XV.

⁹⁶) Op. cit., стр. 4.

⁹⁷) Ibid.

сето она што постои — а со тоа и самиот себеси и својата среќа. Природата е единствен и исклучив извор и утока на сето она што постоело, што постои и што ќе постои⁹⁸).

Во теоријата на познанието основниот факт, според нашиов мислител, е принципиелната поврзаност на субјектот и објектот. Тоа е онаа прочуена принципиелна координација на Авенариус која Ленин ја подложи на решителна критика⁹⁹). Кај Ѓуриќ околината и човекот се во генетичко-корелативистички однос, што значи дека со појавувањето на едниот момент мора да се појави и другиот и тоа со генетичка нужност. „Каде е околината таму е и човекот (органското суштество), а каде е човекот таму е и околината“¹⁰⁰). При ова „централно количество (единица)“ била човекот „и тоа бидејќи во односот кон него и во него имено и се врши целокупноста на генетичкото менување респ. менувањето на гносеолошкиот објект и гносеолошкиот субјект во најшироката смисла“¹⁰¹) Корелативистичкиот феноменализам Ѓуриќ го развива до крајни граници. Притоа тој навистина признава дека „нуменот останува по загнувањето на феномените“¹⁰²). Со тоа е даден позитивен одговор на прашањето дали тој го признава постоењето на светот надвор и независно од нашата свест. Според него, сите процеси на феномените не се развиле од феномените, „туку има извесен претходен процес, имено тој што со средствата на феномените и во областа на феномените се покажува дека лежи од онаа страна на феномените“¹⁰³). И понатаму „феноменот не е ништо друго освен под извесни дадени услови трансформиран нумен“¹⁰⁴). Постои дури можност да се оди од феноменот во нуменот како во сонот без сонциштата, во смртта. Отаде нема принципиелна граница меѓу нив, зашто во спротивниот случај би се прекинал континуитетот меѓу нив и нешто повеќе, тогаш, спротивно на принципот на каузалитетот и општите логички принципи, нешто би изникнало од ништо.

Човекот кога ја посматра природата зазема централно место во однос на неа. Но тој врз основа на искуството и општото егзактно посматрање, открива дека не е апсолутен ами само гносеолошки центар на природата¹⁰⁵). Гносеолошкиот феномен се познава само со гносеолошкиот феномен, но во областа на феномените со средствата на гносеолошкиот феномен се претставува и она прасновното од што произлегува гносеолошкиот феномен, т. е. нуменот.

Меѓутоа, нашиов филозоф не ја напушта феноменалистичката позиција, бидејќи смета дека нумените се принципиелно непознатливи. Својот став го објаснува со неколку разлози. Познанието било ограничено на феномените, зашто да се познае нуменот значело „да се врши познание во отсуство на познание, а тоа е алогично, тоа би било *contradictio in*

⁹⁸) В. Драгиша Ѓуриќ, *Философија феномена* сад, стр. 118.

⁹⁹) В. И. Ленин, *Соч*, т. 14, стр. 55—63.

¹⁰⁰) Драгиша Ѓуриќ, *Проблем субјекта и објекта*, стр. 94; в. и 253.

¹⁰¹) *Op. cit.*, стр. 95.

¹⁰²) *Op. cit.*, стр. 149, в. и стр. 184, 242, 303 и др.

¹⁰³) *Op. cit.*, стр. 302.

¹⁰⁴) *Op. cit.*, стр. 303.

¹⁰⁵) В. *op. cit.*, стр. 487.

adiecto¹⁰⁶). Еден од разлозите е и тој дека борбата за суштествување расчитувала само со светот на феномените и принципот на економијата на трудот и со тоа нуменот се покажувал како одвишен. Со последниот разлог кај Ѓуриќ доаѓа до израз влијанието на Мах и Авенариус, но тој е и одјек на номиналистичкиот принцип дека суштините не треба да се умножуваат без потреба, а за што веќе се зборуваше¹⁰⁷). Со овој принцип Ленин решително се пресметна укажувајќи дека најекономично е да се мисли дека постојат само јас и моите осети¹⁰⁸).

Сета сложена психичка целост и нејзиното функционирање нашиов мислител ја објаснува биологистичко-феноменалистички и функционално-корелативистички. Во појавувањето на претставите и претставите на претставите како слики на сеќавањето и слики на овие слики тој гледа како на резултат од дејствувањето на општата природна селекција и принципот на економијата на трудот. Гносеолошкиот инструмент е еден орган покрај другите органи што служат за одржување на индивидуата и видот. Трошењето на психогносеолошката енергија во светот на идеите бара да се сведе на минимум со кој да се достигне максимална корист. Ова се постига во создавањето на се понови психогносеолошки реалитети во кои психогносеолошкиот реалитет е сè помал, а психогносеолошката репрезентација е сè поголема. Така од основниот психогносеолошки елемент — осетот израстуваат најапстрактните поими, судењето и заклучувањето, разумот, умот, вниманието, волјата итн¹⁰⁹). Во овој однос ништо поинаку не стои работата ни со самосвеста, та дури ни со активноста на трансценденталната аперцепција. Процесите на апстракцијата не се ништо друго освен „физичко-хемиски процеси и ако *sui generis*, кои се развиле и се зацврстиле како корисни во органската индивидуа со општата природна селекција¹¹⁰). Во тој однос нема принципиелна граница, мисли Ѓуриќ, помеѓу овие процеси и процесите на варењето, дишењето, циркулацијата на крвта, сексуалноста итн. И овдека на дело е извесна енергија имено нервната која се развила во исвесен правец¹¹¹).

И од ова се извлекува заклучок дека нашето познание е ограничено на феноменалниот свет, иако е неминовно на гносеолошкиот субјект и гносеолошкиот објект да му претходи како општа природна подлога нуменот¹¹²). При ова треба да се одбележи дека нашиов филозоф, снесно што механички нивелира, квалитативните разлики, ако воопшто ги признава, ги става, така да се рече на спореден колосек. Така помеѓу сетилноста, разумот и умот се прави само градуелна разлика, а не разлика во квалитетите. Застапувајќи се за генетичкиот спонтанеитет, Ѓуриќ од генетичкиот процес, ограничен на светот на феномените, ја изведува категоријата „чинител“ како дел од овој процес која имено чини да се

¹⁰⁶) Оп. cit., стр. 242.

¹⁰⁷) В. погоре.

¹⁰⁸) В. И. Ленин, Соч, т. 14, стр. 157.

¹⁰⁹) Драгиша Ѓуриќ, Проблем субјекта и објекта, стр. 175.

¹¹⁰) Оп. cit., стр. 178.

¹¹¹) В. оп. cit., стр. 271.

¹¹²) В. оп. cit., стр. 192.

појави некој негов друг дел¹¹³). Отаде добива можност генетизмот да го изедначи со каузалитетот. Понатаму ја изведува категоријата „поредок“ кој може да биде сукцесивен и коегзистентен. Формата ја дефинира како „поредок манифестиран како целост“, а содржината како оние „чинители што го сочинуваат и го предизвикуваат овој поредок“¹¹⁴). Стварите не се ништо друго „до фиксирани специфички форми и содржини“¹¹⁵), а природата — максимална ствар и процес. Од овие определби Ѓуриќ е во состојба да ги изведе категориите на просторот и времето при што просторот му е идентичен „со коегзистенцијата на полните реалитети“, а времето со нивната сукцесија¹¹⁶). Тој инсистира на гносеолошко-феноменалистичкиот карактер на просторот и времето. „Нуменистичкиот карактер на просторот и времето — тврди тој — не може да постои од простата причина, зашто со нашето претчувствување на нуменот со средството на гносеолошкиот феномен не сме во состојба да се издигнеме до констатирање *предметој на нумениите* така исто ни до констатацијата како на просторот така и на времето“¹¹⁷).

Понатаму Ѓуриќ го дефинира светот како „целокупност на субјектот“¹¹⁸). Притоа субјектот заема почесно место како „централно цело“ во однос на објектот. Помеѓу надворешниот и внатрешниот свет не се наоѓа принципиелна, туку само градуелна разлика која е од ист степен како разликата меѓу еден вид енергија и друг кои се трансформираат една во друга. Ѓуриќ го негира постоењето на *causa sui*, бесмртноста на душата и слободата на волјата. Сите нив ги сведува на рефлeksi на наивниот метафизички антропоморфизам со кој се врши недопуштлива интроекција, префрлање на елементите од едно рамниште на друго¹¹⁹). Основната заблуда на сите метафизичари била проецирањето на феномените во нумените како интроекција *sui generis*. Пак се среќаваме со еден извикан поим — со поимот на интроекцијата. Него Ленин го демаскира како згоден израз кој под видот на борба против идеализмот подметнува субјективизам¹²⁰). Со неа се доаѓа до најапсурдната претпоставка дека човекот не мисли со помошта на мозокот, бидејќи сè било феноменално па и самиот мозок, а феномените се само мои. Навистина треба да се има предвид дека кај Ѓуриќ острието на овој израз е насочено против теолошките поставки, но војувајќи против теологизмот, тој војува и против материјализмот. Обата се фрлаат во еден кош со фразата „метафизичка недопуштена интроекција“.

На оваа линија е и определбата на свеста како „единство на психогносеолошките процеси врз подлогата на хемискиот базис на животот“¹²¹). Самосвеста се добива кога свеста ќе се стави како објект на посматрањето

¹¹³) В. оп. cit., стр. 223.

¹¹⁴) Оп. cit., стр. 230.

¹¹⁵) Оп. cit., стр. 231.

¹¹⁶) Оп. cit., стр. 233.

¹¹⁷) Оп. cit., стр. 241.

¹¹⁸) Оп. cit., стр. 273.

¹¹⁹) В. оп. cit., стр. 321.

¹²⁰) В. И. Ленин, Соч., т. 14. стр. 76—77.

¹²¹) Драгиша Ѓуриќ, Проблем субјекта и објекта, стр. 323.

од страна на оној на кого му припаѓа оваа свест¹²²). Самосвеста е дел од органското суштество и функција на нервниот систем слично на процесите на варењето, дишењето и др. што се функција на соодветните органи¹²³). Така Ѓуриќ сосема го испуштил од пред вид основниот момент на општествената определеност на самосвеста и улогата на општествено-економската практика во нејзиното формирање. Нему не му е познато или тој не сака да води сметка дека совршено правилното функционирање на нервната апаратура не дава ниту перцепции, а уште помалку сложени психички појави, а да не говориме за самосвеста. Новороденчето кога доаѓа на светот ги има развиено во целост сите органи, но нема самосвест и до неа ќе дојде дури подоцна во своето практичко приспособување и потпирање врз сето она што се создало и создава во општеството чиј нераскинлив дел е и самото. Истоово важи и за слепородените. Нему не му е позната судбината на Кондијаковата статуа која не би можела да добие свест, иако нејзиниот скулптор би бил волшебник кој би можел да ја надари со сетилни органи. Таа би се вртела во хаосот на неповрзаните осети во кој би се изгубила¹²⁴). И на Ѓуриќ му се има случено она што им се случувало на сите позитивистички натуралисти: му се измолкнала спецификата на самосвеста.

Интересна е критиката што ја дава Ѓуриќ на основниот принцип на гносеологијата на Бранислав Петрониевиќ имено на принципот на апсолутната реалност на непосредната свест. Според Ѓуриќ, непосредната свест и посредната се принципиелно едно исто. Со оваа поставка тој само ја ублажил крајно идеалистичката позиција на Петрониевиќ, но не ја надминала. Да се идентификува непосредната и посредната свест, значи да не се прави разлика помеѓу субјективното и објективното во свеста, а со тоа да се попадне во субјективирањето на објективното. Но иако Ѓуриќ е прав во тоа што не го изедначува феноменот и привидот, тој и феноменот фактички го сведува на привид кога негира дека од феноменот може да се прејде кон нуменот. Според Ѓуриќ, човекот го сметал стапот прекршен во водата прав а не искривен, бидејќи борбата за опстанок што ја води тој во воздушната средина тоа му го наложила, а и поеконично било тој да се смета дека е прав¹²⁵). Тука ширум се отворени вратите на позитивистичкиот субјективизам.

И атрибутите се толкуваат феноменалистички. Според Ѓуриќ, тие не се ништо по себе, ами преставувањето на атрибутите како нешто по себе се сфаќа како последица од борбата за суштествување и човековиот стремеж што поцелесообразно да го реализира принципот на економијата на трудот¹²⁶). Постојат два вида атрибути: квалитет кој се дефинира како „идентичност во разновидноста на квантитативните атрибути” и квантитет кој бил „идентичност во разновидноста на квалитативните атри-

¹²²) Ор. cit., стр. 324.

¹²³) В. ор. cit., стр. 325.

¹²⁴) В. Јонче Јосифовски, Теоријата на одразот — за или против, Трибина, I/1962, стр. 17—38.

¹²⁵) Драгиша Ѓуриќ, Проблем субјекта и објекта, стр. 388—389.

¹²⁶) Ор. cit., стр. 429.

бути¹²⁷⁾. Така квалитетот и квантитетот се дефинираат еден со помошта на друг па се добива логички недопуштен круг. Од друга страна, релацијата не се третира како категорија, ами како манифестација на квалитетот и квантитетот „едни наспрема други да имаат извесен специфичен удел“¹²⁸⁾.

Неисцрпниот број на релациите го сведува на следните релации: сличност и несличност, идентитет и разлика, нешто и ништо, феномен и нумен, а централно место му се дава на каузалитетот, бидејќи природата не била „ништо освен каузалитет“¹²⁹⁾.

Основните логички принципи се специфични релации што имаат емпириско потекло и „строго посматрано... можат да се сметаат како формално репрезентативно-гносеолошки принципи за што попотполно да се спроведе и реализира принципот на економјата на трудот“¹³⁰⁾. Тоа важи и за математичките аксиоми и за етичките норми кои исто така се резултат на природната селекција во психогносеолошкиот процес во кој требало да се смета и со филогенетските навики¹³¹⁾. Така сè се клава во еден кош: логичките принципи, математичките аксиоми и етичките норми, кои се резултат на принципот на економјата на трудот кој е принцип на принципите. Особено е карактеристично за позитивистичкиот став на Ѓуриќ што тој смета дека делењето на атрибутите на нужни и случајни, главни и споредни немало оправдување во природните процеси кои се манифестираше само како процеси и ништо повеќе. Тогаш, да се послужиме со една Енгелсова забелешка, се сведуваат на појави од ист ред фактот што определена мешунка има шест, а не пет или седум зрна и законот на движењето на сончевиот систем, со што нужноста се деградира до степенот на случајноста¹³²⁾.

Нашив филозоф најотворено и најдоследно кај нас го изложил становиштето за една био-логика што ја спротивставува на „сколастичката и веќе излишна логика“¹³³⁾. Оваа негова био-логика се манифестираше „како еден специфичен дел на општата природна технологија“ и „како еден специфичен дел на природните процеси“¹³⁴⁾. Така тој ја инструментализирал логиката со што ќе се придружи кон прагматизмот кој во поновото време го разви во инструменталистичката варијанта Ц. Дјуи¹³⁵⁾. Со припојувањето на логиката кон природната технологија, тој мисли да ја задуши „алогичноста на логиката која постојано ја покажува формалната логика“¹³⁶⁾. Вака логиката станува наполно емпириска наука

¹²⁷⁾ Оп., cit., стр. 436.

¹²⁸⁾ Оп. cit., стр. 440.

¹²⁹⁾ Оп. cit., стр. 442.

¹³⁰⁾ Оп. cit., стр. 444.

¹³¹⁾ Оп. cit., стр. 515.

¹³²⁾ Фр. Енгелс, Дијалектика природе, Култура — Београд 1951, стр. 225. В. и целата одломка „Случајност и нужност“, стр. 223—227.

¹³³⁾ Драгиша Ѓуриќ, Проблем субјекта и објекта, стр. 495.

¹³⁴⁾ Ibid.

¹³⁵⁾ В. John Dewey, Logic Theory of Inquiry, New York 1938 и српскохрв. пр.: Џон Дјуи, Логика Теорија истраживања, Београд 1962. В. особено гл., I, подгл. 4, „Логика е натуралистичка теорија“, стр. 74—75 на пр.

¹³⁶⁾ Драгиша Ѓуриќ, Проблем субјекта и објекта, стр. 495.

како и другите науки и меѓу неа и овие нема никаква разлика. Таа била наука за биолошките процеси но *sui generis*. Нешто повеќе, таа му е дел од феноменалниот свет, нејзината област е област на гносеолошкиот субјект и гносеолошкиот објект, кои се сфаќаат едновременно како област на феномените и како област на релативното. Но бидејќи областа на логиката била и област на вистината и последнава му е имено за тоа „едно биолошко-гносеолошко орудие на органската индивидуа во борбата за суштествување“¹³⁷). Полниот субјективизам и релативизам на ова гледиште доаѓа до израз во дефиницијата на вистината која била „само констатација на истоветноста на она помеѓу што се констатира истоветноста“¹³⁸). Ѓуриќ и експлицитно го искажува ова велејќи дека „и областа на вистината (како и онаа на гносеолошкиот субјект и гносеолошкиот објект — J. J.) е област на феномените и на релативитетот. Нема вистина која би можела да ја изрази апсолутноста, да се однесува на нешто трансфеноменално и трансрелативно. Навистина нуменот може да се претчувствува, но тоа претчувство е сепак претчувство со феноменот и во областа на феноменот“¹³⁹). Логичките процеси се имаат појавено со појавата на органските суштества и со нив ќе изгинат. Со загнувањето на органските суштества ќе загине вистината и феноменот, воопшто секој акт на познанието¹⁴⁰).

Своето филозофско гледиште Ѓуриќ го разработува мошне подробно со апаратура слична на апаратурата на Авенариус кој многу се служел со буквениот јазик на математиката. Во аналитичките изведувања тој оди до такви подробности кои ретко можат да се најдат кај нашите филозофи. Борбата против теологијата и метафизиката ја води доследно како борба против антропоморфизмот. Тој исто така доследно го спроведува принципот природата да се познае со посредство на самата природа, но иако настојува да му остане верен на натуралистичкиот материјализам од типот на оној на Фогт, Молешот и Бихнер, а особено на оној на Хекел, тој во областа на теоријата на познанието, држејќи се за поставката за нераскинливата врска на гносеолошкиот субјект и гносеолошкиот објект, паѓа во феноменализам кој го образложува и биологистички, прогласувајќи ги борбата за суштествување и принципот на економијата на трудот кој ја потпомага оваа борба, за два принципа со помошта на кои се објаснува сè што се сака. Врз оваа основа доследниот позитивист и агностичар го проголтат материјалистот во него. Така материјализмот кој свесно се откажал од дијалектиката станува плен на субјективизмот, кој, иако со една многу истанчена и скрупулозна, филие грански изнијансирана аргументација, не може сепак да го потисне впечатокот на плиткост и одживеаност.

Особено фрапира фактот што Ѓуриќ не ја сфатил специфичноста на логиката воопшто и формалната логика посебно, кои во никој случај немаат работа со биологистички процеси макар и од свој вид, нити се

¹³⁷) Драгиша Ѓуриќ, Праизвор филозофије, стр. 43.

¹³⁸) Драгиша Ѓуриќ, Проблем субјекта и објекта, стр. 514.

¹³⁹) *Op. cit.*, стр. 503.

¹⁴⁰) *V. op. cit.*, стр. 504.

органи во борбата за суштествување на организмите, ами специфични науки со кои општествено-историскиот и дејствено-практичкиот човек продира во светот на објективната стварност на еден само нему својствен начин, кој потем станува и стварност по себе. Сведувајќи го разумот на емпирија *sui generis*, а идентификувајќи го критериумот на вистината со емпириските факти, тој застанува на крајно емпиристички позиции од кои тој не го разбрал специфичното во разумското познание и ја испуштил од предвид решавачката улога на практиката во решавањето на прашањето на вистината на кое укажа Маркс уште во своите тези за Фоербах¹⁴¹). Не е случајно што тој особено значење му придава на феноменот „сега“ („сад“). Иако социјалдемократ, тој, всушност, бил идеолог на оние социјални групи кои во сегашнината наоѓаат највиша смисла и причина за сè што било и ќе биде. Тој нас нè убедува дека со постепено генетичко лизгање на феноменот сега сè изникнувало и загигнувало, со него човекот се издигнал од утопизмот кон позитивизмот, а од него кон својата среќа¹⁴²). Меѓутоа, ако човекот немал познание и смелост да ја види ништожноста и нечовечноста на својата сегашнина, па револуционерно постапувајќи и во науката и во политиката и во техниката, борејќи се како што барала ситуацијата, а не „постепено“ и „гносеолошки“ лизгајќи се по површината на настаните, тој никогаш не ќе можел да дојде до својата среќа. Еволуционизмот е теорија која не ја урива нечовечката сегашнина, ами е своевидна нејзина апологија. Во тоа е општественото значење на филозофијата на социјалдемократот Драгиша Ѓуриќ¹⁴³).

Во крајот на XIX и почетокот на XX век се појавува најкрупната фигура во филозофијата кај Србите

БРАНИСЛАВ ПЕТРОНИЕВИЌ (1875—1954)

Тој е најзабележителен и најплоден мислител не само кај Србите туку и кај Југословените воопшто во чии творби српската граѓанска мисла го достигнала својот врв. Во времето на економската и политичката стабилизација на српската буржоазија се појавува и стабилен филозофски систем кој е одглас на големите филозофски системи од минатото кои се појавија во времето на стабилизацијата на буржоазијата во општествениот и политичкиот живот на Запад — оној на Лајбниц и Хербарт. Но силата на мислата на Петрониевиќ на оригинален начин дошла до израз имено во теоријата на познанието како и во математиката и палеон-

¹⁴¹) Карактеристична е во оваа смисла втората теза:

„Прашањето дали на човечкото мислење му е својствена предметната вистинитост — не е прашање на теоријата, туку на практиката. Човекот мора во практиката да ја докаже вистинитоста, т. е. стварноста и моќта на своето мислење, дека е тоа од овој свет. Спорот за стварноста или нестварноста на мислењето кое е изолирано од практиката, е чисто схоластичко прашање“. (Цит. по Фр. Енгелс, Лудвиг Фојербах, стр. 59.

¹⁴²) В. Драгиша Ѓуриќ, Философија феномена сад, стр. 118.

¹⁴³) За теоријата на Драгиша Ѓуриќ од неосхоластичкото гледиште в.: Воислав Миоч, Теорија спознаје д-р Драгише М. Ѓуриќа, Шабац 1933. В. и: Милош Ѓуриќ, Филозофско гледиште Драгише. М. Ѓуриќа, Воља, III/1928, књ. I, стр. 473—476.

тологијата. Тој е творец на оригинална гносеолошка теорија позната како емпириорационализам за која подолу ќе стане подробно збор.

Една од своите први расправи Петронијевиќ му ја посветува на законот на разлогот¹⁴⁴). Основните ставови на својата гносеолошка теорија првпат систематски ги изложил во „Принципите на теоријата на познанието“ (1900)¹⁴⁵), а многу опстојно во капиталното дело „Принципи на метафизиката“ (1904—1912)¹⁴⁶). Овдека тој ги изложил своите погледи во дефинитивна форма така што понатаму тој само ги доизградил или излагал во популарна форма. На српски своите гносеолошки погледи ги изнел во „Основите на теоријата на познанието“ (1923)¹⁴⁷), во расправата „За поимот на свеста од гледиштето на теоријата на познанието“ (1922)¹⁴⁸) и во „Основите на емпирииската психологија“ (1923—1926)¹⁴⁹), а во стегната форма во „Основните тези на емпириорационализмот“ (1933)¹⁵⁰).

Своите сфаќања на логиката и логичките проблеми Петронијевиќ ги изнел систематски во „Основите на логиката“ (1932)¹⁵¹). Во оваа смисла значајни се расправите „Забелешки за логичката структура на математичкиот доказ“ (1934)¹⁵²) и „Историски и критички забелешки на првите два Зенонови докази против движењето“ (1940)¹⁵³).

Петронијевиќ констатира дека со прочуениот извик на Ото Либман „Назад кон Кант!“ теоријата на познанието станала најсаканата тема на филозофите, додека метафизиката паднала во немилост и била отфрлена. Затоа тој се нагрбил со задачата која претставува Сизифова работа — на метафизиката да и го поврати некогашниот сјај и величина. За незавидната положба во која се нашла метафизиката во втората половина на XIX век тој ги обвинува самите метафизичари и тоа пред сè „зашто тие делум сосема ја отфрлиле теоријата на познанието како посебна филозофска дисциплина, делум се занимаваа со неа сосема површно“¹⁵⁴).

¹⁴⁴) Branislav Petronievics, Der Satz von Grunde, Eine logische Untersuchung. Inauguraldissertation, Belgrad 1898.

¹⁴⁵) Branislav Petronievics, Prinzipien der Erkenntnislehre. Prolegomena zur absoluten Metaphysik, Berlin 1900.

¹⁴⁶) Branislav Petronievics, Prinzipien der Metaphysik. Erster Band, erste Abteilung. Allgemeine Ontologie und die formalen Kategorien. Mit einem Abhang: Elemente der neuen Geometrie. Heidelberg 1904; Prinzipien der Metaphysik, Erster Band, zweite Abteilung. Die realen Kategorien und die letzten Prinzipien. Heidelberg 1912.

¹⁴⁷) Бранислав Петронијевиќ, Основи теорије сазнања, Београд 1923.

¹⁴⁸) Бранислав Петронијевиќ, О појму свести са гледишта теорија сазнања, Чланци и студије, III, Београд 1922, стр. 111—154.

¹⁴⁹) Бранислав Петронијевиќ, Основи емпириске психологије, Београд 1910, 2 изд., Београд 1923 — 26.

¹⁵⁰) Бранислав Петронијевиќ, Основне тезе емпириорационализма, Глас СКАН, CLVI, Други разред 79, Београд 1933, стр. 123—143.

¹⁵¹) Бранислав Петронијевиќ, Основи логике. Формална логика и општа методологија, Београд 1932, В. и Аристотел, Чланци и студије, нова серија, Београд 1932, стр. 75 — 155.

¹⁵²) Бранислав Петронијевиќ, Примедбе о логичкој структури математичког доказа, Глас СКАН, књ. 161/1934.

¹⁵³) Бранислав Петронијевиќ, Историске и критичке примедбе на прва два Зенонова доказа против кретања, Глас СКАН, књ. 174/1940, стр. 73—90.

¹⁵⁴) Branislav Petronievics, Prinzipien der Erkenntnislehre, S. III.

Лајбниц претставувал исклучок со тоа што направил величествен обид на метафизиката да ѝ даде рационална основа, но тој обид се засновувал врз несигурното тло на апстрактната моќ на умот „која непосредно без осврт на искуството треба да ги познае вечните вистини“¹⁵⁵).

Од друга страна, емпиризмот го негирал постоењето на апстрактната моќ на умот и тврдел дека метафизичките поими немаат потпирач во искуството па затоа ги отфрла како бесмислени а со тоа го отфрла апсолутното знаење¹⁵⁶). Кант се согласувал со осудата на апстрактната метафизика, но го задржувал општото важење и важноста како форми на сфаќањето од страна на субјектот на дадената содржина на искуството.

Теоријата што ни ја предлага нашиов филозоф „сака да ја заснове можноста на апсолутното познание и апсолутната метафизика, таа треба да служи како пролегомена на апсолутната метафизика во спротивност на Кантовите пролегомена со кои сакаше да ја докаже неоснованоста на нејзините возвишени стремежи“¹⁵⁷). На овој начин тој ја зема теоријата на познанието не на крајот, ами на почетокот на филозофирањето со што го следи Кант и другите антиметафизичари, но, наспроти на последниве, тој е убеден дека метафизиката ќе излезе од нејзиното чистилиште здрава и жива. Затоа тој изјавува: „Само оној кој темелно ги проучил темелите на теоријата на познанието (на основната филозофска дисциплина) застанал со цврста нога на прагот на филозофијата и се оспособил да влезе во нејзината мермерна палата“¹⁵⁸) И понатаму: „Теоријата на познанието е фундаментална дисциплина“¹⁴⁹). Задачата на теоријата на познанието се определува како испитување на можноста на метафизиката, а во пошироката смисла како испитување на човечкото познание воопшто. Доколку теоријата на познанието испитува како луѓето доаѓаат до познанието, таа немала потреба да се обзира на реалноста, но доколку се занимавала со можноста на познанието воопшто, за она познание на субјектот не сврзан за сетилата (бог), не можело да се пројде без метафизика¹⁶⁰). Теоријата на Петрониевиќ е од првиот вид, па затоа можела да не води сметка за метафизиката.

Во спорот помеѓу рационалистите и емпиричарите Петрониевиќ настојува да го постигне она што во основата го постигнал и Кант: да ги помири нивните навидум непримирливи теории¹⁶¹). Но тој наполно ја отфрла основната Кантова претпоставка дека субјектот ги создава рационалните определби. Основниот став на емпириорационализмот е даден уште во „Принципите на теоријата на познанието“ иако овој термин се употребува првпат дури 1912 год¹⁶²). Тој став гласи: „Јас наполно признавам со емпиризмот дека искуството може да биде единствена потпора на познанието, но покажувам декаво искуството има форми кои

¹⁵⁵) Op. cit., S. IV.

¹⁵⁶) Op. cit., S. III.

¹⁵⁷) Op. cit., SS. IV—V.

¹⁵⁸) Бранислав Петрониевиќ, Основи теорије сазнања, Стр. I.

¹⁵⁹) Op. cit., стр. 1.

¹⁶⁰) B. op. cit., стр. 3.

¹⁶¹) Branislav Petronievics, Prinzipien der Erkenntnislehre, S. V.

¹⁶²) Branislav Petronievics, Prinzipien der Metaphysik, 1. Bd., 2. Abt., S. 1.

емпиризмот во својата слепа омраза против рационализмот сосема ги превидел, а во кои лежи изворот на транседентното познание¹⁶³). Во „Основните тези на емпириорационализмот“ Петронијевиќ како јатка и оригинална карактеристика на емпириорационализмот ја наведува четвртата теза со која се тврди дека аподиктичкото познание има потекло во искуството¹⁶⁴).

Според Ж. Гарашанин, ученикот на Петронијевиќ, три столба на емпириорационализмот се следните: излезната точка на теоријата на познанието е непосредното искуство (непосредното дадено) кое е субјективно; субјективното искуство, т. е. свеста е апсолутно реална; непосредното искуство е рационално, т. е. на него можат да се познаат нужните определби. Додека тврдењето оти непосредното дадено е субјективно не предизвикувало недоразбирање, тврдењето за неговиот апсолутен реалитет предизвикувало тешкотии, но ќе добавиме ние и нешто повеќе: тоа е извор на идеализмот и субјективизмот кој чини во системот на Петронијевиќ да имаме работа со една первертирана метафизика. Но за тоа попосле. Сега се праша: зошто Петронијевиќ го зема непосредното искуство како излезна точка? Одговорот може да се најде во состојбата на науката и филозофијата на неговото време. И во теоријата на познанието и, дури, во метафизиката, се настојува да се појде од несомнени факти¹⁶⁵). Во егзистенцијата на непосредно перцепираните предмети не може да се сомневаме додека во сето друго можеме: како во егзистенцијата на субјектот, така и во егзистенцијата на надворешниот свет. Непосредното искуство е субјективно и индивидуално и со тоа потполно и евидентно¹⁶⁶).

Како што се гледа, излезната точка на Петронијевиќ е декартовска. Само за разлика од Декарт кој се сомнева не само во постоењето на надворешниот свет, ами и во егзистенцијата на содржините на свеста, Петронијевиќ и во последниве не се сомнева. Според Декарт, апсолутно несомнена реалност е само чистото јас, чистото единство на свеста изразено со прочуеното *Cogito, ergo sum*. Но, според Петронијевиќ, Декарт не ги анализираше правилно најпрвобитните факти на искуството. Додека за Декарт формата на свеста е супстанцијална, Петронијевиќ тврди дека формата и содржината на свеста се „апсолутно координирани факти“¹⁶⁷). Со констатирањето на содржината на свеста, јас ја констатирам и формата на свеста и самиот себеси. Формата без содржината е празна, не значи ништо, не постои. Содржината на свеста постои само во и со формата нејзина и обратно¹⁶⁸). Така што „ако со Декарт не може да се сомневаме во реалноста на формата на свеста, не можеме да се сомневаме ни во реалноста на нејзините содржини. Консеквентно изведено картезијанско то гледиште Петронијевиќ го формулира вака: „Мојата свест е како според

¹⁶³) Branislav Petronievs, Prinzipien der Erkenntnislehre, S. V.

¹⁶⁴) В. Бранислав Петронијевиќ, Основне тези емпириорационализма, Глас СКАН, CLV, Други разред, 79, стр. 129.

¹⁶⁵) Живојин Гарашанин, Петронијевићево емпириорационализам, Београд 1957, по Глас САН, књ. ССXXXVI, пос. изд. САН, Споменица, књ. 13, стр. 56.

¹⁶⁶) В. Бранислав Петронијевиќ, Основи теорије сазнања, стр. 5.

¹⁶⁷) Branislav Petronievs, Prinzipien der Metaphysik, I/1, S. 3.

¹⁶⁸) Op. cit., S. 4.

својата содржина така и според својата форма апсолутно несомнена егзистенција, е една апсолутна по себе стварност¹⁶⁹).

Против Кантовото тврдење дека светот на искуството е само свет на појавното Петронијевиќ подвлекува: „Искуството е она што Кант го наречува свет на стварите по себе. Светот на феномените е дел од нуменалниот свет, содржините на искуството се директно продолжување на стварите на искуството, обете чинат една целост, чиј реалитет е апсолутно ист”. Тој ја отфрла понатаму и втората Кантова претпоставка па тврди дека нема форми на искуството пред материјата на искуството. „Априорната моќ на познанието — тврди Петронијевиќ — психолошки би била чиста претстава, привид¹⁷⁰”. Затоа се новозможни априорните поими, па и Кантовите рационални моќи на познанието: сетилноста, разумот и умот. Бидејќи нема засебна форма на искуството во искуството, тоа и логичките аксиоми „мораат да го имаат своето потекло во самото непосредно искуство¹⁷¹”. Исто така и математиката има перцептивен карактер, зашто конструкциите на ставовите на математиката не извираат од чистото временување, туку од сетилното познание. Кант ја идентификувал свеста и природата. Во фактички непосредното искуство нема ни строг каузалитет, ни константност на супстанцијата, ни заемно влијание. Кант ја довел во прашање самата егзистенција на природата. И претпоставката за божеството не е нужна претпоставка на метафизиката¹⁷²). Позитивен според своите тенденции критицизмот почивал врз фиктивни основи и не само што не го унапредил позитивното решение на гносеолошките проблеми, туку бил пречка за нивното решение. Затоа Петронијевиќ ја изградува својата теорија на емпириорационализмот како Кант воопшто да го нема, дискутирајќи само со емпиризмот и рационализмот.

Одрекнувањето на апсолутната реалност на непосредно даденото води, според Петронијевиќ, во признавање на два вида реалност: апсолутна реалност („ствар по себе”) и привидна реалност. Тој врши логичка анализа на поимот на привидот и констатира дека овој изникнува само врз основа на тоа што во поимот на битието се одвојува поимот на есенцијата од поимот на егзистенцијата, поимот на содржината од поимот на даденоста. „Привидот не значи ништо друго освен нешто што е дадено, но што нема стварна содржина¹⁷³”. Но таквиот поим е невозможен, зашто даденото не може да се одвои од содржината, тоа е апстракција која е логички невозможна. Отаде се заклучува: „Сè што постои во оној момент кога постои, реално и апсолутно постои, нема причина да се одрекнува ставот: сè што егзистира е ствар по себе¹⁷⁴”. Во оваа смисла црвеното кое си го претставувам во сеќавањето и црвеното кое непосредно го перцепирам како реален осет во себеси, јас ги наоѓам сепак како реално по-

¹⁶⁹) Branislav Petronievics, Prinzipien der Erkenntnislehre, S. 22.

¹⁷⁰) Бранислав Петронијевиќ, Основи теорије сазнања, стр. 130.

¹⁷¹) Оп. cit., стр. 131.

¹⁷²) Оп. cit., стр. 134.

¹⁷³) Оп. cit., стр. 30.

¹⁷⁴) Оп. cit., стр. 31. В. и Prinzipien der Erkenntnislehre, SS. 7—8, а поопстојно: Prinzipien der Metaphysik, I/1, I. Kap., како и: О појму свести и тн., Чланци и студии, III.

стојни по себе квалитети. Можен е само релативниот привид, на пример, осетот на виолетовото.

Емпириорационализмот по ова треба да покаже како е можно во искуството да се најдат такви факти врз кои да може да се заснове реалното познание, т. е. врз основа на кои критериуми ќе се издвојува она што е рационално од нерационалното во ова искуство, или формулирано со зборовите на нашиов филозоф, се прашува: „дали и како е можно рационалното, т. е. безусловното и нужното знаење врз основа на искуството?¹⁷⁵⁾ Хјум бил тој кој тврдел дека оние познанија на искуството што се однесуваат до релациите кои лежат во природата на претставите се општо важечки и аподиктички. Такви се релациите сличност и спротивност, степенот на квалитетот и квантитетот и бројот, додека идентитетот, временскиот и просторниот однос не се општоважечки и нужни. Хјумовиот критериум за безусловното познание се состои во ова: во логичка смисла се безусловни само оние вистини чија спротивност не е можна па се како такви непроменливи. Отаде тој ги признава само оние релации за безусловно извесното кои лежат во соодветните претстави и кои не можат да се менат без да се измени самата претстава¹⁷⁶⁾. Овој критериум, според Петрониевиќ, е точен земено воопшто, но е неопределен и недостатен, па во извесни случаи не е извесно кои релации лежат во претставите, респ. објектите, што е за Хјум едно исто, и со нив се неразделно сврзани. Затоа тој бара друг критериум врз основа на кој ќе се определи дали еден даден факт на искуството претставува логичка нужност или не. За да дојде до него тој дава поделба на фактите на искуството. Овие тој ги дели на три групи:

Квантитативно прости факти на искуството, т. е. оние кои содржат само еден член (како белото кое се перцепира само бело, синото, црвеното) и квантитативно сложени факти на искуството кои содржат повеќе членови (како правата линија која содржи: квалитет на линеарното простирање, правец кој е релација на распространетите делови и простирањето или должината на правата; виолетовото на кое констатираме сино и црвено)¹⁷⁷⁾

Нумерички прости факти кои како такви не можат да се замислат во попростата форма (како правата која иако има повеќе членови, тие не можат да се замислат одвоено) и нумерички сложени кои се состојат од два или повеќе нумерички прости факти. Кај последниве може да се случи тие да произлегуваат од простите на единствен начин или на повеќе начини¹⁷⁸⁾. Во првиот случај нумерички сложениот факт не може да се замисли во попростата форма, а во вториот може, па затоа последниот не е нужен факт. Пример за првиот вид нумерички сложни факти е времето во кое правецот и текот едно од друго не можат да се изведат затоа овој факт може да се сведе на нумеричките на еден единствен начин. Тоа не е случај со нумерички сложениот факт на тродимензијалниот простор.

¹⁷⁵⁾ Branislav Petrontevics, Prtznipien der Metaphysik, I/1, S. XIII.

¹⁷⁶⁾ Op. cit., S. XIV.

¹⁷⁷⁾ В. Бранислав Петрониевиќ, Основи теорије сазнања, стр. 136.

¹⁷⁸⁾ B. Branislav Petronievics, Prinzipien der Metaphysik, I/1, S. XVI.

Логички (квалитативно) прости факти, т. е. такви кои претставуваат логичка нужност се оние кои не можат да се замислат поинску одошто се, *gesp.* одошто се замислени¹⁷⁹⁾ (како белото, синото и црвеното) и логички сложени кои не претставуваат логичка нужност (како тродимензијалниот простор).

Последнава поделба е најважна и се смета како една од оригиналностите на емпириорационализмот¹⁸⁰⁾.

Односот помеѓу фактите на искуството, според Петрониевиќ, е ваков. Нумерички сложениот факт е тогаш логички прост, ако може така да се сведе на простите факти што тој на единствен начин да следува од нив¹⁸¹⁾. Ист е односот на квантитативниот факт кон логичкиот факт.

Ако би знаеле кои се нумерички простите факти, би знаеле кои се сложените факти кои се во логичка смисла прости, а кои сложени, зашто ова би се добило од непосредната комбинација на првите. Но не е лесно да се откријат нумерички простите факти. Критериумите за нивното откривање треба да се земаат од непосредното искуство, т. е. тие самите мораат да бидат нумерички прости факти на искуството¹⁸²⁾. Но овие критериуми можат да се изведат и во врска со прашањето за логичката вредност на аксиомите. Првиот начин на изведувањето ни се дава во „Принципите на метафизиката“¹⁸³⁾, а вториот во „Основи на теоријата на познанието“¹⁸⁴⁾. Ние накусо ќе се запреме на првото изведување.

За откривањето на овие критериуми Петрониевиќ смета дека треба да се има барем еден факт на искуството чија нумеричка простота да биде очевидна. Овој факт тој го наоѓа во апсолутната разлика меѓу битието и небитието и врз основа на него заклучува дека апсолутниот привид е невозможен. Овдека треба да се нагласи уште понастојателно потребата од критериуми за откривање на нумерички простите факти. Тие се потребни зашто нумерички простите факти се скриени во непосредното искуство и зашто во искуството постојат антагонистички факти кои се исклучуваат. Примери на ваквите факти на Петрониевиќ му се: во мојата свест има промени зависни од мене и кои се напoлно независни од мене; во мојата свест има делови на битието кои се постојани во времето и непроменливи, а други кои се непостојани и променливи; простата сегашна точка на времето е неделиво единство, меѓутоа, јас не ја восприемам простата просторна точка. Секој член од паровите на овие антагонистички факти на искуството полага право на логичка простота, а со тоа другиот член мора да се прогласи за привид. Нашиов филозоф овој конфликт на фактите го решава благопријатно за сите нив: ниеден не е привид. За првиот случај се признава дека непосредната свест не се совпаѓа со самата апсолутна стварност, ами постои и надворешен свет. Отаде се сведува фактот на независните промени на фактот на зависните,

¹⁷⁹⁾ *Op. cit.*, S. XV.

¹⁸⁰⁾ За поделбата на фактите на искуството в.: Милан М. Јовановиќ, Емпириорационализам као гносеолошка доктрина, Београд, 1931.

¹⁸¹⁾ Branislav Petronievs, *Prinzipien der Metaphysik*, I/1, S. XVI.

¹⁸²⁾ *Op. cit.*, S. XVIII.

¹⁸³⁾ *Op. cit.*, SS. XVII—XXIV.

¹⁸⁴⁾ Бранислав Петрониевиќ, *Основи теорије сазнања*, стр. 136—148.

т. е. првите се признаваат како зависни од надворешните промени. Привидот на искуството се сведува на конгруентноста на еден перцепиран објект со целото битие. И другиот конфликт на фактите се сведува на неконгруентноста на еден делумен објект со целото битие. Во третиот случај една таква коректура не е можна, зашто конфликтот лежел во самата свест и еден од обата факти содржи привид во себеси¹⁸⁵). Ова следува од основниот факт на искуството според кој битието и небитието како апсолутни спротивности не се поклопуваат, а чиј израз е ставот на противречност. Фактот на простата временска точка не претставува иманентна илузија, а тоа е случај и со просторот. Затоа првиот факт е логички прост, а вториот логички сложен¹⁸⁶). Така се најде она што се бараше: нумерички простиот факт во чија нумеричка простота не можеме да се сомневаме.

Рационалитетот на искуството значи понатаму, дека искуството и свеста се поклопуваат, според што гносеолошката доктрина на Петронијевиќ го добила и името — концијенцијализам. Тука тој се разделува од Авенариус кој тврди дека непосредно даденото не е содржина на свеста, туку дека непосредно и првобитно даденото како такво се околината и ја с-т о, а и од Вунт за кој непосредно е дадена само околината во која се поклопуваат претставата и објектот. Петронијевиќ тврди дека мојата околина и ја с-т о така се дадени во реалноста што обете ги искусувам, за обете сум свесен, за обете знам. За да се констатира егзистенцијата на што и да е, мора тоа непосредно да се искуси, т. е. мора да е дадено како искуствено на нешто што искусува, да биде како свесна содржина на едно јас¹⁸⁷). Отаде централен и излезен поим на теоријата на познанието е свеста¹⁸⁸). Така тој смета дека „непосредно даденото е самата свест и тоа индивидуалната свест на поединецот“¹⁸⁹). Отаде, според Петронијевиќ, идеалистичкото становиште е единствено оправдано. Околината е само содржина на свеста и не може да постои во неа¹⁹⁰). Ова гледиште кое е, според нас, чист солипсизам, за Петронијевиќ претставува огромна еволуција на идеите. Околината е само содржина на свеста, а ја с-т о е чист формален нејзин момент. Еден без друг не можат да бидат. Тие се основен факт на непосредното искуство кој може само да се констатира, но не и да се објасни¹⁹¹).

Во свесната содржина Петронијевиќ го разликува осетот кој се однесува на надворешниот свет и чувството кое се однесува непосредно на нашето јас. Во формалното единство на свеста кое го претставува нашето јас, постојат два основни односа кон свесната содржина: ја с-т о е свесно за неа, и придава момент на свесноста, и ја повти. Отаде испаѓа дека свеста и волјата се две елементарни особини на ја с-т о.

¹⁸⁵) V. Branislav Petronievics, Prinzipien der Metaphysik, I/1, S. XXI.

¹⁸⁶) Op. cit., S. XXII и сл.

¹⁸⁷) V. Branislav Petronievics, Prinzipien der Erkenntnislehre, S. 10.

¹⁸⁸) В. Бранислав Петронијевиќ, О појму свести и тн., Чланци и студии, III, стр. 111

¹⁸⁹) Op. cit., стр. 113.

¹⁹⁰) V. op. cit., стр. 117.

¹⁹¹) V. Op. cit., стр. 122. В. и Основи емпиристичке психологије, I, стр. 7—8

Наспроти на наивниот реализам со кој Петронијевиќ спори надолго и нашироко и против кој развива серија докази, тој разликува непосредна и посредна рефлексивна. Бидејќи непосредното искуство е идентично со непосредната свест, а свеста има рефлексивна природа, мислата и битието во свеста паѓаат заедно, свеста може да се замисли само како свест на нешто¹⁹²). Психички несвесното постои само во релативна, а не во апсолутна смисла. Отаде произлегува уште една допирна точка на Петронијевиќ со Лајбниц: последните елементи на светот — монадите се од чисто духовна природа. Само така можело да се објасни врската меѓу материјалните и духовните, надворешните и внатрешните, физичките и психичките феномени. „Штом ќе сфатиме дека психичките феномени не се меѓу атомите, туку во самите нив, тогаш атомите не се од материјална, ами од духовна природа“¹⁹³). Неорганските атоми се несвесни, а органската материја служи во еден централен атом (централна монада) да се јави свеста. Така се доаѓа до констатација дека Лајбницовата теорија ослободена од недостатоците е „единствена доктрина за односот на душата и телото која е рационална“¹⁹⁴). Во врска со ова Петронијевиќ ја отфрла Лајбницовата претпоставка дека во душата има несвесни претстави. Ако ова би се прифатило, би излегло дека во свеста има нешто што не е во свеста. Тој ја отфрла и Лајбницовата претпоставка дека меѓу монадите нема никакви директни контакти и смета дека Лајбницовото сведување на материјалните монади врз душевните атоми може да се одржи и со претпоставката дека свесната содржина на материјалните монади е минимална. Во тој случај било можно да има директен контакт помеѓу душата и телото, зашто душата тогаш е само еден атом кој само заради исклучителната положба во организмот има свест, чија содржина е поголема од останатата содржина на телесните атоми“¹⁹⁵).

Петронијевиќ чекор по чекор од непосредно даденото и индивидуалното кое од еден сегашен момент оди со промената во минатото и иднината, од нив, пред се од фактот што во мојата свест има промени кои зависат од мене и кои не зависат од мене, изведува заклучок дека промените кои не зависат од мене се причинети од светот кој е вон мене итн. — се гради целата негова метафизичка зграда во која овдека нема да навлегуваме. Притоа тој употребува индиректен доказ за утврдувањето на основните вистини на теоријата на познанието кој му е сосема достатен. Ќе се задржиме накусо на тоа како тој ги изведува логичките закони, а потем како ги докажува.

Логичките закони Петронијевиќ ги изведува од основните факти на непосредната свест. Најважни му се ставовите на противречноста, потоа ставот на достатниот разлог. Првиот извира од фактот на апсолутната реалност на непосредната свест. Штом би се посомневале во апсолутната реалност на свеста, т. е. во апсолутната разлика помеѓу нешто и ништо, само тогаш би се посомневале во овој став¹⁹⁶). Ставот на про-

¹⁹²) Op. cit., стр. 125.

¹⁹³) Бранислав Петронијевиќ, Спиритизам, 3. изд., Београд 1922, стр. 73.

¹⁹⁴) Бранислав Петронијевиќ, Основи емпиристичке психологије, I, стр. 27.

¹⁹⁵) Op. cit., стр. 28.

¹⁹⁶) Бранислав Петронијевиќ, Основи теорије сазнања, стр. 141.

тивречноста му е аксиоматичен. Неговата аксиоматичност се сведува на прашањето: дали во искуството има квалитативно прости факти? Одговорот гласи: такви факти има. На пример, белото. „Белото — вели Петронијевиќ — како надворешно бела материја би можело да содржи во себе и црно скриено од нашето восприемање. Но квалитетот на белото кој го восприемаме е само и исклучиво бел“¹⁹⁷). Бидејќи квантитативно простите факти се во логичка смисла непроменливи, таа непроменливост наоѓа израз во законот на непротивречноста. Како следствие на простотата овие факти имаат својство на нужност, но својството на општост тие го добиваат од мислењето — за него не е dostatно искуството. Содржината на искуството лежи во искуството, но својата универзална форма тоа ја добива од мислењето, бидејќи „во квантитативно простиот факт како таков лежи неговата универзалност, која мислењето просто ја изразува“¹⁹⁸). Оваа универзалност може да ја изрази само свесниот субјект кој единствено знае што е универзалност. Тој со простиот акт на негацијата (како кога од сликата на имагинацијата добиваме поим) со негирањето на променливоста на еден квантитативно прост факт ја става неговата непроменливост и универзалност. Така се добива логичкиот закон на непротивречноста да потекнува од искуството, но да ги надминува неговите рамки, а со тоа тој да биде емпириорационален¹⁹⁹).

Што се однесува до ставот на идентитетот, тој се сфаќа само како друг израз на ставот на противречноста, а ист е случајот и со ставот на исклучениот трет. Обата „непосредно следуваат од ставот (став е израз на законот — J. J.) на противречноста, обата можат да се изведат од фактот на непосредната даденост на нешто кое го исклучува ништо“²⁰⁰).

Поинаку стоела работата со законот на достатниот разлог. Тој тврдел нешто повеќе од оној на противречноста, зашто „според него, сè што мислиме дека постои мора да биде условено во својата егзистенција или со себеси или од нешто друго“²⁰¹), т. е. тврди дека во множеството на определено даденото постојат врски, така што едно дадено со определен квалитет да влијае врз друго. Овој закон, според Петронијевиќ, е рационален, но не е аксиоматичен. Неговото изведување го остава на метафизиката. Но ако не може да се изведе од законот на противречноста, т. е. од еден факт на искуството, тоа не значи дека овој нема значај за неговото изведување, зашто ако даденото е апсолутно реално, од ставот на противречноста следува невозможност на противречноста во свеста, заради што фактите на искуството има да се сведат едни на други²⁰²).

Од реченово се гледа дека Петронијевиќ создал една несомнено оригинална теорија на познанието која може да се најде кај другите филозофи. Заслужува внимание настојувањето рационалното да се изведе

¹⁹⁷) Op. cit., стр. 139.

¹⁹⁸) Op. cit., стр. 141.

¹⁹⁹) Ibid.

²⁰⁰) Op. cit., стр. 141—142.

²⁰¹) Op. cit., стр. 142.

²⁰²) В. Милан М. Јовановиќ, Духовна делатност Бранислава Петронијевиќа, Учитель, 21 (55)/1940—41, стр. 178—179.

од искуството, при што нему сепак му се остава самостојноста, така што не се сведува на искуството. Со тоа тој ги избегнал недостатоците и слабостите како на емпиризмот така и на рационализмот. И марксистичката теорија на познанието почнува со искуството но не останува на него, туку оди понатаму од него. Понатаму и Петронијевиќ се надоврзува на становиштето на наивниот реализам на кој се надоврзува и марксистичката гносеологија. Треба да се одбележи и улогата на негацијата во неговата теорија која во промената добива дури волшебно својство да го трансцендира не само сегашниот момент, конечната временост во бесконечната, туку и да го трансцендира искуството, а од безвременското да се оди кон изјаснувањето на вечноста на битието врз основа на законот на идентитетот²⁰³). Меѓутоа, не можеме а да не признаеме со Ж. Гарашанин, дека секое познание не може да се заснове врз искуството и дека има некои апстракции какви се невозможни во сепилното искуство. Така во искуството важи дека целината е поголема од деловите, а за бесконечноста дека целината и деловите се еднакви. Исто така постоењето на крива која во извесна точка нема тангента (Ваерштасовата крива) му противречи на искуството. Петронијевиќ пак го отфрлил бесконечното како противречен поим како во математиката така и во вселената и решителен е финитист, но современите тауки го надминаа неговото сфаќање²⁰⁴).

Меѓутоа, Петронијевиќ ја заснива својата теорија на познанието на уште попроблематичниот поим — оној за апсолутната реалност на свеста. Како самиот што вели, становиштето на наивниот реализам кој смета дека се реални непосредните објекти на воспријатието, го раширил на сите психички содржини. Во оваа точка она што кај наивниот реализам е проблематично — изедначувањето на производите на свеста со она на што тие се однесуваат, што го одразуваат а што е вон свеста — во објективната стварност, тоа тој премногу го раширил. На тој начин објективниот реализам станал субјективен кој дури со специјално измислени средства од филозофот ќе се спасува од изолираниот остров на Фихте. И покрај необичната моќ за дедукција, за доследно мислење, имено во својата излезна точка Петронијевиќ е недоследен²⁰⁵).

Своите погледи за формалната логика Петронијевиќ ги изложи освен во споменатите трудови и во своите многубројни расправи и статии. Тука тој се придржува за традицијата и ги следи главно логичарите од минатиот век, трудејќи се за одделни проблеми да даде и свои решенија.

Логиката ја дефинира како „наука за правилното мислење“²⁰⁶). Како таква таа има работа со формите на мислењето, но како наука за вистинското мислење таа се занимава со методите на познанието. Затоа тој ја дефинира логиката и како „наука за формите на мислењето и

²⁰³) В. Branislav Petronievs, Prinzipien der Erkenntnislehre, S. 52.

²⁰⁴) Живоин Гарашанин, Петронијевићев емпириорационализам, стр. 65—66.

²⁰⁵) Против солипсизмот Петронијевиќ дава аргументи во Prinzipien der Erkenntnislehre, гл. IV и во Prinzipien der Metaphysik, I/2, SS. 54—59.

²⁰⁶) Бранислав Петронијевић, Основи логике, стр. 9.

методите на познанието²⁰⁷). Со тоа тој застанува на психологистички позиции, бидејќи и самиот подолу вели за мислењето дека е субјективна психолошка функција. Со сфаќањето на логичката содржина како замислена содржина на свесниот субјект која или стварно постои или би можела да постои или постои само како замислена, тој се свртува кон објективноидеалистичкото гледиште со кое се оградува од психологизмот. Но се покажа дека ова оградување е привидно. Сепак тој инсистира на големата разлика помеѓу психологот и логичарот. Додека според првиот мислењето се состои во самите мислени претстави, за логичарот тоа е во логичката содржина која во тие претстави се замислува, така што првиот го разгледувал мислењето од надворешната, а другиот од внатрешната страна²⁰⁸). Така логичката содржина служи како она „трето царство“ во кое некои филозофи и логичари, особено оние од баденската неокантијанска школа, наоѓаа начин да ја загарантираат самостојноста на логиката. Всушност, ова води во платонијанството, во објективирањето на производите на мислењето. За да ги избегне ваквите незгодни последици Петрониевиќ прави разлика помеѓу „субјективно замислена логичка содржина“ и „објективно постојна логичка содржина“ кои не се поклопуваат сосема, од што произлегувал фактот границата помеѓу психолошкото и логичкото разгледување на мислењето да не биде многу остра. Како пример Петрониевиќ го наведува егзистенцијалниот суд во кој егзистенцијата е предикат додека објективно земено таа не е и не може да биде предикат²⁰⁹). Бидејќи овие отстапувања биле константни, т. е. важеле за секое субјективно мислење и бидејќи „логиката како наука мора во прв ред да го посматра логичкото мислење во онаа форма како тоа што се јавува во субјективната психичка функција на мислењето, тие отстапувања ја принудуваат да ја земе предвид и природата на мислењето како чисто психички факт“²¹⁰). Од овие причини тој зазема помирлива позиција помеѓу „чистата“ и психологистичката логика²¹¹). Така тој смета дека законот на противречноста бил закон на самата логичка содржина која се реализира во психолошкото мислење²¹²). Меѓутоа, решавачкото прашање овдека е: како е можно да се реализира логичката содржина во психолошкото мислење? На ова прашање нашиов мислител не ни го дал должниот одговор.

Понатаму. Петрониевиќ смета дека логиката е предимно теоретска наука што не исклучувало да биде и нормативна, практичка како и механиката²¹³). Со тоа пак се зема помирлива положба меѓу спорните позиции. Притоа тој им дава предимство на теоретичарите, бидејќи практиката вредност на логиката била помала од онаа на механиката. Со ова Петрониевиќ покажува колку бил далеку од тоа на логиката да гледа со современи очи, како кај него не може да стане ни збор за техничка логика која

²⁰⁷) Ibid.

²⁰⁸) Op. cit., стр. 10.

²⁰⁹) Ibid.

²¹⁰) Op. cit., стр. 10—11.

²¹¹) B. op. cit., стр. 12.

²¹²) Op. cit., стр. 13.

²¹³) B. op. cit., стр. 13—14.

ништо помалку од другите научни дисциплини, па и механиката, помага да се остваруваат такви задачи што векот во кој што живееше тој не можеше да ги наслутува. Врз неговата логичка мисла која лутала помеѓу два скарани табора, предрасудите на времето тежеле како камен и тој не можел да го види новото кое се исправало под закрилата на онаа дисциплина, имено математиката на која тој и дал значајни прилози.

Застапувајќи се за, како што вели тој, реалната логика, под која разбира таква логика која тврди „дека објективната стварност е идентична со логичката идеја“²¹⁴), тој изразува мислење дека Аристотел отишол во една крајност која под логичка идеја ја разбирала само формалната страна на стварноста, додека Хегел ја идентификувал формата и содржината. Според Петронијевиќ „дека за стварноста важат логичките форми следува од законитоста на природата и применливоста на математиката во неа“. Само логичката форма не смеела да се идентификува со содржината, тоа биле две координирани и нераздвојни страни на објективната идеја. Коректив на реалната логика требала да биде концептуалистичката²¹⁵). Всушност, помеѓу „чистата“ и реалната логика нема разлика, зашто во обата случаи се работи за логичка идеја само што не е јасно како може во реалната логика оваа да биде идентична со логичката стварност. Формата на Аристотел е варијанта на идејата на Платон. Овдека се мешаа правците па отаде и збрката во логичните становишта на Петронијевиќ.

Логиката Петронијевиќ ја дели на формална логика и методологија. Додека првата го разгледувала мислењето „од неговата чисто формална страна, т. е. во него ги утврдува општите форми и закони на мислењето“ кои биле непроменливи и вечни, втората како наука која утврдува како мислењето успева да се исполни со содржина, ги проучува методите на познанието „кои се состојат не само во примената на формите кои ги посматра формалната логика, ами и во формите кои зависат од психолошката природа на мислењето и од природата на стварните и замислените објекти“²¹⁶). Движејќи се наполно во рамките на школската логика, тој формите на мислењето ги дели на поим, суд и заклучок па нашироко говори за нив. Во одделот за поимот оригинална е неговата теорија на негацијата со која објаснува „како е можно мислењето како функција да го замисли поимот“. Таа теорија се сведува на тоа, што според неа, со чистиот акт на негацијата ја негираме, на пример определената должина на правата што ја перцепираме и со тоа се доаѓа до општиот поим за правата²¹⁷). Во врска со ова треба да одбележиме дека создавањето на поими не може да се засновува само врз негацијата на перцептивните својства, ами тоа е и позитивен акт, создавање имено мисловни производи кои ја изразуваат суштината на предметите и појавите. До нив се доаѓа во процесот на општествената практика со усвојувањето од страна на мислата на конкретното така што се оди „од претставата за конкретното кон сè почисти

²¹⁴) Оп. cit., стр. 15.

²¹⁵) Оп. cit., стр. 16.

²¹⁶) Оп. cit., стр. 24—25.

²¹⁷) Оп. cit., стр. 35.

апстракции, додека не се стигне до најпростите определби” и отаде по обратен пат, додека конкретното се сфати „не како хаотична претстава на целото, туку како богат тоталитет од мноштво определби и односи”²¹⁸). Кај Петрониевиќ сите својства се дадени во перцепцијата и актот на негацијата само отфрла, додека не остане она што треба да биде поим. Така поимот се сведува на својство од перцепцијата. Меѓутоа, поимот вклучува и својства кои никаква перцепција не може да ги даде. На пример, брзината од 300.000 км. во секунда. Тука без апстракција не може да се мрдне²¹⁹).

Кај Петрониевиќ имаме шест категории: ствар, квалитет, квантитет, состојба, ред и однос. Како што се гледа тие малку се разликуваат од категориите на Аристотел. Овдека тој дозволува две групирања. Стварта, од едната страна, и сите други категории, од друга страна, или првите три категории да се стават во групата содржина, а останатите во групата однос. Не укажува на односот помеѓу категориите, на преодите. Суштинска забелешка што може да му се направи е, меѓутоа, што го ограничил бројот на категориите.

Од различните теории на судот Петрониевиќ ја признава теоријата за иманенцијата на предикатите при што под иманенција подразбира „парцијален (само во ограничените случаи тотален) идентитет на поимот субјект со поимот предикат”²²⁰). Тој разликува логички суд како спој на поими и психолошки суд како спој на поединечни или колективни претстави. Последниве ги дели на аналитички, и синтетички а синтетичките на судови на восприемањето, сеќавањето и очекувањето. Логичките судови ги дели на прости и сложени. Простите ги дели според квантитетот на субјектот, квалитетот на копулата и содржината на предикатот. Според квантитетот разликува универзални, партикуларни и сингуларни судови, според квалитетот афирмативни и негативни, според содржината на предикатот — егзистенцијални, есенцијални и релациони судови. Кај сложените судови одвојува пет вида: копулативни, коњунктивни, дивизивни, дисјунктивни и хипотетички.

Се гледа дека Петрониевиќ од Кантовата поделба на судовите ги задржал наполно само судовите по квантиет, во оние по квалитет ги отфрла лимитативните судови, сосема ги отфрла судовите по релација, бидејќи секој прост суд е, според него, категоричен и затоа категоричките судови не чинат засебна група, а дисјунктивните и хипотетичките со право ги става во сложените судови. Исто така го отфрла и делењето на судовите по модалитет, бидејќи секој логички суд му е аподиктичен, а проблематичките и асерторичките ги клава во психолошката група судови. За одбележување е и тоа што поделбата на аналитички и синтетички судови кај него важи за психолошките судови, бидејќи таа била значајна само во психолошкиот развој на поимите, додека сите логички судови му се аналитички во Кантовата смисла на зборот.

²¹⁸) К. Маркс, Прилог критики политичке економије, 2. изд. Култура — Београд 1960, стр. 211. В. и Д. П. Горский, Вопросы абстракции и образование понятия, Москва 1961.

²¹⁹) В. И. Ленин, Филос. тетр., стр. 199.

²²⁰) Бранислав Петрониевиќ, Основи логике, стр. 63.

Паѓа в очи дека класификацијата на судовите што ни ја дава Петрониевиќ е прилично самостојно изведена и повеќе задоволува одошто другите традиционални поделби. Тој настојувал јасно да ги раздели психолошките од логичките судови. Вторите се аподиктички и логички нужни или аналитички. Исто е важна поделбата на прости и сложени судови. Логичките судови секако мораат да се вистински без оглед на искуството и отаде да бидат секогаш вистински или аподиктички. Меѓутоа, логиката сосема не ја интересира психолошката поделба на судовите. Освен тоа Петрониевиќ ја разработува само т. н. предикативна логика па судовите ги дели според нивната внатрешна структурираност, а не според нивните најопшти својства во кои тие доаѓаат до израз без оглед на својот внатрешен состав. Отаде кај него сосема изостанува еден од најважните делови на современата логика — логиката на исказите во која се изучуваат функциите на вистинитоста како сложени искази чија вистинитосна вредност зависи единствено од вистинитосната вредност на нивните компоненти. Може да му се направат и низа други суштествени забелешки: неразбирањето на принципиелната разлика меѓу сингуларните и општите судови, улогата на егзистенцијата, односот меѓу предикативните и релационите судови (во таа смисла е промашена и поделбата на судовите според „содржината на предикатот“) и др. Не е прифатливо ни отфрлањето на асерторичните и проблематичните судови кои од гледиштето на логиката не се безинтересни. Напротив, во последно време логичарите усилено работат на т. н. модални логики во кои категориите „случајно“, „можно“, „нужно“ и „невозможно“ играат централна улога. Сосема се испуштени логичките форми и со тоа е испуштена и вистинската област на иследувањето на логиката ако таа се разгледува како формална дисциплина.

Законите на мислењето се разгледуваат во партијата за судот. Тие биле „услови кои еден логички суд мора да ги исполни за да биде вистински“²²¹). Тоа се основни и најопшти судови. Овие закони Петрониевиќ настојува да ги изведе од поделбата на судовите, т. е. од видовите на судот „кои имаат принципиелен значај за вистинитоста на судењето“²²²). Тоа се видот по квалитет кај простите, а дисјунктивните и хипотетичките кај сложените судови. Така ставот на идентитетот изразува услов кој мора да го исполни афирмативниот суд за да биде вистинит, оној на противречност изразува услов кој морал да задоволи секој негативен суд, а на исклучениот трет секој дисјунктивен, и на достатниот разлог — секој хипотетички суд. Ова изведување е сосема произволно и изнасилено, зашто законите на мислењето се однесуваат на секој суд, а не само на определен вид судови. При формулирањето на законите разликува логичка и онтолошка формулација при што последната, според, него, се содржи имплиците во првата.

Накусо ќе се задржиме врз теоријата на вистината на Петрониевиќ. Тој разликува објективна или материјална вистинитост од формална вистинитост. Првата ја определува на два начина. Ако простиот

²²¹) Оп. cit., стр. 74.

²²²) Оп. cit., стр. 75.

логички суд се однесува на стварните објекти, материјалната вистинитост се состоела во „слагањето на врската помеѓу поимите на судот со врската помеѓу соодветните стварни објекти”. Ако простиот суд се однесува до замислени објекти, материјалната вистинитост се состоела во „слагањето одн. неслагањето помеѓу поимите на субјектот и предикатот од кои тој е составен²²³). Формалната вистинитост пак ја определува логичкиот суд „да им одговара на законите на мислењето”, што бил основен услов на субјективното логичко мислење²²⁴). Формалниот критериум на вистината бил негативен и тоа со трите закони на мислењето, а позитивен е четвртиот закон — оној на достатниот разлог.

Очебијна е двосмисленоста во дефинирањето на вистината кај Петрониевиќ што нему му се случила како последица од настојувањето во логиката да ги мири спротивните гледишта, да зазема средна позиција. Не може да се зборува за формална вистинитост, туку за формална правичност. Депласирано е да се мисли дека формалната вистинитост на еден суд била основен услов за субјективното логичко мислење. Петрониевиќ стои на мислењето дека логичкиот суд кој се однесува до замислени објекти се образложува со аксиоматските ставови во кои ги вбројува и дефинициите и постулатите, кои се несомнени, а логичкиот суд кој се однесува до стварните објекти има достатен разлог во фактите на искуството и тоа непосредно во кои, како факти на таквото искуство, не е можно да се сомневаме дека егзистираат. Тука треба да се каже дека разликувањето стварни и замислени објекти е сосема неопределено и нејасно. Не се прави разлика помеѓу математичките и замислените „објекти”, што е мошне важно за прашањето како да се образложат логичките ставови. Понатаму, дефинициите не спаѓаат во аксиоматските ставови, а аксиоми и постулати во современата логика се едно исто. Освен тоа тие не се сметаат како несомнени очевидни ставови, ами само како излезни ставови на еден систем кој може да бидат изведени во некој друг систем.

Во одделот за заклучокот кој е сиот во рамките на традиционалната школска логика, ќе одбележиме дека Петрониевиќ го побива тврдењето на Мил дека во силогизмот сме имале движење во круг. Кај „сите луѓе се смртни”, според него, не значи дека сите поединечни луѓе се смртни, ами дека секој човек е смртен, т. е. не се сите луѓе смртни зашто секој човек е смртен, ами зашто на поимот човек му припаѓа белегот смртен. Кругот се избегнува вака: „Зашто неговата прва премиса се однесува на поимот, човек, додека во втората премиса тој општ поим се реализира во еден конкретен објект (. . .) а во заклучокот дека реализацијата на општиот поим во овој конкретен случај повлекува со себе и реализација на еден нов белег²²⁵). Кон ова ќе добавиме дека нужноста на врската

²²³) Op. cit., стр. 84—85.

²²⁴) Op. cit., стр. 85.

²²⁵) Op. cit., стр. 117. В. О појму свести и тн., Чланци и студии, III, стр. 126—127 кај што се говори за разликата помеѓу мислењето кое е свесно за сите логички елементи, а што логиката му го овозможувала, и мислењето несвесно за сите логички елементи. Второто е брзо но несигурно, првото — сигурно. Меѓутоа, со оглед на фактот дека, според Петрониевиќ, логичките судови се аналитички, и дедуктивниот заклучок е само репродуктивен, тој не е во оваа точка далеку од Мил.

во општите судови не произлегува од тоа дали нивниот предикат одбележува белег на поимот, ами од тоа што тој се однесува на битното својство на предметот без кое тој како таков не може да постои (како смртноста за човекот). Критиката на Мил не треба да се остварува од гледиштето на поимот, ами од гледиштето на неговата реална заснованост. Петрониевиќ има право кога ја отфрла неговата концепција која, како што видовме, некои наши логичари ја прифаќаат.

За дефиницијата и доказот се зборува во одделот за методите на готовото познание како оддел на методологијата. Земајќи ја предвид улогата на дефиницијата која како логичко дејство треба непознатите термини да ни ги објасни со познатите а и онака како таа што се сфаќа во традиционалната школска логика, имено дејство кое ни ја открива содржината на поимот, од педагошки разлози подобро е таа да се разгледува во одделот за поимите. И тука не е надмината традицијата: Меѓутоа, оддел во кој Петрониевиќ дал оригинални достигнуања е оној за индукцијата и тоа на еден нејзин специјален вид, имено на математичката индукција. Според Петрониевиќ, математичката индукција се состои од една бескрајна низа хипотетички силогизми кои содржат и партикуларна премиса. Така доказот на „ $a+b=b+a$ ” со математичката индукција се состои од следните силогизми:

1)

Ако е $a+1=1+a$, тогаш е $a+2=2+a$

$$a+1=1+a,$$

$$a+2=2+a,$$

2)

Ако е $a+2=2+a$, тогаш е $a+3=3+a$

$$a+2=2+a$$

$$a+3=3+a \text{ итн.}$$

Според тоа: $a+b=b+a$.

Отаде излегува дека Петрониевиќ ја сфаќа математичката индукција како полисилогизам па му е заклучокот кој го добива апсолутно сигурен. Само овој силогизам е од специјален вид: тој се состои од партикуларни премиси и од мноштво индуцирани случаи²²⁶).

На крајот ќе кажеме нешто за сфаќањето на Петрониевиќ за дијалектиката кое го изложи во една мала книшка излезена по II световна војна²²⁷). Кај него имаме сфаќање за дијалектиката во пошироката смисла и за дијалектиката во потесната смисла. Под дијалектиката во пошироката смисла подразбира дедуктивно заклучување и докажување воопшто, додека под дијалектика во потесната смисла ја разбира само онаа дедукција која се засновува на антитетичките судови²²⁸). Оваа почивала врз претпоставката дека во мислењето на секој поим може да му се противстави еден нов поим. Таа е спротивна на аналитичката дедукција која е

²²⁶) *Op. cit.*, стр. 213.

²²⁷) Бранислав Петрониевиќ, Три дијалектике, Београд 1946.

²²⁸) *Op. cit.*, стр. 5, заб. 1.

„чисто репродуктивна, додека дијалектичката дедукција е продуктивна, творечка”. На пример, поимот на златото го содржи белегот на жолтото од кое се добива со анализата, додека црното како антитеза на белото било сосема нов поим, бидејќи во белото немало ништо што и да е црно²²⁹). Можни се три дијалектики: во првата, синтезата е битен составен дел, а тезата и антитезата се противречни поими, во втората дијалектика синтезата е исто така битна, но тезата и антитезата се спротивни поими, додека во третата дијалектика синтезата не е битна, а тезата и антитезата се спротивни поими. Првата ја формулирал Хегел, втората Хамлен, а третата Петронијевиќ. За да ја објасни својата дијалектика Петронијевиќ прави разлика меѓу негативно контрарните и позитивно контрарните поими: ако не можат да се замислат дека постојат е првиот случај, а ако можат — вториот. Синтезата била нужна само во случај на негативно контрарните поими, бидејќи мислењето било принудено да бара трет поим во кој тие ќе можат стварно да постојат. Кај позитивно контрарните поими, ако се корелативни, синтезата не била потребна, а во случај едниот да ја претпоставува егзистенцијата на другиот можело, но не морало да има синтеза²³⁰).

Примерите за ваквите дедукции ги зема од својата метафизика. Така негативно контрарни поими биле: „чисто едно” и „чисто многу”. Тие можеле да постојат во еден трет виш поим, а тоа било „конечното множество на интензивно континуираните реални точки”. За вториот случај дава пример од дијалектичката дедукција на природните броеви: секој број што иде подоцна во природната низа на броевите го претставува претходниот. За третиот случај го дава примерот на низата осети на боја: црно-бело.

Оваа дијалектика што се сведува на дедукцијата на поимите во која Марксовата дијалектика е сосема испуштена, не ја разбрала ни суштината на дијалектиката на поимите, а камо ли на стварите. Тоа е, всушност, исконструирана дијалектика и претставува обид на Петронијевиќ да оди во чекор со времето само употребувајќи стари средства кои го оставиле на цедило. Основно во дијалектиката не е дедукцијата на поимите. Тоа е за неа сосема второстепено. Дијалектиката не може да биде ни во мисловното противставување на еден поим на друг спротивен на него кој ни најмалку не се содржи во првиот. Дијалектиката бара идентификување на противречностите. Основно кај неа е „разделување на едното и познавање на неговите противречни делови”²³¹), па било тоа едно да се наоѓа во мислењето или во стварноста. Дијалектиката е „најестрано и длабоко со содржина учење”. За разлика од природонаучниот еволуционизам овој развиток Ленин го карактеризира како таков кој „колку и да е повторување на веќе изминатите степени, тој е нивно поинакво повторување, врз повисока база („негација на негацијата”) развитокот. . . по спирала а не по права линија — развиток скокообразен, полн со катастрофи, револуции; — „ прекин на постепеноста”; претво-

²²⁹) Op. cit., стр. 5, заб. 5.

²³⁰) Op. cit., стр. 15—16.

²³¹) В. И. Ленин, Филос. тетр., стр. 327.

рување на квантитетот во квалитет; внатрешни импулси кон развиток што произлегуваат од противречностите, од судирањата на различни сили и тенденции што дејствуваат врз некое дадено тело или во рамките на некоја појава или во некое дадено општество; заемна зависност и најтесна непрекинлива врска на сите страни од секоја појава (. . .), врска што дава еден единствен, закономерен светски процес на движењето²³²). Според тоа дијалектиката на Петрониевиќ е само обид да се внесе под името дијалектика — метафизика²³³). Од тоа што се обрнува внимание на творечкиот карактер на дијалектиката останале само зборови. Но и спротивставувањето на дијалектиката и аналитичката дедукција е сосема произволно. Ако аналитичката дедукција е само репродуктивна, тогаш Мил има право кога ја критикува и ја сведува на помошно средство за индукцијата. Тогаш и сите аргументи на Петрониевиќ што ги наведовме против Миловото сфаќање паѓаат во вода. Така теоријата за дијалектиката е едено од најспорните учења на Петрониевиќ.

Од реченото може да се заклучи следното. Петрониевиќ е најголем српски филозоф, творец на систем со кој тој во ништо не им отстапува на сличните системи на европските филозофи. Овој негов систем е замислен и изведен доследно и во склад со основните претпоставки, а се гради врз теоријата на познанието која служи како оправдување на метафизиката. Обидот да ја востанови метафизиката пак го прави задочнет епигон на метафизичките системи од минатите векови, иако средствата што ги употребува се нови. Најинтересен и најзначаен му е обидот да заснове теорија на познанието која ќе води сметка како за емпириските, така и за рационалните моменти на познанието. Трагањето по најсигурни факти го води до солипсистичката претпоставка на апсолутната реалност на свеста од која ги изведува реалноста на надворешниот свет и сета метафизика. Во логиката се држи за традицијата внесувајќи на места придонеси кои имаат печат на оригиналност. Во логиката оди по патишта минати и изразени од други творци²³⁴).

²³²) В. И. Ленин, Карл Маркс, во Капиталот, I, Култура — Скопје 1953, стр. XVI и XVII.

²³³) Богдан Шешки: „Гносеолошки земено Петрониевиќевиот филозофски метод е емпирио-рационалистичен. Меѓутоа, Петрониевиќевата метафизика е сета изградена врз еден дијалектички принцип, врз *иприципој* на *негацијата* и затоа неговиот основен метод мора да се означи — колку и да звучи парадоксално — како метафизичко-дијалектичен и емпирио-рационалистичен.“ (Б. Шешки, Логички и дијалектички принципи филозофије Б. Петрониевића. п. о. Глас САН, ССLXXVI, 1957, Споменаца, књ. 13, стр. 34—35). Во светлината на она што се рече, ова тврдење на Шешки не може да се одржи.

²³⁴) Извод на своите филозофски и научни трудови Петрониевиќ дава во: *Résumé des travaux philosophiques et scientifiques de Branislav Petronievics*, Akademie royale serbe, Bulletin de l'Академие des Lettres, Nm. 2, Belgrad 1937. В. и библиографијата на неговите трудови до 1937 која опфаќа 156 труда. Поопстојна библиографија на трудовите на Петрониевиќ в.: В. В. Мишковиќ, Бранислав Петрониевиќ, биографски и библиографски подаци, п. о. Глас САН, књ. ССXXVI/1957, Споменаца, књ. 13, стр. 3—10. Таму се опфатени 201 труд на Петрониевиќ и тука е дадена до денес најисцрпна библиографија на неговите трудови. В. покрај веќе наведените расправи за филозофијата на Петрониевиќ и: Вељко Кораћ, Филозофска ориентација Бранислава Петрониевића. *op. cit.*, стр. 23—32; приказ на „Основи логике“ дал Милан М. Јовановиќ во ЛМС, књ. 335/1932, стр. 247—248.

ПОСЛЕДОВАТЕЛИТЕ НА БРАНИСЛАВ ПЕТРОНИЕВИЌ

Филозофската дејност на Бранислав Петрониевиќ оставила длабок впечаток, а особено врз неговите ученици од кои некои работеле на нејзиното толкување и развивање кое, меѓутоа, останува далеку под она што го сторил учителот. Во неокантијанскиот правец на баденската школа филозофира

Никола Појовиќ. Како професор по филозофија на Белградскиот универзитет тој учењето на Петрониевиќ го надополнува со аксиолошката теорија и Фројдовата психоанализа. Во расправата за Хјумовата критика за бесконечното²³⁵) од гледиштето на теоријата на Петрониевиќ за двоформниот финитизам го критикува како Хјумовиот едноформен финитизам, така и инфинитизмот сфаќајќи го просторот како составен од реални (средни) и иреални (средни) точки. Првите биле реални и пасивни, а другите иреални и активни. Помеѓу секои две реални точки се наоѓала една иреална. Ова гледиште го образложува и во расправата „Учењето за дискретниот простор во новата филозофија“²³⁶) и „Разви токот на преткритичката филозофија на просторот на Кант“²³⁷). Развивајќи го емпириорационализмот, Никола Поповиќ ја нагласува разликата меѓу гледиштето на својот учител и Кант. При тоа тој смета дека ова учење не е единствено можно, туку дека какво гледиште ќе се усвои зависи од читателот²³⁸).

Никола Поповиќ инсистира на независноста на духовниот живот од материјалниот живот и ја заострува својата идеалистичка филозофија. Својот став го докажува со теоријата дека претставите како единствени активни елементи на нашата свест мораат да се разликуваат како репродукција која не е ништо друго освен послаб осет и како репрезентанти. Во првото својство тие се условени од материјалното, а нивната репрезентативна функција го објаснува нивниот особен однос кон Петрониевиќевата свесна точка во монадата. Одејќи по оваа насока, Поповиќ заклучува дека повтењето било, всушност, логичко мислење, а решението се става во зависност од мислењето²³⁹). Така тој ја брани интелектуалистичката позиција. Во ова време тој го изнесе и мислењето дека филозофијата е наука „која тежнее да ни го објасни светот во кој живееме и да ни го покаже животот со кој живееме“²⁴⁰). Особено настојува да докаже дека психологијата без душа е невозможна, дека не може да се замисли

²³⁵) Никола М. Поповиќ, Јумова критика бесконечнога, Просветни гласник, XXIX/1908, стр. 21—38, 95—120.

²³⁶) Nikola M. Popovich, Die Lehre vom discreten Raum in der neueren Philosophie, Wien und Leipzig 1922.

²³⁷) Nikola M. Popovich, Die Entwicklung der vorsokratischen Raumphilosophie Kants, Wien und Leipzig 1925.

²³⁸) В. Никола М. Поповиќ, Наука и филозофија и нивов узајамни однос, Просветни гласник, XXXIV/1913, стр. 170.

²³⁹) В. Никола М. Поповиќ, Интелект и Воља, Мисао, II/1920, књ. 4, стр. 175—176.

²⁴⁰) Никола М. Поповиќ, Филозофија и живот, Нов живот, I/1920, стр. 135.

емпириското јас без метафизичкиот поим на душата. Душата како чист субјект е вонискуствен принцип на единството на свеста²⁴¹).

Во склад со баденската школа и специјално со Рикерт, природните науки ги противставува на историските науки. Првите му се генерализаторски, а вторите — индивидуализаторски. Природните науки не можат да го изнајдат специфичното кај човекот, она што него го одликува од животните, додека историските науки укажуваат на некои општи и објективни вредности и цели кои човекот го чинат човек. Вистината, убавината, добрината, правдата, пријателството биле објективни цели. Нивната целост го чинела објективниот ум. Објективните цели ги сфаќа како општи еднаш за секогаш дадени, непроменливи. „Вистината е вистина — вели тој — и тоа како за сите луѓе така и за секој поединец“²⁴²). Попосле ќе учи дека има пет вредности: вистина, убавина, добрина, светост, и корист. Логиката како теорија на познанието ги проучувала вредностите од областа на вистината²⁴³). „Логиката — вели тој — во пошироката смисла како наука за познанието воопшто ги проучуватеориските идеи како објективни вредности од гледиштето на вистината“²⁴⁴).

Врз основа на објективните цели човекот можел да ја цени вредноста на своите постапки. Поповиќ го отфрла натурализмот и се застапува за идеализмот кој смета дека во структурата на вселената покрај реалните компоненти има и идеални и вонвременски цели²⁴⁵). Човекот, според него, е „единствена врска меѓу небото и земјата. . . меѓу вонвременското царство на вредностите и оваземското царство на предноста и временоста“²⁴⁶).

Во низа расправи од областа на психоанализата Поповиќ настојува да најде оправдување за неокантијанската аксиологија во учењето на Фројд за н а д-ј а с-т о како област во која владее моралниот закон, а исто така и доказ за психологијата „со душа“. Од друга страна, тој решително го отфрла Фројдовиот природонаучен материјализам како и секој материјализам воопшто сметајќи го како одживеан. Тој не можел да го објасни потеклото на свеста од атомите. Од признанието на апсолутната реалност на свеста заклучува „дека свесниот душевен живот е стварност за себе која има специјални закони и која од своја страна влијае врз органскиот живот“²⁴⁷).

Така Поповиќ комбинирајќи го идеализмот на Петрониевиќ со неокантијанството кое барало трето царство на вредностите и фаќајќи се за најновите резултати на психологијата кои ги интерпретира во полза на идеализмот, создал едно еклектично учење приспособено за оправдување на идеализмот во условите на времето во кое живеал, за одбрана

²⁴¹) В. Никола М. Поповиќ, Проблем егзистенције чистог субјекта. Споменица педесетгодишнице С. М. Лозанића, стр. 78

²⁴²) Никола М. Поповиќ, Шта је човек и у чему је вредност његовог живота, Воља, III/1928, стр. 276.

²⁴³) Никола М. Поповиќ, Психоанализа, Београд 1935, стр. 265.

²⁴⁴) *Op. cit.*, стр. 244.

²⁴⁵) Никола М. Поповиќ, Шта је човек и тн., Воља, III/1928, стр. 383.

²⁴⁶) Никола М. Поповиќ, Психоанализа, стр. 4.

²⁴⁷) *Op. cit.*, стр. 278.

на религијата и интересите на најреакционерните слоеви во бивша Југославија, на што укажува и неговата соработка во фашистичките „Студентске новине“ и особено соработката со окупаторот чиј квислиншки ректор тој беше на Белградскиот универзитет со што спадна на дното кое беше антипод на сите вредности. Филозофијата се покажа како фраза за негирањето од името на вредностите на сите човечки вредности.

Уште подрастична е судбината на другиот ученик на Петрониевиќ кој во посоката на неокантијанството, како и Никола Поповиќ, го дополнуваше својот учител. Тоа е *Милан М. Јовановиќ*. Тој напиша многу статии, осврти, прикази и филозофски расправи како и написи за историјата на филозофијата кај Србите. Идеолог е на реакционерната и предавничка српска буржоазија и непријател на секој прогрес. Епигон и неоригинален мислител. По ослободувањето ја доживае судбината на сите предавници.

Ученик на Петрониевиќ е и *Живоин Гарашанин* кој го популаризирал неговото учење во разни статии и расправи. Учењето на Петрониевиќ го излагале и *Петар Иванишевиќ* и *Данило Вукајловиќ*²⁴⁸.

Од ова се гледа дека Петрониевиќ не оставил своја школа, туку само неколку негови ученици се обидуваа без неговиот талент и енергија да го популаризираат или да го дополнуваат со други учења неговото учење²⁴⁹.

УЧЕБНИЦИ И РАСПРАВИ

Пред I световна војна се појавија и некои автори на учебници по филозофија и логика. Ке го споменеме *Бошко Пејровиќ*, теолог. Тој со својата дисертација „Студија и критика на психофизичкиот монизам“ (1901)²⁵⁰ истапува против материјализмот и дуализмот во корист на објективниот теолошки идеализам. Во прирачникот „Основни проблеми на филозофијата“ (1903)²⁵¹ ја разделува филозофијата на општа со логиката, теоријата на познанието и метафизиката и посебна со психологијата, филозофијата на природата, етиката со социологијата, естетиката, религиозната филозофија и филозофијата на историјата. Во теоријата на познанието е критички реалист, застапува нешто како поправен критицизам според кој постоеле и формите на познанието. Против материјализмот изнесува дека психичките појави го имаат за свој супстрат духот кој се разликува од материјата. Меша беспринципиелно разни

²⁴⁸ Петар Иванишевиќ, Теорија о психичком супстрату мишљења, Београд 1910.

Данило Вукајловиќ, Шта је филозофија, Учителъ, 13 (47)/1932, стр. 657—671.

²⁴⁹ Од вулгарна материјалистичка точка теоријата на познанието на Петрониевиќ ја критикувал Крста Цицвариќ. В.: Крста Цицвариќ, Основни проблеми филозофије. Расправа из теорије сазнања, Београд 1909, стр. 51—57 и Идеализам или материјализам с нарочитим погледом на филозофију Бранислава Петрониевића, Београд 1909, стр. 45—63.

²⁵⁰ Бошко Петровиќ, Студија и критика на психофизички монизам, Ср. Карловци 1901.

²⁵¹ Бошко Петровиќ, Основни проблеми филозофије. Увод у филозофију, Сарајево 1903.

гледништа. Во логиката бара одвојување на формалната логика од применетата, а ја отфрла метафизичката логика. Математичката логика и не била логика, туку „гола играчка на мислите — луксуз на филозофијата”. Зазема средина помеѓу психологизмот и логицизмот. Неговата логика не го избегнува психологизмот, бидејќи таа му е наука „за општите форми и закони на правилното мислење”²⁵²), науката за „нормалните закони на човечкиот дух”, за тоа какви треба да бидат душевните настани²⁵³).

Кај нас во Скопје, С. М. Максимовиќ напечатил „Кратки основи на психологијата, логиката и педагогијата” (1911)²⁵⁴). Тоа е помагало за ученици од учителските школи и учители. Психологијата и логиката се дадени главно според Вунт. Најмалку страни и посветил на логиката — околу дваесет. И според него логиката е „наука за формите и законите на мислењето”²⁵⁵). Поимот изникнува кога од повеќе претстави ќе се издвои заедничкото и битното. Позитивните поими нешто тврделе, а негативните одредувале. Но што прави судот? Авторот не ни дал одговор. Тој само вели дека судот бил прва и последна форма на мислењето. Значајот на силогизмот бил во тоа она вистинското што е скриено во премисите да го одбележи во заклучокот²⁵⁶). Потоа говори за законите на мислењето, за методите и формите на научното иследување. Во оваа логика нема ништо ново и интересно.

Од ова време е уште еден учебник по логика кој излезе на српски во Македонија, само што е тој превод од француски. Се работи за преводот на А. Ст. Јотиќ „Логика. Општа и применета со примери за вежбање од општата логика” од де Лоранси де Форнел (1911)²⁵⁷).

Меѓу двете војни во школите од српското подрачје, а особено во учителските школи се употребуваше прегледната и јасно напишана „Логика за учениците од средните и учителските школи” (I. изд. 1925) од Благое Марковиќ. Логиката овдека се определува како „наука за мислењето”²⁵⁸). Разликата помеѓу психологијата и логиката се наоѓа во тоа што првата имала работа со природниот развој на мислата, а втората со тоа какво треба да биде мислењето за да не доведе до вистината²⁵⁹). Разликува елементарна логика која не се обзира на содржината на мислењето па ја вика и чиста или формална логика како и Кант, и методологија или применета логика. Логиката му е наука на науките. И кај него поимот е општа претстава која настанува со анализа, споредување, апстракција и синтеза. Судињето му е спојување на поими со цел да се

²⁵²) Op. cit., стр. 40.

²⁵³) Op. cit., стр. 42.

²⁵⁴) С. М. Максимовиќ, Кратки основи психологије, логике и педагогије, Скопје 1911.

²⁵⁵) Op. cit., стр. 73.

²⁵⁶) В. op. cit., стр. 83.

²⁵⁷) de la Loransi de Formel, Логика Општа и применета, пр. А. Ст. Јотиќ, Битола 1911.

²⁵⁸) Благоје Марковиќ, Логика за ученике средних и учителских школа, Чачак — Ужице 1925, 2. изд. Београд 1926, 3. изд. Београд 1933, 4. изд., Београд 1939, Цит. според 3. изд. стр. 7.

²⁵⁹) Op. cit., стр. 8—9.

види „дали едниот од нив му припаѓа на другиот како дел од неговата содржина или не му припаѓа“²⁶⁰). Судот му е резултат на судењето. Не дава шема на судот. Заклучокот се смета за „продолжено судење“. И тука имаме само примери со што и она малкуто формално што останало во традиционалните школски логика овдека отпаднало. Со тоа кај Марковиќ имаме потполно отсуство на смисла за форма.

Марковиќ напишал и една расправа „За најнижите знаци на психичкиот живот кај органскиот свет“²⁶¹) во која стои на еволуционистичкото становиште. Мораме да се задоволиме со хипотезата како во случајот со границата меѓу мртвата и живата природа, „дека следствено на општиот еволуционистички принцип преминот од обичниот или „неодушевениот“ во психичкиот или „одушевениот“ живот постои, бидува“²⁶²).

На српски е преведена „Логика“ од Н. О. Лоскиј која е напишана во интуиционистички дух²⁶³).

Од ова време имаме еден автор на учебник по логика чиј значај за филозофијата ги надминува нејзините рамки. Тоа е

СВЕТОМИР РИСТИЌ (1886 —)

Студирал и докторирал по филозофија со физика и астрономија во Лајпциг. Долгогодишен професор на Вишата педагошка школа во Белград денес е познат како лексикограф. На немски објавил неколку расправи во духот на неокантијанството од марбургшката школа²⁶⁴). На српски објавил „Основи на Бошковиќевата динамичка теорија“ (1912)²⁶⁵) и „Логика“ (I изд. 1913)²⁶⁶). Подоцна, по I световна војна, стапува на пат кој го доведе до расправата во која ја формулира основната теза на својата филозофија дека континуитетот на настанувањето во природата и општеството оди пред дисконтинуитетот, целоста пред деловите. Ова свое сфаќање го објаснил во расправата „Целоста, деловите и стварноста“ (1922)²⁶⁷). Основната мисла на расправата Ристиќ ја формулира со збо-

²⁶⁰) Op. cit., стр. 34.

²⁶¹) Благоје Марковиќ, О најнижим знацима психичког живота у органском свету, Учитель, VI/1925, стр. 455—468.

²⁶²) Op. cit., стр. 467.

²⁶³) Н. О. Лоскиј, Логика, књ. I и II, ауториз. пр. Милић Р. Мајсторовић, Београд 1927.

²⁶⁴) Овие расправи се: Die indirekten Beweise des transcendentalen Idealismus, Berlin 1910, излезена како дополнителен број на Кантстудиен (тоа му е теза); Konträren oder kontradiktorischen Gegensatz in Kants mathematischen Antinomien?, Vierteljahrszeitschrift für wissenschaftliche Philosophie und Sociologie, Bd. XXXIV/1910, Heft IV, SS. 478—496; Der Satz vom Grunde und die Gründung der punktuellen dynamischen Atomistik, ibid., Bd. XXXVII/1914, Heft I, SS. 82—107; опстоен приказ на Касиреровата книга „Supstanzbegriff und Funktionsbegriff“, ibid, Bd. XXXVII/1912 Heft I, SS. 107—119.

²⁶⁵) Светомир Ристиќ, Основи Бошковиќеве динамичке теорије, Београд 1912

²⁶⁶) Светомир Ристиќ, Логика, Београд 1913, 2. изд. 1923 и 3. изд. 1938.

²⁶⁷) Светомир Ристиќ, Целина, делови и стварност, Мисао, IV/1922, књ. 8. стр. 321—326, 401—416, 531—536, 566—580.

Таа е дел од необјавената расправа „Die Wirklichkeit als Ganzes und Teile“ Дел од неа е и: Појмови једноврсног и континуума код елеатских филозофа, Мисао V/1923, св. 80, стр. 558—580.

ровите „дека континуитетот (непрекинатоста) е белег на стварноста. Со други зборови дека е белег на апсолутната стварност, па и на нашиот живот, целината да оди пред деловите, животот да биде пред поедините доживелици“. Овој став во етиката добива смисла на потполн детерминизам изразен со зборовите: „Нема слобода во континуитетот“²⁶⁸).

Основен проблем во расправата е следниот: „Може ли да се докаже дека постои еден принцип на познанието кој е независен од мислењето?“ или „Може ли со рационални средства да се постави нешто ирационално“²⁶⁹). Под рационално подразбира сè она што може наполно да се сфати од разумот, а под ирационално она што е независно од разумот, „што не може да се сфати, бидејќи разликата меѓу сетилноста и разумот е првобитна“²⁷⁰). Овдека се поаѓа од Кантовото учење само што кај нашиов филозоф се ископува уште еден јаз. Додека Кант ја одделил стварта по себе од феномените со бездна што не може да се пополни, овдека се отвора бездна и меѓу рационалното и сетилното. Ристик ги користи доказите на Кант за ирационалноста на просторот и времето, а својот критицизам го наречува „поширок критицизам од Кантовиот“²⁷¹) или „критички онтологизам“²⁷²), зашто ја покажувал невозможноста на директните докази за егзистенцијата на ирационалното како што е феноменалноста на светот. „Нашиот критицизам — вели Ристик — ја покажува невозможноста на науката која докажува какви мораат да бидат стварите за нас“²⁷³). Разлози за ова тврдење му се во укажувањето дека стварноста во која постоиме била ирационална, зашто не допуштала да се сведе на мислењето. Ние знаеме дека за неа мора да важи она што важи и за логичкото мислење, но не можеме да познаеме дека уште нешто важи што нема потекло во логичкото мислење²⁷⁴). Ристик толку многу го проширил критицизмот што отишол во крајност која ги урива основите на самиот критицизам.

Старата логика на идентитетот на Аристотел — тврди Ристик — стои на сфаќањето дека стварите одат пред деловите, зашто смета дека познанието е „доведување во врска на посебното со општото врз основа на идентитетот“²⁷⁵). Кант пошол од ваквата Аристотелова логика и затоа не можел да ја образложи својата трансцендентална логика, „бидејќи — според Ристик —, не може да се покаже со (родовски — Ј. Ј.) поими идентичната врска помеѓу принципот на даденоста и принципот на определувањето на предметите“²⁷⁶). Тешкотиите на Кант вака формурани тој настојува да ги надмине со своето сфаќање на идејата како целост, со тврдењето дека односите одат пред стварите, а со тоа со определувањето посебното со помошта на општото, при што оваа општост доаѓа

²⁶⁸) Op. cit., стр. 321, заб. 1.

²⁶⁹) Op. cit., стр. 324.

²⁷⁰) Op. cit., стр. 406.

²⁷¹) Op. cit., стр. 536.

²⁷²) Op. cit., стр. 580.

²⁷³) Op. cit., стр. 536.

²⁷⁴) V. ibid.

²⁷⁵) Светомир Ристић, Филозофија и наука, Београд 1933, стр. 9.

²⁷⁶) Светомир Ристић, Целина и тн., Мисао, IV/1922, књ. 8, стр. 571.

преку способноста на мислењето да твори поими кои не се родови туку функции (тоа е термин кој многу го употребува Касирер на кого му посветил една своја расправа). Овие поими — функции чинат различното да му припадне на едното, да се сврзува како исто она што не е исто во смисла на супсумцијата на потезниот поим под пошиоркиот²⁷⁷⁾.

Со своето сфаќање дека познанието се состои во определувањето на посебното преку општото, Аристотел, тврди Ристиќ, не излегол од рамките на логиката на идентитетот, не разбрал „како определувањето преку општоста која сите посебности како моменти во збиднувањето, во текот, ги сврзува во едно единство, во една целост, во едно значење²⁷⁸⁾. Отаде тој бара да се надополни законот на идентитетот, а логиката на неидентичните врски да ја надополни логиката на Аристотел. Таа треба да се мени, развива и да држи чекор со развитокот на стварните поими заради врска со стварите. Смеслата на своето сфаќање за „природата како апсолутна стварност, како целост пред деловите“ Ристиќ ја покажува на примерот на просторот кој како континуум е и позитивно, и нулто, и негативно закривен. По овој повод тој вели: „Стварните односи, силите во просторот ја определуваат природата на просторот. На логичките идентични односи им припаѓа вечност, а за стварите нема. . . друга вечна вистина освен вистината дека идентичноста не смее да биде пореметена. Оваа привидна неопределеност на стварноста е имено прва определена, зашто допушта разни определувања како посебни случаи“²⁷⁹⁾. Отаде во третото издание на „Логиката“ пишува дека „покрај основниот поим на логиката — идентичноста исто така е основен поим целоста“²⁸⁰⁾. Притоа тој го покажува изворот на своето гледиште: Платон интерпретиран од неокантијанецот Наторп. Преку ваквата интерпретација му се открило дека постои Платоновата идеја како идеја за целоста пред деловите. Во оваа идеја се состоела синтетичноста на нашето мислење, можноста од проширување на нашето познание²⁸¹⁾. Овие идеи се она што е најбитно кај логиката на Ристиќ. Таа е нагласено гносеолошка и психологистичка. Тоа се гледа од определбата на поимот како општа претстава како „претстава на едното во многуте“²⁸²⁾. Влијанието на Касирер доаѓа до израз во посебниот оддел за „функциите, законски поими“, кои за разлика од родовите поими не „изникнале“ со тоа што кај многу предмети е забележено нешто заедничко, па споено во едно единство“, тие значат „некое првобитно единство според кое некоја разновидност (. . .) се управува, според кое таа бидува на некој начин“²⁸³⁾. Функциите биле општи претстави со кои се определува разновидноста. За нив е важно и тоа што не важел односот на реципрочност на обемот и содржината. Со Кант разликува формална и материјална вистина а отаде законите на мислењето ги сфаќа и како закони на стварите. Но стварите имаат и свои за-

²⁷⁷⁾ *Op. cit.*, стр. 571—572.

²⁷⁸⁾ Светомир Ристиќ, *Филозофија и наука*, стр. 10.

²⁷⁹⁾ Светомир Ристиќ, *Целина и тн.*, Мисао IV/1922, књ. 8, стр. 574.

²⁸⁰⁾ Светомир Ристиќ, *Логика*, 3. изд., Београд 1938, стр. 5.

²⁸¹⁾ *Ibid.*

²⁸²⁾ *Op. cit.*, стр. 21.

²⁸³⁾ *Op. cit.*, стр. 27.

кони кои мислењето не може да ги изведе, туку со негова помош можат само да се определуваат и иследуваат. Додека критериум за логичката вештина бил идентитетот, за материјалната вистина нема никаков критериум. Меѓутоа, вистината без критериум е вистина која виси во воздух. Таа во таквиот случај го нема она својство кое ја прави достојна за почит — увереноста дека е вистина. Со тоа материјалната вистина се принижува за сметка на логичката и формалната вистина.

По реченово е прашање дали Ристик е ирационалист во вообичаената смисла на тој збор. Тој навистина решително му се противставува на финитизмот на Петрониевиќ, го издигнал значењето на целината и континуитетот до висината на еден филозофски принцип, докажува дека даденото му се измолкнува на законот на идентитетот итн. Од сето тоа уште нема основа да се смета тој за ирационалист²⁸⁴). Впрочем и Кнежевиќ тврдел дека целината оди пред деловите, па сепак од тоа не се изведува заклучок дека е тој ирационалист. Поскоро кај Ристик се среќаваме со една варијанта на критицизмот кој настојува да го приспособи кон придобивките на природните науки и динамичкото сфаќање кое сè сигурно си пробивало пат во нив. Не е чудно што тој го изучувал Р. Ј. Бошковиќ²⁸⁵).

ИРАЦИОНАЛИЗМОТ КАЈ СРБИТЕ

Една мошне активна и многу шумна група филозофи кај Србите помеѓу двете војни се определува за ирационализмот. Тука спаѓаат пред сè мислителите сврзани со православната теолошка мисла, како епископот *Николај Велимировиќ*, чии творби ја изразуваат мистиката на богочовекот. Вистината, според него, им се отвара само на непорочните. Тој вели: „Вистината не дава да се сркне со нечиста уста, нити воденото срце може да прими оган во себе“²⁸⁶). „Аскезата е или прво или последно познание на филозофот“²⁸⁷). Изнасилената егзалтација и мистиката кај него одат рака под рака.

Важно е да се потцрта дека претставителите на ирационалниот мистицизам, наспроти идеолозите на католичката црква кои создале неосколастичка филозофија која го образложува рационалното познание на бога, како православни идеолози за да ги засноваат своите догми појдоа по патот кој го отфрла или мошне многу го стеснува разумското познание. Тие поаѓаат од делата на руските филозофи Соловјев, Берѓаев, Шестов и др., се фаќаат за големиот руски писател Достоевски,

²⁸⁴) В. Душан Недељковиќ, *Ареџи и тн.*, р. 17—18.

²⁸⁵) Но не е чудно што тој го критикува Брана Петрониевиќ и неговото финитистичко становиште. В. неговите критички осврти: Радови д-р Бранислава Петрониевића. Историја новије филозофије I део од Ренесанса до Канта, Учитель, XXX/1910—1911, стр. 118—131, 188—198, 280—288, 360—362, 485—492 (недовршено); Из новије српске филозофије. Радови д-р Бранислава Петрониевића, Просветни гласник, 32/1911, стр. 678—687; и под ист наслов, Просветни гласник, 33/1912, стр. 88—100. В. и одговорот на писмото на Петрониевиќ во Учитель, XXX/1910—1911, стр. 482—483.

²⁸⁶) Николај Велимировиќ, *Речи о свечовеку*, Београд 1920, стр. 303.

²⁸⁷) *Op. cit.*, стр. 304.

како и за таквите западни ирационалисти каков што е Бергсон, прагматистот В. Џемс, како и за гледиштата на некои природонаучници кои ја признаваат религијата, каков што бил Ампер. Овдека накусо ќе зборуваме за гледиштето на

БОРИСЛАВ ЛОРЕНЦ (1883—)

професор на Теолошкиот факултет во Белград. Тој се застапува за активистичкиот идеализам и е автор на многубројни расправи и книги во кои дошол до израз неговиот ирационализам. Според него, филозофијата стои повисоко од науката „со својот ирационален, мистички, религиозен елемент. Ако филозофијата дава нешто повеќе од религијата, тоа може да биде најнапред оттаму што преоѓа во религија, се дополнува од неа”²⁸⁸). Во таа смисла религијата стои повисоко не само од науката, туку и од филозофијата зашто на обете им ја бара „вечната, божествената смисла, божественото потекло”²⁸⁹). Во своите книги „Психологија”, „Мисла и акција”, „Психологија и филозофија на религијата”²⁹⁰) ги развива своите размислувања за супстанционалноста на душата, за нераздвојноста на мислата од акцијата, за тоа дека разумското познание не е dostatно да се познае бог, ами дека за тоа се потребни разумот и срцето, мистичката интуиција и догматската вера. Тој оди дотаму што се застапува за една религиозна теорија на познанието²⁹¹), зашто без религиозно познание немало религија, само што „тоа не е чисто рационално и строго логичко познание, туку многу повеќе ирационално и мистичко”²⁹²). Оградувајќи се од тврдењето дека ирационалното е и антирационално, тој само се обидува да му даде поголема убедливост на ирационализмот, зашто во неговата теорија рационалното е вклетшено од ирационалното, од него се контролира и води па и самото тоа станува нешто друго одошто е, губејќи ги своите основни својства. Лоренц инсистира на тоа дека мислите се сврзани со чувствата. Тоа од психолошка гледна точка е правилно. Исто така е правилно и тврдењето дека во религијата поврзаноста на мислата и чувството е толку голема што е невозможно тие да се раздвојат. Но секако му е произволно тврдењето дека „секое мислење е засновано врз една ирационална претпоставка” и оваа ирационална претпоставка да се изедначува со верувањето во правилноста на мислењето, верувањето во неговото важење, во неговото согласување со стварноста²⁹³). Така испаѓа дека рационалистот мора да верува, а верувањето е вид вера, религија, еден вид ирационалност. Научното мислење е убедено во својата правилност не врз основа на ирационални мотиви, туку врз основа на развитокот, историјата на човечкото познание,

²⁸⁸) Борислав Лоренц, Филозофија и религија, Nova smena, I/1938, стр. 146.

²⁸⁹) Ibid.

²⁹⁰) Борислав Лоренц, Психологија, Београд 1925; Мисао и акција, Београд 1930; Психологија и филозофија религије, Београд 1940.

²⁹¹) В. Борислав Лоренц, Религијска теорија сазнања, Богословије, XIII/1938, стр. 94—124.

²⁹²) Op. cit., стр. 115.

²⁹³) Op. cit., стр. 106.

на неговото мислење и наука, како и развитокот на филозофијата. Овој развиток нас нè убедува дека научното мислење е правилно сообразено со објективната стварност, со нејзините појави и закони, а религиозното мислење, ако воопшто може да се зборува за него, е неправилно, зашто е во расчекор со појавите и законите на објективната стварност и затоа е неодржливо па заедно со него паѓа и секоја теорија која би се обидувала да го образложува.

Како и сите теолози и Лоренц многупати се зафаќа со побивањето на материјализмот, но сè залудо — никако не успеал да го побие, да го докусури. Со веќе излитените аргументи од кои е најпознат оној што се состои во повикувањето на најреакционерните филозофи каков што е Џемс кој развил учење за волјата за верување и на научниците кои не можат да се ослободат од верските предрасуди, пред сè на Ампер кому му ја посветува својата теза како и многу други свои статии, тој бие бој со материјализмот кој за него е бој со ветерни мелници. Особено инсистира со резултатите на најновиот развиток од природните науки да покаже дека законите на природата се статистички, затоа дека во нивната основа лежела случајноста. Отаде изведува заклучок дека уреденоста и целесообразноста на светот барале разлог не во законите на природата, ами во законите на духот, во нивните напори да го сфати светот како дело божје. Изникнувањето на светот не можело да се сфати поинаку освен со мислата од свеста за цели. Животот не можел да изникне од нешто што не е живо, зашто тој бил вечен²⁹⁴).

Така Лоренц ни ја образложува религијата, религиозното познание и познанието воопшто, застапувајќи се за ирационализам и мистика, спротивно на Стјепан Цимерман, професор на католичкиот Теолошки факултет во Загреб, кој рационално ја образлага религијата. Лоренц го побива интелектуализмот, а на чувствата и особено на волјата им дава централно место во својата филозофија. Тој е активистички идеалист кој смета дека мислата е нераздвојно поврзана со акцијата, а дека движечките моменти се во основата на мислата која претендира да биде вистинска. Мислата ја преобразува стварноста, ако е вистинска. Но таа како акција е производ на божествената мисла која е мисла во творење. Така правилната поставка за дејствената моќ на мислата служи за засновување на идеализмот и религијата. Тука нема стремеж за поврзување на мислата со практичката дејност, туку настојување да се оправда она што науката одамна го отфрлила²⁹⁵).

КСЕНИЈА АТАНАСИЕВИЌ (1894—)

Таа едно време била доцент по филозофија на Белградскиот универзитет. Ученичка е на Петронијевиќ кај кој докторирала со тезата „Бруновото учење за најмалото“ (1922)²⁹⁶). Тука Бруновото учење се раздвојува на два дела за кои вели дека биле од непроценлив значај:

²⁹⁴) В. Борислав Лоренц, Материјализам и религија, Хришћанска мисао' IV/1938, бр. 6., стр. 50—53.

²⁹⁵) В. З. Јагодић, Преглед на научни рад д-р Борислава Лоренца, Учитель, 21(55)/1940—41, стр. 278—283.

²⁹⁶) Ксенија Атанасиевић, Бруново учење о најмањем, Београд 1922.

на Лајбницовата монадологија и на геометријата на Петрониевиќ²⁹⁷). Има напишано многу студии од областа на историјата на филозофијата, пред сè античката. Пишува и за филозофијата во Југославија, ја превела Спинозината „Етика“ итн.

Мошне бргу и се придружува на ирационалистичката група мислители и со тоа го отфрла емпириорационализмот и објективниот идеализам на Петрониевиќ. На оваа линија таа отпрво се застапува за интуиционистичката филозофија која бара начин да ги опфати и помири мистицизмот и рационализмот²⁹⁸). Човекот е, според неа, желен да владее со сигурност и просветленост, но е свесен за својата беспомошност во областа на појавите. Затоа тој кон битието на појавите приоѓа на два начина: „со својот разум, кој е несомнено најпрочистена моќ во него и со своето чувство кое неизбежно е излезна точка и завршна утока на проценувањето на вредностите“²⁹⁹). Ксенија Атанасиевиќ се надава дека е можно да се обединат обете овие дејности. До една нивна синтеза што би имала далекусежни последици можно било да се дојде „дури кога, од една страна, од мистицизмот ќе се земат застранувањата и несущественостите од сите видови, а ќе се потврдат неговите плодни вдохновености и благородни утехи, а кога, од друга страна, од рационализмот ќе се отстранат стремежите да се исушат сите живи човечки сили, имено целиот човек да се сведе на логичките поставки и дијалектички умувања“³⁰⁰). Тука таа го наоѓа излезот од денешната ситуација која ги депласирала рационалистичките исклучивости на Кантовата филозофија што во разни варијанти се појавувала, но бара и мистиката да се исчисти од претераностите. Секако тоа е близу до умот. Необузданиот мистицизам не можел да го задоволи современиот човек, но исто така него не може да го задоволи ни сувиот интелектуализам од видот на марбургшката варијанта на неокантијанството во која животот овенува во една мисла која сè проголтува па и стварноста. Активниот, творечкиот и преобразувачкиот момент во животот на човекот и неговото познание не може да го отфрли ни една теорија која смета со каква и да е трајност. Но секако не е одржливо тврдењето дека активноста треба да се бара само на страната на мистицизмот. Имено, одејќи сè повеќе во неговата посока, Ксенија Атанасиевиќ сè повеќе се заплетува во недоследности и несмислености од кои се вади со еклектичкото мешање на разните противставени правци, кон интерпретирања на туѓи мисли кои многу одземаат од оригиналноста на нејзината мисла.

Попосле кај неа доминантни стануваат етичките теми. Во оваа смисла се карактеристични нејзините „Филозофски фрагменти“ (књ. I, 1929 и књ. II, 1930)³⁰¹). Тука таа и формално се придружува кон ирационализмот и на неговиот начин афористички, фрагментарно да се изнесуваат мислите и чувствата наспроти на систематскиот начин на пишувањето.

²⁹⁷) *Op. cit.*, стр. 39.

²⁹⁸) В. Ксенија Атанасијевиќ, Рационализам и мистицизам, СКГ, књ. 24/1928, стр. 131—135.

²⁹⁹) *Op. cit.*, стр. 131.

³⁰⁰) *Op. cit.*, стр. 134.

³⁰¹) Ксенија Атанасијевиќ, Филозофски фрагменти, књ. I, 1929, књ. II, Београд 1930.

Тука ја изнесува мислата дека Југословените стоеле пред нова специфично нивна ориентација во филозофијата која се состоела во потиснувањето на интелектуализмот и рационализмот. Тука се развива и онаа позната теза за гниењето на културата на Запад кога интелектуализмот го влечел во пропаст од која можело да го спасе само мистиката на Исток. Специфично југословенското кај неа, како и кај сите други на неа слични мислителите, е всушност нешто што со југословенството нема никаква врска — застапување за враќање на примитивизмот и празноверието кое ги скрива неразвиените и заостанати народи, тоа е повик таа заостанатост да се конзервира. Кризата на западната култура не е криза на западната филозофија, ами криза на општествено-економските односи кои бараат императивно да се заменат со други кои ќе бидат во склад со развитокот на производните сили. Со инсистирањето на кризата на западната култура проблемот се префрла на друг спореден колосек, а на филозофијата ѝ се доделува улога на спасувачки појас на одживеаните општествени групи. Отаде е и учењето на нашата мислителка дека врховен стремеж на човекот бил да се изгради утеха. Овој стремеж во метафизичкиот дел дошол до израз „во потврдувањето на вечноста, бескрајноста и бесмртноста и на укажувањето на ослободување од јадот на стварноста со помошта на имагинацијата и со помошта на моментната озареност“³⁰²). Отаде произлегува нејзиното настојување во душевниот живот на луѓето да ја подвлече неговата динамичка и екстатичка состојба. Утеха му се дава само на оној човек кој нема никаква можност да најде излез од својата неиздржлива ситуација, тоа е вид опиум со кој бедниот човек добива можност да заборава за момент на својата беда, но не и да се спаси од неа. Отаде произлегува негативната улога во развитокот на нашето општество меѓу двете војни на ваквата филозофија која ги демобилизира широките народни маси во нивните напори од Југославија да создадат таква земја во која не ќе има сиромаштија и беда а и, следствено, потреба од утеха и од филозофија на утехата.

Кај Ксенија Атанасиевиќ се среќаваме со еден краен агностицизам. Нејзе ѝ се чини дека врвните вистини ќе чинат секогаш област која луѓето никогаш не ќе можат да ја довтасаат. Од тоа се заклучува дека е залудо напрегањето на умот и служењето со апстракции, отаде и нејзиното отфрлање на „спекулативната и сколастичката“ филозофија. За неа се карактеристични следните редови: „Нам,— вели таа—, на модерните, не ни е потребен исушениот логичар, туку филозофот — визионер и проповедник на религијата. Ние чекаме нешто поутешно и позрачно одошто е тоа заплетено и жалово расплеткување на поими“. Таа бара егзалтација, филозофи кои во исто време ќе бидат пророци и поети³⁰³). Притоа етичките разлози ѝ се најважни. Бог, ангелите, светците, демоните итн. ѝ се потпирачи во животот, а очајно ѝ е и да помисли дека сето тоа е измислица. Таа се инспирира од индиските мислителите, од Хераклит, Платон и Плотин, Бјоме, Шопенхауер и Бергсон. На крајот сè ѝ станува ирацио-

³⁰²) Оп. cit., I, стр. 6.

³⁰³) Оп. cit., стр. 11.

нално и компромисот со рационализмот е раскинат. „Уште повеќе дека е сè неправично, — вели таа —, запрепастува фактот дека е сè ирационално“³⁰⁴).

Нашава мислителка ни предлага да се сосредоточиме на еден миг, од себеси да ги извлекуваме искрите кои со својата исклучителност и блесок ќе не исполнат со занес со кој ќе се искачине на височините на аскетата. Егзалтирана до усвитеност, понесена од поројот на својата пенлива опијанетост и вшумоглавеност, расплината, поетски занесена, претерано злоупотребувајќи ја уметничката слобода и таму каде не ѝ е местото, таа ни нуди миг опијанетост и затреперена чувственост за вечност од здодевени преповторувања кои често немаат ни врска ни смисла, кои често си противречат и кои не можат да издржат никаква трезвена критика. Празнината на мислата не може да се надополни со сјајот на изразот, а индивидуализмот води кон нешто што е спротивно на етичност. Затвореноста на индивидуализмот кој се заградува од општеството во еден себичен аристократизам не може да води кон вистинска и трајна среќа. Филозофијата на Ксенија Атанасиевиќ е филозофија на фатализмот, на измирувањето на сè и сешто, повик „однапред да се измириме со она што не сме во состојба да го измениме“³⁰⁵).

Друг важен мислител од оваа група е

МИЛОШ ЃУРИЌ (1892 — 1967)

Професор по класична филозофија а едно време и по филозофија на Белградскиот универзитет. Се бави и со литерарна дејност. Многу преводел од старогрчки и латински. Мошне е продуктивен. Националист и панславист тој е убеден во посебната културна мисија на Јужните Словени³⁰⁶). Под влијанието на Бергсон и други западни ирационалисти тој филозофијата ја сфаќа како „бескрајно пипање и барање“ со што сме доаѓале во однос со вселенската тајна на чии таинствени ние сме биле рефлекси³⁰⁷). Со помошта на интуицијата сме доаѓале до познанието дека секоја трансценденција мора во себеси да содржи творечка природа и дека „постои свест над свестите, Космичка Свест, со која со смртта ќе се слеи и оваа наша преодна церебрална индивидуална свест која е само една особена модификација и објективација на оваа Космичка Свест“³⁰⁸).

Од името на овие гледишта Милош Ѓуриќ е против рационализмот. Тој вели: „Вистината, принципите, идеалите — сето тоа има своја палеонтологија и граница на постоење. Кога ќе престанат да ги исполнуваат барањата на животот и ќе престанат да им служат на потребите на развитокот и на новата ориентација, тие ја губат творечката вредност и преоѓаат во кругот на мавзолејските вредности“³⁰⁹). Тој зборува за „пра-

³⁰⁴) Op. cit., стр. 121.

³⁰⁵) Op. cit., књ. II, стр. 234.

³⁰⁶) В. Милош Ѓуриќ, Видовданска етика, Загреб 1914; Филозофија панхуманизма, Београд 1922.

³⁰⁷) Милош Ѓуриќ, Филозофија панхуманизма, стр. 41.

³⁰⁸) Op. cit., стр. 48.

³⁰⁹) Op. cit., стр. 14.

нуменска есенција” која не можеле да ја изразат поимите и категориите на адекватен начин. Прануменот за разлика од феномените бил „нешто што не е простор и што не е време, што е независно од нашата свест”³¹⁰). Изразувањето на нуменот е можно со воирационални средства. Отаде кај него произлегува барањето филозофијата да не се потпира врз умот, ами и врз другите психички сили, посебно врз емоциите, да не биде само филозофија на мозокот, ами на сето човечко тело. Изворната југословенска филозофија затоа требала да се потпира врз филозофијата дадена во народниот еп. „Ако не сме јале многу од дрвото на познанието — вели Милош Ѓуриќ — многу јадеваме од дрвото на животот. Нашето филозофирање не беше чиста теорија, безинтересно поймање на светот во логичко-поимните форми, туку религиозно-емоционално осмислување на животот”³¹¹). Во тоа тој гледа големо предимство над оптоварената со мисла западна филозофија која во машинизмот и техницизмот оди кон занемарувањето на вистинските вредности на човекот, него го автоматизира и го сведува на улогата на орудие што води кон груб егоизам, бездушност и беспопштена борба за моќ.

Како и другите мислителите од оваа група и Милош Ѓуриќ, одрекувајќи ја западната култура заснована врз разумот која со тоа водела до последици кои имаат поразно дејство врз човекот, се заситува за една култура потпрена врз човековите ирационални способности, но која ќе биде синтеза на „човековите дионизиски и аполоновски сили”³¹²). Филозофијата на културата треба да ја совлада еретиката на рационализмот и прекумерноста на специјализмите, да се свртува кон целостта на живите активности. Тоа било карактеристично за словенското гледање на светот кое ги содржело оние живи творечки сили со кои ќе се воспоставела целостта на животот. Таа филозофија била филозофијата на творештвото, кое требало да поаѓа од бога, а човекот да стане сечовек „како човек теург, како творечки органон на човечкиот организам”³¹³). Тука се среќаваме со изнијансираната мисла на Ниче за натчовекот која кај Милош Ѓуриќ и кај Николај Велимировиќ добива религиозен и селовенски акцент.

Милош Ѓуриќ развива фантастична панорама на развитокот на човештвото и на неговите творечки и познајни сили кој од извесна рајска состојба на полна среќа и незнаење во паѓање, апостаза и изгонување од рајот поради гревот кој се сфаќа како кинење на идентитетот на субјектот и предикатот, распарчување на примарната целост, одвојување на субјектот и неговото дистанцирање од објектот. „Со тоа кинење на идентитетот на субјектот и објектот, — вели тој —, со тоа појавување на спротивностите, почнува познанието, творењето, културата”³¹⁴). Но со тоа се губи и блажениот живот. Рајската состојба, меѓутоа, е изгу-

³¹⁰) Милош Ѓуриќ, Дионизиски култ и Платон према нумену, Volja, II/1927, књ. II, стр. 395.

³¹¹) Милош Ѓуриќ, Из југословенске философије, Претеча, Видовдански број 1928, стр. 11.

³¹²) Милош Ѓуриќ, Проблеми философије културе, Београд 1929, стр. 6.

³¹³) Ор. cit., стр. 8.

³¹⁴) Ор. cit., стр. 23.

бена за секогаш, таа не може да се врати, а со тоа не може ни да се отфрли логичката функција. Излезот Милош Ѓуриќ го наоѓа во една трета состојба која му значи победа над „интелектуалната апостаза“ и ослободување од „панлогичкиот деспотизам според кој мислењето му претходило на битието“, воспоставување на творечката енергија која во човекот ќе ја продолжува „космичката-творечка динамичка“ сила со која се надополнува и збогатува творечката божја дејност. Од името на целостта тој ја отфрла и мислата за овој и оној свет, кој е за него онтолошки и генетички само еден. Него го сфаќа не само таков каков што е па да се задоволиме со размислувањето за него, ами тој е и зададен, т. е. тој треба да се обликува и креира според задачите кои си ги поставува човекот. Отаде светот му се претставува како динамичко-творечки процес во кој учествува и створителот и створеното³¹⁵).

Кај Милош Ѓуриќ имаме занес по активното и творечкото, по дофатот на целостта кој се замислува како подвиг на човекот поединец и на човештвото во целост. Во оваа точка неговиот теизам станува пантеизам. Трпејќи влијание на Бергсон и Џемс, на индиската и кинеската филозофија, на Достоевски и други, тој во патосот на творештвото бара излез од кризата на времето во кое пишува. Тој го совладува и песимизмот до кој дојде Ксенија Атанасиевиќ. Според него, како што големите заблуди кои имале фанатички служители му донеле на човештвото повеќе добро одошто зло, како што е вистината продукт на заблудата, така и доброто е продукт на злото. Заради тоа злото не го тера во очаеност, туку во повик на творештво, за создавање екуменска република на сечовекот на Достоевски. Во тоа се огледаат и сматни претчувства на новиот свет³¹⁶).

Од ова гледиште Милош Ѓуриш ја критикува германската рационалистичка филозофија³¹⁷).

Овдека ќе ги споменеме уште *Владимир Вујиќ* и *Првош Сланкаменац* кои особено се активни во популаризирањето на Бергсоновиот интуиционизам и особено на прагматизмот на В. Џемс. Тие, надоврзувајќи се на збирката есеи на англискиот прагматист Фердинанд Шилер која носи наслов „Хуманизам“³¹⁸) и на идеите изнесени во неа, издале збирка свои есеи под наслов „Нов хуманизам“ (1923)³¹⁹) произлезена од предавањата што ги држеле во Скопје. Тие сметаат дека врз основа на идеите на Бергсон и Џемс може да се изгради една нова филозофија. Во насоката на идеите на овие двајца филозофи ќе се движела филозофската мисла во непосредната иднина. Нивните мисли се неоригинални, всушност,

³¹⁵) Op. cit., стр. 28.

³¹⁶) Отаде доследниот мистичар и православец Душан Стојановиќ му замерува на Милош Ѓуриќ за несигурност и неодреденост на неговото гледиште. Тој вели: „Иако М. Ѓуриќ проповеда ирационализам и синтеза на силите на познанието и интеграција на личноста; иако Ѓуриќ ја прима митологијата и мистиката, неговиот филозофски метод не е ни митологичен, ни мистичен, ни ирационален“. (В. приказот: Милош Ѓурић; „Проблеми философије културе“, СКГ, књ. 27, 1929, стр. 306.

³¹⁷) Милош Ѓурић, Рационализам у савременој немачкој философији, Београд 1928.

³¹⁸) E. C. S. Schiller., Humanism, 2d ed., London 1912.

³¹⁹) Владимир Вујић и Првош Сланкаменац, Нови хуманизам, Београд 1923.

тоа е популаризација на интуиционизмот и прагматизмот. Тука се потврдуваат мислите за целоста на животот, за бессилието на разумот неа да ја сфати, за творечкиот елан на животот во чија река можело да се навлезе со вид симпатичко сочувство во битното на животот кое е интуиција. Научната теорија имала инструментален карактер и практичка цел како и вистината. „Ние — велат тие — ја пронаоѓаме вистината за да ја искористуваме стварноста, како што ги создаваме механичките диспозитиви за да ги искористуваме силите на природата“³²⁰). Така логиката на поимите овдека се заменува со логиката, така да кажеме, на инструментите. Човекот оваа ја создава сè додека му користи, а потем ја отфрла како испразнета конзервена кутија. Така само за потребите на животот се изведува и потребата од религија која треба да биде ориентирана кон животот, а не кон бога³²¹).

Слични мисли Вуиќ развива во збирката есеи објавени во разни списанија под назив „Сврзана и ослободена мисла“ (1931) во која го изложува патот од странскиот рационализам до влезот во својата родна словенска мисла. По овој пат морала да појде и јужнословенската мисла³²²). Тука се преповторуваат најреакционерните мисли за одвојување од патот на западната култура и за создавање специфична на Словените филозофија како лек за сите општествено-економски болки. Какво е дејството на овие мисли, покажал Вуиќ на дело. Тој станал предавник и на својот народ и на словенството и на човештвото воопшто, слугувајќи му на хитлеровскиот окупатор кој е негација на секоја култура и на секаков морал.

Наспроти на филозофите ирационалисти, *Владан Максимовиќ* во причачниот „Увод во филозофијата“ (1925) смета дека органот на филозофијата е разумот³²³). Тој ја дели филозофијата на чиста со теоријата на познанието, логиката и метафизиката и применета филозофија со различни гранки. Теоријата на познанието го проучувала познанието со оглед на неговата магеријална вистинитост, а логиката неговата формална вистинитост или правилност³²⁴).

Посебно место меѓу српските филозофи зазема

МОМЧИЛО СЕЛЕСКОВИЌ (1890—1952)

Германист и лектор на Берлинскиот универзитет, а потоа професор на Скопскиот филозофски факултет. Напишал повеќе расправи, прикази и критики од областа на филозофијата помеѓу кои и книгата „Кант. Психологијата на „Критиката на чистиот ум““ (1933)³²⁵).

Селесковиќ се застапува за еден психолошки агностициза. Со Кант тврди дека до знаењето се доаѓа со восприемање и поими и дека мора

³²⁰) Op. cit., стр. 59.

³²¹) Op. cit., стр. 120.

³²²) Владимир Вујиќ, Спутана и ослобођена мисао, Београд 1931. стр. 3.

³²³) Владан Максимовиќ, Увод у философију, Београд 1925, стр. 91.

³²⁴) Op. cit., стр. 84.

³²⁵) Момчило Т. Селесковиќ, Кант. Психологија „Критике чистог ума“, Београд 1933.

нешто да се претпостави како постојано вон познанието и независно од него. „Зашто — вели тој — објектот на природните науки не е симбол: тој не претставува само нешто, туку постои автономно за себеси независно од човечката свест. Од нашата свест зависи дали и како ќе го познаеме“³²⁶). Исто како и Кант тврди дека независно од човековото познание стварите не можат да постојат така како човекот што ги познава. Тоа значи само дека она што не зависи од познанието е нешто што како такво човекот не може да го познае „бидејќи неговото познание е условено од неговите сетила, а тој со сетилата го мени она што со нив го прима“³²⁷). Тука Селесковиќ работите ги заострува до таму што неговото признание стварта по себе испаѓа само вербално признание. Тој смета дека она што е вон од свеста не може да се стави од човекот под сомнение дека постои, но тој не може ни да знае дали постои. Ако не постои не би имало што да се познае и со тоа не би имало познание кое секогаш е само познание на нешто. Оваа претпоставка е противречна, смета Селесковиќ, бидејќи и кога сме тврделе дека не постои познание, постои имено познанието дека не постои познание³²⁸). Но човекот не е во состојба да тврди дека навистина нешто постои вон од свеста. „Зашто Апсолутно го наречува тој она што е од неговото познание независно и што како такво тој не може да го познае“³²⁹). Излез наоѓа во тоа што тврди дека во апсолутното може и мора да се верува. Тоа не е предмет на познанието, ами на верата. Така апсолутното добива мистичка боја. Тоа е за човекот „вечна тајна“. За него не може да биде збор ни дали е материјално, духовно или антрополошко. Со тоа Селесковиќ го ликвидирал материјалистичкиот остаток на Кант, поправо го мистифицирал. Со тоа тој со теоретски разлози, наспроти Кантовото отфрлање на верата од теоријата на познанието и нејзиното сместување во областа на практичното, настојува да докаже дека човековото знаење и верата во трансцендентното (Селесковиќ нема смелост да го нарече бог) не само што не се исклучуваат, ами меѓусебно се дополнуваат³³⁰).

Уривајќи ја метафизиката нашиов филозоф го урива и поимот на материјата кој поим го сведува на оној за квантитетот кој човекот го создавал како што ги создавал и квалитетите на стварите. Така испаѓа дека и стварите и стварноста како и нејзините законитости се состојат во она што човекот го создава со своето познание³³¹). За физиката да се спаси од метафизиката тој препорачува таа „да сфати дека материјата не обележува никаква супстанција која би постоела независно од човековото познание, туку дека, напротив, обележува еден производ на тоа познание. Само тогаш, мислам филозофските основи на физиката ќе бидат цврсти и непобитни“³³²). Со поимот на стварта човекот означувал,

³²⁶) М. Т. Селесковиќ, Природне науке и наука о књижевности, Нови Сад 1924. п. о. ЛМС, књ. 303, стр. 3.

³²⁷) М. Т. Селесковиќ, Шта је материја, СКГ, књ. 42 1934, стр. 293.

³²⁸) *Op. cit.*, стр. 294.

³²⁹) *Op. cit.*, стр. 293.

³³⁰) В. Момчило Т. Селесковиќ, Кант, стр. 79.

³³¹) М. Т. Селесковиќ, Шта је материја, СКГ, књ. 42/1934, стр. 381.

³³²) *Op. cit.*, стр. 383.

зависно од тоа дали се послужил со збор или број, логички или математички единства на кои тој, човекот, ги сведува своите восприемања³³³).

За разлика од Кант и Хусерл Селесковиќ смета дека познанието може да се објасни психолошки. Така тој логиката, всушност, ја сведува на психологијата. Ако Хјум не ги објаснил психолошки логичките факти, тоа ни најмалку не значело дека тие не потекнуваат од психата, дека не можат да се објаснат психолошки³³⁴). Кант психолошкото објаснување го отфрлил бидејќи Хјум се потпира на врз психологијата на осетите. Но денес кога психологијата била поразвиена, психолошкото објаснување на логичкото било можно. Она што го чини единството на осетите не е дадено со самите осети како што мислел Хјум, ами со дејствување. „Со свето дејствување имено човекот од хаосот на осетите кои му ги нудат неговите сетила изолира поедини собири и така доаѓа до восприемањето“³³⁵). Кон ова се придружуваат и претставите кои од поимите се разликуваат со тоа „што е претставата сеќавање на сегилниот дел на восприемањето, додека поимот е симбол на несетилното имено на нејзиниот моторен дел“³³⁶). Овдека психологизмот се претворува во активизам или поскоро поимите се сведуваат на моторните сетила. Од друга страна, според него, поимите се своеобразни симболи на непознатото апсолутно: симболи на симболите, „доколку тие се симболи (т. е. се однесуваат на стварите — J. J.) а не самите ствари (т. е. не се однесуваат на симболите како звучна, напишана итн. стварна појава — J. J.)“³³⁷). Нема разлика помеѓу поимот и судот или, ако се сака, таа е само граматичка: поимот се изразува со еден, а судот со повеќе зборови³³⁸). Логиката е „наука за логичките факти“: поимот и судот кои не се разликуваат од другите факти бидејќи се восприемања одн. претстави од симболите на восприемањата одн. претставите. Категориите се добиваат со судењето за непосредните свои перцепции, а другите поими со судењето за перцепциите за кои еднаш се има донесено еден или повеќе судови³³⁹). Отаде испаѓа обратното од она што обично се мисли: човекот прво го восприема општото а од него се движи кон поединечното судење, прво целостта а потем деловите, прво нешто, а потем определено нешто.

Поимите не се содржани во восприемањето, бидејќи ова се состои само од собири осети. Затоа поимите не се апстракции на восприемањето ами на судовите. Затоа поимот не е претстава ами суд, поправо, поимот и судот се едно исто. Овдека Селесковиќ како да ја заборава горната поставка дека поимот е моторика. Собир од осети плус поим е рамно на ствар, т. е. нешто што може да се брои, мери, а што се вика кванитет. Судовите на восприемањето не се логички нужни. Такви се судовите што се образуваат од односите на поимите. Тие односи не можат да се преки-

³³³) Оп. cit., стр. 382.

³³⁴) М. Т. Селесковиќ, Николај Хартман и негова теорија духа, СКГ, књ. 41/1934, стр. 365.

³³⁵) М. Т. Селесковиќ, Шта је материја, СКГ, књ. 42/1934, стр. 295.

³³⁶) М. Т. Селесковиќ, Хусерлове три заблуде, СКГ, књ. 53/1938, стр. 358.

³³⁷) М. Т. Селесковиќ, Појам о појму, Мисао, књ. 41/1933, стр. 428.

³³⁸) Оп. cit., стр. 427.

³³⁹) Оп. cit., стр. 430.

нат а да не се прекинат поимите од кои се состојат. Нужните судови, ако се образуваат со зборови се логички, ако се образуваат со броеви се математички. Но и тие зависат од восприемањето на зборовите со кои се изразени поимите чии односи ги изразуваат. Така и логичките, а со нив и математичките судови, се перцептивни судови а не а priori³⁴⁰). Заклучоците се образуваат со поими и тие не даваат ништо ново, за разлика од судовите. Ако заклучокот се прошири на нови божемни поими се впаѓа во метафизика..

Така овдека имаме еден психологизам и емпиризам кој оди во крајност. Сè се сведува на емпирија, а улогата на рационалното е симболичка, поправо рационалното е емпирија на симболите. Отаде психологизмот се надополнува со номинализам, но недостојувањето на номинализмот се огледува во тоа што поимите се сведуваат на моториката на човекот, одн. моторните осети. Сето дало како резултат еден мистичен агностицизам кој верата ја воведува заради божемната немоќ на познаанието. Мистиката негова доаѓа до израз и во тврдењето дека разумот и љубовта чинат спој, дека да се мисли било исто што и да се сака, дека мислите можеле да изгреат само на сонцето на љубовта. Нешто повеќе, само разумот може да греша, а не љубовта³⁴¹). Тоа води во краен релативизам во сфаќањето на вистината³⁴²).

Од овие позиции Селесковиќ се зафатил да ја решава и кризата во современата физика. Отфрлајќи го поимот на материјата како и Беркли толку години порано, само тој што сега тврди дека овој поим го сотрила современата физика, тој тврди дека физиката се стремела „да елиминира секоја метафизика како идеалистичката така и материјалистичката“³⁴³). Модерната физика не тврди што е електрон по себе, независно од човечкото познание, што е тој апсолутно. Таа зборува „само за односот меѓу она што човекот го наречува електрон, од една, и човековото познание, од друга страна: во однос кон едниот начин на познаанието електронот е корпускула, во однос на другиот начин е бран“³⁴⁴). Тие не се, според него, ознаки за нешто по себе, ами само помошни слики или симболи, помошни претстави за човекот да го запознае непознатото што го вика природа. Така ставотите на физиката се однесувале не на апсолутниот свет, туку на антрополошкиот. Тие биле во склад со Кант. Затоа полемизирајќи со дијалектичкиот материјалист Сима Марковиќ, тој дијалектичкиот материјализам го вика „мртвородена теорија“, „невозможна смеса помеѓу метафизичкиот идеализам и метафизичкиот материјализам“, модерен израз за митолошката сказна за борбата на Ормузд и Ариман³⁴⁵).

³⁴⁰) Op. cit., стр. 432—433.

³⁴¹) М. Т. Селесковиќ, I Снови, II Ессе homo, Велики Бечкерек 1926, стр. 31.

³⁴²) В. М. Т. Селесковиќ, О истини, Мисао, књ. 3/1923, стр. 177—187. Овој релативизам тој не го надминал со психологизмот, туку психологизмот и номинализмот кај него се последица на релатизмот што се среќава кај овие негови поранешни творби.

³⁴³) М. Т. Селесковиќ, Дијалектика д-р Симе Марковиќа. Поводом његове књиге „Принципи каузалитета и модерна физика“, СКГ, књ. 45/1934, стр. 127.

³⁴⁴) Ibid.

³⁴⁵) Op. cit., стр. 133.

Критика на сфаќањата на Селесковиќ од становиштето на дијалектичкиот материјализам в.: Сима Марковиќ, Прилози дијалектичко-материјалистичкој критики

Со тоа се покажува вистинската улога на оваа и сличните филозофии кога ќе се спротивстават со материјализмот во неговата современа форма. Субјективизмот игра со кризата на науката како што игра со зборови за да го образложи апсолутното. Селесковиќ е типичен претставител на оваа филозофија која гради мистика врз психологизмот и психологистички поправениот Кант, која емпиризмот го додведува до апсурд.

На крајот од овој дел ќе се осврнеме на филозофската дејност на *Каица Миланов* што тој ја развил помеѓу двете војни. Тој е претставител на неопозитивизмот кај Србите, кој направил обид овој правец да го поврзе со аксиолошката теорија на Рикерт и со тоа да го доближи до сфаќањето на Никола Поповиќ. Во духот на неопозитивизмот ја напишал својата книга за теоријата на познанието³⁴⁶). Убеден е, како и сите неопозитивисти, дека филозофијата нема своја посебна област на испитувањето како што имаат своја посебна област одделните науки. Филозофијата немала за цел нити да ги иследува стварите по себе, нити да дава синтеза на поедините науки, туку да биде теорија на културните вредности која ја сфаќа како анализа и толкување на граничните поими на културната дејност³⁴⁷). Како теорија за познанието филозофијата требала да го анализира и толкува познанието, неговото важење и неговата стварност. Оваа „анализа“ го доведува до позитивистичкото негирање на стварта по себе. Познанието не му е познание на објективната стварност, ами дејност со која соединувачки се скратува, суредува и означува, а со тоа се конструираат предметите³⁴⁸). Ова скратување итн. се однесува на осетите. Критериум дека нешто е стварност, т. е. вистинско му е непротивречноста³⁴⁹).

Суштината на математичкото и логичкото познание ја бара „некаде помеѓу логицизмот и формализмот“³⁵⁰). Тие немале свој предмет, бидејќи не се ни идеи што постојат, ни што важат, „ами само знаци, но кои не ги означуваат предметите, ни чисти форми на восприемањето, туку. . . само празни места или празни шеми и рамки или калапи на предметите (според згодниот збор на Кутира) во кои може да се стави сето она што може да влезе и во нив хармониски да се смести“³⁵¹). Со ваквото толкување на познанието, бидејќи овие калапи неопозитивизмот ги полни со субјективизам и релативизам, *Каица Миланов* покажува како неговите калапи можат да се полнат и со фашистичка идеологија кога соработувал во Љ и ќе в и т е „Студентске новине“, а и денес кога како емигрант истапува против нова Југославија.

Кактове филозофије, Београд 1936, стр. 95—136. Критиката е дадена во вториот дел на брошурата под наслов: О једној ревизији Кантове теорије сазнања.

³⁴⁶) *Каица Миланов*, Основни проблеми теорије сазнања, Београд 1937.

³⁴⁷) *Op. cit.*, стр. 3.

³⁴⁸) *V. op. cit.*, стр. 206 и др.

³⁴⁹) *V. op. cit.*, стр. 213 и 219.

³⁵⁰) *Op. cit.*, стр. 227.

³⁵¹) *Op. cit.*, стр. 228.

Каица Миланов се обидел да даде анализа на културните вредности во своето пристапно предавање во кое на филозофијата и се одрекнува дека може да биде познание, туку дека се сведува на анализа на културните вредности³⁵²).

Книгата на Каица Миланов за теоријата на познанието предизвикала критика и полемика. Радиша Митровиќ ја подложил на анализа и укажал на груби грешки во толкувањето на неопозитивистичките теории за познанието³⁵³), а од марксистичка гледна точка на неговите сфаќања дал критика и им ја открил суштината М. Ѓуриќ³⁵⁴).

Со ова го завршуваме првиот дел на нашата работа³⁵⁵).

Лонче ЈОСИФОВСКИ

ТЕОРИЈА ПОЗНАНИЯ И ФОРМАЛНОЙ ЛОГИКИ У СЕРБОВ ОТ НАЧАЛА ХХ-го ВЕКА ДО НАЧАЛА ВТОРОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ

(Р е з ю м е)

Это вторая часть работы о теории познания и формальной логики у сербов. В ней рассматривается ряд выдающихся мыслителей, таких как Божо Кнежевич, Милош Милованович, Костя Стоянович, Михайло Петрович, Драгица Джурич; особое внимание и большое место уделяется анализу теории познания и формальной логики Бранислава Петрониевича, этого, без сомнения самого выдающегося сербского философа. Дальше речь идет о последователях Бранислава Петрониевича, самым выдающимся среди которых является Никола

³⁵²) Каица Миланов, Значај филозофије за културу, ЛМС, књ. 354/1940, стр. 95. Другите творби на Каица Миланов: *Die Gesetzesbildung, das Verstehen und die anschauliche Abstraktion im geschichtlichen Erkennen*, Berlin 1933; *Филозофија Бечког круга*, Нови Сад 1933. итн.

³⁵³) В. Радиша Митровиќ, Основни проблеми теорије сазнања од Каице Миланова, Београд 1937, На него одговорил Каица Миланов со: Одговор г. д-р Радмилу Митровићу, Живот и рад, IX/1938, књ. XXVI, стр. 237—240, 301—304, 359—360; последува од Р. Митровиќ: Из теорије сазнања, Живот и рад, XII/1939, књ. XXVIII, стр. 48—68.

За Каица Миланов в. и: Стеван Јосифовиќ, Основни теорије сазнања и тн., ЛНС, књ. 349/1938, стр. 286—288.

³⁵⁴) М. Ѓуриќ, Неопозитивистичка теорија сазнања, Живот и рад, XI/1938, књ. XVII, стр. 212—225.

³⁵⁵) Кон овој дел, освен наведените работи во забелешките в. и: Милан Б. Цветичанин, Новија српска филозофска литература. Библиографски преглед, Нови васпитач (Сремски Карловци), XXVI/1914, стр. 349—372; Светислав Марић, Филозофија у нас, ЛМС, књ. 303/1925, стр. 59—66; Кс. Атанасиевиќ, Съвременият философски живот въ Югославия, Философски преглед (София), I/1929, кн. 5, стр. 475—487; Милан М. Јовановиќ, Филозофија у Срба — 1918—1938, Учитель, 19 (53)/1938—38, стр. 192—205; Душан Стојановиќ, Наши покушаји филозофирања, Претеча, Светосавски број 1928, стр. 60—63; Душан Недељковиќ, Наша филозофија у борби за социјализам, Београд 1952; Михајло Поповиќ, Буржоаска и марксистичка филозофија у старој Југославији, Београд 1953; М. Поповиќ, Филозофија. Србија, Енциклопедија Југославије, т. 3, стр. 333—335.

Попович. Авторам учебников и особих статей посвящается отдельная глава с особым ударением на значение логики Светомира Ристича. Дальше следует глава о иррационализме у сербов, в которой отдельно рассматриваются: Борислав Лоренц, К. Атанасиевич, и Милош Джурич; потом о М. Селесковиче и заканчивается представителем неопозитивизма у сербов между двумя войнами Каице Милановым. Особенностью теории познания и формальной логики у сербов в исследуемом нами периоде является то, что в ней сказываются разные влияния: позитивизма, неокантианства, прагматизма, иррационализма. Появляются и весьма оригинальные мыслители, такие как Божо Кнежевич. Бранислав Петрониевич является создателем оригинальной гносеологической теории, в которой стремится объединить в единной общей теории точки зрения эмпиризма и рационализма. Особое внимание надо обратить на точки зрения известного сербского математика Михаила Пстровича, создателя математической феноменологии, в которой устанавливаются аналогии между самыми различными теориями и создается метод феноменологической репродукции, значение которого находит свое выражение в современной науке.

Формальная логика не выходит за пределы традиционной логики. Ее результаты ограничиваются потребностями школ.