

Д-р Јонче ЈОСИФОВСКИ

ТЕОРИЈАТА НА ПОЗНАНИЕТО И ФОРМАЛНАТА ЛОГИКА КАЈ СЛОВЕНЦИТЕ ОД XIX ВЕК ДО II СВЕТСКА ВОЈНА

Веќе беше укажано на незавидната историска судбина на Словенија. Во XIX век оние социјални, економски, политички и културни процеси кои кај неа започнаа во втората половина на XVIII век бавно, но сè повеќе се задлабочуваа. Феудалистичките односи се развиваа на развитокот на капитализмот и еден од најважните резултати на настаните од 1848 година во Словенија е ослободувањето на селанството од кметската зависност. При ова треба да се нагласи дека селаните беа задолжени да плаќаат голем откуп за добиената земја што во текот на втората половина на XIX век ќе придонесе за пропаѓањето на ситните сопственици, за нивното пролетаризирање и емигрирање во странство. Буржоазијата во Словенија е заинтересирана за борбата против странскиот капитал и големопоседниците, но под натисокот на работничкото движење во Европа, а потем и во Словенија таа сè повеќе се ориентира на соработка со најреакционерните општествени сили. Словенија политички раздробена на покраини, национално потисната, во која националното движење сè повеќе јакне, не можела во националната буржоазија да го најде оној фактор кој ќе го движи општеството напред со она темпо карактеристично за Европа.

Втората половина на XIX век во Словенија е време на организирање на политичко движење кога словенечките интелектуалци и студенти организираат друштва по углед на друштвото „Словенија“ во Виена и другите градови, кога се води борба за индивидуалност на словенечкиот јазик и за обединувањето на Словенија, но и време кога главниот збор во националното движење го имаат конзервативните елементи кои настојуваат да најдат решение во рамките на Хабзбургшката монархија. Во ова време читалиштата ги собираат национално свесните елементи по градовите за по после да се развие националниот револт во масовните собири т.н. табори (1868—1871) кои завршуваат со акцијата за помирување на конзервативната и либералната струја во политичкиот живот на Словенија, која причини подолг период на апатичност во националното

движење. Врз основа на неразвиените економски и социјални услови, предадено на безмилосна експлоатација на капиталистичките елементи, селанството станува мошне pogodно тло за развивање на словенечкиот клерикализам кој стана водечка политичка и културна сила во Словенија сè до ослободувањето. Овој историски факт, покрај другото, го објаснува развитокот на схоластичката филозофија во Словенија како идеолошко орудие на конзервативните елементи во борбата против прогресот. Овдека спаѓа дејноста на бискупот Антон Махник кој е еден од двигателите на словенечкиот клерикализам, на Јанез Крек творецот на христијанското социјално движење во Словенија кое изработува програма за спасување на селанството од пропаѓање преку задругите и за решавање на работничкото прашање преку подобрување на неговата положба во рамките на капитализмот¹).

Овој период се одликува и со организирање на работничката класа во својата партија за која веќе стана збор, а која го доби името Југословенска социјалдемократска партија што попадна под влијанието на австриските опортунисти и не одигра онаква улога во историјата на Словенија каква од неа можеше да се очекува²). Дури и по I светска војна револуционерното движење во Словенија слеано во револуционерното движење на Југославија појде по патот одбележан од Комунистичката партија на Југославија и постигна големи успеси во собирањето на работничката класа и народните маси во борбата за социјалното ослободување и против опасноста од фашистичкото поробување.

Работата на полето на филозофијата во Словенија има, како што се рече, подолга традиција, но дури во втората половина на XIX век станува збор за национална филозофска дејност, т.е. за филозофија пишувана на словенечки јазик. Најпрво треба да се спомене дејноста на

ЈАНКО ПАЈК

(1837—1899)

Тој е виден словенечки книжевник, политичар, а се занимавал и со филозофија. Мошне е разностран и плоден писател. Студирал класната филологија во Виена и филозофија во Грац. Докторирал со психолошка теза. Служел како професор во разни места во Словенија, во немската гимназија во Брно и Виена. Во својата филозофска дејност бил под влијание на Хербартовата филозофија преку хербартовецот Алојз Рил, професор во Грац со кого се допишувал. Под влијанието на Хербарт ја напишал стати-

¹ Види: Едвард Кардељ, Развој на словенечкото национално прашање, Култура — Скопје 1959.

² Преглед на историјата на СКЈ, Култура — Скопје, 1963.

јата „Душата едноставно битие“³). Несамостоен мислител Јанко Пајк е типичен деец на просветувањето кој се растура на сите страни па затоа во неговите списи не можела да дојде до израз неговата оригинална мисла. Тој напишал повеќе информативни расправи врз основа на преработката на обемна литература од областа на филозофијата и нејзе сродните дисциплини од кои малку се напечатени. Така на немски ги објавил „Принципите на Њутоновиот индуктивен метод“⁴) во кои се разгледува методот на Њутоновото природонаучно иследување и се изразени размислувања за компаративниот аналитички и синтетички метод, а потоа трудот „Основите на научното иследување“⁵). Како што се гледа од насловите, Јанко Пајк со овие расправи одговорил на интересите на своето време кои биле насочени кон науката и нејзините успеси. Тоа не му пречело да пишуваше и за Платоновата метафизика⁶) при што дошол до израз неговиот идеалистички еklektizam.

Развитокот и успесите постигнати во природните науки во втората половина на XIX век и материјалистичката филозофија која се разви врз основа на филозофијата на вулгарните материјалисти Бихнер и др., а во кои спаѓа и Евгение Дирилинг не остана без одглас и во Словенија, иако, се чини, не во онаква мера и онолку како во Србија а и во Хрватска. И во Словенија имаше влијание на еволуционизмот и материјализмот така што тврдењето на Алма Содник дека антиеволуционистичките и антиматеријалистичките учења во Словенија се појавиле пред еволуционистичките и материјалистичките и со тоа дека „реакцијата настапила пред акцијата“, би требало да се корегира⁷). Во врска со ова тврдење треба да се одбележи дека е неоспорно оти еволуционистичките и материјалистичките учења во Словенија зајакнале дури во крајот на XIX век и во почетокот на XX век, но тоа говори дека реакцијата на акцијата предизвикала понатамошна акција што не претставува куриузум, ами природен тек на развитокот.

Ние сметаме дека материјализмот во Словенија има свој претставител во

³ Janko Pajk, Duša ednostavno bitje, Vestnik, Znanstvena priloga „Zori“, Tretji tečaj, 1875, str. 9—10.

⁴ Johann Pajk, Prinzipien der Newtonischen Induktionmethode, Neuer Jahres-Bericht des k. k. zweiten deutschen Obergymnasiums zu Brünn für des Schuljahr 1880, Brünn, SS. 1—17.

⁵ Johann Pajk, Grundsätze der wissenschaftlichen Forschung, Elfte Jahres-Bericht des k. k. zweiten deutschen Obergymnasiums zu Brünn für das Schuljahr 1882, SS. 1—15.

⁶ Johann Pajk, Platons Metaphysik im Grundriss, Vierzehnter Jahres-Bericht über das k. k. Franc-Joseph Gymnasium in Wien (I. Hegelgasse Nr 3) Schuljahr 1887/88, Wien, 1888, SS. 5—24.

⁷ Види: France Koblar, Janko Pajk, SBL, VI, zv., str. 251—256.

⁸ A. Sodnik, Ob sedemdesetletnici Aleša Ušeničnika. Odlomek iz zgodovine filozofije pri Slovencih, Čas, XII/1937—38, str. 269.

ФРАЊО ПОДГОРНИК

(1846—1904)

Тој е словенечки општествен деец, учесник во словенечкиот јавен и политички живот, уредник и соработник во низа списанија, познат како русофил и приврзаник на единството на југословенските народи. Се застапувал за подобрување на положбата на работниците преку синдикално и задружно организирање, но бил против Марковата теорија и тактита. Од областа на филозофијата ја напишал статијата „Дали е филозофијата можна за Словенците“⁹) и расправата „За човечкиот разум“¹⁰). Од разгледувањето на последната се гледа дека Подгорник бил под силно влијание на Дириг на кого тој и експлиците се повикува¹¹).

Како и за Дириг и за Подгорник **битието** е најопшта категорија до која разумот доаѓа до патот на апстракцијата. Природата и нејзините сили се независни од човечката или некоја каква и да е друга свест. Материјата според својата сила е причина на впечатоците кои преку сетилата минат во нашата свест. „Надворешноста е сама за себе — вели Подгорник — и ќе си остане она што си е и без секоја свест“¹²). Во впечатоците се има формата или подобата на настаните што се одвиваат во материјата во што природата и свеста се разликуваат, а на која разлика се засновува можноста за мислењето, бидејќи „кој ќе бара мислењето, така да се рече, да се потопи во природата, ќе бара уништување на мислењето или разумот и сета свест.“¹³) Затоа не треба да се заменува свеста со она што не е свест, но, од друга страна, она што е во свеста е подобра на она што е надвор од неа. Отаде се заклучува дека „помеѓу свеста и светот во свеста има полна еднаквост.“¹⁴) Од идентичноста на свеста и стварноста следува дека разумот достига апсолутна висина, дека тој е врвен водач на сите водачи и суверен во своите остварувања. „Зашто она што човечкиот разум во стварноста ќе го најде и ќе го достигне како идентично помеѓу мислењето и природата, ќе остане идентично безусловно.“ Отаде идентитетот се прогласува за најважен принцип како на човечкиот живот така и на сета природа.

Логиката, според Подгорник, е наука која нè учи „правилно да мислиме“¹⁵). Таа дава увид во дејствувањето на разумот и на неговите творби: поимот, судот, заклучокот и доказот како и за

⁹ F. Podgornik, Ali je filozofija Slovanom mogoča, Slavjanski Almanah, 1880.

¹⁰ Franjo Podgornik, O človeškem razumu, Letopis Matice slovenske, 1884, str. 277—286.

¹¹ Дириг несомнено бил материјалист. Види: Анти-Дириг и кај Ленин (Соч., т. 14, стр. 226—230).

¹² Op. cit., на Подгорник, стр. 283.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Op. cit., стр. 274.

методите со кои ги достига најопштите закони и најсложените системи. Поклоник на разумот е неговата сила, Подгорник особено ја цени логиката. Покрај принципот на идентитетот за него е исто така важен и принципот на разликата. Со нив како со највиши принципи ги достигаме сите логички, математички и други научни категории. Без разлика на поимите нема мислење, затоа принципот на идентитетот мора да се сврзе со оној за разликата дури и во принципот на идентитетот кој гласи: A е A има разлика имено во бројот на A . Подгорник ја цени како индукцијата која ја става на прво место така и дедукцијата.

Критиката што Енгелс ја упати на адресата на Дирињг го погодува и Подгорник. Тоа се однесува како за поимот на битието сфатено како она што е основно, така и за поставката за идентичноста на мислењето и битието. Единството на светот не се состои во неговото битие, ами во неговата материјалност, а да се бара од идентичноста на мислењето и битието да се докаже реалноста на некој резултат на мислењето, смета Енгелс, била една од најлудите трескави фантазии на Хегел¹⁶).

Беспорно е дека Подгорник е материјалист од Дирињгов тип, но ако сфаќањата на Дирињг во Германија биле одамна надминати и претставувале пречка за понатамошниот развојот на напредната мисла во неа, материјализмот на Подгорник во Словенија значеше нешто ново спротивставено на религиските сфаќања што доминираа таму во ова време. Приликите во Словенија тогаш беа такви што нешто повеќе не се постигна. Затоа, макар колку и да е ограничено и изразито метафизичко учењето на Подгорник, ние го истакнуваме на ова место како прогрес во словенечката мисла^{16а}).

ПРВАТА СЛОВЕНЕЧКА ЛОГИКА

Неа ја напишал Јосип Крижан (1841—1921). Студирал математика, физика и филозофија во Грац и докторирал. Речиси сиот живот му минал на професорска должност во Вараждин. Пишувал популарно-научни статии од областа на метеорологијата, астрономијата, физиката и психологијата на хрватски и словенечки јазик.

Неговата логика има изникнато од скриптите што Крижан ги напишал за своите ученици а кои со текот на годините ги дополнувал. Напишана е според низа автори на немски учебници по логика приврзаници на Херберта. Така законите за мислењето ги дал според Кајлих, а другите делови според Линдеровата „Формал-

¹⁶ Ф. Енгелс, Анти-Дирињг, стр. 58. V. и стр. 127 и др. кај се говори за апсолутноста на вистината и стварноста на мислењето.

^{16а} Тврдењето во Енциклопедија Југославије (т. 3, стр. 339) дека Ф. Подгорник трпел влијание на Кант и неокантијанците во светлината на реченово би требало да се преиспита.

на логика“ како и на логиките на Дробиш, Цимерман, Бек. Влијание трпел и од хрватските логичари Пацел и Штадлер.

Како и Хербарт и Крижан смета дека формалната логика е „умствена обработка на поимите“. Бидејќи имало три умствени начини за обработка на поимите: без оглед на нивната содржина, со оглед на нивната идеална содржина и со оглед на нивната реална содржина, имало три филозофски дисциплини: логика, метафизика и естетика. Логиката е наука за „законите на формите на мислењето“¹⁷). Психологијата ги изучува природните закони на мислењето, а логиката нормативните негови закони. Психологијата била опишувачка, а логиката докажувачка наука¹⁸). Логиката се смета како пропедвтика на филозофијата, наедно канон и органон на мислењето, наука и вештина во исто време.

Крижан ја дели логиката на општа (чиста) и посебна, а општата на оддел за законите на мислењето, за елементите негови и за методологијата. Законите на мислењето извираше од свеста и како такви биле непосредни вистини¹⁹). На прво место му е законот на причината кој водел до формалната вистина, додека законот на идентитетот водел до објективната вистина. Со последниот се споредувала содржината на новата мисла со самосвеста.

Следејќи ги своите обрасци, Крижан поимот го дефинира како „претстава со која се означуваат белезите што се заеднички на сите различни претстави за истиот предмет.“²⁰) Поимот постоел пред луѓето да го познаат. На пример, поимот за телеграмот постоел пред луѓето да го пронајдат него. Мошне несистематски и збркано се излагаат разни поделби на поимите и на односите на поимите.

На судот гледа како на исказ за врската на поими²¹). Определувајќи го односот на субјектот и предикатот на судот како корелативен, Крижан смета дека судот изразува хипотетична мисла во која субјектот бил услов а предикатот условеното. Со тоа, како и неговите обрасци покажува колку слабо ја познава структурата на хипотетичниот суд во кој се изразува односот на судовите, а не на поимите.

Поделбата на судовите е дадена прво според нивната сложеност, па ги дели на прости и сложени. Првите понатаму ги дели според нивниот квалитет, квантитет и релација, додека делењето според модалитетот го отфрла како психолошко. Сложените судови ги подразделува на хипотетични и категорички. Треба да се одбележи дека квантитетот и квалитетот на судовите не ги сфатил, бидејќи тој и хипотетичките судови ги дели на А, Е, И, О

¹⁷ Josip Križan, Logika. Prijateljem modroslovlja napisal Dr Josip Križan kr. gimn. profesor v Varaždinu, Maribor 1887, str. 1.

¹⁸ Види: op. cit., str. 2.

¹⁹ Види: op. cit., str. 6.

²⁰ Op. cit., str. 9.

²¹ Op. cit., 18.

судови. Овдека нема да се впуштаме во прикажувањето на најобемниот оддел на Крижановата логика, имено оној на заклучоците кој погрешно се наречува силогизми. Според обрасците тој најподробно зборува прво за непосредните, па за посредните заклучоци. Последните ги објаснува со букви, кругови и примери. Индукцијата само патем ја споменува.

Логиката за која станува збор претставува збиено излагање на оној материјал што бил даван мошне опстојно во немските дебели логики. Тој е краток и прилично јасен. Значаен е пред сè за создавањето на словенечката логичка терминологија. Како „формална“ логика овој учебник многу се разликува од идните логики на Ростохар и Озвалд за што подоцна ќе стане збор.

НЕОСКОЛАСТИКАТА ВО СЛОВЕНИЈА

Веќе стана збор за тоа дека Словенија во последните децении на XIX како и во почетокот на XX век беше поприште на економски, социјални и национални превирања кои најдоа свој израз и во филозофијата. Додека прогресивните сили во словенечкото општество се залагаа за национална самостојност и социјална слобода, за духовен прогрес на народот, настојувајќи да ги проsvетат широките слоеви негови во правецот на достигнувањата на науката, конзервативните сили, а пред сè католичката организација, жестоко се противставуваа на социјалниот и културниот прогрес или се трудеа општествениот развиток да го влеат во оној правец во кој тој го отапуваше своето острило и се впрегнуваше во колата на интересите на црквата. Во тоа тие се потпираа врз старите филозофски учења приспособени кон новата ситуација. Движењето против „механичкиот човек“²²) не било во никој случај само движење за едно поправилно гледање на човечката суштина, ами и движење насочено против сето она што во Словенија беше прогресивно. Се разбира, конзервативните сили го користеле сето она што било слабо кај прогресивните граѓански политички и културни дејци, како и слабостите на прогресивната граѓанска мисла која се плеткаше во плитките води на позитивизмот и механичкиот материјализам што веќе во она време беа надминати и дијалектичкиот материјализам. Факт е дека неосколастиката во Словенија се разви прилично и даде мислителите кои со ништо не им отстапувале на европските сколастичари кои вложија многу сили да го обноват томизмот во согласност со барањата на новото време сообразно со новата ориентација, која, како што и видовме кај хрватската сколастика, ја набележа папата Лав XIII со својата енциклика „Aeterni patris“.

²² A. Sodnik, Ob semdesetletnici Aleša Ušeničnika, Čas, XXII/1937—38, str. 269.

Сега схоластичката филозофија во Словенија како и во Хрватска бара начини да стане поприматлива, да се популаризира, а од друга страна, да се усогласи со достигнуањата на науката па е особено карактеристично што таа е пишувана на словенечки јазик. Еден од популаризаторите на схоластичката филозофија во Словенија е

ФРАНЦЕ ЛАМПЕ

(1859—1900)

Тој со својот „Увод во филозофијата“ (1887)²³ клал, како вели А. Содник, „основа на словенечката филозофска литература“²⁴). За оваа книга е карактеристично што претставува прва книга од ваков вид во Словенија. Во неа Лампе настојува на популарен начин да ги даде основните сфаќања на схоластичката филозофија, па таа во извесна смисла претставува нејзина кратка енциклопедија. Оваа интенција уште повеќе доаѓа до израз во книгата „Цвеќињата од филозофското поле“ (1898)²⁵) во која го изнесува схоластичкото учење за „умот и светот“, етичко-социјалното, како и естетичкото нејзино разбирање.

Според Лампе, логиката е наука за законите на мислењето па е слична на природознанието. Во таа смисла тој смета дека логиката „се занимава повеќе со законите на познанието, изнесува какво е познанието само по себе така некако како што природознанието ги излага поедините природни творби и не прашува од каде се тие, дали се создадени или се такви секогаш итн.“²⁶). Во „Цвеќињата од филозофското поле“ бара враќање на филозофијата на Тома и схоластиката воопшто како единствен пат за создавање среќен, задоволен живот, за достигнуање благосостојба. Неправилната филозофија, под која тој ја подразбира пред сè прогресивната филозофија, како и сета друга која е во расчекор со схоластиката, му создала толку зло на човештвото како ниедна друга наука. Во настојувањето схоластичката филозофија да ја актуализира, Лампе во своите размислувања се повикува на искуството како и на иследувањето на нему современите психолози и филозофи какви се Фехнер и Вунт и др. Својата намера да изгради целосен систем на филозофијата на словенечки јазик Лампе не ја остварил. Ја завршил само својата „Психологија“²⁷) и својата естетика²⁸).

²³ F. Lampe, *Uvod v modroslovije*, Ljubljana 1887.

²⁴ A. Sodnik, *Ob semdesetletnici itn.*, Čas, HXII/1937—38, str. 269.

²⁵ F. Lampe, *Cvetje s polja mudroslovskega*, Kratak sestav glavnih mudroslovskih naukov, Ljubljana 1898.

²⁶ F. Lampe, *Uvod*, str. 75.

²⁷ F. Lampe, *Dušeslovje*, Ljubljana 1890.

²⁸ F. Lampe, *O lepoti, Dom in svet*, XIII/1900, št. 1—17.

Меѓу пропагаторите на схоластичката филозофија, кој со сета своја енергија се стремел да ја отелотвори во схоластичкиот социјален, политички и културен живот, спаѓа веќе споменатиот

АНТОН МАХНИЌ

(1850—1920)

Тој дејствувал во Словенија и Хрватска како црковен деец, критичар и општествен работник кој бескомпромисно се борел против сето она што било напредно во политичкиот и општествениот живот, во науката за литературата и во филозофијата. Особено остро се нафрлил против словенечките напредни писатели и застапниците на материјализмот.

На Томината филозофија Махник гледа како на испитано средство против непријателите на католицизмот и на општествените сили кои се потпираа врз него. Тој бил повеќе практичар одошто бил теоретичар²⁹). Католичкиот бискуп смета „дека ученоста прекумногу се оддалечила од животот, теоријата и практиката“³⁰) и си поставил задача да го преобрази животот на словенечкиот народ врз основата на католичката филозофија. Ученички изрази мислење дека Махник бил пред сè логичар³¹). Секако тој до ова дошол отаде што Махник во статијата „Да се вратиме на силогизмот“³²) докажува дека „врз него се сведува секолкуто умување, врз него како основа на темели научната зграда.“ Тој му е средство за зацврстување на верата. Силогизмот бил средство на перипатетичката филозофија, а метафизиката била живот нејзин. Така рационалистичката насоченост на схоластичката филозофија добила особено јарка боја. Според Махник, без бога нема битие, а без битието нема познание. Ова разбирање ќе предизвика критика од страна на Ученичник кој смета дека покрај разумот во познанието играат улога и чувствата и дека има познанија кои не се засновуваат врз бога³³). Во овие разлики на сфаќањата на старите и новите схоластичари. Се разбира, Махник не бил никаков логичар, не придонел ништо за развитокот на логиката како што не ја сфатил ни суштината на силогизмот. Враќањето на силогизмот тој го разбира како враќање на ова испитано средство со чија употреба схоластиката се здобила со жална слава да докажува сè, па и тоа колку фаволи можат да играат на врвот од иглата. Силогизмот

²⁹ A. Sodnik, Ob Sededesetletnici itn., Čas, XII/1937—38, str. 270.

³⁰ Овдека се мисли на католичката практика. Види: Rimski katolik, VII/1895, стр. 162.

³¹ Види: Aleš Ušeničnik, Dr Anton Mahnič kot filozof, IS, III, str. 113—135.

³² A. Mahnič, Vratimo se silogizmu, Hrvatska straža, V/1907, str. 593—608. Cit., str. 595.

³³ Види: A. Ušeničnik, IS, str. 129—130.

гизмот како итроштина со која можат да се протураат ненаучни сфаќања нема ништо општо со неговата вистинска природа, неговото место и значај во науката.

Еден од претставителите на словенечката схоластика бил и

ФРАНЦЕ КОВАЧИЌ

(1867—1939)

Тој бил бискуп и теолошки писател. Како основа на своите сфаќања ја зема енцикликата Аетерни патрис и прв во Словенија настојувал да докаже дека е можно и дека треба да се развива Томистичката филозофија и тоа пред сè со користењето на искуството што го занемарила схоластиката. Извор на искуството, според Ковачиќ, се не само природните науки, ами и историјата. Во тој однос тој се означува како филозоф историчар па сите негови книги и расправи се или на историски теми или обилуваат со историски материјал³⁴). Во теоријата на познанието е т.н. критички реалист или умерен реалист како и сите томисти, но во некои прашања како за реалната разлика меѓу суштината и постоењето одел по линијата на Суарец допуштајќи само умствени, а не и реални суштини. Се истакнал и како добар наставник. Негов ученик е и Франц Вебер³⁵).

Централна фигура на схоластиката во Словенија е

АЛЕШ УШЕНИЧНИК

(1868—1952)

Тој бил професор по теологија на Универзитетот во Љубљана, автор на голем број статии, расправи и книги од областа на филозофијата, социологијата и др. Сета своја дејност ја насочил на обновувањето и образложувањето на схоластичката филозофија остро спротивставувајќи ѝ се на секоја напредна мисла од која страна и да доаѓа таа — на позитивистичката, еволуционистичката и материјалистичката филозофија. Напишал и специјална расправа против дијалектичкиот материјализам³⁶). Од неговите книги ќе ја споменеме „Увод во филозофијата“ (1921—24)³⁷).

³⁴ Поважни трудови на А. Ковачич се: *Občna metafizika ali ontologija*, Maribor 1905, 2. izd. 1930; *Kritika ali Noetika nauk o spoznai*, Maribor 1930; *Doctor Angelicus sv. Tomaž Akvinski*, Ljubljana 1920 и др. За А. Ковачич види: *свртот на Антон Трстењак, Prelat Kovačič kot filozof*, Slovenec, LXII/1939, št. 78, str. 8.

³⁵ Во последните години на својот живот Ковачич се занимавал со историја.

³⁶ Види: А. Ušeničnik, *Dijalektični materijalizem*, Bibl. „Naša pot“, br. XVI, 1938. V. i Sperans, *Dr Aleš Ušeničnik in dijalektični materijalizem*, *Sodobnost*, VII/1939, str. 485—480 i 603—609.

³⁷ А. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo z ontologijo*, Ljubljana 1921—1924, 2. izd. vois,

Усвојувајќи ја новата ориентација на католичката црква во правецот на томистичката филозофија сообразена со потребите на времето, а пред сè со резултатите на науката, Ушеничник со сета сила на својот талент настојува да докаже дека Тома бил централна фигура во историјата на филозофијата кој и како личност и како филозоф имал огромно значење за современата епоха. Нешто повеќе, Томината филозофија, тврди тој, била постулат на модерното време која единствено можела да нè одбрани од психологизмот, субјективизмот и релативизмот како и од анархијата што во филозофијата ја предизвикал Кант. Томистичката филозофија била пред сè со својата метафизика, со своето учење за тоа дека познанието не е творба на објектот ами дофаќање на она што е независно од него и е израз на самата нерасипана човекова свест. Томината филозофија не била априорна, ами апостериорна метафизика во која сепак „е синтезиран Аристотеловиот реализам и со Платоновите метафизички идеализам“³⁸). „Св. Тома — пишува на друго место тој — го сфатил и тоа дека Аристотеловата теорија на познанието убаво го надополнува прочистеното Платоново учење за идеите. Затоа св. Тома ги здружил обете теории и во однос на идеализмот направил голема синтеза помеѓу платонијанството и аристотелизмот.“³⁹) Она со што Тома не го надополнил Аристотела било што овој заедно со Платон гледа на бога како на почеток на идеите. Бог замислил општи ликови и ги остварил во разни класи, родови, видови и поединки, само што Тома ги сфатил стварите не како сенки на идеите, ами како реализации на божјите замисли, божјите идеи. Затоа нашиот ум, така да се рече, ги чита во стварите божјите идеи⁴⁰). Ете за каков „реализам“ се застапува нашиов неосколастичар! Очигледно е дека тој оди по стапалките на објективниот идеализам.

Ушеничник смета дека Томината филозофија со учењето за апсолутното битие можела да ги објасни учењата на сите модерни филозофии какви што биле марбургшката и баденската варијанти на неокантијанството, само тоа го правела многу подобро од нив. Таа имала длабоко разбирање за релативизмот, учејќи дека вистината е апсолутна, а познанието релативно. Од таа гледна точка и томистичката филозофија е менлива, релативна. Отаде Ушеничник извикува: „Назад кон Тома Аквински, или подобро: напред со св. Тома!“⁴¹) Ушеничник смета дека не морало сè што напишал Тома да се прими, а и тоа што морало да се прими требало да се стави во нова ситуација. Онтологијата можела да се прими од

knj. VII i VIII, Ljubljana 1941. Покрај тоа е и автор на книгите: Sociologija, Ljubljana 1910; Knjiga o življenju, Ljubljana 1916, 2. izd., Celje 1929, Knjiga načel vo tri toma Ljubljana 1935—1937.

³⁸ Aleš Ušeničnik, Sv. Tomaž Akvinski in naša doba, IS, III, 1940, str. 73.

³⁹ Aleš Ušeničnik, Platon in idealizem, IS, III, str. 23.

⁴⁰ Види: op. cit., str. 25—26.

⁴¹ A. Ušeničnik, Sv. Tomaš itn., IS, III, str. 77.

Тома таква каква си е, но поедините проблеми не морале да се решаваат како кај него. Во врска со ова важно е да се спомене дека Ушеничник смета оти во овие поинакви решенија треба да се земат предвид резултатите на позитивните науки. Така гнилото и изветвено схоластичко здание треба да се крпи со материјалот на науката, која на нов начин треба да ја игра старата улога на слугинка на теологијата. Нашиов схоластичар izdelува два вида проблеми: оние што се исти за сите времиња и кои ја чинат основата на католицизмот и оние кои се сврзани со времето. Првите му се неприкосновени, додека другите можат да се видоизменуваат.

И така, во средиштето на филозофијата, смета Ушеничник, треба да се земе Томината метафизика која по времето на Кант требало пред сè гносеолошки да се заснова. Отаде основната филозофска дисциплина му е теоријата на познанието. Во таа смисла требало да се изврши синтеза на објективизмот и на субјективизмот, филозофијата да биде вечна по идеите а времена по проблемите и нивните решенија⁴²). Природните науки особено ги потврдувале централните идеи на Тома. Со прифаќањето на овие идеи филозофијата ќе можела да ја изврши својата основна задача „да ги поврзе раздробените познавања на модерните науки во виша синтеза и да ги сврти погледите на науките од деловите кон целоста, од целосна кон единството, од единството кон првиот почеток на единството, бога.“⁴³) Бог е алфа и омега на оваа филозофија.

Првиот проблем на филозофијата Ушеничник го формулира вака: „дали за нешто навистина можеме да бидеме извесни“⁴³а). Значи излезната точка на филозофијата му е субјектот, а со тоа тој застанува на линијата на Августин и Декарт. Прашањето било врз што се засновува извесноста и дали таа може филозофски да се дофтаса. За да го реши ова прашање, Ушеничник ја дефинира извесноста како душевна состојба „во која сме тогаш, ако е навистина така како што мислиме и сме убедени дека е така“⁴⁴), кога сме свесни дека нашето тврдење се согласува со действителноста и тоа навистина се согласува. Cogito, ergo sum бил таков најповишен став до кој доаѓаме непосредно со интуицијата, а не по патот на заклучокот како што смета Гејзер. Овој став на Декарт Ушеничник го сфаќа како примарен факт на свеста. „Кога мислам, — вели тој —, сам на себеси сум присутен, во мојата дејност ми се јавува и моето битие, мојата дејност е имено моја, јас сум тој кој мисли, и сум свесен дека сум јас.“⁴⁵) И ако во ова се сомневам, јас сум сомневашт, сум. Кон оваа внатрешна интуиција на

⁴² Op. cit., str. 80.

⁴³ Op. cit., str. 81.

⁴³a A. Ušeničnik, *Filozofija*, I, O spoznaji, IS, VII, str. 21.

⁴⁴ Op. cit., str. 22.

⁴⁵ Op. cit., str. 50.

непосредното доживување не се придружува никаква логичка функција. Дека умот е способен да го познае не само субјектот, ами и објектот, Ушеничник изведува вака: „Во мислењето субјектот е свесен за самиот себе како субјект, но се познава и како објект.“⁴⁶⁾ На познанието му е својствена интенционалност, „јас како реален објект сум сам на себеси како мислечки субјект „трансцендентен“. Нешто друго е познанието, нешто друго сум јас.“⁴⁷⁾ Одовде се преоѓа на првите поими кои се и општи како: нешто, битие итн.

Така во масовноста, како најизвесен факт во кој се познава дека се познава, се споени доживелицата, субјектот и објектот и, според тоа, е даден сиот слој на искуствената реалност. Со анализата на самоперцепирањето се доаѓа до иреалниот свет на логичките принципи: на идентитетот, противречноста, исклучениот трет, причиноста и достатната причина, а од последниве два познанието се движи кон највишата реалност — кон бога. Така трите сколастички принципи: ојој на самосвеста, на противречноста и на способноста на човекот да ја познае вистината се сведуваат кај Ушеничник на принципот на самосвеста. Излезната точка, според него, може да биде само искуствената реалност, а не како кај Мерсие кој се обидел од идеалниот слој да дојде до реалност, да појде од тоа што прво ќе се докаже објективното важење на принципите⁴⁸⁾.

Од сета оваа гносеологија не останува кој знае што кога ќе се земе предвид она што го забележа Шерко дека очевидноста на Цогито може да се однесува само до доживелицата, а не и до стварноста. Од свеста со свеста може да се дојде само до свеста⁴⁹⁾. Субјективистичката излезна точка, не водејќи сметка за практиката како поаѓалиште и критериум на вистината, се одмаздила на тој начин што преминот од субјективноста во светот на објектите нужно прима карактер на едно салто мортале. Така Ушеничник освен оние три чуда кои се случувале при преодот од мртвата материја кон растенијата, од растенијата кон животните и од животните кон човекот го придодава и четвртото — имено за преодот од свеста на реалноста.

Со учењето дека објективноста се познава непосредно, Ушеничник се наредил меѓу приврзаниците на непосредниот томизам. Тој го одбива учењето на посредните томисти. Критериумот на вистината му е евиденција која ја сфаќа како „самоусвојување на објективноста“⁵⁰⁾. Евиденцијата била објективно својство на дејствителноста, а имено онаа јасност, онаа просирност, онаа познајност на вистината што на умот му ја овозможува интуицијата⁵¹⁾.

⁴⁶⁾ Op. cit., str. 56.

⁴⁷⁾ Op. cit., str. 51.

⁴⁸⁾ Види: A. Sodnik, Ob sedemdesetletnici itn., Čas XXII/1937—38, str. 286 i sl.

⁴⁹⁾ Види: A. Šerko, Aleš Ušeničnik: Uvod v filozofijo, 1. zvezak, Speznajno kritički del, Ljubljana 1921, Ljubljanski zvon, XLII/1922, str. 629—631, 699—701.

⁵⁰⁾ Aleš Ušeničnik, IS, str. 67.

⁵¹⁾ Opl. cit., str. 93.

Но бидејќи човекот секогаш не суди врз основа на евиденцијата, најчесто поради лекомисленост и невнимание, тој паѓа во заблуда⁵²). Вистината пак му е усогласеност на познанието со објектот. „Сама по себе — смета Ушеничник — секоја ствар е вистинска“⁵³). Вистината е независна од човекот, но зависи од умот божји.

И Ушеничник е приврзаник на „умерениот реализам“. Осетите се однесуваат до објектите, но не до нивната материја, туку до формата нивна. Видовме дека на овој начин реализмот се претворува во објективен идеализам. Учењето за формата како принцип кој ја актуализира материјата е платонијанска мисла која материјата ја смета за ништо што станува нешто дури кога нешто друго ќе ѝ пријде од страна. Аристотеловата теорија за неподвижната материја која е аморфна, бесформена, и за активната и образувачката форма на стварите и појавите на светот е долг кој ученикот го платил на учителот. На оваа линија е и учењето на Ушеничник за општото кое „е во стварите, но не како општо, и општото е во умот, но не е единствено во умот.“⁵⁴)

Не впуштајќи се во подробностите на филозофијата на Ушеничник во кои тој се покажува како голем мајстор на анализата, како бележил мислител кој располага со несомнен талент на филозофија, ќе одбележиме на крајот дека тој вложил големи усилби за да ја образложи сколастичката филозофија и дека во тоа тој се издигнал на нивото на најистакнатите неосколастичари. Објективно земено тој играл улога на идеолог на реакционерните сили и сиот свој дар го впрегнал во одбраната на опскурантството, религијата и капиталистичкиот поредок.

Позитивистичките, агностицистичките и еволуционистичките сфаќања, а со нив и „срамежливиот материјализам“ (Енгелс) во Словенија земаат замав во крајот на XIX век и почетокот на XX век како идеологија на либералната буржоазија и прогресивната интелигенција која заради низа околности не можела да се стави на страната на револуционерниот пролетаријат. На овие сфаќања влијаеле Спенсер, Огист Конт, Дж. Ст. Мил, енергетичарот Освалд како и Хекел. Како прв претставител на оваа група мислителите ќе го споменеме

ИВАН ЖМАНЦ

Тој студирал математика и природни науки. На млади години бил приврзаник и член на II интернационала и еден од првите академски образовани марксисти во Словенија. Под влијанието на Диринг и Масарик се оддалечил од марксизмот. Со преминот во

⁵² Op. cit., str. 67, 78 i sl.

⁵³ Op. cit., str. 86.

⁵⁴ Op. cit., str. 165.

Прага систематски се занимавал со социологија на која ѝ го посветил сиот свој живот. Од промоцијата 1898 година работел во Прашката универзитетска библиотека сè до пензионирањето 1935 година. Познат е како основател на енергетската социотехника. Најмногу пишувал на чешки.

Филозофските погледи на Жмавц можеме да ги запознаеме од неговата расправа за Херберт Спенсер⁵⁵). Овдека тој го прогласува принципот на зачувувањето на енергијата за највиш став во филозофијата од кој дедуктивно се изведувале сите нејзини ставови па и формулата на развитокот што била во средиштето на Спенсеровата филозофија⁵⁶). Принципот на зачувувањето на енергијата идентичен на законот на каузалитетот бил „божествен општ на селената закон“⁵⁷). Основните ставови на Жмавц за развитокот Ушеничник ги означил вака: материјата и енергијата се вечни; животот е само појава израстена од развитокот на материјата; сите живи суштества се развиле по патот на еволуцијата од една праклетка; и психичките појави се материјални појави па и душта на постоење по смртта. Од ова следувало дека бог е измислица на човечкото незнаење⁵⁸). Последниот став го нема кај Спенсер од што се гледа дека Жмавц го преодолел Спенсеровиот агностицизам и бил доследно на материјалистички позиции.

Уште поопстојно и појасно ги излага Жмавц своите сфаќања во расправата „Увод во природниот поглед на светот“⁵⁹) во која стихијниот материјализам на природонаучникот се пробива со особена сила. Во неа тој ни се претставува и како човек просветител, загрижен за издигнување на културното рамниште на својот народ. Овдека принципот на економијата „како теориски го изложил Е. Мах и како го изводат техничките пронаоѓања и уметностите“⁶⁰) се прогласува за научен израз на народната пословица дека е прост ликот на вистината. Укажувајќи на улогата на науката за животот на луѓето, тој го потцртува значењето на природознанието како највиша и основна наука. Жмавц, како што сам нагласува, направил обид да даде нова теорија на познанието и науката од гледиштето на човечките потреби кои се основа на човечкиот и општествениот живот⁶¹). Расудувајќи во оваа насока тој културата ја сфаќа како „реално задоволување на потребите“⁶²). Научните пронајдоци му се мерило за културата. „Една егзактна бројалка — вели тој — вреди за вистината и културата повеќе одошто

⁵⁵ Ivan Žmavc, Herbert Spenser filozof razvoja, napretka in slobode. Na svetlo daje Slovenska Matica, VIII zvezak 1906, str. 46—57.

⁵⁶ Op. cit., str. 49.

⁵⁷ Op. cit., str. 48.

⁵⁸ Види: A. Ušeničnik, Energetik Ivan Žmavc, IS, str. 268.

⁵⁹ Ivan Žmavc, Uvod v naraven nazor o svetu, Veda, I/1911, str. 4—13, 113—125, 309—320.

⁶⁰ Op. cit., str. 5.

⁶¹ Op. cit., str. 8.

⁶² Ibid.

цела библиотека пишувани фантазии.“^{62а}) Овдека тој не отишол подалеку од вулгарниот материјализам. До најекономичното и најпростото сфаќање за природата се доаѓало со прогласувањето на принципот на завардувањето на енергијата како таков кој стои над сите принципи. Во таа смисла особено ја цени енергетиката на Освалд. Следејќи го својот образец, Жмавц, прогласува: „Сè е енергија!“⁶³) Енергија е материјата и нејзините својства: масата, енергијата, тежината и распространетоста, енергија му се просторот и времето.

Вреди да се одбележи дека Жмавц дава „енергетичка класификација на науките“ при што се угледува на сличните класификации на Конт и Освалд. На прво место твој ја става социологијата како наука на општествениот живот, потоа иде психологијата како наука на душевниот живот, физиологијата — наука за животинскиот и биологијата — наука за вегетативниот живот. Следуваат хемијата како наука за материјата, физиката — наука за енергијата, логиката — наука за редот и математиката — наука за големината и разликата⁶⁴). Така тој постапува обратно од Конт кој започнува со математиката а завршува со социологијата. Како и кај последниот во класификацијата на Жмавц нема место за филозофијата но во неа, за разлика од Конт, ја уфрли логиката како наука за редот.

Така материјализмот кај Жмавц се изгубил во енергетизмот за кој Ленин вели дека е недоследен материјализам. „Со термините на енергетиката — вели Ленин — може да се изрази исто така материјализмот и идеализмот... Енергетичната физика е извор на нови идеалистички обиди движењето да се замисли без материја“⁶⁵). Позитивизмот и енергетизмот докажуваат дека од гледиштето само на една одделна наука па било тоа и природознанието не може да се изгради филозофија како општа наука која дава сестран и целосен поглед на светот. Од друга страна, не може да се гради научен поглед на светот врз принципот на економијата со кој може да се оправда и фидеизмот.

Меѓутоа, самиот обид на Жмавц врз резултатите на науката да ја заснова филозофијата е мошне важен особено во борбата против обновената сколастика што прогресивните сили ја водеа во Словенија. Не случајно Ушеничник го подложи гледиштето на Жмавц на остра критика.

На позициите на механичкиот материјализам во Словенија бил

^{62а} Оп. cit., str. 9.

⁶³ Оп. cit., str. 113.

⁶⁴ Види: оп. cit., str. 123.

⁶⁵ Види: И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 260.

ФЕРДИНАНД САЈДЛ

(1856—1942)

Тој бил по специјалност геолог и професор на Универзитетот во Љубљана. И покрај оградувањето од материјализмот⁶⁶⁾, тој е несомнено природонаучник кој стихично, а тоа значи несвесно, по силата на научните факти, заземал материјалистички становишта, иако недоследно, срамежливо, готов да се откаже од нив ако му се стори дека тие не се во согласност со граѓанската приличност. За неговите филозофски погледи е значајна расправата „Механика на душевното дејствување“⁶⁷⁾. Од насловот е јасно дека Сајдл стои на механистички позиции. Тој сака да навлезе во законитоста на душевниот живот сведувајќи ја на законите на механиката. Според него, нашите органи „дејствуваат на сличен начин како машините кои ги градат сегашните техничари.“⁶⁸⁾ Срцето го споредува со пумпата, а окоото со фотографската камера. Карактеристично е при ова што Сајдл се повикува на Ламетри и неговата книга „Човекот машина“ кој прв увидел дека човечкото тело е „над сè чудесно сложена машина“⁶⁹⁾. Но Сајдл сепак се оградува од материјализмот тврдејќи дека само крајните последици на погледот што тој го застапува воделе во божем надминатиот материјализам кој денес претставува фантом. Тој не увидел дека денес е надминат само еден вид на материјализмот, имено механичкиот и вулгарниот и дека тој е токму и покрај оградувањето, таков материјалист за кого модерната форма на материјализмот, позната како дијалектички материјализам, останала книга затворена со седум печати.

Погледот за „човекот машина“ Сајдл го спроведува до подробности. Така на нервниот систем тој гледа како на оној фактор кој управува со „машината“ на живото суштество. Што се однесува до прашањето на врската на материјата со мислењето, тој него го сведува на прашањата за односот на материјата и енергијата. Тоа прашање е од видот на прашањето како: откаде магнетот да има магнетска сила, како можеме да произведеме електрицитет во стаклото или откаде ѝ е на парата механичката енергија што движи тешки локомотиви и бродови. Решението Сајдл го наоѓа во тврдењето дека материјата и енергијата се единствени. На крајот на краиштата тој сè претвора во енергија. „Ако ја проучиме сета природа, — вели тој —, ќе најдеме исклучиво само појави на енергијата исто така како во својата душевност“. Затоа тој е против дуализмот на материјата и силата сметајќи дека „енергијата

⁶⁶ Види: F. Seidl, Beseda o materijalizmu, Jutro, XV/1931, št. 291, str. 3.

⁶⁷ Ferdinand Seidl, Mehanika duševnega žovljenja, Veda, II/1912, str. 11—28, 146—155, 278—293.

⁶⁸ Op. cit., str. 11.

⁶⁹ Ibid.

и материјата, душевноста и телесноста се, всушност, исто⁷⁰). Во резултат на преобразувањето на енергијата се добива од енергијата на неживата материја, енергија на живата материја, а од последнава се доаѓа до формите на душевната енергија⁷¹). Извор на душевната енергија биле хемиските процеси како што се хемиските процеси на јагленот што гори во котелот на локомотивата, извор на нејзината механичка сила. Со смртта на мозокот се прекратуваат процесите што ја условуваат појавата на душевниот живот па затоа овој и престанува. Она што останува да живее се културните богатства кои се пренесуваат од поколение на поколение. Со тоа Сајдл ја негира бесмртноста на душата и слободата на вољата, тие столбови на религиозното сфаќање на животот. Но механистички и енергетички упростувајќи ги нештата, не гледајќи ги квалитативните разлики на одделни слоеви на светот и животот, тој им дал на противниците на материјализмот погоден материјал не само за побивање на неговите сфаќања, туку и за побивање на материјализмот воопшто⁷²).

Слично учење на Слајдовото имал и

БОРИС ЗАРНИК

(1883—1945)

приватен доцент по зоологија и анатомија во Вирцбург, а потоа професор во Загреб. Во книгата „За суштината на животот“⁷³) тој докажува дека живите суштества биле хемиски машини, бидејќи и во живиот и во неживиот свет владее законот на зачувувањето на енергијата и дека со „едноставни физички средства се успеало да се претскажуваат разни животни појави.“⁷⁴) Единственоста на природата Зарник ја сфаќа како темел на модерниот поглед на светот кој ги разбил сите мистички фантоми. Меѓутоа, овој модерен поглед не бил неопходен заклучок од природонаучните факти, иако бил нивен темел, зашто тој и не можел да се докаже. Основното при ова било да се разбере дека човечкиот разум нема потреба од повикување на некоја посебна причина на светот, бидејќи било многу поедноставно да се мисли светот како вечно постоен. Пак принципот на економичноста на енергијата се зема како последен принцип. Влијанието на Мах е очигледно. Борбата на Зарник против неовитализмот и ентелехијалноста на животот, предизвикала остра реакција од страна на Ушеничник⁷⁵) и П. Грошел⁷⁶).

⁷⁰ Op. cit., str. 290.

⁷¹ Види: op. cit., str. 291.

⁷² Види: A. Ušeničnik, Geolog Ferd. Seidl, IS, III, tsr. 268—277.

⁷³ Boris Zarnik, O bistvu življenja, Gorica 1913.

⁷⁴ Op. cit., str. 33.

⁷⁵ Види: A. Ušeničnik, O bistvu življenja Čas, VII/1914, str. 141—152.

⁷⁶ P. Grošelj, O bistvu življenja, Ljubljanski zvon, XXXIV/1914, str. 131—135.

Од научниците во Словенија кои останале на позитивистички и агностички позиции треба да се спомене

АЛФРЕД ШЕРКО

(1875—1932)

психијатар и невролог, професор на Универзитетот во Љубљана, автор на низа статии од областа на филозофијата главно осврти и прикази на филозофски трудови. За неговите филозофски сфаќања е важно неговото ректорско предавање „Човекот како психофизичко суштество“⁷⁷). Тој признава дека покрај внатрешниот свет постои и надворешен свет. Меѓутоа, овој надворешен свет, според Шерко, е принципиелно недостапен за нашето познание. „Јас го доживувам и овој т.н. надворешен свет — вели тој — исто така непосредно како што се доживувам самиот себеси.“⁷⁸) На тој начин за нас и надворешниот свет е доживување, а не само внатрешниот. Тој смета дека разликувањето меѓу доживувањата и предметите нема објективен карактер, ами само субјективен. „Ако ја гледам масата, — продолжува тој —, масата е предмет на гледањето, а не предмет на претставата на масата. Предмет од доживувањето на гледањето е доживување на масата. Предметите на доживувањето воопшто веќе според својата природа не можат да бидат нешто друго освен пак само доживување. Како може да биде предмет на доживувањето она што не е достапно на доживувањето? Она што не можам никако да го доживеам за него не можам ништо да кажам, нити дека е тоа предмет на доживувањето.“⁷⁹) Одовде Шерко заклучува дека надворешниот свет „не е никаква трансцендентална, од мојата личност апсолутно независна реалност, туку реален свет што го доживувам и тоа така како го доживувам.“⁸⁰) Сите својства на предметите: просторноста, боите, формата, се својства на доживувањето на овие предмети. Она што е светот знае само самиот свет.

Во врска со ова, Шерко со физиологијата разликува маса како предмет што не зависи од мојата душевност при гледањето на масата. Но, надворешните појави што ги причинуваат процесите во мојот нервен систем се достапни за мојата душевност. Суштината на „она што е“ не е достапна и не може да биде достапна на познанието. Отаде Шерко изведува заклучок дека спекулативната филозофија за две и пол илјади години од својата историја не ни дала ни едно позитивно зрно на познание „освен едно

⁷⁷ A. Šerko, Človek kot psihofizično bitje, Življenje in svet, XL/1932, str. 142—149.

⁷⁸ A. Šerko, Dr France Veber: Uvod v filozofijo itn. Ljubljanski zvon, XLI/1921, str. 379.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Op. cit., str. 380.

дека имено секоја филозофија е апсолутно стерилна. Слот напредок на човештвото во познанието на „она што е“ е резултат на егзактните (неспекулативните) науки и само со тоа што филозофијата во секое време спекулирале со овие резултати си зачувала извесен научен карактер.“⁸¹⁾

На тој начин позитивистички се ликвидира филозофијата и единствено вредно знаење ни даваат одделните науки. Меѓутоа, ова негаторско становиште за филозофијата не му пречи на Шерко да филозофира за немоќта на филозофијата и за човечкото познание посебно, а со тоа и за немоќта на науките да ги познаат нештата по себе. Вршејќи позитивна улога со својата критика на идеализмот и теолошките измислици, застапувајќи се за науките и научното познание, Шерко во крајна линија си ја сече гранката врз која седи, зашто ја прокламира немоќта на секое па и научното познание. Во мочуриштето на агностицизмот и скептицизмот потонуваат и науките. Така обидот на Шерко да најде трет пат во филозофијата се изјалови.

Ова свое бессилие да ги реши горливите научни и филозофски прашања, Шерко го пројавува и во споменатиот ректорски говор. Таму е карактеристично за него како неввролог тоа што човекот го сведува само на нервниот систем. Проблемот на односот на телесното и душевното, кој настојува овдека да го реши, тој само го заплеткува и го доведува во ќорсокак од кој нема излез за него.

Две логики ни оставил

КАРЛ ОЗВАЛД

(1873—1946)

Тој се занимавал со педагогија, психологија, логика и естетика. Бил професор на Универзитетот во Љубљана. Напишал многу статии, расправи и книги меѓу кои „Логика како општо научно учење“ (1911)⁸²⁾ и „Логика, Увод во научното мислење“ (1920)⁸³⁾. Како што самиот нагласува во поднасловот на првата книга, тој неа ја пишува потпирајќи се на Хусерл и неговиот приврзаник Пфендер. Тука тој го потцртува формалното, во смисла на Кант, гледиште кое така силно е застапено во „Логичките иследувања“⁸⁴⁾ на Хусерл и кај Пфендер. Во втората книга Озвалд сосема ја преработил својата прва логика и сега се застапува за гледиштето

⁸¹⁾ Op. cit., str. 443.

⁸²⁾ K. Ozvald, Logika kot splošno vedoslovje. Za šole (na podlagi Husserl-Pfänderja)..., V Gorici 1911.

⁸³⁾ K. Ozvald, Logika. Uvod v znanstveno mišljenje, Ljubljana 1920.

⁸⁴⁾ E. Husserl, Logische Untersuchungen, Halle, 1900—1901, Bd. 1—2, 2. Aufl., Halle 1913, Bd. 1—2.

дека логиката треба да се засновува не врз умувањето за стварите, туку врз самите ствари⁸⁵). Така тој направил обид формалната логика да ја замени со стварната или предметната логика и да оди по патот на уште потесното поврзување на теоријата на познанието со логиката.

„Логиката. Увод во научното мислење“ на Озвалд, всушност, претставува образец на оние логики во кои се смешани формално-логичките, гносеолошките и методолошките проблеми. Нешто повеќе, во неа формално-логичкиот аспект е наполно втопен во обилнието од гносеолошки и методолошки материјал. Од друга страна, во неа се мешаат сфаќањата на различни мислителци како на Бергсон, Ниче, Мајнонг, Хусерл, Шелер. Со Бергсон тој тврди дека науката го опфаќала „само она што може со помошта на поимите да се механизира. Живата непосредност пак е научно **недостижна**, трансцендентна.“⁸⁶) Во духот на Мајнонг се оние разбирања на Озвалд за трите моменти на мислењето: она што се мисли, процесот на мислењето и мислата. Со Копелман, за разлика од Хусерл, тој сега ја смета логиката за практично — теориска наука.

Малку поопстојната анализа на оваа логика ќе покаже каква е таа. Така Озвалд во неа го определува поимот како „мисловен однос на зборот кон повеќе па дури и многу слични предмети или пак цело подрачје од поедини зборови кои ги опфаќаш во мислата кога го разбираш зборот или составениот зборов израз.“⁸⁷) Ова е номиналистичка обемна определба на поимот со која поимот се сведува на збор и предмет. Но понатаму, барајќи ја суштината, преку Хусерл, на видовите предмети и определувајќи ја како есенција или „идејно биднување“, тој го напуштил номиналистичко-обемното становиште во корист на реалистичко-платонијанското и Хусерловото. Така поимот се однесува како збор до предмети, но преку предметите — до суштините. Меѓутоа, ако предметот се сфати како што го сфаќа Мајнонг, тогаш нема кој знае каква разлика меѓу него и суштината. Така мешајќи различни сфаќања Озвалд не успеал да даде ништо друго освен збрка во која тешко можеме да се снајдеме. Тука не помага ни прибегувањето кон Бергсон и Ниче да се најде излез од мешањето што вака несреќно се има создадено.

Мешаница од различни гледишта претставува и учењето негово за судот. Од една страна, судот му е целост, а од друга, тој е обврзно составен од три поими: субјектот, предикатот и копулата. Судот обврзно барал убедување, како што учи Мајнонг, но прецизира Озвалд, тоа не било убедување на некој жив субјект, ами на „шематскиот“ логички субјект⁸⁸). Понатаму, судот бил

⁸⁵ Види: K. Ozvald, Logika 1920, str. 3.

⁸⁶ Op. cit., str. 23.

⁸⁷ Op. cit., str. 11.

⁸⁸ Op. cit., str. 28.

само надворешна лушпа за неговото внатрешно јадро — стварната состојба. Разликувајќи со Ф. Вебер егзистенцијални и есенцијални стварни состојби и судови, Озвалд и кај егзистенцијалните судови наоѓа три члена вбројувајќи ги во нивната група и безличните судови.

Недоследноста во расудувањето е видна во неговото учење за вистината. Вистината, смета тој, е својство не на судот, ами на стварната состојба, но, од друга страна, тврди дека за вистинитоста на стварната состојба можело да се зборува, ако „некој барем како логички субјект расудува оти ова или она се има така и така.“⁸⁹) Тука е очигледно субјективизирањето на вистината, нејзиното ставање во зависност од каков и да е субјект. Понатаму, за печат на вистината Озвалд ја смета евиденцијата. Овдека пак тој не оди кон тврдењето за вистините по себе, безвременски и апсолутни, туку со Бекон тврди дека вистината била ќерка на своето време, дека за утврдувањето на вистината на судовите треба да се меродавни одделните науки, поаѓајќи, ако е можно, од поедините предмети, а не од логиката. Сè се менува, па и логиката. Дури и логичките закони се менуваат па логиката чекорела напред „на потсмев на тврдењето дека логиката од Аристотеловото време не сторила чекор напред“⁹⁰). Овдека Озвалд стапува на теренот на Милловите и Спенсеровите сфаќања. Отаде Озвалд во својата логика толку многу зборува за индукцијата и правилата на Мил, а толку малку за силогизмот, речиси ништо. Тој воопшто не ја сфатил логичката структура на силогизмот. Логичките закони се сфаќаат не како механичките закони или како норми, туку како „темелни заемни односи вкоренети во суштината на „предметот“⁹¹). Тука пак имаме работа со Хусерл и Мајнонг.

Земана во целост „Логиката“ на Озвалд не е формална логика, ами гносеологија и методологија. Како таква таа претставува мешаница од различни гледишта: објективниот идеализам на Хусерл и Мајнонг, субјективизмот на Ниче итн. Иако тврди дека индукцијата не дава сигурни знаења, тој неа најмногу ја цени, па иако му е бивствогледањето (Wesensschau) на Хусерл еден од методите на логиката, тој во методологијата најмногу се потпира врз Бекон и Мил, т.е. врз индукцијата. Со тоа теоријата на евиденцијата на која тој толку многу полага се става во архива. Стремежот на Озвалд да биде модерен не дал модерна логика, зашто тој неа ја барал на сосема погрешно место. Не е чудно потем реченово што тој во историјата на логиката зборува освен за Сократ, Платон, Аристотел и Тома, и за Коперник, Кеплер и Галилеј, а од најново време и за Мил.

⁸⁹ Op. cit., str. 35.

⁹⁰ Op. cit., str. 127.

⁹¹ Op. cit., str. 50.

Сè на сè оваа „Логика“ претставува за нас само извесен историски интерес, бидејќи покажува што сè се правело кај нас во Југославија во областа на логиката за да се оди во чекор со времето, но и тоа како неразбирањето на сопствената логичка проблематика се одмаздувало со во логиката најлош начин: со правење збрки и паѓање во противречности кои имено логиката е повикана да ги отстранува.

Со прашањата на теоријата на познанието и логиката во Словенија се занимавал и

МИХАЈЛО РОСТОХАР

(1878—1957)

Тој бил редовен професор на Универзитетот во Брно, а од 1950 година на Универзитетот во Љубљана. Познат е како педагог, психолог и филозоф. Пред I светска војна соработувал во редица словенечки списанија за кои пишувал статии, осврти и критики. На словенечки ја напишал книгата „Увод во научното мислење“⁹²), а на чешки покрај повеќето расправи и статии особено од областа на психологијата ја напишал книгата „Теорија на хипотетичкиот суд“⁹³). Од него е и расправата „Реченица и мисла“⁹⁴). На неговиот развиток влијаеле Брентано, Мајнонг, Вунт, Кригер и др. Се занимавал пред сè со психологија која ја развивал врз идеалистичка основа.

Ростохар настојувал да го спои умерениот емпиризам и умерениот рационализам во дуализам „во таа смисла што сметам — вели тој — дека перцепцијата и разумот се два наполно еднаквозначајни извори на познанието... Перцепцијата ни кажува што ни е дадено, а умствената рефлексивност ни кажува кои мисли се нужни, како треба нешто да се мисли за да не се заплетеме во противречност.“⁹⁵) Овој, би рекле, еклектицизам, Ростохар не го спроведува доследно, туку се отстранува час кон емпиризмот час кон рационализмот. Така тој со Кант ја отфрла „априористичката метафизика“, но, од друга страна, се застапува за „индуктивна метафизика — да речеме филозофија чии највиши индукции се поединечните научни резултати.“⁹⁶) Тој зборува за „научната метафизика“ чии хипотези се логички оправдани индукции или индуктивни хипотези. Отаде, според него, филозофијата е „сенаука“ („всеведа“) или „највиша наука“. Од друга страна, тој тврди

⁹² Mihajlo Rostohar, *Uvod v znanstveno mišljenje*, Praga 1909.

⁹³ Mihajlo Rostohar, *Theorie hypothetischeho soudu*, Praha, Wiesner 1910.

⁹⁴ Mihajlo Rostohar, *Stavek in misel, Razprave SAZU, Razred za zgodovinu in društvene vede*, 1953, str. 331—363.

⁹⁵ Mihajlo Rostohar, *Uvod itn.*, str. 63.

⁹⁶ Mihajlo Rostohar, *Ideja o zgodovini filozofije južnih Slovanov, Veda*, I/1911, str. 51.

дека филозофијата не е збир на индуктивни хипотези, ами дека нејзината суштина се состои „во нејзиното систематично или логично единство“ па нејзиниот систем го проголтува како „продукт на спекулативната конструкција“ а со тоа дека таа е „суштински спекулативна, иако содржи исто така и индукативен елемент“⁹⁷).

За сфаќањето на Ростохар е карактеристична класификацијата на науките што тој ни ја дава. Тука принципот на делењето е „јас-то“ на субјектот човек наспроти на „не-јас-то“ на објектот, природата. Така тој ги дели науките на субјективни и објективни. Додека објективните науки тој воопшто не ги наведува, сметајќи, се чини, дека тие се познати, во субјективните науки разликува теориска и практична група или нормативна група и тоа така што на секоја теориска наука да ѝ одговара по една практична. Така на теориската наука каква е психологијата ѝ одговара практичната наука — педагогијата, на ноетиката — логиката, на естетиката — науката за уметноста, на социологијата — политиката, на биотиката, науката за погледот врз животот — етиката. Филозофијата како наука за погледот на светот, бидејќи се потпираше врз сите науки, се става вон класификацијата⁹⁸). Тука се продзира позитивизмот.

За нас е интересно дека, според Ростохар, ноетиката се смета за теориска, а логиката за практична наука и дека тие стојат една спрема друга како чисто теориска наука која ги поставува основните ставови на познанието и практичната наука која ги испитува условите од нивната примена на практика во процесот на познанието. Затоа логиката се определува како „техника на мислењето“, „наука која проучува на кој начин и со кои средства може да се достигне идеалот на познанието, вистината“⁹⁹). Отаде логиката му е наука која го проучува научното мислење како такво, условите при кои тоа доаѓа до вистината. Меѓутоа, и овдека на теренот на логиката Ростохар е двојствен. Според него, има два вида логики: логика како наука за научното мислење или теориска логика која ги испитува истините на фактите и формалната логика која е наука за вистините на разумот и која „не учи дека овој или оној суд е вистински или погрешен, туку само воопшто, ако важи овој суд, тогаш важи оној суд, зашто меѓу нив постои релација на нужна мисловна врска (нујномисленост)“¹⁰⁰). Формалната логика Ростохар ја сфаќа како „некаква механика на мислењето“¹⁰¹), „органон на вештачкото диспутирање“¹⁰². Нејзината област се сфаќа како многу тесна, а значењето за науката само како контрола на ставовите на науката врз основа на општочовечките правила. На

⁹⁷ Op. cit., str. 54.

⁹⁸ Op. cit., str. 52.

⁹⁹ Op. cit., str. 54.

¹⁰⁰ Mihajlo Rostohar, Uvod itn., str. III.

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰² Op. cit., str. V.

едно друго место тој вели дека теориската логика била општа, а формалната логика формална наука во која ја вбројува и математиката¹⁰³). Тука не се прави разлика меѓу формалната логика и математика што е мошне важно. Меѓутоа, Ростохар не извлекол корист од тоа, бидејќи формалната логика за него е вон кругот на неговото интересирање.

Значајно е дека Ростохар е свесен оти средношколската логика не е формална логика, ами вистински „mixtum compositum, дел од психологијата, дел од логиката и дел од наукоучењето односно теоријата на науката како придаток.“¹⁰⁴) Тој смета дека во својот „Увод“ се ослободил од овој mixtum compositum, но работите стојат токму спротивно. Овој „Увод“ не само што е сложен мешаница од различни науки, туку е мешаница и од различни гледишта. Во него Ростохар со индуктивистичките позитивисти смета дека силогизмот „не е ништо друго освен обратна индукција, постапка според која ги наведуваме поединечните судови врз кои се темели општиот став како резултат на индукцијата.“¹⁰⁵) Бидејќи индукцијата не доведувала до извесни општи ставови, тој бара друг критериум за вистината, а не искуството. Него го наоѓа во Декартовата евиденција како непосредна свест за објективното важење на еден суд. Затоа Ростохар не признава никаков друг авторитет за утврдувањето на вистината, освен авторитетот на разумот кој е суверен во решавањето во оваа област и како таков се повикува „само на евиденцијата на своите судови, а не на авторитетите.“¹⁰⁶) Во оваа смисла тој на човечкиот разум му признава „потполна сувереност и автономија во својата евиденција сам да решава кое е право познание а кое е заблуда.“¹⁰⁷) Карактеристично е и тоа дека Ростохар во „Уводот“ најмногу се повикува на Декарт. Истапувајќи против забелешките на Ушеничник што му ги направи на „Уводот“ во кои бараше да му се признае авторитетот на светото писмо и црковните оци, тој одиграл позитивна улога во идејните борби кои се водеа во Словенија во тоа време. Декарт и евиденцијата му служат како оружје во борбата за отфрлање на теолошките предрасуди. Но слабоста на неговото гледиште е во тоа што како и Декарт сака критериумот на вистината да го заснове врз еден субјективен принцип. Од друга страна, барајќи среден пат меѓу емпиризмот и рационализмот тој нив еkleктички ги смешал, а нè ни дал синтеза со која би се решиле тешкотиите на обете спротивни гледишта. Се разбира, ваквата синтеза е еден од најтешките проблеми на теоријата на познанието та не е чудно што со неа Ростохар не излегол на крај како ни толку други пред него.

¹⁰³ Mihajlo Rostohar, K. „Uvodu v znanstveno mišljenje“, Veda, I/1911, str. 185—186.

¹⁰⁴ Op. cit., str. 184.

¹⁰⁵ Mihajlo Rostohar, Uvod itn., str. 106.

¹⁰⁶ Mihajlo Rostohar, K. „Uvodu itn.“, Veda, I/1911, str. 191.

¹⁰⁷ Ibid.

На гносеолошките и логичките сфаќања на Ростохар освен емпиристите и индуктивистите Бекон, Хјум, Мил влијаеле и умерените психологисти Зигварт, Ердман и, како што се спомна, Вунт. Тоа се гледа во централното место што Ростохар му го придава на судот кој во себеси ги проголтнува поимот и заклучокот. Тој не само што почнува со анализата на реченицата како носител на судот, при што не му е јасна границата меѓу едното и другото, туку и поимот му е „целост од судови“ која „се состои во тоа одделните предикати да ги мислиме како својства на еден ист предмет.“¹⁰⁸) Но додека на терминот и поимот им посветува посебно поглавје, заклучокот и формално е втонат во поглавјето за реченицата и судот како една разновидност на судот. Затоа и толку малку зборува за сологизмот. За индукцијата како вид заклучок тој исто така малку говори, но затоа опстојно ги изнесува индуктивните методи. Потценувањето на силгоизмот, впрочем, не е својствено само за него, туку и за Декарт кој исто така сосема ја превидел формалнологичката проблематика, чија основна содржина, како што сметаат современите логичари, е теоријата на формалниот заклучок¹⁰⁹).

Во расправата „Реченица и мисла“ Ростохар дал продлабочена анализа на реченицата и мислата повеќе од психолошко гледиште. Реченицата, според него, не е искажана мисла, туку исказ (повед) кој секогаш се однесува до нешто. Од таа гледна точка реченица се не само имперсоналиите, туку и номинативите, вокативите и извиците кои изразуваат мисла. На мислата се гледа како на „своевидна ментална целост во која меѓу две дадености на нашата свест, било тоа перцепција, претстава, идеја или поим, едната помеѓу нив има функција на психолошки подмет а другата на психолошки прирок.“¹¹⁰) Тој прави разлика меѓу мислата и судот. „Мислата — вели тој — е интелектуален продукт, резултат на мислењето, судот пак е нашата убеденост за вистинитоста или невистинитоста на мислата.“¹¹¹) Отаде судот не му е интелектуален продукт, ами „чувствена релакција која настанува од свеста за значењето што го има мислата за нас.“¹¹²) Затоа обичен израз на мислата била прашалната реченица, а не како обично што се мисли исказната.

Крупен психолог, Ростохар е тип на интелектуалец кој, остапувајќи во буржоаскиот хоризонт и не можејќи да го пробие, настојува врз науката да изгради таков поглед на светот кој ќе ги задоволи и неговите научни интереси и интересите на онаа општествена класа на која ѝ припаѓал. Тоа го довело, од една страна,

¹⁰⁸ Mihajlo Rostohar, Uvod in., str. 99.

¹⁰⁹ Види: П. В. Таванец, Формальная логика и философия, во зб. Филосоские вопросы современной логики, АН СССР, Москва 1962, стр. 5.

¹¹⁰ Mihajlo Rostohar, Stavek in misel, Rasprave 1—2 1953, str. 337.

¹¹¹ Op. cit., str. 342.

¹¹² Ibid.

во спротивност со схоластичарите во Словенија, но и во отворено противставување на материјализмот во психологијата. Отаде еклектицизмот во неговото сфаќање и недоследности за кои збоувавме.

Еден од најинтересните дејци на полето на логиката во Словенија чии трудови претставуваат оригинално разработување на логичките проблеми од становиштето на модерната т.н. математичка логика специјално од становиштето на алгебрата на логиката е несомнено

МИХАЕЛ МАРКИЧ

(1864—1939)

Студирал класична филологија, а се бавел и со лингвистички и логички прашања и е прв и единствен претставител до најновото време на новата логика во Југославија. Маркич стои на становиштето дека логиката треба да се обработи со математички методи и во таа смисла е близок на Џ. Бул и другите пионери на алгебрата на логиката. Но се разликува од нив што тој не поаѓа од логиката на класите во обработката на логичките односи, туку нив ги третира на оригинален начин со помошта на математичкиот апарат. Значајни се неговите трудови „Студии кон екзактната логика и математиката“¹¹³) и „Пополнета и поедноставена силогистика според методот на комплексните броеви“¹¹⁴.

Според Маркич, егзактноста на една наука се карактеризира со употребата на равенки и потполното дефинирање на поимите¹¹⁵). Специфичните својства на егзактните науки му се прегледноста, потполноста и општоста¹¹⁶). Тој смета дека само егзактниот метод води кон вистинското сигурно знаење.¹¹⁷) Бара математиката да се примени не само во на неа сродните области, туку и во областа на другите науки, пред сè на логиката, граматиката и биологијата. Неговите „Студии се имено обид со математички средства да се решава проблематиката на логиката и граматиката. Општа тенденција овдека му е логичките поими (а во вториот дел и граматичките) да ги сведе на математичките поими, а овие на односите на равенство. Од тој аспект тој доаѓа до една општа формула на силогизмот, додека кај Бул имаме шест и успеал да им даде броен

¹¹³ Mihael Markič, Studien zur exakten Logik und Grammatik, Jahresbericht k. k. Ober-Gymnasiums in Ludolfswert für des Schuljahr 1898—1899, SS. II—XXXVIII, za 1899—1900, SS. III—XXIX.

¹¹⁴ Mihael Markič, Ispopolnjena in izednostavljena Silogistika sledeča metodi kompleksnih števil. Nov donesek k eksaktni logiki obenem pomožna knjiga za logiko, Ljubljana 1920.

¹¹⁵ Види: Mihael Markič, Studien itn., 1898—1899, SS. III i IV.

¹¹⁶ Op. cit., . V.

¹¹⁷ Op. cit., S. VI.

израз на сите поими во логиката. Со тоа тој дошол до поелегантен систем, но тој е мошне комплициран и натегнат. Фреге на кој Маркич му се противставува, многу подлабоко ги сфатил логичките односи застанувајќи на т.н. логистичко становиште кое не ја сведува логиката на математиката, ами, обратно, математиката на логиката.

Во настојувањето да даде една општа формула на сите силогизми во „Социјалистиката“ Маркич оди по покусиот пат што му го овозможи употребата на комплексните броеви. Во овој труд тој наедно се стреми да ја упрости компликуваната традиционална силогистика и со тоа да го олесни нејзиното совладување кое за учениците претставувало голем терет. Сосредоточувајќи го своето внимание врз силогистиката и со тоа останувајќи во рамките на старата проблематика на логиката, Маркич отпрво ја дефинира силогистиката како „наука за логичките заклучоци“¹¹⁸). На тој начин тој многу ги стеснил рамките на заклучокот, зашто имено модерната логика покажува како силогизмот во кој доаѓа до израз односот на предикацијата е само еден случај од обемната фамилија на логичките заклучоци. Но да ја продолжиме нашата работа. Маркич мисли дека силогизмот ја чини јатката на Аристотеловиот „Органон“ и тоа со полно право. Од логиката се очекува да ни даде „правила за егзактно мислење“, а врвно мислење му е она „кое е можно само од себе со сопствена моќ од веќе познатите вистини да изведе нови вистини“. Тоа било заклучувањето. Така според него, без силогистиката логиката би била безначајна наука¹¹⁹). Ова е пак спорно гледиште. Имено стоичарите покажаа дека е можна цела една гранка на логиката, логиката на исказите која е независна од силогистиката и воопшто од логиката на предикатите, која е елементарна логика во смислата што претставува основа за логиката на предикатите и на силогистиката специјално. Но бесспорно е дека силогистиката е еден од многу важните делови на логиката, особено на логиката на секојдневната мисловна практика.

Она што треба да се потцрта е дека, според Маркич, математиката и логиката се формални науки и се во најтесна врска. Тој ја прирамнува логиката на математиката на тој начин што смета дека судовите на логиката не се ништо друго освен еден вид равенки. Како што математиката ни дава правила за изведување на нови равенки од дадените, така соодветно се поставува и во заклучувањето во логиката¹²⁰). Судот е релација составена од два члена: субјект и предикат. Релацијата со предикатот чини предикат. Аналогно на тоа во математиката е равенката $y = \varphi(x)$, при што y му одговара на субјектот, а x на предикатот.

¹¹⁸ Mihael Markič, *Siloistika*, str. 3.

¹¹⁹ Ibid.

¹²⁰ Ibid.

Истакнувајќи дека од Аристотел наваму логиката била предмет на преиспитувањата на логичарите во текот на многу столетија и дека во неа не била најдена никаква грешка или неточност, Маркич смета дека и практиката на науките ова мислење го потврдувала сè повеќе и повеќе. Како и Кант и тој смета дека логиката е завршена и затворена наука, но фактот што од теориско становиште сите фигури имале иста вредност, бидејќи можат една од друга да се изведат со конверзија, а имаат различен број модуси, упатувал на тоа дека со силогистиката нешто не е в ред.

Овој недостаток на старата силогистика е и предмет на проучувањето на Маркич, со кое тој треба да го отстрани. Тој смета дека старата силогистика не увидувала дека, ако негацијата може да се однесува час на релацијата час на предикатот, таа исто така можела да се однесува и на субјектот. Како последица на тоа **нон** да се однесува и на субјектот кај Маркич се добиваат освен традиционалните судови **а, е, i, о** уште четири други определени и еден неопределен суд и тоа: „Сите **non-S** се **P**“ кое се означува со **у**, „Сите **non-S** не се **P**“ означено со **у**, „Некои **non-S** се **P**“ означено со **в**, „Некои **non-S** не се **P**“ означено со **ј** и неопределениот суд „Што е **S** е или **P** или **non-P** или делум **P** или делум **non-P**“ означено со **w**. За точното дефинирање на овие релации Маркич се служи со дијаграми и аналитички равенки.

Втората слаба точка на традиционалната логика Маркич ја наоѓа во невозможноста на судовите **а, е, i, о** да им се најде полна конверзација. Тој смета дека овој недостаток го отстранил со своето надополнување бројот на судовите. Така, сега освен поранешното конвертирање на **е, i** исто и **а** се конвертира просто во **у, у** во **а, и** во **и, о** во **в**.



Откако ова го свршил, нашиов логичар со добиените логички релации постапува како со комплексни броеви кај кои продуктот се мени ако се измени местото на факторите, или со други зборови, за кои не важи комутативниот, ами само асоцијативниот закон и за кои важи правилото $(abc)^1 = a^{-1}b^{-1}c^{-1}$, т.е. реципрочниот производ е равен на производот од реципрочните фактори. Ова тој го постига така што судот $S \times P$ го изразува со равенката $S = xP$, при што x е функција. Оваа функција имено се третира како комплексен број така што x ја означува операцијата со која обемот на **P** се намалува до обемот на **S**, т.е. со која се врши квалификацијата на **P**. Освен деветте релации **а, е, о** итн. и негацијата означена со **n** е ваков комплексен број. Со оваа постапка, смета Маркич, сме направиле решителен чекор напред со која сите логички операции се поедноставиле и сосема просто се образложуваат. Така $e = an, u = na, y = na. o = in, v = ni, j = nin, w = nwn$.

Понатаму Маркич ги изведува силогизмите како продукт на нивните комплексни броеви. Barbara се изразува со $aa = a$, Celarent со $ae = e$, Darii со $ia = i$ и Ferio со $ie = o$ при што местото на првата и втората премиса заемно се заменуваат. За да

се изрази втората фигура прво се конвертира првата премиса на секој модус. Така во *Camstres* од **a** се добива **y** па имаме $eu=e$ итн. Во третата фигура се конвертира втората премиса, а во четвртата фигура обете.

Применувајќи го комбинаторниот метод, Маркич покажува дека се можни, не сметајќи ја неопределената релација **w**, 64 комбинации на премисите кои даваат 32 модуса во секоја фигура, а во сите фигури 128¹²¹). Правилноста на изведувањето Маркич ја докажува со пресметки што се засновуваат врз аналитичките равенки во што овдека нема да навлегуваме.

Сега дури може да се даде одговор на прашањето дали сите заклучоци во традиционалната логика се правилни. Задржувајќи ги во Кејлеовиот квадрат (види го цртежот на стр. 347а) само релациите **a**, **e**, **i**, **o** остануваат во него осум заклучоци од кои четири од традиционалните. Всушност, и е така: во првата фигура има четири важечки модуси. Во втората фигура се обрнува првата премиса (вториот фактор) па во Кејлеовиот квадрат остануваат во редовите на првите фактори релациите, **a**, **e**, **i**, **o**, а во столпчињата на вторите фактори релациите **e**, **y**, **i**, **o**. Тогаш пак добиваме осум заклучоци помеѓу кои четири стари. За третата фигура се конвертира втората премиса (првиот фактор) па затоа во Кејлеовиот квадрат мораме да ги задржиме редовите на првите фактори **e**, **y**, **i**, **v** и столпчињата на вторите фактори **a**, **e**, **i**, **o**. Добиваме пак осум заклучоци од кои шест стари. Со тоа, наспроти на Ернст Шредер, познатиот германски претставител на алгебрата на логиката, Маркич ги задржува модусите *Darapti* и *Felapton*. За четвртата фигура со конверзијата на обете премиси во Кејлеовиот квадрат се задржуваат редовите и столпчињата на факторите **e**, **y**, **i**, **o** со што се добиваат осум заклучоци од кои четири стари. Со тоа недостасува модусот *Bamalip* кого во системот на Маркич воопшто го нема. Тоа доаѓа отаде зашто премисите се $S=yM$, $M=yP$, значи SyP од што се добива $S=yP$, бидејќи $yy=y$, а не $yy=i$. Тука ја наоѓа Маркич грешката на овој модус. Мора да биде *Bamalup*. Меѓутоа, релацијата **y** ја нема во традиционалната логика која очигледно се разликува од релацијата **i**. Дијаграмот

на последната е  , на првата  ¹²²). Релацијата **y** тврди

дека сите **non-S** се **non-P**, што значи дека е исклучен случајот **non-S** да биде **P**. Тврдењето пак „Некои **S** се **P**“ не го содржи исклучувањето на случајот **non-S** да биде **P**.

Занимливо е дека Маркич во својот систем на силогистиката нашол место за два модуса со конклузијата **a**, имено $aa=a$, и $eu=a$, како и тоа дека овие резултати на своето иследување ги

¹²¹ Види: *Sauley*-овиот квадрат на стр. 17, овдека стр. 36а.

¹²² Ние се користеме со дијаграмите на Ц.. Вен

применува и на хипотетичките и дисјунктивните силогизми кои тој ги сведува на категоричките.

Со ова е решена првата задача што беше поставена: направен е ред во силогистиката.

Втората задача: да се направи што поедноставен систем на силогистиката, кое се постига со сведувањето на сите логички комплексни броеви на двата основни, имено на **a** и **i**. За фундаментални равенки се земаат $a^2=a$ и $n^2=1$, со зборови: производот на идентични фактор е равен на еден фактор, две негации даваат афирмација. Отаде $e\pi$ (логичкиот универзум) = $P \vdash nP$ и реципрочната вредност $a^{-1}=nan$, $n^{-1}=n$ Знаеме веќе дека $e=an$,

	a	e	u	y	i	o	v	j	w
a	a	e	v	j			v	j	
e	v	j	I	a	e	v	j	II	
u	u	y	i	o			i	o	
y	i	o	u	y	i	o			
i	i	o							
o		III	i	o		IV			
v	v								
j			v	j					
w									

$u=na$, $y=nan$. Бидејќи од Кејлеовиот дијаграм произлегува дека $un=i$, тогаш $nan=i$, значи, $i=(na)^2$. Понатаму знаеме дека $o=in$, $a v=ni$ $y=ni$. Со ова е направено силогистиката да се изрази во целост со овие минимални средства со кои можат да се пресметаат и резултатите од најдолгите сорити во најкусо време, при што треба да се води сметка за тоа дека факторот 1 може да се испушти и за правилото на реципрочните вредности на комплексните броеви.

Фундаменталните равенки, според Маркич, имаат аксиоматски карактер. Тоа, според него, значи дека тие се очевидни. Така $n^2=1$, значи „негирано негирање е тврдење“, $aa=a$ значи „делот на делот е дел“ што е очевидно вистинско. Отаде произлегува дека Маркич го запазил стариот критериум — очевидноста како врвно мерило за вистинитоста. Со тоа тој не е на нивото на новата логика во која очевидноста игра минимална улога.

Ке одбележиме дека Маркич законите на тредиционалната логика ги изведува од своите две аксиоми на следниот начин. Бидејќи $n^2=1$ е друга форма од $S=(\pi-S)$ се добива $S \vdash S=\pi$ при што S' е логичко дополнување на S . Последнава формула е математички израз на принципот на исклучениот трет. Таа се чита: „Некоја ствар (π) мора да биде S или $non-S$ “ при што „или“ се зема во исклучителна смисла.

Принципот на противречноста $S.S.=0$ се изведува од $S + S' = \pi$. Од него следува $S + S')^2 = \pi^2 = S + 2SS = 0$ што е рамно на $SS' = 0$.

И принципот на идентитетот $x=x$ е само последица од дефиницијата на негацијата, бидејќи $x=n^2 x=x$. Принципот на достатната причина се смета само како поинаква форма на принципот на идентитетот.

Така сите традиционални логички принципи се сметаат за еквивалентни на фундаменталното $n^2=1$. Со тоа, смета Маркич, дека го сторил она што го сторила хемијата со елементите, дошол до уште поелементарни закони на логиката и со тоа го исполнил пророштвото на Озвалд во неговата логика. При тоа тој потцртува дека броевите, во случајов комплексните броеви, биле тие што овозможиле да се реши она што инаку не можело да се реши. Отаде тој изведува заклучок во духот на Питагора дека броевите ни помагаат да ги разбереме стварите дека, нешто повеќе, бројот е извор на сè и сè е број. Тука математицизмот зел врв и прегрнал сè во себе, така што се останува слеп за спецификата не само за логичките, туку и другите односи во природата, општеството и во свеста. Питагореизмот кој е вид објективен идеализам, гледа еднострано на стварите и односите во светот. Маркич се занесува од математичките методи кои навистина дале можност да се достигнат големи резултати во логиката, но тој не увидел дека за тоа не треба да се остане на нивото на математиката, туку дека треба во логиката да се внесат и други поими како оној за класата, логичката функција што било веќе сторено од редица знаменити логичари кои ја развивале новата форма на логиката и во времето на Маркич. логичките односи се своевидни односи, кои иако допуштаат да се третираат со средствата на математиката, што не е единствен случај само со логиката, туку и со другите одделни науки, пред сè физиката, тие сепак добиваат поинаква интерпретација во рамките на формалните системи.

Веќе споменавме дека Маркич воопшто не ја разбрал логиката на исказите, не забележал дека е тоа уште поедноставна логика. Таа не може да се сведе на никакви броеви па ни на комплексните и со тоа е јасно дека броевите не се секојни ни во логиката како тоа што не е случај ни кај другите науки. Понатаму, тој имплицитно во своите расудувања дури и за традиционалните логички принципи ги применува овие принципи кои како такви се мета-принципи и затоа се поедноставни од неговите. Тој не ја разликува логиката од металогиката што е една од најзначајните придобивки на модерната логика.

Модерното кај Маркич е методот на третирањето на логичките релации, примената на математиката врз логиката. Во содржан поглед тој не излегол од рамките на традиционалната логика и во тој однос тој е претставител на модерната логика само во оваа ограничена смисла.

Меѓутоа системот на силогистиката што ни го остави Маркиќ е стегнат, упростен и мошне елегантен. Иследувањето и резултатите мошне оригинални и оригинално изложени. Во тој поглед, освен Петронијевиќ со неговите иследувања на математичката индукција, тој е единствен оригинален иследувач во областа на логиката кај Југословените и во тоа се состои неговото големо значење за развитокот на логиката кај нас¹²³).

Нема сомнение дека најзначаен филозоф во Словенија и еден од најзначајните филозофи во Југославија меѓу двете војни е

ФРАНЦЕ ВЕБЕР

(1890—)

Предавал меѓу двете војни филозофија на Љубљанскиот универзитет. Тој е автор на низа творби. Во неговата дејност може да се разликуваат две фази. Во првата тој е под влијанието на Мајнонг. Верен на својот учител во оваа фаза, тој ги развива и уточнува ставовите на предметната теорија. Од ова време му се книгите „Увод во филозофијата“ (1921)¹²⁴), „Систем на филозофијата“ (1921)¹²⁵), „Науката и верата“ (1923)¹²⁶), „Проблеми на современата филозофија“ (1923)¹²⁷), „Аналитичка психологија“ (1924)¹²⁸) и др. Во втората фаза тој го изменува своето становиште и во своите расудувања не поаѓа како порано од „предметот“, туку од субјектот. На тој начин објективистичката излезна точка ја заменува со антрополошката и субјективистичката. При ова тој се труди на секој начин да покаже дека кај него не се работело за ревизија на старите сфаќања, ами за нивниот законит развиток.

Уште во почетокот на својата филозофска дејност Вебер се објавува за решителен противник на материјализмот. Според него, материјализмот претставувал една од последните кризи што ѝ се својствени на историјата на филозофијата. Тој објавува дека сите современи борби на човештвото кои ги следат најодвратни појави „не се ништо друго — барем во својата крајна суштина, освен непосредна последица на материјализмот од минатиот век врз секојдневниот живот“¹²⁹). Пресметувањето со материјализмот тој го спроведува во сите свои трудови и дури нему му посветува

¹²³ За логичките погледи на Маркич види: F. Veber, Markič Mihael, Ispolnjenja itn., Ljubljanski zvon, XL/1920, стр. 249—251, 316—319, 438—443, 503—508, 567—570. Тука Вебер бранејќи го традиционалното гледиште на логиката, станува против новата логика и особено против алгебрата на логиката и примената на математичките методи во логиката.

¹²⁴ F. Veber, Uvod v filozofijo. Ljubljana 1921.

¹²⁵ F. Veber, Sistem filozofije, Prva knjiga o bivstvu predmeta, Ljubljana 1921.

¹²⁶ F. Veber, Znanost in vera, Ljubljana 1923.

¹²⁷ F. Veber, Problemi sodobne filozofije, Ljubljana 1923.

¹²⁸ F. Veber, Analitična psihologija, Ljubljana 1924.

¹²⁹ F. Veber, Uvod itn., стр. 14.

специјална расправа.¹³⁰) Како и кај повеќето критичари на материјализмот и кај Вебер наоѓаме на недоразбирање и искривување на основните поставки негови. Тој не се зафаќа да ја изнесе вистината за материјализмот, не ги разликува правилно разните видови на материјализмот, не ја увидел специфичната положба на дијалектичкиот материјализам. Тој наоѓа дека имало методолошки, механичко-биолошки, космолошки и социолошки материјализам. Марксовото учење го вбројува во социолошки материјализам што е сосема еднострана негова карактеристика. Познато е дека постојат два вида материјализам: механички и дијалектички. Целејќи на материјализмот воопшто, Веберовата критика во извесни случаи го погодува механистичкиот материјализам, но модерната форма на материјализмот одамна ги има надмината неговите недостатоци па нашиов критичар истраѓа сосема несремен кога ги потегна старите аргументи против материјализмот.

Вебер ја отфрла материјалистичката теорија, бидејќи таа душевноста ја сфатила како продукт на физикалниот свет, не како принципиелно различна од материјалната реалност, ами како феноменален привид. Според него душевноста не била субјективен одраз на објективниот свет, а душевните појави не можеле да се сведат на осетите, а со тоа на органско-хемиските процеси како што учеле материјалистите. Меѓутоа, познато е дека дијалектичкиот материјализам ја признава спецификата на душевните појави, иако ги смета и нив за материјални, а не за некоја посебна реалност како кај Вебер. За дијалектичкиот материјализам човекот не е она што тој го јаде, како што мислел Фохрбах, а што Вебер му го припишува на материјализмот воопшто, ами суштество кое благодарение на својата способност да работи си има извојувано посебно место во светот¹³¹).

Надоврзувајќи се на теоријата на Мајнонг, Вебер смета дека и нашите психички доживувања се несомнена реалност, дека и тие егзистираат во најстрогата смисла на овој збор¹³²). Нешто повеќе, тие биле најнесомнена реалност дека сме можеле да се сомневаме во тоа оти настаните вон нас се реални, дека, на пример, постои забот, водата итн., но не сме можеле тоа да го сториме во однос на реалноста на нашите доживувања, на пример, во забоболот, во пријатноста од топлата бања итн. Со ова е јасно дека излезната точка на нашиов филозоф е декартовска. Според него, како и според Декарт, можеме да се сомневаме во сè само не и во тоа дека се сомневаме. При тоа Вебер го мени „*cogito, ergo sum*“ во „мислам, значи оваа мисла е“ („мислам, тореј та мисел је“). Овој став Вебер го проширува и на сите доживувања: претставите, мис-

¹³⁰ F. Veber, Materijalizam, Naši zapiski, XIII/1921, 4—8, 30—33, 53—55, 75—80, 100—106, 131—137. Nedovršeno.

¹³¹ Види: Јонче Јосифовски, Филозофија на трудот, Култура—Скопје 1962.

¹³² Види: F. Veber, Sistem itn., str. 87 i dr.

¹³³ F. Veber, Uvod itn., str. 44.

лите, чувствата и стремежите. Така ставот сега гласи: „Нешто доживувам, значи тоа нешто (доживувањето) е“¹³⁴). Како што стварта (кајство, македонски штоство) било сè она што има квалитети, но самото не е квалитет“¹³⁵). Така и „јас-то“ било она што е носител на доживувањата без кои овие не можеле да постојат како и обратното. Така „јас-то“ кое има психички карактер е супстрат на доживувањата како што им е стварта супстрат на квалитетите.

На прашањето за тоа што е примарно: духот или материјата или во неговата терминологија, душевноста или надворешниот фактички егзистентниот свет, тој стои на позициите на дуализмот. Според него, „егзистираат два суштински различни и непремостливи света: душевноста и надворешниот свет за кој знаеме „само толку дека нема душевен, ами просторен карактер.“¹³⁶) Меѓу овие светови лежел „физикалниот свет“ под кој се подразбира сетилно доживуваниот, феноменалниот свет кој како таков фактички не егзистирал, ами бил само непосреден „предмет“ на душевноста и служел како помошен предмет за сфаќањето на физичкиот надворешен свет¹³⁷). Она што Вебер го смета како специфично за својот дуализам е дека помеѓу душевноста и надворешниот свет не владее никаков каузален однос, бидејќи апсолутно диспаратни и бидејќи за душевноста не важел принципот на запазувањето на енергијата. Овој став Вебер го спроведува во сите свои списи сметајќи дека со него ги надминал ограниченостите како на материјализмот така и на идеализмот. Доживувањето не било предмет во таа мера што предметот да се губи во него, но нити таков предмет тоа да се губи во предметот¹³⁸). Така имаме уште еден обид да се создаде „трет пат“ во филозофијата толку карактеристичен за филозофијата од епохата на империјализмот.

Меѓутоа, дуализмот на нашиот филозоф е само привиден. Примарното, она од што се поаѓа во иследувањето кај него е доживувањето, т.е. психичкото. Врз основа на тоа се испредуваат и предметите што треба да имаат објективно важење независно од свеста. Иако во оваа фаза од својот развој Вебер зборува многу повеќе за предметите одошто за нивниот субјективен носител, сепак субјективното е пак на преден план, субјективното, психичкото е она што најдетално се анализира, во кое се бара предметот. Со тоа тој поаѓа во една филозофска авантура која е секако поризична од авантурата на Агронаутите кои го барале златното руно. Овдека е јасно дека Вебер многу се интересира за психологијата. Нешто повеќе, тој предметот го става во најтесна зависност од доживувањето, а ако тоа не е случај, тој е „или празно ништо или е евентуално од таков карактер што апсолутно го надминува на-

¹³⁴ Види: F. Veber, *Sistem itn.*, str. 89.

¹³⁵ F. Veber, *Uvod itn.*, str. 82.

¹³⁶ Op. cit., str. 107.

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ Види: F. Veber, *Sistem itn.*, str. 298.

шето (човечкото) мислење, така што во никој случај не доаѓа предвид за нашата (човечката) наука “¹³⁹)

Доживувањата Вебер ги дели на доживувања на умот и на доживувања на стремежите. Првите понатаму ги подразделува на „претстави“ во кои ги клава осетите, перцепциите, претставите, сликите на фантазијата и поимите и „мисли“, а вторите на чувства и стремежи. Овие доживувања тој ги смета како елементарни, нешто како особени психолошки атоми од кои се комбинираат сите други душевни преживеалици. Тука имаме работа со старата психологија која изолирано ги зема психичките појави, со еден вид проширено хербартијанство. Карактеристично е за сфаќањето на Вебер дека за сите доживувања се наоѓаат психички подлоги освен за осетите. Така кај мислите обично имаме за подлога претстава. Секое доживување има две главни компоненти: содржина и акт. Првата е онаа што едно доживување од ист вид го разликува од друго доживување од ист вид (на пример, претставата на маса од претставата на триаголник). Актот е она што еден вид доживување го разликува од друг вид (претставата од мислата итн.). Понатаму прави разлика, врз основа на доживувачкиот акт, меѓу автентичните или вистинските (пристне, ресне) и неавтентичните или домислувачки (непристне, домишљанске) доживувања. Така постои разлика меѓу претставата на масата во собава во која работам и масата на патот, т.е. со наша терминологија меѓу воспримањето на масата и нејзината претстава или меѓу радоста што сум добил премија и радоста кога си вообразувам дека сум добил премија. Дуализмот го спроведува Вебер и во тоа што ги дели доживувањата на пасивни (претставите и чувствата) и активни (мислите и стремежите).

Основно пак својство на доживувањето, според Вебер, е што тоа е насочено на некој предмет. Под „предмет“, на пример, на претставата не се подразбира нејзината содржина. Оваа содржина, смета Вебер, е компонента на самото доживување претстава. Содржината на претставата не е идентична со предметот на претставата ни во идеалистичка смисла, зашто физичките предмети (масата итн.) и идеалните предмети (бројот итн.) суштински се разликуваат од доживувањето, ни во материјалистичка смисла, зашто претставата како и сите доживувања воопшто, се по себе реално вистински и сепак од сите други (физички, идеални) предмети суштински различни предметности¹⁴⁰). Оваа мисла што има фундаментално значење за предметната теорија Вебер ја докажува со укажувањето на тоа дека имало претстави што фактички ги доживуваме, а чии предмети во обичната смисла не постојат. Така, на пример, Златна Гора, Мартин Крпан итн. како и сите предмети што постоеле или ќе постојат: Цезар, Атила, Сојузот на европски-

¹³⁹ F. Veber, Uvod itn., str. 188.

¹⁴⁰ Види: F. Veber, Sistem itn., str. 162.

те држави во 1952 година. Всушност, ако се земе она што навистина се крие зад терминот „предмет“ во предметната теорија, тогаш ќе се види дека тоа е нешто „трето“, што не е ни ствар ни психичка појава, ами некој идеален ентитет, слично на Хусерловата суштина до која се доаѓа преку интроспекцијата и интроспекциската анализа на психичкиот живот. Поимот предмет проширен на идеалните образувања па дури и на непостојните, тој сосема го растворува во нешто нестварно и недоловливо. Отаде односот на доживувањето и неговиот предмет Вебер не може да го сфати како однос на одразување за кој, покрај другото би важел и каузалниот закон, туку овој однос му претставува предочување кое било априорно и идеален однос што произлегува од „внатрешноста“, во нашиот пример, на содржината на претставата респ. на предметната природа на предметот на оваа претстава¹⁴¹). Предметите, тврди Вебер, се принципиелно независни од доживувањето. Тоа е точно, но затоа доживувањата се зависни од своите предмети. За Вебер пак оваа зависност е обострана. Идентификувајќи ги предметите со она што е предочено, а доживувањето со она што предочува тој поимот предмет го расплинува, а поимот доживување го стеснува или натегнато го интерпретира. Отаде, иако настојува да ја опфати во својата теорија сета душевност, таа е изразито интелектуалистичка.

Со својата теорија на предметите Вебер не дава задоволувачко објаснување како на доживувањата така и на предметите на овие доживувања. Според дијалектичкиот материјализам, „претставата“ осет одразува определено својство на реалните предмети кои постојат независно од субјектот на овие одразувања. Така осетот зелено одразува извесно својство на материјата да одбива електромагнетски бранови од определена должина а други да впива. Претставата на масата ја претставува реалната маса, а „претставата“ односно поимот за триаголник ни одразува определени суштински својства на предметите од надворешниот свет. Предметот на Златна Гора е замислен предмет, т.е. е производ на активноста на вообразувањето. Бесмислено е да се смета Златна Гора за предмет од ист вид како предметот на Крањска Гора: едниот е реален, а другиот е измислен или, подобро, вообразен предмет, кој, евентуално, би можел да се реализира со играта на природните сили или со планската дејност на луѓето.

Но да продолжиме со излагањето на Веберовата теорија. Тој предметите на претставите ги вика **осневи** (кај Мајнонг — Objekte). Постојат низа објекти. На прво место се објектите од најнискиот ред: реалните објекти како боја, камен итн., потем идат реалните објекти од повисок ред како реалниот допир, границата, површината, движењето, паѓањето итн., потоа иде редот на идеалните објекти како оние на бројот, геометриско тело, мелодијата, слич-

¹⁴¹ Op. cit., str. 166.

носта, разликата и најпосле доаѓа редот на непостојните објекти како Златна Гора итн.

На мислите им одговара особен вид предмети што Вебер ги вика факти (дејства, кај Мајнонг — Objektive. На чувствата им одговараат вредностите (кај Мајнонг — Dignitative) и на стремежите — требањата (најства, кај Мајнонг — Desiderativa).

Кај Вебер како и кај Мајнонг, имаме, всушност, три вида предмети: реални во кои тој ги вбројува физичките и психичките предмети, идеални и невозможни предмети. Тоа е една негова класификација на предметите. Но ако се сфати предметот како она што е предочено и како такво спротивставено на доживувањето како на она што предочува, тогаш ги имаме овие видови предмети: објекти, фактички состојби, вредности и требања. Навистина фактичките состојби, вредностите и требањата како да се надоврзуваат на објектите. За тоа како може да се изведе ова надоврзување, Вебер не дава материјал. Поаѓајќи од тоа дека меѓу предметот и доживувањето постои однос на предочувањето и предочувачкото, тој нужно останува на рамништето на „претставите“ и низата на предметите одговара донекаде на редот на претставеното. Но пренесувајќи го ова чисто претставно својство врз сите психички појави (доживувања) оваа низа се надминува, но така да се рече, однадвор, не надоврзувајќи се на неа. Затоа фактичките состојби, вредностите и требањата висат во празно.

Од оваа тешкотија Вебер настојува да излезе со теоријата на двете класификации на предметите: според нивната содржина и според нивната форма. Така објектите имаат форма на објектност, објективите — форма на објективност, вредностите — форма на вредност и требањата — форма на требовање. Со тоа испаѓа дека класификацијата на предметите на објекти, физички состојби, вредности и требања е формална класификација, а класификацијата на физички, психички, идеални и неможни предмети — содржинска. Само објектите сме можеле да ги класираме според содржината. Со ова работите уште повеќе се заплеткуваат и остроумноста е само средство да се падне од еден вид тешкотии во друг. Бидејќи со овие класификации се добиваат идеализации кои само во областа на објектите се спротивставуваат на реалните предмети, додека во другите области имаме двојна идеализација објектив-објективност, вредност-вредностност, требање-требовање.

За теоријата на познанието на Вебер е потребно макар и накусо да се изнесе неговото учење за мислите. Според него, мислата е една од елементарните доживувања. Основно својство на мислата е што таа може да биде позитивна или негативна. При тоа тој смета дека негативната мисла во никој случај не е скриена позитивна мисла, туку е такво нешто кое е за себе определено негативно. Кога ќе се рече дека X не е тука, тоа не значи дека

A, B, C, D... е тука¹⁴²). Сместата на позитивната мисла е еквивалентна со негацијата на соодветната негативна мисла. Сместата на негативна мисла е еквивалентна на негацијата на соодветната позитивна мисла. Овој однос Вебер го вика „однос на одречно вклучително противрече меѓу спротивните појави. Затоа односот меѓу позитивното и негативното не е индиферентен однос¹⁴³). Втората карактеристика на мислата е во тоа што е таа активно доживување. Секоја наша мисла била идентична со некое наше „навлегување“ до самиот предмет¹⁴⁴). Обично ова се вика пресудување или оценување. Отаде, според Вебер, мислите не се претстави, а со тоа не се ни поими. Меѓу мислите и претставите постои непремостива разлика.. Исто така мислата не е ни поврзување или раздвојување на претставите (и поимите вклучително). Ако има некое поврзување или раздвојување тоа станува меѓу предметите, а не меѓу претставите. Пред да има поврзување на предметите, тие треба веќе да се раздвоени, тогаш мислата: масата е зелена би била истоветна со мислата: незелената маса е зелена маса¹⁴⁵). Одовде не следува дека претставите не играат никаква улога кај мислите. Тие се нужен услов за нив како нивни психолошки подлоги.

Кај секоја мисла се разликуваат две нејзини компоненти како и кај секое доживување: содржина и акт. Според содржината, т.е. според она што се мисли, мислите се делат на позитивни и негативни, и на наоѓални (A е (не е)) и таквосни (A е (не е) такво и такво). Но многу посуштествена е, според Вебер, актната страна на мислата. Тука имаме една поделба на мислите на која предметната теорија ѝ придава големо значење. Се работи за поделба на мислите на тврдење и допуштање. Првите се мисли со убедување, а вторите мисли без убедување. На пример, мислата дека сум по занимање тоа и тоа е автентична мисла, т.е. мисла со убедување, а мислата дека сум милионер е мисла без убедување. На допуштањата предметната теорија ѝ придава големо значење. Така се добива поделба на мислите според тоа како мислиме.

Предметната теорија и со неа Вебер имаат полно право кога ја нагласуваат особеноста на мислите. Но во тоа тие отишле толку далеку што ископале цел јаз помеѓу претставата и специјално поимот, од една, и мислата, од друга страна. Тоа е метафизичко одвојување на две психички области кое тешко може да се оправда. Без поими нема мисла, т.е. суд и обратно. Мислите помагаат да се образуваат поимите, а поимите се „опорните точки“ околу кои се одвива актот на мислата т.е. судењето. Отаде тврдењето дека судот не е поврзување одн. раздвојување на поимите, се чини, е неodrжливо.

¹⁴² Op. cit., str. 110.

¹⁴³ F. Veber, Uvod itn., str. 219.

¹⁴⁴ Ibid.

¹⁴⁵ Op. cit., str. 224 i Sistem, str. 118.

Инсистирањето на поделбата на мислата на автентични (тврдења) и неавтентични (допуштања) особено ја дава на показ психолошко-субјективистичката позиција на предметната теорија. Во гносеолошката и логичка смисла не е важно дали јас сум убеден во нешто или не сум убеден (на пример, дека сум граѓанин на СФРЈ или не сум. Може да се замисли побркан човек кој е граѓанин на СФРЈ а да не е убеден во тоа), ами е важно дали на поврзаноста на субјектот и објектот во судот ѝ соодветствува поврзаноста на предметите во објективниот свет. Отаде Вебер и за предметната теорија воопшто не може да ни даде приемлива теорија на познанието од становништето на дијалектичкиот материјализам.

Пред сè, тој многупати ја подвлекува мислата дека разликата меѓу познанието и заблудата¹⁴⁶) не смеела да се изведува од предметите на претставувањето и мислењето, бидејќи негов основен став е дека овие нивни предмети се дадени со голата содржина на претставувањето и мислењето¹⁴⁷). И правилната и неправилната мисла си имаат свој предмет: тоа е фактичката состојба што ним им одговара. Како што има мислата „ $2 + 2 = 4$ “ свој предмет, така и мислата „ $2 + 2 = 5$ “ има свој предмет.

Затоа Вебер е присилен вистината (познанието) односно заблудата да ја бара не во содржинската страна, ами во актната нејзина страна, не во тоа што се мисли со определена мисла, ами во тоа како се мисли. Бидејќи, како што знаеме, според својата актна страна мислите се делат на тврдења и допуштања, тој понатаму тврди дека само тврдењата се познанија или заблуда, само за нив може да се каже дека се „правилни“ или „неправилни“. Прашање е сега: како да се одвојат познанието од заблудата во убедувањето? Зашто е очигледно дека во многу убедувања запаѓаме во заблуда. Вебер, избирајќи ја субјективната насока, т.е. барајќи го разликувањето меѓу познанието и заблудата во областа на актната, т.е. несодржинската страна на мислата, се сретнал со теоријата на евиденцијата според која евиденцијата е посебна психичка (чувствена или нечувствена) компонента на тврдењето кое му дава значење на познание. Тој оваа теорија ја побива¹⁴⁸). Според него, ниеден од приврзаниците на теоријата на евиденцијата не дал точен опис на оваа компонента на мислата. Тие едни побиваат, други пак докажуваат една и иста мисла повикувајќи се на евиденцијата. Понатаму, секоја мисла, тврди Вебер, во која сме убедени е евидентна. Отаде произлегува дека убедувањето не е ништо друго освен евиденција, па евидентна мисла = автентична мисла (тврдење). Бидејќи тврдењата можат да бидат како познание така

¹⁴⁶ Вебер меѓу „вистина“ вели „познание“.

¹⁴⁷ Види: покрај др.: Znanost in vera, str. 162.

¹⁴⁸ op. cit., str. 30 i sl.

и заблуда. Вебер и го задава последниот удар на теоријата на евиденцијата. Со тоа тој дефинитивно се пресметува со неа.

За да дојде до бараниот критериум, Вебер укажува дека секоја мисла изникнува ефективно со истовременото доживување на другите доживувања како свои неопходни психолошки подлоги¹⁴⁹). Сега тој тврди дека автентичноста на мислата извира или од оние доживувања што настапуваат како психолошки подлоги на оваа мисла или од други психолошки фактори што стојат вон овие психолошки подлоги какви што се вредносните чувства, повторувањето, авторитетот и др. Она убедување кое извира од целосноста на нашите мисли и од нивните неопходни психолошки подлоги Вебер го наречува **автономно обедување**, мислите со вакво убедување — автономни автентични мисли, а сите други мисли хетерономни автентични мисли.

Сега Вебер тврди дека разликувањето меѓу познанието и заблудата има само функционален карактер „имено дека автентичноста на мислите што настапуваат како познанија извира во секој поглед од неопходните подлоги на сите мисли, додека при заблудите овој наступ на нивната автентичност зависи од спомнатите други психолошки фактори и само од тие фактори. Накусо: познанија се сите наши автономни автентични мисли, заблуди пак нашите хетерономни автентични мисли, односно барем сите оние наши хетерономни мисли кои не можат да настапат поинаку освен на опишаниот хетерономен начин.“¹⁵⁰) Секој факт што некој го тврди со убедување, не може да претендира да биде објективна вистина. Така Вебер со теоријата за автономните и хетерономните тврдења се спасува од тешкотиите на теоријата на евиденцијата. Но тој со неа не успеал да се спасе од другите тешкотии¹⁵¹). Без повикување на објективната реалност познанието останува фикција. Автономноста и хетерономноста на убедувањето пак се темели во субјектот, а не во објектот на познанието. Со овие не се излегува од маѓосаниот остров на субјектот. Затоа во „Знаењето и верата“ Вебер го воведува постулатот на трансценденцата без кој изразите „познание“ и „заблуда“ му се празни зборови. Оваа трансценденција не е предмет што ни е даден со содржината на доживувањата, ами таа единствено овозможува оние предмети што се содржински дадени да настапат како предмети на автономното автентично претставување и мислење. Така трансценденцата не е податок на доживувачката содржина, туку на автономната автентичност на доживувачкиот акт. „Трансценденцата... значи, — тврди Вебер —, е онаа појава што стои „над“ целата селена на сите предмети, која самата ни е принципиелно содржински непо-

¹⁴⁹ Види pogore.

¹⁵⁰ Види: F. Weber, Znanost in vera, str. 55.

¹⁵¹ Види: A Šerko, Dr France Veber: Znanost in vera, Ljubljanski zvon, XLIII/1923, str. 584 i sl.

зната, и за која, значи, немаме знаење, но која мораме нужно да ја претставуваме ако треба да биде барем идејно оправдано обичното човечко разликување меѓу „познанието“ и „заблудата“¹⁵²). Така без поимот на трансценденцата нема објективност на познанието. Со ова Вебер доаѓа на кантијанска позиција. Навистина, тој до мислата за трансценденцата доаѓа не само по патот на анализата на познанието и можноста да му ја загарантира објективноста, туку и преку анализата на „нагонот по среќа“. Сепак и кај него трансценденцата ги носи сите одлики на „Ding an sich“ и со тоа и на сите тешкотии на овој поим.

Во расправата „Проблемот на познанието и заблудата“¹⁵³) Вебер поимот на трансценденцата го заменува со поимот фактичност. Таму се зборува за тоа дека прашањето за разликата меѓу свесните и халуцинаторните претставувања, познанијата и заблудите не е такво кај кое имаме работа со интерни психолошки страни на претставувањето и мислењето, не со тоа какво е ова претставување или мислење (како кај теоријата на евиденцијата), ами со тоа од каде извира нивната автентичност. Овој извор можел да биде или во голи психолошки фактори на самиот субјект или во „непсихолошки фактори, имено непсихолошката фактичност на соодветните објекти на ова претставување и мислење“¹⁵⁴). Во последниот случај барем принципиелно се работело за свесно претставување и познание, додека во вториот случај за халуцинаторно претставување и заблуда. Овдека се предлага поинакво решение на проблемот на познанието одошто во „Науката и верата“. Но принципиелно работите не се изменети. За да мине од автентичното претставување и мислење кон неавтентичното претставување и мислење, тој го воведува „гравитациониот закон“ кој зборува за тоа дека неавтентичните доживувања се стремеле да минат во автентични. Преку овој закон тој настојува да ја поврзе содржинската и формалната страна на претставувањето и мислењето, а со тоа и да најде врска со фактичката, непсихолошката реалност. Но овој излез не може да се усогласи со сета теорија на Вебер. Бидејќи, прво, помеѓу содржината и формата на доживувањата постои, како тврди Вебер, принципиелна разлика каква што е разликата и меѓу фактичкиот и душевниот свет. Корелат на содржината на доживувањата се предметите, а актот е бессодржинска формалда нивна страна што се надоврзува на оваа страна. Да се бара содржинска форма значи да се паѓа во очигледна противречност. Второ, ова би значело и удвојување на областа на предметите. Дејствителноста или фактичноста (вистинитоста) Вебер ја смета како посебна страна на самите објекти на претставувањето

¹⁵² Види: F. Veber, *Znanost in vera*, str. 168.

¹⁵³ F. Veber, *Problem poznavanja in zmote*, во зб. *Problemi sodobne filozofije*, str. 30—61.

¹⁵⁴ Op. cit., str. 59.

и мислењето. Но објектите, според него, ги предочуваат содржините на доживувањата. Ако е фактичноста својство на објектите, зошто да не го предочуваме и ова својство заедно со предочувањето на овие објекти и нивните други својства со содржината на претставите и мислите? Од оваа тешкотија Вебер не може да излезе ни со тврдењето дека автентичниот акт на доживувањето ги сфаќа објектите. Не е чудно што својата теорија, а посебно теоријата на познанието Вебер бил постојано принудуван да ја видоизменува.

Логиката не претставува предмет на специјалните иследувања на Вебер, како, впрочем, ни теоријата на познанието. Меѓутоа, тој на многу места од своите расправи, статии и осврти се искажувал за одделни логички проблеми така што врз основа на нив можеме да си создадеме претстава за неговите логички сфаќања.

Логиката, смета Вебер, не е ни чисто теориска ни чисто практична наука. Таа спаѓа во теоретско практичната група науки. Логиката ја дефинира како „наука за правилното мислење воопшто и неговите закони“¹⁵⁵). Критикувајќи го Маркич, Вебер остро се противставува на квантитативната, математичката логика. Последната ја смета како последица на недоразбирања и двосмислиците. „Битната разлика — пишува Вебер — меѓу „математичкото“ и „логичкото“ е веќе на прв поглед толку голема што врз неа а приори се разбива секоја концепција за некоја научна плодност на алгебарската логика.“¹⁵⁶) Тој нагласува дека во логиката не се работи за квантитативни, туку за квалитативни односи. Додека математичкото множество се состои од своите елементи, поимот **важи** само за одделните предмети. Односот меѓу човекот воопшто и овој или оној човек му е квалитативен однос. Елементите каков е овој или оној човек, кога преоѓам на човекот воопшто, никако не се непроменливи како елементи на мнозинството. Исто така нема смисла да се тврди, на пример, дека судот „телата паѓаат наземи“ се состои од поединечните судови“ „оваа топка паѓа наземи“, „овој камен паѓа на земи“ итн. како од свои делови. Понатаму, аргументира Вебер, при индукцијата и дедукцијата нема никакво преод од елементите кон множеството и обратното.

Треба да се одбележи дека Вебер не разбрал оти во симболичката логика не се работи за количински односи, туку за иследување на логичките форми. Отаде иде и неговото неразбирање на предметот на формалната логика како и неговиот негативски однос кон симболичката или математичката логика и специјално кон алгебрата на логиката на која ѝ одречува каков и да е значај. Денес таквите мисли звучат како анахронизам.

За правилноста на претставувањето и мислењето, според Вебер, може да стане збор ако тие се автентични. Автентичното

¹⁵⁵ F. Veber, Markič Mihael, Ispolnjenja itn., Ljubljanski zvon, XL/1920, str. 440.

¹⁵⁶ Op. cit., str. 438.

претставување и мислење па „се темели — тврди тој — во крајот на краиштата врз општата објективна согласност меѓу чисто психолошката покажувачка тенденција на претставната и мисловна автентичност, на една страна, и меѓу соодветниот објект на ова претставување и мислење само, на друга, неговата неправилност пак од опишаната несогласност меѓу истите чинители.“¹⁵⁷) Без постулатот на фактичноста, како што видовме и погоре, е илузорно да се разликува познанието од заблудата, т.е. правилното од неправилното претставување и мислење.

Понатаму Вебер разликува надворешна и внатрешна правилност. Додека за надворешната правилност се бара само автентичното претставување и мислење да има фактички појави за свои објекти, за внатрешната правилност се бара нешто повеќе: да извира по својата автентичност од дејствителноста или фактичноста на своите објекти. Тука свесно се доаѓа до фактичноста на појавите. Кај надворешната правилност се доаѓа до неа случајно. Но имало и материјална правилност, од една страна, на автентичните претстави која извира од ефективната фактичноста на појавите, и, од друга страна, формална правилност, кога убедувањето мора да го наречеме правилно без оглед на фактичноста на објектите. На пример, кај заклучокот *a e b*, *b e c*, значи *a e c*, правилноста на конклузијата извира од правилноста на премисите. Нашиов мислител тврди дека материјалната правилност има приоритет над формалната. Последнава, всушност, не ставала само во најдобра положба да дојдеме колку зависи од нас, до материјалната правилност. Вебер сака формалната правилност да извира од други формално правилни мисли.

Петте постулати на Аристотеловата логика Вебер ги определува вака: постулатот на фактичноста, постулатот на надворешната и внатрешната умствена правилност, постулатот на материјалната и формалната умствена правилност, постулат на приоритетот на материјалната умствена правилност и постулатот на сврзаната формална правилност. Од тоа следува дека Вебер ги определил основите на Аристотеловата логика сосема во духот на својата теорија на познанието и критиката, на која последнава беше погоре подложена, сосема го погодува и овој „фундамент“. Кај Вебер не постои можност да се одвои гносеолошката од формално-логичката правилност. Најважно е пак што тој не сфаќа дека „формалната правилност“, не е правилност која потекнува од други извори и не од „фактичноста“ на објектите, ами таква која извира од логичката форма. На крајот на краиштата тој ја сведува формалната правилност на материјалната и со тоа формалната логика ја раствора во гносеологијата.

За школската логика Вебер смета дека логиката има работа со поимите, судовите и заклучоците, од една страна, и со „најоп-

¹⁵⁷ F. Veber, *Priblemí itn.*, str. 75—76.

штите предметни закони (идентитетот, противречноста и достатната причина), кои го засновуваат секое правилно мислење¹⁵⁸), од друга страна. Карактеристично е дека тој признава контрадикторна спротивност само кај судовите (и воопшто мислите) и фактичките состојби како нивни предмети. Не може да се рече поп-А. Изразите „А“ и „поп-А“ залажуваат. Нема ниеден „поп-човек“, ниедна „нон-зелена боја“ итн. Има само камен, растение, бела боја итн. што не е човек, зелена боја итн. Така Вебер не ја сфатил негацијата како принцип што го овозможува движењето, менењето и развивањето на сета стварност како кај Хегел и Маркс, ами ја ограничува само на еден вид доживувања и нивните соодветни „предмети“. Ова и од формална гледна точка не е издржано. Така во една област, на пример, во областа на живите суштества, често е мошне корисно да се разликува А (на пример, човек) од нон-А (сè што не е човек). Разгледувајќи го нон-А како дополнение на А, ние сме дошле до фундаменталните поими на логиката на класите која игра толку голема улога во современата логика и техника. Со ова свое сфаќање Вебер ги затворил вратите на модерните настојувања во логиката.

Интересно е сфаќањето на Вебер на законот на исклучениот трет. Тој него не го вбројува во „најосновните предметни закони“. Тоа не важи, според Вебер, за сите случаи, туку само за определени индивидуални предмети. На пример, за триаголникот воопшто не може да се рече дека е или правилен или неправилен. Ако речеме дека триаголникот воопшто е правилен, тогаш ниеден неправилен триаголник не би смеело да се смета за триаголник и обратно. Само за тој и тој поединечен предмет, на пример, оној што се наоѓа до мене може да се каже дека е таков или таков, тоа или не е тоа. Но контрадикторниот принцип важи секогаш. Законот на идентитетот пак му е најосновен. Тој не следувал од дефиницијата на негацијата, како што тврди Маркич, ами оваа дефиниција токму него го претпоставува¹⁵⁹).

Вебер го става поимот, како што видовме, во оние доживувања кои ги нарече претстави. Тој го дефинира како „доживување како предпочувач на повеќе или помалку општи предмети.“¹⁶⁰ Така поимот се втонува во претставата, а поимањето во претставувањето. Судот, според Вебер не претставува релација, ами особено доживување. Она што се рече за мислите кога ја разгледувавме Веберовата теорија на познанието, важи и за судот кој е кај него идентичен со она што го наречува тврдење. Вебер смета дека против теоријата на судот како релација говорат едночлените судови од видот „масата е“. Овие т.н. егзистенцијални судови, според Вебер, не можат да се претворат во тричлени, во нашиот слу-

¹⁵⁸ F. Veber, Markič Mihael, Isopolnjena itn., Ljubljanski zvon, XL/1920, str. 440.

¹⁵⁹ Op. cit., str. 540.

¹⁶⁰ F. Veber, Ozvald K., Logika itn., Ljubljanski zvon, XLIII/1922, str. 120.

чај, во „масата е бидувачка“, бидејќи „бидувачка“ е истозначно со „е“. Истото важело за ставовите: грми, врне, гори, молска итн. имперсоналии. Сите тие имаат како подлога само една претстава. Судовите пак од типот „масата е зелена“ имале две претстави за подлога и биле двочлени¹⁶¹). Ваквата теорија на судот е наполно во согласност со теоријата на Вебер, но се разликува од традиционалната тричлена теорија. Во формален поглед теоријата на Вебер не задоволува. Таа не може да придонесе ништо за формализацијата на логиката, бидејќи сосема ја испушта од предвид копулата и со тоа и релацијата во судот.

Ние тука нема да се впуштаме во „логиката на срцето“ што Вебер ја разработи во својата „Етика“¹⁶²) во која се разгледува правилноста и неправилноста на чувствувањето, бидејќи тоа не спаѓа во нашата тема, но ќе нагласиме дека оваа „логика“ се смета за оригинален изводок на Вебер¹⁶³).

Вториот период од дејноста на Вебер започнува со излегувањето на „Филозофијата“¹⁶⁴). Пресвртот се подготвил уште порано. Така тој уште во „Науката и верата“ и „Основи на психологијата“¹⁶⁵) учеше дека разликувањето на познанието и заблудата не може да биде предметно засновано. Новите мисли се надзираат уште повеќе во „Идејните темели на словенечкиот аграризам“¹⁶⁶) и непосредно во „Проблеми на претставната продукција“¹⁶⁷), во „Емоционалната структура на личноста“¹⁶⁸). На секој начин Вебер настојувал да покаже дека пресвртот во неговите погледи не е случаен¹⁶⁹). Нема сомнение дека за Веберовиот пресврт играле улога и теоретските причини, но треба веднаш да се рече дека не само тие. Како претставител на конзервативното граѓанство во Словенија кое сè повеќе и повеќе пред војната тонеше на патот на националното предавство и соработка со најреакционерните сили на Запад, тој тргна да оди по врвицата на сè поголемиот ирационализам, засновувањето на бога итн. што во времето на окупацијата го доведе до соработка со словенечките квислинзи. Ние ќе ги разгледаме овдека теориските мотиви на пресвртот.

Анализата на доживувањето што Вебер ја сметаше како основна задача на својата филозофска дејност, го доведе до тоа

¹⁶¹ F. Veber, *Sistem*, str. 117.

¹⁶² F. Veber, *Etika*, Ljubljana 1923.

¹⁶³ Оваа етика е корелат на логиката, и бидејќи логиката, според Вебер, е формална наука, и етиката е формална наука.

¹⁶⁴ F. Veber, *Filozofija*, Ljubljana 1930.

¹⁶⁵ F. Veber, *Očrt Psihologije*, Ljubljana 1924.

¹⁶⁶ F. Veber, *Idejni temelji slovenskega agrarizma*, Ljubljana 1927.

¹⁶⁷ F. Veber, *Problemi predstavne produkcije*, *Razprave ZDHV*, IV/1928, str. 139—258

¹⁶⁸ F. Veber, *Emocionalna struktura osobnosti*, *Ljubljanski zvon*, XLVIII/1928, str. 387—400.

¹⁶⁹ Природно било кога се поага од доживувањето, да се анализира не само предметот на доживувањето, туку и неговиот субјект.

да го наоѓа, освен односот на доживувањето и субјектот на доживувањето. Сега интересот за односот доживување-објект се заменува со интересот за односот доживување-субјект. Тоа е наполно законито, бидејќи воопшто нема доживување што не би било сврзано со својот носител кој е и негов субјект. Сега „јас-то“, коешто порано беше во тесна врска со доживувањето и зависеше од нив како и тие од него, се одвојува во самостојна супстанција (потстат) која е носителка на сето доживување. Личноста станува централна тема на филозофијата на Вебер така што целата оваа фаза може да се нарече **персоналистичка**. Подробната анализа на овој период од дејноста на Вебер можеби би можела да покаже дека тој овдека дал низа оригинални мисли со кои би бил еден вид претеча на еден од модерните правци во современата филозофија на Запад имено персонализмот.

Додека порано ја дефинираше филозофијата како „наука за душевноста како таква и за сите наддушевни предмети кои и како такви не допуштаат да се иследуваат без иследувањето на душевноста како таква“,¹⁷⁰) сега излезната точка на филозофирањето е субјективистичка¹⁷¹). Се тврди дека основната јатка на човечката природа сме биле ние самите и нашите доживувања, а телесната обвивка била дадена само посредно. Колку далеку оди во својата субјективистичка позиција нашиов филозоф се гледа од следното. Тој замислува некоја демонска сила по примерот на Декарт што би ја уништила сета надворешна телесна природа, нашето тело, а би ги оставила само нашите доживувања. Тогаш, смело тврди Вебер, ништо не би се изменило во нашиот живот. Но во обратниот случај, ако би биле уништени не надворешната природа и нашето тело, туку ние и нашите доживувања, тогаш би била уништена човечката природа¹⁷²). Ова тврдење е сосема без основа. Природата и човечкото тело се претпоставки на нашето постоење и на постоењето на нашите доживувања. Душевен живот не може да има не само без мозокот, туку ни без природата која дава материјал за дејноста на оваа високоорганизирана материја и центар на душевниот живот.

Додека порано сите доживувања му интендираа на свои предмети, сега Вебер пронаоѓа и такви кои не се упатуваат на своите предмети како неопходни корелати. Такви доживувања тој наоѓа во инстинктивното соживување, настроенијата итн. Важно е да се одбележи дека во персоналистичката фаза од својот развиток Вебер обрнува исклучително внимание на „нагонското доживување“, пред сè на чувствата. Заправо анализата на емоционалната структура на личноста е она од што тој ги изведува своите

¹⁷⁰ F. Veber, Uvod itn., str. 325.

¹⁷¹ Не случајно Вебер пишува монографија за Августин (Види: Sv. Avguštín, Ljubljana 1931).

¹⁷² Види: F. Beber, Filozofija, str. 31.

основни заклучоци за човечката личност, а отаде и за познанието воопшто и за логиката посебно.

Освен поделбата на чувствата на такви кои се изградени непосредно врз умственото доживување и оние што се потпираат врз овие чувства, на пример, чувствата на пријатност и непријатност, од една, и радост и жалост, од друга страна, Вебер ги дели чувствата на такви чија вредност само трпно ја дофаќаме и такви чија вредност активно ја освојуваме. Последниве ги подразделува на реактивно освојувачки и оценувачки. На пример, јадењето или сликата кога врз основа на уживањето во нив им се радуваме или ги оценуваме. Тогаш пријатната појава ни станува во тесната смисла „важна“ за нас или е обврзана за сите луѓе. Во првиот случај имаме реактивно, а во вториот оценувачко вреднување¹⁷³). Според разликата во фактичката цел или предмет вреднувањето Вебер го дели на стварно, персонално и светосно и тоа пак реактивно или оценувачко. Така имаме радост односно жалост, позитивно и негативно оценување кое се однесува на ствари (недушевни, растенија, животни и на човекот до колку не се засега неговата личност), љубов или омраза и почитување односно потценување што се однесува на личности или персоналифицирани (поособене) суштества¹⁷⁴). Лична вредност или невредност се вика добрина или злоба. Оваа вредност на личностите им доаѓа од самите нив. На крајот имаме вреднување што се вика молитва и обожување. Објектот овдека била личност неискуствена, немноштвена и искусвена. Овие чувства се неполярни. Вредноста што им одговара ним, Вебер ја вика светост¹⁷⁵).

Со овие расудувања се доаѓа до еден вид тројство: ствар, личност, бог, како што порано имавме тројство на доживувачкиот, предметниот и феноменалниот свет. Методот на изведувањето на овие поими е сосема несигурен. Излегува дека ако се пронајде некое чувство кај нас што не може да се нареди помеѓу другите, мора да се најде за него соодветен објект и така тој објект на чувството мора и да постои! Не е чудно што Вебер се зафатил токму во овој период во посебна книга да докажува дека постои бог изнаоѓајќи пет свои „докази“ за тоа, иако сам увидува дека во времето кога тој се зафатил со оваа неблагородна задача, таа била сосема демодирани и депласирана работа¹⁷⁶). Развикоот на Вебер оди по врвицата од субјективното кон ирационализмот и мистиката.

За нашата тема е важно да не се впуштаме во анализа на обемните Веберови трудови од овој период¹⁷⁷), ами да укажеме на уште едно важно разликување што тој го прави. Имено, според

¹⁷³ Op. cit., str. 62.

¹⁷⁴ Види: op. cit., str. 65.

¹⁷⁵ Види: op. cit., str. 68.

¹⁷⁶ Види: F. Veber, Knjiga o bogu, Ce je 1934, Uvodne mis i.

¹⁷⁷ Види: F. Veber, Vprašanje stvarnosti, Ljub jana 1939.

него, човековото доживување се одликува покрај другото со една важна страна, имено тоа може да биде правилно или неправилно. „Имено таа правилност или ... нормативна страна — вели Вебер — на човечкото доживување... е онаа негова страна која единствено го раздвојува тоа (човечко) доживување од сиот останат живот: животинскиот и растителниот.“^{177a}) И животинското доживување може да биде правилно или неправилно, но тука се работи „само за таква правилност или неправилност која ни е, така да се каже изнасилена од другата, т.е. од нашата врска со телесната страна со сето наше суштество“¹⁷⁸). Таа била изнасилена, надворешна правилност која е заедничка и на човекот и на животните. Само човечките доживувања можеле да бидат така правилни или неправилни што оваа нивна правилност или неправилност да не биде еднадвор изнасилена и да не биде во врска со нашите секојдневни душевно-телесни потреби, ами условена од нас самите. Оваа правилност била „неизнасилена, слободна или исто така внатрешна“¹⁷⁹). Таа извира од самодејниот и со тоа субстанционалниот карактер на човечкиот субјект. Неа ја следело особено согласување што не значи ништо друго освен човечка воља која се сфаќа како „единствен акт кој извира од човечкиот субјект, од самата човечка личност и која ја има таа основна задача да ги чини сите други активни човечки доживувања, сите активни убедувања, чувствувања и стремежи со кои е изворно споен и кои сами би биле само надворешно правилни или неправилни, исто така внатрешно правилни или неправилни.“¹⁸⁰) Така вољата како битно својство на човечкиот субјект, а не доживувањето, е извор на внатрешната правилност или неправилност, познание или заблуда. Бидејќи кај животните немаме дејствување на персонална субстанција, туку само доживување, тие биле вон познание и заблуда и вон познание и грев. Така се доаѓа до еден повисок степен на вистината сврзана со слободното определување без кое таа има условен карактер. Додека порано за вистината ни гарантираше особена предметност, сега оваа гаранција се бара уште едно стапало повнатре — од доживувањето во субјектот како посебна стварност. Но останува да се одговори на мошне важното прашање: што се добило со оваа волунтаристичка (августиновско-декартовска) позиција во решавањето на проблемот на вистинитоста на нашето познание? Дали, ако волево се определуваме за тоа дека Земјата се врти околу Сонцето ставот „Земјата се врти околу Сонцето“ станува повистинит откако тој ни е всаден и против нашата воља? Од тоа што Галилеј бил приморан да се откаже од учењето дека Земјата се врти околу Сонцето, таа не претстанала да се движи по законите на Њутон. Субјективистичкиот волунтаризам само

^{177a} F. Veber, *Fi ozofija*, str. 75.

¹⁷⁸ Op. cit., str. 77.

¹⁷⁹ Op. cit., str. 78.

¹⁸⁰ Op. cit., str. 83.

непотребно ги компликува работите кога за решавањето на проблемите на познанието се впушта во вакви расудувања какви се Веберовиве за надворешната и внатрешната правилност.

Понатамошните изведувача на Вебер во „Книгата за бога“ и „Прашањето на стварноста“¹⁸¹) го претставуваат него како вешт аналитичар кој не може да излезе од маѓепсаниот круг на субјективноста освен со една апсурдна претпоставка каква е онаа за бога кој се здобил со моќта за да биде врховен гарант на вистинитоста на нашите мисли и чувства. Зашто ни теоријата за погодувањето што е еден вид лотарија, доаѓале до вистината на среќа или на облог, ни нејзиното поправување во „Прашањето на стварноста“ во смисла на потпирање врз посебен вид од перцепирање не нè доведуваат до бараното решение, туку само едниот вид компликации го заменуваат со друг. Упорното затворање очи пред материјализмот, издигањето на човечкото до таква особеност која е принципиелно противставена на природното, нивното одделување со непремостив јаз, нужно довело до фидеизам, враќање на средновековните надминати гледишта. За да се разбере човекот, треба да се поаѓа од тоа не дека тој е противставен на природата, ами дека, напротив, како дел од природата се здобил со едно вонредно својство кое го нема во останатата природа: својство да мисли и во врска со тоа да дејствува сообразно со познавањето на својствата на предметите и нивните односи, да работи. Трудот кој религијата го прогласи за проклетство е имено оној медиум кој човекот го издига до положбата на господар на природната и општествената стихија¹⁸²). Понатаму, без практиката како критериум и извор на познанието, не може да се реши проблемот на вистината¹⁸³).

Вебер се истакнал и како човек кој околу себе ги собрал талентираните млади луѓе кои се занимавале со филозофија и ги насочувал во тој правец да истрајат. Тој имаше повеќе ученици кои работеле во филозофијата а од кои најмногу се истакнале Клемент Југ, Алма Содник и Станко Гозала за кои ќе зборуваме во ова што следува.

КЛЕМЕНТ ЈУГ

(1890—1924)

Тој бил несомнено најталентираниот ученик на Вебер. Се истакнал уште како студент со своите семинарски работи „За хетерономијата на чувствата“, „За евиденцијата и надворешната пер-

¹⁸¹ Види: книгите.

¹⁸² В. Јонче Јосифовски, Филозофија на трудот.

¹⁸³ За Веберовиот живот и дејност види: Alma Sodnik, Dr Franjo Veber, život, rad i njegova fi ozofija, Franjevački Vjesnik, XLII/1935, str. 193—202. За неговата теорија на познанието од гледиштето на схоластиката види: J. Janžeković, Razvoj Veberovog nauka o spoznavanju, Bogoslovski vestnik, XXI/1941, zv. 1, str. 1—39.

цепција“, „За вреднувањата (комплекси и варијанти) I дел“. Врз основа на обемната расправа „За нагонските доживувања I дел“ бил промовиран за доктор по филозофија¹⁸⁴). Замислил да напише опстојна материјална етика во четири тома, но смртта го прекинала. Единствено напечатена работа е неговата расправа „Евиденцијата и познанието“¹⁸⁵), ако не се сметаат неговите афоризми излезени во меморијалниот зборник „Д-р Клемент Југо“¹⁸⁶).

Во „Евиденцијата и познанието“ Југ го подложи на критика Веберовото учење за автономното и хетерономното убедување. Ова разликување, според Југ, засега еден од надворешните белези на познавањето и заблудувањето, а не она по што познавањето има карактер на познавање. При последното не се работи за убедување, бидејќи убедувањето е работа на актот на убедувањето: секоја мисла може да биде со убедување, додека карактерот на познанието мора да се определува според содржината на мислата која ја предочува соодветната фактичка состојба. Познавањето е познавање независно од степенот на убедувањето. При иследувањето на односот меѓу познанието и заблудата, мора, според Југ, да се поаѓа од предметната страна.

Разликата меѓу познанието и другите тврдења Југ ја наоѓа во предочувањето на соодветните мисли, при што содржините на познанијата ни ги предочуваат покрај фактичките состојби и нивната вистинитост, додека содржините на заблудата ни предочуваат само голи фактички состојби. Во моментот на познанието не може воопшто да се зборува за убедување. Ова настапува дури отпосле. Критериум за разликување меѓу познанието, според Југ е евиденцијата која не е ништо мистично, туку онаа компонента на мисловната содржина која ја предочува дејствителноста (вистинитоста) на фактичката состојба (дејства)¹⁸⁷). Познанието и не е ништо друго освен перцепирање на дејствителноста на фактичката состојба¹⁸⁸). Дејствителноста пак „ѝ припаѓа на фактичката положба како некој предмет од виш ред, да речеме како разликата на црната и белата боја.“¹⁸⁹) Така евиденцијата како посебна компонента на мисловната содржина е предочувач на дејствителноста без која нема познание. Кој не ја познава евиденцијата, може лесно да рече дека секое тврдење му е евидентно, но кој ја познава неа, знае, да го разликува познанието од голото тврдење. При евиденцијата нашето познание е при предметот: при дејствителноста на фактичката состојба, додека при голото убедување остануваме

¹⁸⁴ Оригинаалните наслови на овие трудови гласат: O heteronomii čuvstev; O evidenci in zunanji zaznavi; O vrednočenjih (kompleksi in varijante) I del; O vrednočenjih (elementi vrednočenji) II del; O nagonskih doživetjih I del.

¹⁸⁵ Klement Jug, Evidenca in spoznavanje, Odmevi, I/1929—30, knj. III, str. 43—56.

¹⁸⁶ Dr Klement Jug, Gorica 1926. Тука е особено важна статијата на Ф. Вебер, Dr Klement Jug-č ovek in znanstvenik. Osebna studija, str. 49—79.

¹⁸⁷ Klement Jug, Evidenca in spoznavanje, Odmevi, I/1923—30, knj. III, str. 47.

¹⁸⁸ Ibid.

¹⁸⁹ Ibid.

при нашата субјективна страна кога не станува збор дека ја перцепираме дејствителноста на фактичката состојба. Би можело да се рече дека евиденцијата обрнува внимание на дејствителноста на својот објект, додека убедувањето обрнува внимание на вистинитоста на мислата па била таа мисла „навистина“ вистинска или не. Отаде следува дефиницијата на познанието како „мисла чија содржина содржи и евиденција т.е. предочува на дејствителноста.“¹⁹⁰⁾

Меѓу дејствителноста и недејствителноста нема преод, наспротив на Мајнонг и Вебер, според кои дејствителноста е максимум, а недејствителноста минимум на можност, како што вистината е максимум на веројатност, а заблудата минимум. Недејствителноста, според Југ се предочува со евиденцијата дека една фактичка состојба не е дејствителна. Евиденцијата е квалитет на мисловната содржина.

Да напомниме дека познанието, според Југ, има две квалитативни компоненти: позитивна или негативна и евиденција — априорното познание е мисла чија содржина има како трета компонента предочување на безвременското важење, а кај апостериорното познание имаме предочување на временското важење.

Југ е на теренот на предметната теорија. Она што тој се обидува да го постигне во својата анализа е засновувањето на познанието на посигурни темели одошто е тоа случај кај Вебер со разликувањето на автономното и хетерономното убедување. Итересно е тоа што Југ оди по патот на содржината на мислата наспроти на формализмот во теоријата на познанието на Вебер. Тоа Југ ќе го доведе во областа на етиката кон нејзиното материјално засновување. Сепак тој не успеал со евиденцијата да даде дефинитивен одговор на прашањето за познанието. Има евидентни мисли кои не се познание, т.е. вистинити. Евидентно е да се мисли дека делот е помал од целоста. Но во областа на трансфинитните броеви делот и целоста се еднакви како што беше покажано погоре.¹⁹¹⁾

СТАНКО ГОГАЛА

(1901—)

Професор по педагогија на Љубљанскиот универзитет. Покрај педагошките трудови: статии, расправи и книги, меѓу двете војни пишувал и на филозофски теми во духот на психологистичката и персоналистичката втора фаза на филозофијата на својот учител Вебер^{191a)}.

¹⁹⁰ Op. cit., str. 49.

¹⁹¹ Види: и France Veber, K Jugovi razpravi o „evidenci in spoznavanju“, Odmevi, I/1929—30, knj. III, str. 144—145.

^{191a} Против критичарите на Вебер в.: Stanko Gogala, O nekaterih kritikah dr. Veberove „Fi ozofije“, Čas, XXV/1930—31, str. 134—151. В. i: Č ovek in živ jenje, Čas, XXVIII/1933—34, str. 244—255.

Според Гогала, доживувањето како што е љубовта или чувствувањето дека противникот не е прав, иако за тоа немаме убедливи докази или доживувањето кога во непрестајниот негов тек ни се покажува некоја нова содржина која ние залудно се обидуваме да ја дефинираме итн., при што овие случаи не се ретки, покажуваат „дека мораме покрај јасното умствено поимно-логичко познание на предметноста да разликуваме уште некое посебно доживување кое навистина ни го покажува истиот предмет но на свој посебен начин.“¹⁹²⁾ Овие две доживувања односно два начина на познанието на еден ист предмет, Гогала ги определува така што умствено-поимното му е посредно конескутивно, релативно и вишеродно познание, додека второто, интуитивното познание му е непосредно, интуитивно, конститутивно, апсолутно и нижеродно¹⁹³⁾. Интуитивното познание е претставно познание на предметите, „душевен акт со кој гледаме во својата душевност.“¹⁹⁴⁾ Само што за разлика од примарното претставување, ова секундарно претставување е многу понепосредно, зашто се врши без секаков надворешен орган. Затоа во последново се предочуваат не надворешните, туку секундарните предмети. Ова е непосредно гледање на доживувачката содржина. Во интуитивното познание Гогала го вбројува и предочувањето на иреалните предмети. Тој го потцртува големото значење на интуицијата за секојдневниот живот во науката и уметноста. Последниве се стремат логички да го формулираат или уметнички да го реализираат интуитивно дадениот предмет.

Интуицијата, според Гогола, е во мошне тесна врска со нормативноста, поскоро е материјална подлога кон која при пресудувањето на логичката или естетичката вредност на интуитивно дадениот предмет непрестајно се враќаме. Во неа му се наоѓа и предметната причина за нормативноста. Гогала, за разлика од Веберовото гледиште, кое во интуитивноста гледа како на нагонско познание на вредностите кое е затоа емпириско и некритичко, смета дека интуицијата е темел на умственото и нагонското доживување.

Алма Содник се бави со историјата на филозофијата како словенечката така и странската при што во своите многубројни расправи и книги ги проценува филозофските теории и дела од гледиштето на својот учител Вебер. Ние имаме во нејзините расправи драгоцен материјал за приказот на словенечката филозофија.

Цене Логра во својата расправа „Вредносното познание и етиката“¹⁹⁵⁾ го споделува мислењето на Вебер дека филозофијата е комплекс од науки „на кои им е заедничко тоа основата и излез-

¹⁹² Stanko Goga a, Intuitivno spoznavanje, Čas, XXIV/1929—30, str. 149.

¹⁹³ Op. cit., str. 150.

¹⁹⁴ Op. cit., str. 151.

¹⁹⁵ Cene Logra, Vrednotno spoznanje in etika, Sodobnost, VII/1939, str. 79—86, 136—188.

ната точка да им е психолошкото иследување и анализата на свеста¹⁹⁶) при што тој мисли на дескриптивната и феноменолошката психологија. И нему како и на Југ евиденцијата му е битен знак за вистинитоста на еден суд¹⁹⁷).

Посебно место во филозофијата кај Словенците зазема

ФРАНЦ ДЕРГАНЦ

(1877—1936)

По професија лекар, тој се занимавал со публицистика, пишувал статии од областа на медицината, но најмногу расправи од филозофијата¹⁹⁸). Тој е несистематичен и недоследен филозоф. Започнал да филозофира како незауздан идеалист. Аргументите против материјализмот му се прилично наивни. Ниеден материјалист не живеел само за својата корист, па со тоа не постапувал материјалистички. Од друга страна, имало сили кои не се продукт на материјата како хипнотизам итн.¹⁹⁹) Кантовата недоследност ја надминал Шопенхауер со тврдењето дека сè е моја претстава.

Со текот на времето, пишувајќи по разни поводи и на разни места, идеалистичката позиција ја надминал со онаа на дуализмот која е јасна во статијата за Декарт, а уште повеќе во онаа за В. Џемс. Подвлекувајќи го фактот на менењето, Дерганц вистината ја сфаќа како задача на идните поколенија. „Човечката вистина — пишува тој — не е априорна и извршен факт, туку е дадена задача што ќе ја извршат со сотрудничкото познание идните поколенија.“²⁰⁰) Отаде тој го изведува ставот на „сотрудно растечката вистина“ врз која ја засновува својата „генетичка неотика“ или „неотички футуризам“. Ова учење ќе го изложи подробно во зборникот „Светозор“. Наспроти на понижувачки пасивниот догматизам и скептицизам кој водел кон циничниот и брутален материјализам — натуризмот прогласувал активна слобода и ја остварувал моќта на човекот, го повикувал на соработка сето човештво, зашто сета судбина негова зависела од неговата активност²⁰¹). Ова гледиште го изложил Дерганц во последниот есеј на зборникот „Светозор“ што го носи насловот „Веризам“. Туку тој го изнесува своето гледиште за две космички сили: слепата и нагонска природа и разумот. Тие биле во однос на борба во која разумот излегувал како победник. Од друга страна, Дерганц раз-

¹⁹⁶ Op. cit., str. 79.

¹⁹⁷ Во тоа тој, како и Југ, се разликува од Вебер.

¹⁹⁸ Поважни написи му се: Idealizem, Ljub janski zvon, XII/1902, str. 471—478; René Descartes, ibid., XXIX/1919, str. 664—681; William James, Popotnik, XL/1919 во повеќе наставки; Filozofski slovar, Popotnik, излегувал од 1920—28; Borba zapada in vshoda, Ljubljana 1932 i Svetozor, prvi zvezek izbranih esejev, Ljub jana 1936.

¹⁹⁹ V. F. Derganc, Idealizem, Ljubljanski zvon, XXII/1902, str. 473.

²⁰⁰ F. Derganc, William James, Popotnik, XL-1919, str. 100.

²⁰¹ Види: F. Derganc, Svetozor, str. 264 i na dr.

ликува слепа, несвесна и нагонска душа и слободен, разумен дух. И душата и духот се во постојана борба. Од колективистичкиот палеолитски мистицизам, преку неолитскиот индивидуалистички интелектуализам се одело кон колективистичкиот (сотрудно-развоен) интелектуализам. Од сливањето на францускиот индивидуалистичен интелектуализам и словенската колективистичка душа ќе се развиел нов сотрудно развоен интелектуализам.

Кај Дерганц се важни овие ставови. Човечкиот разум е способност што се подржува со искуството и прогресивната церебрација. Само со својот разум индивидуата не може да познае никаква вистина. Во човечкиот дух духовното и материјалното, субјективното и објективното се во супстанцијално единство кое не може да го разбере индивидуалниот дух зашто во него преовладуваат фантастичните привиди. Затоа „само сотрудноразвијната извесност е изворен, објективен критериум на вистината.“²⁰²) Во таа смисла на внатрешните претстави на феноменалното јас им се придружував како надополна „надворешната свест на живата материја во форма на содејствувањето ти“²⁰³). Затоа „ниеден колку и да е надарен филозоф не е способен сам од себе да ја достигне конечната вистина, има потреба од содејството на другите мислители.“²⁰⁴) Тоа се постигнувало во сотруднички натпревар.

Логиката не била „ништо друго освен целост на функционални снимки што си ги насобрало сеќавањето и ги суредило во долгото, искуствено механичко перцепирање на надворешните природни функции.“²⁰⁵) Во сеќавањето не оставаат траги само претставите на стварите, ами и актите и односите на стварите. Во познанието учествува не само самосвеста, туку и потсвеста. При ова Дерганц оди во биологизирање на свеста. Вродени, априорни поими Дерганц не признава како што не ја признава ни вроденоста на душевноста. Вроден му е само психотипот кој се развива под различните влијанија на надворешната природа и социјалното воспитување.

Според Дерганц, дејствителноста е ирационална и метафизичка. Од неа нашиот ограничен разум дофаќа само делови. Тоа се стварите кои и се одликуваат со својата суштинска ограниченост. „Вистината — вели тој — е субјективен однос на согласноста помеѓу духот и стварта, помеѓу ограничениот разум и бесконечната во многу односи непознатата дејствителност.“²⁰⁶)

Тоа се некои од карактеристичностите на „веризмот“ како гносеолошки правец кој и го добил своето име според „крајната

²⁰² Ibid.

²⁰³ Ibid.

²⁰⁴ Op. cit., str. 269.

²⁰⁵ Op. cit., str. 288.

²⁰⁶ Op. cit., str. 295.

цел на сотрудноразвијната, практична идејна активност, а не само теориски познајната вистина²⁰⁷).

Дерганц бил идеолог на владеечките кругови во бивша Југославија. Својот „веризам“ тој го наречува соколска идеологија. Често кокетира со биологизмот во социологијата и со расизмот, со мистиката на словенофилството и соловјовата филозофија, со религијата на која ѝ придава големо значење. Арелигиозноста била „причина на современата општествена и социјална беда.“²⁰⁸) Го отфрла историскиот материјализам како функција на индивидуалистичката филозофија. Пишувајќи за Маркс, тој неговата дејност ја прикажува како резултат на навредата на неговото еврејско чувство па со психоаналитички фројдовски-адлеровски неосновани расудувања изведува неодржив заклучок дека комплексот на еврејството бил причина Маркс да стане жртва на „дијалектичкиот рационален солипсизам“²⁰⁹). Потребна била „само внатрешна душе-духовна револуција“²¹⁰). Така тој се придружи кон хорот на оние граѓански филозофи кои од Ушеничник до Николај Велимировиќ на стварната револуционерна преобразба на општеството која беше во тек ѝ се противставува со морална фразеологија зад која се криеја себичните интереси на реакционерната владеечка класа. Не е чудно што филозофската дејност на Дерганц предизвикала критика од страна на марксистите²¹¹), како и разбирање и похвала од Ушеничник²¹²).

На крајот ќе го споменеме **Милан Видмар**, електроинженер, професор на Универзитетот во Љубљана и шаховски велемајстор. Тој во „Мојот поглед на светот“ (1935)²¹³) и „Магарешки мост“ (1936)²¹⁴) изнесува едно гледиште со кое сака да го надмине и идеализмот и материјализмот и сè да сведе на мерка и математички односи²¹⁵): боите, звуците, материјата, енергијата, просторот времето. Животот му е како почетничка шаховска игра²¹⁶).

Со ова го завршуваме овој дел од работата.²¹⁷)

²⁰⁷ Op. cit., str. 11.

²⁰⁸ Op. cit., str. 175.

²⁰⁹ Op. cit., str. 132.

²¹⁰ Op. cit., str. 158.

²¹¹ A. Ušeničnik, Zdravnik Franc Derganc, IS, III, str. 290—300.

²¹² b.-r.-š, Hitler, Araki i dr Derganc, Književnost, III/1935, str. 141—145.

²¹³ Milan Vidmar, Moj pogled na svet, Ljubljana 1935.

²¹⁴ Milan Vidmar, Oslovski most, Ljubljana 1936.

²¹⁵ Види:op. cit., str. 269.

²¹⁶ Milan Vidmar, Moj pogled na svet, str. 340 i 342.

²¹⁷ Види: покрај другото и: Stanko Gogala, Psihologija i fizlozofija kod Slovenaca od 1918—1938, Učite j, 19 (53)/1938—39, str. 153—161.

D-r Jonče JOSIFOVSKI

LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE ET LA LOGIQUE FORMELLE AU XIX^e SIÈCLE CHEZ LES SLOVÈNES

L'auteur expose dans le présent article la théorie de la connaissance et la logique formelle chez les Slovènes. Il donne au début, un court tableau social et historique de la situation de la Slove nie de cette époque. Il n'est question chez les Slovènes d'une activité philosophique nationale que dans la seconde partie du XIX^e siècle. Le pionnier en est Janko Pajk. Parmi les représentants du matérialisme se distingue Franjo Podgornik qui a subi surtout l'influence de Düring. La première logique slovène a été écrite par Josip Krizan dans l'esprit traditionnel. Une place à part dans le présent article est faite à la philosophie néoscolastique, représentée par les travaux de France Lampe, Anton Mahnič, France Kovačič, et surtout, Aleš Ušeničnik. Celui-ci s'applique à moderniser la philosophie scolastique et à donner au tomisme des fondements gnoséologique afin d'opérer dans l'esprit du „réalisme" modéré, une synthèse de l'objectivisme et de subjectivisme.

Parmi les représentants du positivisme, de l'agnosticisme et de l'évolutionisme en Slovénie, l'auteur de l'article mentionne Ivan Žmavc et son énergétisme, puis Ferdinand Seidl, un matérialiste mécanique, et Boris Zarnik. Plus loin, il analyse de plus près la logique de Karl Oszwald, influencée par Husserl, Meinong, et Nietzsche. Oszwald réduit la logique à la gnoséologie et à la méthodologie. Aux problèmes de la théorie de la connaissance et de la logique s'était consacré aussi Mihajlo Rostohar qui s'efforçait de concilier l'empirisme et le rationalisme modérés. Ses conceptions logiques étaient influencées par les inductivistes et les psychologues modérés. Cependant un des auteurs Slovènes des plus intéressants dans le domaine de la logique était Mihail Markič, qui s'appliquait de réduire la logique aux mathématiques et d'exposer la silologistique au moyen des nombres complexes. L'auteur du présent article analyse de plus près les traités de M. Markič et en définit l'importance.

France Veber tient en tant que philosophe la place la plus importante en Slovénie. Son activité, dans le présent article, est examinée plus particulièrement et l'on y distingue deux périodes. Philosophant dans l'esprit de la théorie de Meinong, il développa une activité spéculative originale qui fait de lui un des philosophes les plus importants des peuples yougoslaves. Veber s'est fait distinguer comme un pédagogue de mérite qui réunit autour de lui un groupe de jeunes gens, futurs philosophes. Parmi ceux-ci se distinguaient Klement Jung, Alma Sodnik et Cene Logar. A la fin, on parle dans cet article de Franc Derganc qui a essayé de créer une idéologie des „sokols". Le présent article ne s'occupe pas des représentants des conceptions marxistes.