

LENJINOVA KRITIKA MAHISTIČKOG IDEALIZMA U TEORIJI SAZANANJA

1. DRUŠTVENO-POLITIČKA SITUACIJA

Nemoguće je govoriti o Lenjinovim filozofskim shvatanjima, njegovoj odbrani materijalizma i dijalektike, posebno odbrani dijalektičko-materijalističke teorije saznanja, a da se bar u opštim crtama ne osvrne na društveno-političke prilike kojima je u osnovi motivisano Lenjinovo istupanje na poprište filozofskih borbi. Sam Lenjin ističe da »pir bogatstvu i raznovrsnosti idejnog sadržaja marksizma, nema ničeg neobičnog u tome da u Rusiji, kao i u drugim zemljama, različiti istorijski periodi naročito ističu u prvi plan čas jednu čas drugu stranu marksizma... to ne znači da je bilo kada dozvoljeno ignorisati jednu od strana marksizma; to samo znači da preovladavanje interesa za jednu ili drugu stranu ne zavisi od subjektivnih želja već od ukupnosti istorijskih uslova.«¹⁾ Povećan interes za filozofiju uopšte, a posebno za filozofiju marksizma uslovljavala su dva momenta. Jedan je spoljni — evropski, drugi, unutrašnji — politički. Prvi je rezultat »krize« u fizici krajem XIX veka odnosno, nemoći klasične fizike da u svom kategorijalnom sistemu nađe objašenje za fenomene u mikrostrukturi materije. Ovaj momenat je u Rusiji izazvao rasprostiranje najrazličitijih pravaca empirističke, pozitivističke i empirikritičke tobože »najnovije filozofije«, »filozofije savremenih prirodnih nauka«. Drugi momenat proizilazi iz činjenice poraza ruske revolucije od 1905. godine u kojoj je ruski revolucionarni pokret nastojao da ostvari vodeću ulogu. Poraz i reakcija koja se u prvom redu obrušila na socijaldemokrate, posebno na njihovo najrevolucionarnije krilo boljševike, izazivali su u njihovim redovima kolebanja, sumnje i pitanja jesu li ciljevi i metodi borbe bili adekvatni. U partiji su se pojavile ideje da partiju treba raspustiti, likvidirati ilegalni rad i osnovati potpuno legalnu partiju. Tražila se revolucija u revoluciji. Neki su na likvidaciju gledali kao na svršen čin, »nemoguće je likvidirati ono što se više ne da likvidirati, čega više nema kao organizovane celine.«²⁾ U suštini likvidatorska je bila i druga manje brojna struja — odzovisti koji su hteli da nateraju partiju u potpunu ilegalnost i tako joj onemoguće širu komunikaciju s progresivnim elementima u društvu.

Takve prilike neizbežno su porodile shvatanja koja su stala na pola puta. Pristalice tih shvatanja nisu otvoreno napuštale marksisti-

1) V. I. Lenjin »Filozofske sveske« »Kultura«, Beograd 1955. str. 7. Citirano prema predgovoru Vuka Pavićevića.

2) V. I. Lenjin »Izabrana dela« »Kultura«, Beograd 1960. tom 8 str. 14.

zam, nego su ga proglašavali »zastarelim«, hoteci da ga ucine »elastinim« i da ga »skladno dopune« modernom filozofijom Maha i Avenarijusa. Oni su njihov empiriokriticizam shodno svojim prilikama adaptirali i modifikovali u »empiriosimbolizam«, empiriomonizam« itd., proglašavajući ove za svoja originalna traženja i »razvijanja« marksizma. Ovakva pozitivistička interpretacija marksizma u delima Bogdanova, Bazarova, Lunačarskog, Juškevića, Valentionova itd. a posebno u zborniku »Ogledi iz filozofije marksizma«, bila je u stvari filozofska revizija marksizma.

Slobodno se može reći da je Lenjin svoja teorijsko-saznajna shvatanja na celovit način izneo već u svojoj prvoj filozofskoj raspravi »Materijalizam i empiriokriticizam« napisanoj u oštro polemickom tonu i usmerenoj kritički prema ovim revizionistima u filozofiji.

S obzirom da empiriokriticizam u filozofiji održava liniju subjektivnog idealizma, čiji je eminentni predstavnik i osnivač Dž. Berkli, Lenjin uspešnu kritiku mahizma ostvaruje baš time što pokazuje da se on može svesti na Berklijev idealizam odnosno, da je iz njega proistekao. Zato on ovu kritiku započinje razotkrivanjem osnova mahizma.

2. KORENI MAHIZMA

Džordž Berkli se u filozofiji nadovezuje na Lokovo učenje i s pravom se može smatrati njegovim učenikom iako se u mnogo čemu razlikuje od njega. Berkli se ne slaže s Lokovim rešenjem problema univerzalija s kojim se bavila srednjovekovna sholastička filozofija. Lok je nasuprot realizmu, koji je smatrao da opšte postoji realno, u samim stvarima, problem opšteg rešio tvrdnjom da opštost postoji samo u razumu koji poseduje sposobnost da stvara opšte, apstraktne ideje. S obzirom da se opšte u razumu može stvarati samo od pojedinačnog i posebnog to jest realnog, delatnošću razdvajanja i povezivanja odnosno, analizom i sintezom, Lok je došao do shvatanja o postojanju materijalne i duhovne supstance iz čega je sledilo učenje o primarnim i sekundarnim kvalitetima stvari. O kvalitetima koji postoje nezavisno od subjekta i onima koji zavise, tj. koji postoje posredstvom subjekta ili u subjektu. Dž. Berkli ovakvo Lokovo rešenje smatra nedovoljno nominalističkim i oštro ga kritikuje. Najpotpuniju kritiku on daje u uvodu svog glavnog dela »Rasprava o principima ljudske spoznaje«. U stvari Berklijeva gnoseologija predstavlja kritiku Lokove teorije apstraktnih ideja. Teškoće i protivrečija do kojih dolazi razum u procesu saznanja Berkli ne objašnjava otporom stvari, njihovom nejasnoćom ili urođenom nesposobnošću razuma da saznaje stvari, već krivom upotrebom moći samoga razuma. Osnovni uzrok zabluda i krive upotrebe ideja, po Berkliju se nalazi u mišljenju tj. u moći ljudskog duha da stvara apstraktne ideje.

Ne ulazeći u primedbe koje Dž. Berkli daje ovoj teoriji treba reći da je iz Berklijeve argumentacije rezultirala teorija reprezentacije koja se i danas, svakako modifikovana, koristi protiv teorije odraza. Sadržaj teorije reprezentaciju je u ovome: »Poricanje apstrak-

tnih ideja ne znači poricanje bilo kakvih opštih ideja i opštih imena. Opšte ime s pravom se daje onoj posebnoj ideji, koja postaje opšta time, što se upotrebljava kao reprezentant, kao predstavnik ili zamenik svih pojedinačnih ideja iste vrste«. ³⁾ Čega su reprezentant te opšte ideje najbolje se vidi iz Berklijevog shvatanja supstancije. On je Lokove sumnje u mogućnost bližeg određenja materijalne supstancije doveo do kraja, do poricanja te supstancije. »U našem spoljnom iskustvu date su nam samo konkretne čulne ideje i njihovi skupovi, čulne stvari, a nije nam data nikakva materija niti telesna supstancija«. ⁴⁾ Za Berklija su materija i telesna supstancija opšte apstraktne ideje koje kao ni bilo koje druge apstraktne ideje ne mogu postojati. Šta više za njega ne postoje ni pojedinačne materijalne stvari nezavisno od duha.

Lenjin navodi da je za Berklija očigledno da objekti ljudskog saznanja pretstavljaju: »ili ideje koje čula stvarno opažaju, ili ideje koje stičemo posmatrajući emocije i dejstva uma ili, najzad, ideje koje se stvaraju pomoću pomćenja i uobrazilje«. ⁵⁾ Prema Berkliju različitim čulima čovek stiče različite »ideje«. ⁶⁾ Tako se čulom pipanja stiču ideje tvrdog i mekog, toplog i hladnog; čulom vida stiču se ideje svetlosnih boja; čulom sluha ideja zvuka itd. Pošto se različite ideje uglavnom stiču istovremeno i zajedno to se one označavaju jednim imenom i nazivaju nekom stvari. Na taj način za Berklija stvari postaju »kolekcije ideja« tj. osećaja, opažaja. Međutim, za njega stvari nemaju dostojanstvo objektivnog postojanja. One postoje samo u duhu kao aktivnom principu koji ih opaža. Ovim putem Berkli uspostavlja dve vrste stvari: aktivni duh i pasivne ideje, odnosno njihove skupove, koje različito egzistiraju (te vrste stvari). Smisao egzistencije duha je da opaža ideje. Smisao egzistencije ideja je da predstavljaju pasivna stanja duha tj. da budu opažene. One postoje samo u duhu, postoje kad su opažene.

Mislim da je smisao Berklijeve nominalističke teorije reprezentacije sada jasan. Ako su opšta imena reprezentanti stvari, i ako su stvari samo »kolekcije ideja«, a ideje pasivna stanja duha za koje biti, znači biti opažen, onda o materiji i telesnoj supstanciji ne može biti ni reči, njihovo postojanje je pobijeno. Berkli izričito kaže da je materija prazna apstrakcija — ništa, nepostojeća suština i da on pobija mišljenje koje priznaje »apsolutno postojanje objekta po sebi ili van uma« tj. materijalizam.

Osećajući da bi konsekvencije njegovih postavki ostavile mesta samo za sopstveno JA i nizašta više, tj. dovelo do solipsizma Berkli traži način da pokaže kako nas njegova filozofija ne lišava stvari u prirodi i kako je dostupna zdravom razumu. »Ja uopšte ne poričem postojanje ma koje stvari koju možemo upoznati putem čula ili razmišljanja... jedna stvar kojoj mi poričemo postojanje jeste ono

³⁾ Gajo Petrović, Engleska empiristička filozofija, Filozofska Hrestomatija, »Matica Hrvatska«, Zagreb. str. 111

⁴⁾ Isto str. 111

⁵⁾ V. I. Lenjin »Materijalizam i Empiriopriticizam«, »Kultura«, Beograd 1948. str. 18.

⁶⁾ Idejama Barkli naziva onon što se u savremenoj terminologiji označava pomoću reči »opažaj«.

što filozofi nazivaju materijom ili telesnom supstancijom«.7) Ta misao jasnije je izražena sledećim rečima, »ako se reč supstancija shvata u običnom (vulgar) smislu, tj. kao kombinacija čulnih kvaliteta, prostornosti, čvrstoće, težine itd., onda ja ne mogu biti optužen da je uništavam. Ali ako se reč supstancija shvata u filozofskom smislu — kao osnova akcidencija ili kvaliteta (koji postoje) van svesti, onda ja zaista priznajem da je uništavam, ako se može govoriti o uništavanju nečega što nije nikada ni postojalo, što nije postojalo čak ni u uobrazilji«.8) Da bi izašao iz sebe i došao do stvari on je prinuđen da prizna kako »među idejama koje se nalaze u našem duhu ima takvih koje naš duh može po volji menjati, stvarati i uništavati, ali ima i takvih koje su izvan vlasti našeg duha«.9) Te ideje su čulne ideje. »Ako pri punom dnevnom svetlu otvorim oči ne mogu sam izabrati hoću li videti ili ne, niti koje ću predmete videti«.10) Uzrok čulnim idejama Berkli je našao u Bogu. Na taj način je izbegao solipsizam i približio se objektivnom idealizmu, ali time je negirao i svoje polazne empirijske teorijsko — saznanje pretpostavke. Da bi priznao postojanje stvari nezavisno od duha on je mnogo lakše prihvatio jednu mnogo prazniju apstrakciju nego što je materija, tj. prihvatio je postojanje vrhovnog bića — Boga i statičku hijerarhiju bića, čime je jasno ideološko-politički odredio svoju filozofiju kao odbranu religije. Razliku između svoje i materijalističke filozofije Berkli je najjednostavnije formulisao sledećim stavom: »Ja tvrdim isto tako kao i vi (materijalisti) da, pošto na nas deluje nešto spolja, moramo pretpostaviti postojanje sila koje se nalaze izvan (nas), sila koje pripadaju biću različitom od nas. Ali mi se ovde razilazimo na pitanju kakve je vrste to moćno biće. Ja tvrdim da je to duh, a vi, — da je to materija ili ne znam kakva (mogao bih dodati da i vi neznate kakva) treća priroda«.11) Ova formulacija je dovedena do takve jasnoće da bismo je mogli nazvati uzornom, klasičnom. Engels je tu razliku u svom »Ludvigu Fojerbahu...« u osnovi odredio na isti način.

Podvlačeći razliku između materijalizma i idealizma Lenjin ujedno daje i rezime Berklijeve filozofije. »Materijalizam — i to je priznanje 'objekata po sebi' ili van uma; ideje i osećaji — to su kopije ili odrazi tih objekata. Suprotno učenje (idealizam), objekti ne postoje 'van uma', objekti su 'kombinacije osećaja'.«12) Već je ovde formulisano Lenjinovo shvatanje saznanja kao odražavanje objektivnih stvari-procesa u ljudskoj svesti, koja nije ništa drugo do svesno biće.

7) V. I. Lenjin, isto str. 18.

8) V. Lenji, »Materijalizam i empiriokriticizam«, »Kultura« eBograd, 1948. str. 18—19.

9) Gajo Petrović, isto, str. 117.

10) Gajo Petrović, isto, str. 117.

11) V. Lenjin, MIE. str. 22.

12) V. I. Lenjin (MIE). str. 15.

3. KRITIKA MAHOVOG I AVENARIJUSOVOG IDEALIZMA

Dokaze da empiriokritičari Ernst Mah i Rihard Avenarius, kao i njihovi učenici, u filozofiji pretstavljaju nastavak Berklijevog subjektivnog idealizma Lenjin nalazi u njihovim polaznim postavkama. Ernst Mah je tvrdio da:

1. »osećaji nisu, simboli stvari«... već je »stvar« misleni simbol za kompleks osećaja koji se odlikuje relativnom postojanošću;

2. »nema nikakve teškoće da se svaki fizički elemenat izgradi iz osećaja, tj. iz psihičkih elemenata... dok je suprotno nemoguće ni zamisliti;

3. »svet se sastoji iz naših osećanja«

4. »pravi elementi sveta nisu stvari (tela) nego boje, zvuci, pritisci, prostori, vremena (ono što mi obično nazivamo osećajima)«.¹³⁾

Iz navedenih teza Lenjin s pravom zaključuje da je mahizam jednak imanentizmu i subjektivnom idealizmu Dž. Berklija. On utvrđuje da je Mah u teoriji saznanja i eklektičar, što dokazuje navođenjem nekih stavova iz Mahovog dela »Analiza osećaja«. Naime, pritisnut rezultatima prirodnih nauka, a i sam fizičar, Mah je morao da u svojoj teoriji saznanja dopusti neke materijalističke momente. Tako je, na primer, spoljni svet shvatao kao sumu »postojanih jezgara« usled kojih ljudi, zbog česte interakcije sa njima, navikavaju da na sva svojstva tela gledaju kao na rezultate dejstava koja proističu iz tih jezgara, dejstva koja se vrše preko našeg tela i koja mi nazivamo osećajima.¹⁴⁾ Ali iz ove postavke Mah izvodi idealistički zaključak da jezgra tim procesom »uosećavanja« gube svoju čulnu sadržinu i postaju goli apstraktni simboli.

Proizilazi tvrdnja da se svet sastoji samo iz naših osećaja, da mi znamo samo naše osećaje, a da je pretpostavka o tim jezgrima prazna i izlišna.¹⁵⁾ Ovakvom rezonovanju Lenjin primećuje: »ako je pretpostavka o spoljnom svetu 'prazna i izlišna', onda je pre svega 'prazna i izlišna' pretpostavka o postojanju drugih ljudi. Postoji samo Ja, a svi ostali ljudi, kao i čitav spoljni svet, dolaze u red praznih 'jezgara'«¹⁶⁾ Iz ovoga sledi da Mahova teorija vodi čistom Berklijevom solipsizmu, kojega se i sam Berkli odricao. Sledeći primer o Mahovom eklektizmu još rečitije govori. »Kad bih u trenutku kad osećam nešto — veli Mah — ja sam ili ko drugi mogao da posmatra moj mozak pomoću svih mogućih fizičkih i hemijskih sredstava bilo bi moguće utvrditi s kakvim su procesima u organizmu vezani osećaji određene vrste.«¹⁷⁾ Mah znači priznaje da su naši osećaji vezani s određenim procesima u organizmu i mozgu. Međutim, organizam, pa i mozak takođe pripadaju oblasti »praznih i izlišnih jezgara«, tj. pretstavljaju »komplekse osećaja«. Tako ispada da se pomoću »kompleksa osećaja« oseća »kompleks osećaja«, da oset izaziva sebe samog što vodi apsurdu.

¹³⁾ Citirano prema V. I. Lenjinu, (MiE). str. 31. 53. 38.

¹⁴⁾ V. I. Lenjin (MiE). str. 34.

¹⁵⁾ V. I. Lenjin, (MiE) str. 34, 35.

¹⁶⁾ V. I. Lenjin, (MiE) str. 35.

¹⁷⁾ V. I. Lenjin, (MiE) str. 35

Sadržaj Mahovog »otkrića« takozvanih »elemenata« sveta Lenjin prezentira svođenjem na nekoliko ključnih stavova.

1. sve što postoji proglašava se za osećaj,
2. osećaji se nazivaju elementima,
3. elementi se dele na fizičko i psihičko; psihičko je ono što zavisi od čovečijih nerava i uopšte od čovečijeg organizma; fizičko je ono što od toga ne zavisi.
4. proglašava se da veza fizičkih i veza psihičkih elemenata ne postoji odvojeno jedna od druge; te veze postoje samo zajedno,
5. samo se privremeno može apstrahovati jedna ili druga veza;¹⁸⁾

Na kraju on navodi da je Mah svoju »novu« teoriju proglasio za slobodnu od »jednostranosti«.

Lenjin neposredno ističe da Mah ovu jednostranost i suprotnost uklanja samo na rečima, a da je na delu krišom uspostavlja. »Ako su elementi osećaji, onda vi ne smete ni za trenutak pretpostaviti postojanje »elemenata« nezavisno od mojih nerava od moje svesti« i dalje »čim vi pretpostavite takve fizičke objekte nezavisne od mojih nerava, od mojih osećaja« — što Mah i čini, »onda vi samo napuštate svoj »jednostrani« idealizam i prelazite na gledište »jednostranog materijalizma.«¹⁹⁾ Međutim, gledište materijalizma kaže da »materija koja deluje na naša čula izaziva osećaj. Osećaj zavisi od mozga, nerava, mrežnjače itd. tj. od materije organizovane na naročit način. Postojanje materije ne zavisi od osećaja. Materija je primarna. Osećaj, misao, svest jesu najviši proizvod materije organizovane na naročit način.«²⁰⁾ Lenjin podvlači da Mah pomoću reči »elemenat«, koja prividno dopušta pretpostavku zavisnosti psihičkog od strukture čulnih organa i nezavisnosti fizičkog od subjekta protura materijalizam. U stvari on pojmom »elemenat«, koji u jednoj vezi daje »psihičko« a u drugoj »fizičko«, tj. relativizovanjem psihičkog i fizičkog, nastoji da se oslobodi odgovora na ontološko pitanje bitka sveta, misleći da će njegovim izbegavanjem uspeti da se uzdigne iznad materijalizma i idealizma, usled čega je nužno polovičan i nedosledan.

Za razliku od Mahovog idealizma koji nam, usled tvrđenja da su stvari »kompleksi osećaja« i njegove pretenzije na otkriće »elemenata« sveta, izgleda otvoreniji; Avenarijusov idealizam se prikri-va iza teorije o »Principijelnoj koordinaciji« koja navodno dopušta i priznaje gledište naivnog realizma, — neposredno uverenje ljudi da oni sami i sredina oko njih i nezavisno od njih, realno postoje.

Sušтина ovog idealizma je učenje o neraskidivoj korelativnoj vezi našeg JA — svesti i sredine NE — JA. Po njemu »nikakav potpuni opis datog — (sredine), ne može sadržati sredinu bez nekog JA čija bi to bila sredina.«²¹⁾ U stvari Avenarijusova »principijelna koordinacija« predstavlja prurušeno Fihteovo apsolutno JA koje u vlastitom kretanju konstituše sebe i svoju sredinu. JA proizvodi NE—JA ka-

¹⁸⁾ V. I. Lenjin, (MiE) str. 46.

¹⁹⁾ V. I. Lenjin, (MiE) str. 47.

²⁰⁾ V. I. Lenjin, Isto, str. 47.

²¹⁾ V. I. Lenjin, Isto, str. 60.

že Fihte. Zato Avenarius JA označava kao centralni član koordinacije a sredinu kao protiv-član. Dokaz da je »principijelna koordinacija« pozajmljena od Fihtea Lenjin ilustruje dijalogom iz jednog Fihteo-
vog dela u kome ovaj tvrdi da su: »svest i stvar ili stvar i svest uvek dati jedno sa drugim nikada jedno odvojeno od drugog.«²²⁾ Zato Lenjin intencije Maha i Avenarijusa da se izdignu iznad materijalizma i idealizma naziva »praznim pretenzijama obnovljenog fikteanstva«,²³⁾ a pozivanje na »naivni realizam« sofizmom najjeftinije vrste. Da je »principijalna koordinacija« subjektivni idealizam i da je ne odbacuje samo materijalizam Lenjin dokazuje navodeći kritike upućene Avenarijusu od mislilaca koji takođe, na ovaj ili onaj način, zastupaju idealistička shvatanja. Vunt je empiriokritičku postavku o neophodnosti »da se u svakoj sadržini iskustva vidi (pridomisli) individuum koji doživljuje iskustvo« — smatramo za empiriski neosnovanu pretpostavku, »koja proističe iz pogrešnog mešanja sadržine stvarnog iskustva s razmišljanjem o njemu.«²⁴⁾ Normam Smit zamera Avenarijusu što termin »iskustvo« upotrebljava u dvostrukom smislu, što jedanput njime označava subjekat iskustva, a drugi put objekat iskustva. To mu čini uslugu, ali ga i pored toga ne oslobađa kontradikcija. »Kad Avenarijus dopušta, kao ispravnu, postavku da se iskustvo na idealan način dopunjuje mišlju — primećuje Smit — on čini pretpostavku koju ne može da sjedini sa spostenim tvrđenjem da ništa ne postoji van odnosa prema našem JA.«²⁵⁾ Onda; stav Avenarijusa da je »misao isto toliko istinita forma iskustva kao i opažaj«, on naziva otrcanim argumentom subjektivnog idealizma, po kome su »misao i realnost nedeljive, jer se realnost može opažati samo u misli, a misao pretpostavlja postojanje onoga koji misli.«²⁶⁾ Na kraju Smit zaključuje da Avenarijus uspostavlja subjektivni idealizam u najgrubljem smislu. O. Evald takođe zamera Avenarijusu za idealizam, samo ga on pogrešno naziva apsolutinim. »Ako se korelacija između centralnog člana i protivčlana proglasi za gnoseološku nužnost koja se ne može zaobići onda to znači — stati na gledište koje se ni po čemu ne razlikuje od apsolutnog idealizma.«²⁷⁾

S obzirom da na konkretna pitanja prirodnih nauka, naprimer na pitanje o postojanju zemlje pre čoveka, Avenarijusova »principijelna koordinacija« ne može dati pozitivan odgovor, čime dolazi u direktnu suprotnost sa istinama koje prirodne nauke smatraju neoborivim, Avenarijus uvodi pojam »potencijalnog« centralnog člana u koordinaciji. Ovim pojmom koji treba da opravda stav da »stvar ne može postojati nezavisno od naše svesti, jer ćemo mi uvek pridomisliti same sebe kao razum koji teži da upozna tu stvar«,²⁸⁾ Avenarijus ulazi u nove nedaće i apsurdne. Sofizam »popravljen« teorije se sastoji u tome što je naše »pridomišljanje« sebe, npr. usijanom stanju zemlje fiktivno, dok je zemlja realno prošla kroz taj stadijum kosmičkog razvoja.

²²⁾ V. I. Lenjin, Isto, str. 61.

²³⁾ V. I. Lenjin, (MiE) str. 62.

²⁴⁾ V. I. Lenjin, Isto, str. 64.

²⁵⁾ V. I. Lenjin, Isto, str. 65.

²⁶⁾ V. I. Lenjin, Isto, str. 65.

²⁷⁾ V. I. Lenjin, Isto, str. 67.

²⁸⁾ V. I. Lenjin, (MiE) str. 71.

Njegov idealizam došao je do izražaja i u odgovoru na pitanje; čega su funkcija ljudske misli? Odnosno, misli li čovek pomoću mozga? Na to pitanje on odgovara učenjem o introjkciji, koja treba da označava unošenje misli u mozak ili osećaja u nas. Introjkcijom Avenarijus poriče da je misao funkcija mozga, da su osećaji funkcija nervnog sistema. Na taj način je, po rečima Bogdanova, on uspeo da pobije dualizam duha i tela. Lenjin odvrća da je on taj dualizam pobio »samo utoliko ukoliko je »pobio« postojanje objekta bez subjekta, materije bez misli« itd.²⁹⁾ tj. pobio ga je idealistički, poricanjem najelementarnijih činjenica nauke. Dosledno pobijanje dualizma duha i tela vrši materijalizam tvrđenjem »da duh ne postoji nezavisno od tela, da je duh sekundaran, funkcija mozga, odraz spoljnog sveta«.³⁰⁾ Apurdno tvrđenje da misao nije funkcija mozga pobija čak i mahist K. Pirson. »Svest nema nikakvog smisla van granica nervnog sistema srodnog našem; nelogično je tvrditi da je sva materija svesna, još je nelogičnije tvrditi da svest ili volja postoje van materije.«³¹⁾ Ovakav stav je u direktnoj suprotnosti sa Pirsonovim polaznim gledištem. Po njemu mi samo znamo ono što na mje dato u čulnom opažaju, koji je za Pirsona prva i poslednja realnost. Najme, on zajedno sa Mahomi Avenarijusom poriče postojanje materije. On kaže: »s naučnog gledišta ne može se prigovoriti tome da se izvesne više ili manje postojeane grupe čulnih opažaja klasifikuju, da se one skupljaju ujedno i označavaju kao materija«.³²⁾ Odnosno, materija — to su naši opažaji i ništa više. Lenjin primećuje da se Pirson ovim približava odredbi materije koju je dao Dž. S. Mil.³³⁾ Mah je negaciju materije sažeo u jednu rečenicu. »Ono što mi nazivamo materijom samo je izvesna zakonita veza elemenata.«³⁴⁾ On sigurno pod tom zakonitom vezom smatra »nezavisni niz« elemenata koji tvori »fizičko«. Kad znamo da je »element« isto što i »osećaj«, o kontradikciji stava »nezavisni niz osećaja« ne treba ni govoriti. Avenarijusovo poricanje materije je nešto opširnije. »U očišćenom punom iskustvu' nema 'fizičkog' — 'materije' u metafizičkom apsolutnom smislu, jer 'materija' u tom smislu jeste gola apstrakcija, apstrahovana od svakog centralnog člana, ona bi bila celokupnost protiv — članova... međutim, kako se u »principijelnoj koordinaciji« protivčlan ne može zamisliti bez centralnog člana, onda sledi da je materija u metafizičkom tj. (nezavisno od centralnog člana) smislu besmislica... itd.«³⁵⁾

Razne vrste pozitivističkog idealizma pobijaju »materiju« jer se ona ne može čulima registrovati; videti, opipati, okusiti, mirisati itd. Pošto su za njih — činjenice (realnost o kojoj se uopšte može govoriti) samo neposredni čulni podaci, to se o nečem drugom, osim o njima, ne može ništa znati. U stvari oni sposobnost uma da stvara apstrakcije proglašavanju za pogrešnu upotrebu uma u saznanju

²⁹⁾ V. I. Lenjin, Isto, str. 85.

³⁰⁾ V. I. Lenjin, Isto, str. 85.

³¹⁾ V. I. Lenjin, Isto, str. 88.

³²⁾ V. I. Lenjin, Isto, str. 144.

³³⁾ »Materija je stalna mogućnost osećaja« str. 144.

³⁴⁾ Isto, str. 144.

³⁵⁾ V. I. Lenjin, (MiE) str. 143.

stvarnosti, ne uviđajući da priznavanjem čulnih opažanja za jedinu realnost i sami dolaze do sadržajno vrlo siromašnih apstrakcija. Engelsovo shvatanje materije bi možda moglo da unese malo više svetlosti u razumevanju pozitivizma uopšte i empiriokriticizma posebno. On ističe da je »materija kao takva čista tvorevina misli i apstrakcije. Kad niz stvari kao telesno postojanje svrstavamo pod pojam materije, mi se time udaljujemo od kvalitativnih razlika među njima. Materija kao takva za razliku od određenih materija, materija koje postoje, nije dakle nešto što čulno postoji.«³⁶⁾ Činjenica da materija kao takva čulno ne postoje za pozitivizam, pa i mahizam je dovoljna da zaključi da ne postoji ni sadržaj tog pojma. Odnosno, oni ne priznaju mogućnost pojmovnog, apstraktnog mišljenja, pri čemu zaboravljaju da je svaka ljudska reč u određenoj meri poimanje stvarnosti, da je jezik neposredna stvarnost misli, te da su i njihove tvrdnje apstrakcije — nažalost prazne. Lenjinova odredba materije kao »objektivne realnosti koja nam je data u osećaju«³⁷⁾ više izražava sadržaj pojma materije. Međutim, na drugom mestu i on ističe da je materija »filozofska kategorija« i u tom smislu čulno nepostojeća, ali s obzirom na karakter rasprave Lenjin precizira; »za oznaku objektivne realnosti koja je čoveku data u njegovim osećajima, koju naši osećaji kopiraju, fotografišu, odražavaju i koja postoji nezavisno od njih.«³⁸⁾

Lenjin kritiku mahističkog idealizma ne ostvaruje samo kroz pronalaženje kontradikcija u njegovim eksplicitnim tvrdnjama i komparacijama sa drugačijim shvatanjima u istom taboru, već i uspešnom afirmacijom materijalističkih pogleda. U pobijanju empiriokriticizma on se poziva najčešće na Engelsove materijalističke stavove iz »Anti-Diringa« i »Ludviga Fojerbaha«... »Engels je suprotno Diringu koji je mislio da se principi formalno izvedeni iz mišljenja treba da primenjuju na prirodu i čoveka, smatrao da »mišljenje principe ne može da uzima iz sebe samog, nego da ih mora izvoditi iz oblika bića spoljnog sveta«, i da su oni u tom smislu »krajnji rezultat, a ne polazna tačka istraživanja. Principi su utoliko tačni ukoliko se slažu sa prirodom i istorijom.«³⁹⁾ Iz ovoga se jasno vidi da je on proces izvođenja principa shvatao kao proces misaonog odražavanja prirode. Lenjin je pobijajući mahizam isticao da »materijalizam u saglasnosti s prirodnim naukama, uzima kao prirodno dato materiju, smatrajući svest, mišljenje, osećaj kao sekundarno, pošto je osećaj u jasno izraženom obliku vezan samo za više forme materije.«⁴⁰⁾ U neorganskoj prirodi Lenjin pretpostavlja postojanje sposobnosti slične osećaju. Tu sposobnost ili svojstvo on naziva odrazom. »Logično je pretpostaviti da sva materija ima svojstvo koje je po svojoj suštini srodno s osećajem, svojstvo odražavanja.«⁴¹⁾ U klici se ovo shvatanje nalazi i kod Didroa. Da bi objasnio oblike kretanja i razvoja u prirodi koji su nesumnjivi Didro je pretpostavio da je »sposobnost

³⁶⁾ Fridrih Engels, *Dijalektika prirode*, »Kultura« Beograd 1950. str. 203.

³⁷⁾ V. I. Lenjin, (MiE) str. 145.

³⁸⁾ V. I. Lenjin, (MiE) str. 127.

³⁹⁾ Fridrih Engels, »Anti-Diring« »Naprijed«, Zagreb str. 34.

⁴⁰⁾ V. I. Lenjin, Isto, str. 37.

⁴¹⁾ V. I. Lenjin, Isto, str. 88.

osećanja sveopšta osobina materije ili proizvod njene organizacije«.42) Prihvatajući odredbu »osećaja« koju je dao Bogdanov, dok je bio prirodno-naučni materijalist, da »osećaji čine osnovu života svesti, njenu neposrednu vezu sa spoljnim svetom, da se u procesu osećanja zbiva neposredno pretvaranje energije spoljnog nadražaja u činjenicu svesti«.43)

Lenjin otkriva u čemu se sastoji sofizam idealizma. On je sa-
držan u sledećem. »Osećaj se ne uzima kao veza svesti sa spoljnim svetom, nego kao pregrada, kao zid koji odvaja svest od spoljnog sveta; ne uzima se kao slika spoljne pojave koja odgovara osećaju, nego kao nešto što jedino postoji«.44) Saglasno Engelsu i on osećaje i svest naziva slikom spoljnog sveta. »Samo se po sebi razume da od-
raz ne može postojati bez onoga što se odražava. Materijalizam sve-
sno stavlja »naivno' uverenje čovečanstva u osnovu svoje teorije spoz-
naje«.45) Tom »naivnom' uverenju čovečanstva pokušao je, uviđajući njegovu snagu i neoborivost, da se približi i Avenarijus svojom »prin-
cipijelnom koordinacijom«. Međutim, taj pokušaj je bio iluzija i ob-
mana jer za »naivno' uverenje svet postoji nezavisno od subjekta, čoveka i čovečanstva, a u »principijelnoj koordinaciji«, on je zamis-
liv samo kao svet neke svesti.

Mahiste je za nedoslednost kritikovao i poznati fizičar Bolcman. On je govorio da je njihovo svođenje svega na osećaje dovelo do shvatanja sasvim suprotnog ranijem naivnom verovanju. Ističući da su nam dati samo čulni opažaji i da mi ne smemo ići dalje od njih, oni bi, ako bi bili dosledni — kaže Bolcman, morali da posta-
ve pitanje: Da li su nam dati sopstveni jučerašnji čulni opažaji? Nji-
hov odgovor bi morao biti negativan, tj. ne da ne postoje samo drugi ljudi sem sopstvenog JA, već su nestvarne i sve predstave koje je to isto JA imalo u prošlosti.46)

Lenjin je u »Materijalizmu i empiriokriticizmu« dao uspešnu kritiku mahističkog shvatanja nužnosti i uzročnosti, prostora i vre-
mena, kao i »principa ekonomije mišljenja«.

Avenarijus je po pitanju nužnosti u prirodi doslovce ponovio Hjuma. »Isto onako kao što ne osećamo silu kao nešto što izaziva kretanje, mi ne osećamo ni nužnost ma kakvog kretanja... Sve što osećamo jeste to da jedno sleduje za drugim«.47) Mah se pridružuje ovom shvatanju i tvrdi da »izuzev logičke nužnosti, nikakva druga, naprimer — fizička nužnost ne postoji«.48) čime se približava Kantu, Za njega »u prirodi nema ni uzorka ni posledice, svi oblici zakona uzročnosti proističu iz subjektivnih nagona«.49)

Karl Pirson direktno formuliše Kantovo shvatanje nužnosti. »Zakoni nauke su kudikamo više proizvodi ljudskog uma nego činje-
nice spoljnog sveta... red i složenost pojava isto su toliko proizvod

42) V. I. Lenjin, Isto, str. 27. (Didro ovim svakako ne upada u zamku panpsihizma niti hillozizma).

43) V. I. Lenjin, Isto, str. 43.

44) V. I. Lenjin, (MiE) str. 43.

45) V. I. Lenjin, Isto, str. 63.

46) V. I. Lenjin, Isto, str. 92.

47) V. I. Lenjin, Isto, str. 158.

48) V. I. Lenjin, Isto, str. 159.

49) V. I. Lenjin, Isto, str. 159.

spoznanje sposobnosti čovekove kao i njegove sopstvene uspomene i misli. Nužnost pripada svetu pojma, a ne svetu opažanja«,⁵⁰⁾ odnosno kako Kant tvrdi — čovek daje zakone prirodi a ne priroda čoveku. Ispada da razum nije deo prirode, odraz procesa koji se odvija u njoj, nego da je priroda deo nekog univerzalnog razuma.

Što se tiče prostora i vremena Mah je smatra da su oni samo »sređeni sistemi nizova osećaja«, tj. da prostor i vreme postoje u ljudskim osećajima, u čoveku i da zavise od čoveka, a ne da čovek postoji sa svojim osećajima u prostoru i vremenu. Sa biološkog aspekta vreme i prostor Mah posmatra kao osećaje orijentacije, koje razlikuje od ostalih čula, a koji zajedno sa ovim omogućuju biološki celishodne reakcije u svrhu adaptacije. U fizičkom pogledu vreme i prostor su uzajamne zavisnosti fizičkih elemenata,⁵¹⁾ Posmatrajući vreme i prostor sa različitih aspekata, Mah ukida njihov objektivni smisao svodeći ih na funkcije subjekta, Pirson to izričito kaže: »Mi ne možemo tvrditi da prostor i vreme realno postoje; oni se ne nalaze u stvarima, nego u našem načinu da opažamo stvari.«⁵²⁾

Za »princip ekonomije mišljenja«, kao Mahov i Avenarijusov »doprinos« nauci, Lenjin misli da najočitije govori o subjektivnom idealizmu svojih tvoraca. On podseća da su autori pomoću ovog principa došli do saznanja da realno postoji samo osećaj, da je moguća misao bez mozga itd. Lenjin ističe da se može govoriti o pravilnom i nepravilnom ljudskom mišljenju odnosno, da je »ljudsko mišljenje onda 'ekonomično' kad pravilno odražava objektivnu istinu, a kao kriterijum te pravilnosti služi praksa, eksperiment, industrija.«⁵³⁾

Mislim da se o nekakvoj 'ekonomičnosti' može govoriti pre u jezičkom ili simboličkom formulisanju otkrivenih zakonitosti u prirodi i društvu, nego u mišljenju. Na primer između dve ili više teorija koje objašnjavaju neku pojavu ili, dve ili više formulacije nekog zakona, pod pretpostavkom da pojavu ili zakon potpuno izražavaju, treba izabrati onu teoriju ili formulaciju koja je najjednostavnija. Ovo je već i osnovni metodološki zahtev. U logici se možemo upoznati sa oblicima i pravilima mišljenja, ali se pravilnom mišljenju nemoemo gde naučiti. On je rezultanta napora u praktičnom savlađivanju i menjanju sveta. Ukoliko nam polazi za rukom da shodno našim ciljevima, u pojmovima rastvorenu, obuhvaćenu stvarnost menjamo, utoliko je naše mišljenje pravilno i obrnuto. O nekakvom unapred, više ili manje »ekonomičnom« mišljenju mislim da se ne može govoriti.

U pobijanju mahističkog shvatanja nužnosti i uzročnosti Lenjin se poziva na Fojerbaha, Engelsa i Dicigena.

Fojerbah nasuprot mahistima ističe da se »priroda može shvatiti jedino preko same prirode, da njena nužnost nije ljudska ili logička, metafizička ili matematička, tj. nije apstraktna... Ljudski izrazi i pojmovi kao što su; red, svrha, zakon, itd. su reči kojima čovek prevodi stvari prirode na svoj jezik da bi ih shvatio.«⁵⁴⁾ Jasno je

⁵⁰⁾ V. I. Lenjin, (MiE) str. 161.

⁵¹⁾ V. I. Lenjin, Isto, str. 180.

⁵²⁾ V. I. Lenjin, Isto, str. 185.

⁵³⁾ V. I. Lenjin, Isto, str. 171.

⁵⁴⁾ V. I. Lenjin, (MiE) str. 154.

da on prirodnu zakonitost vezuje za nezavisno postojanje prirode čija se zakonitost odražava u našoj svesti. Naši misaono-jezički prevodi odgovaraju objektivnom zbivanju u prirodi. Oni se ne poklapaju sa njim nego mu na idealan način korespondiraju. Znači, između bića i mišljenja ne postoji identitet, ali ni apsolutna razlika. Mišljenje je samo mišljenje bića (svest to je samo svesno biće), ali ne nekog apstraktnog već konkretnog bića — čoveka, pa se zato može reći da je u čoveku kao društvenom biću ostvaren relativni identitet mišljenja i bića.

Kod Engelsa se može naći niz stavova o nužnosti i slobodi, posebno u »Anti-Diringu« i »Dijalektici prirode«, On priznaje Hegelu da je prvi pravilno postavio odnos slobode i nužnosti. Sloboda je za Hegela razumevanje nužnosti. Prema tome nužnost je slepa samo ukoliko nije pojmljena, shvaćena. Zato Engels ističe da se »sloboda ne sastoji u sanjarijama o nezavisnosti od prirodnih zakona, nego u saznanju tih zakona i u datoj mogućnosti da njihovo delovanje plan-ski primenjujemo u određene svrhe. Sloboda se sastoji u vlasti nad nama samima i nad spoljnom prirodom, zasnovanoj na saznanju prirodne nužnosti, usled toga je sloboda neminovno proizvod istorijskog razvitka«. ⁵⁵⁾ Iz ovoga se lako shvata da Engels u odnosu nužnosti i slobode prioritet daje nužnosti. Nužnost je primarna, sloboda i volja su sekundarne. Ona je primarna čak i u onim materijalnim oblicima gde izgleda da volja caruje — u ljudskom društvu. Ovaj zaključak je neminovan jer, razumevanjem nužnosti ne stičemo moć i njenog ukidanja, naročito prirodne nužnosti; ona i dalje ostaje, a čovek može u najboljem slučaju, do određene mere da kanališe njene snage, dovodeњem tih snaga u međusobno dejstvo i korišćenjem rezultata tog dejstva. U tome se on najčešće služi vlastito proizvodnim sredstvima. To dovodeње prirodnih procesa u situaciju da s rezultatom svog uzajamnog dejstva budu od koristi čoveku, Hegel je nazvao lukavstvom uma.

Isti je slučaj i sa nužnostima koje deluju u društvu. Poznato je da nije dovoljno razumeti zakonitost nastanka i razvitka jednog društvenog oblika da bi se on promenio. Potrebno je na osnovu naučno saznatih zakona istorijskog razvitka društva pokrenuti materijalne snage koje su se iznedrile u samom društvu da bi se oblici društvenih odnosa počeli bitno da menjaju.

Govoreći o kauzalitetu kao posebnom momentu uzajamnog delovanja u svetu, Engels kaže da se pretstava o njemu ne dobija posmatranjem, nego da je zasnovana na delatnosti čoveka. U tom smislu on prihvata Hjumov argument da pravilno — post hok, ne može obrazložiti — propter hok. »Empirijsko opažanje ne može samo po sebi nikada dovoljno dokazati nužnost. Ali dokaz nužnosti leži u ljudskom delovanju u eksperimentu u radu; ako ja mogu izvesti ono post hok tada ono postaje identično s propter hok«. ⁵⁶⁾

Discgenova shvatanja su u osnovi ista: »Objektivna spoznaja traži uzroke ne u veri, ne u spekulaciji, nego u iskustvu u indukciji;

⁵⁵⁾ Fridrih Engels, »Anti-Diring«, »Eaprijed«, Zagreb, str. 117.

⁵⁶⁾ Fridrih Engels, »Dijalektika prirode«, »Kultura«, Beograd, 1950. str. 181.

ne pre iskustva nego posle iskustva, Prirodne nauke ne traže uzroke izvan pojave nego u njima ili posredstvom njih⁵⁷⁾

Ni u jednom od ovih shvatanja nema čoveka kao tvorca zakona u prirodi. Sva ona u čoveku vide prirodno biće među drugim prirodnim bićima koje se od njih razlikuje sposobnošću da saznaje prirodne zakone i da kroz društveno organizovane oblike u procesu praktične delatnosti menja svoju okolinu i sebe u njoj.

Prostor i vreme materijalistički shvaćeni su »suštinski uslovi bića« (Fojerbah). Engels prostor i vreme naziva »osnovnim formama svakog bića, biće van vremena je isto tako najveća besmislica kao i biće van prostora⁵⁸⁾ Materijalizam ističe objektivno postojanje prostora i vremena. Moguće je, usled rasta ljudskih znanja menjati pojmove o prostoru i vremenu, kao što se neprekidno menjaju, razvijaju i dopunjuju znanja o materijalnim procesima, ali nije moguće poricati nezavisno postojanje prostora i vremena od subjekta saznanja i to poricanje nazvati naukom. Empiriokratičari baš to rade kad posmatraju prostor i vreme čas sa aspekta fizike, čas biologije, odnosno kad misle da su prostor i vreme samo načini na koji ih mi opažamo.

4. KRITIKA RUSKOG MAHIZMA

Lenjin kritikom ruskog mahizma pobija pokušaje da se filozofija mirksizma interpretira na pozitivistički način i zameni empiriokriticizmom kao jednom varijantom pozitivizma. Predmet njegove kritike su shvatanja Černova, Bazarova, Bogdanova, Juškevića, Lunačarskog, i drugih autora »Ogleda iz filozofije marksizma«, kao i posebnih studija.

Černov je pokušao da pobije Engelsovo shvatanje »stvari po sebi« tj. da pokaže da Engelsova kritika idealizma ne pogađa svoj cilj. Poznata Engelsova tvrdnja uperena protiv Kantove »stvari po sebi« glasi: »Ako pravilnost našeg shvatanja nekog prirodnog procesa možemo dokazati time što ga sami stvaramo, što ga izvodimo iz njegovih uslova, što ga uz to primoravamo da služi našim ciljevima, onda je svršeno sa Kantovom neshvatljivom »stvari po sebi⁵⁹⁾ On ovu tvrdnju ilustruje poznatim primerom s alizarinom.⁶⁰⁾ Černov primećuje da se s alizarinom ne može »dobiti pobijanje stvari po sebi«. Prigovara Engelsu da je obrnuo Kantov stav, »stvar po sebi je nespoznajna« u stav, »sve što nije spoznato je stvar po sebi«, i da je tako zamenom teze, lako pobio Kanta. Međutim, Černov zaobilazi Engelsovu napomenu da je »stvar po sebi«, ukoliko je to sa idealistič-

⁵⁷⁾ V. I. Lenjin, (MiE) str. 157.

⁵⁸⁾ Fridrih Engels, »Anti-Diring«, str. 52.

⁵⁹⁾ Fridrih Engels, »Ludvig Fojerbah...«, Izabrana dela u dva toma str. 359.

⁶⁰⁾ Hemijske supstance koje se stvaraju u biljnom i životinjskom telu bile su takve »stvari po sebi« dok ih organska hemija nije počela da proizvodi jednu za drugom time je »stvar po sebi« postala stvar za nas, kao na primer boja iz broća, alizarin, koji više ne dobivamo iz korena broća na poljima, nego ga proizvodimo daleko jeftinije i prostije iz katrana kamenog uglja. (L. F) str. 359.

kog stanovišta bilo moguće, pobio već Hegel. Poznat je Hegelov stav da je »stvar po sebi samo mislena stvar prazne apstrakcije«, koji je on izneo uz primedbu da »kritička filozofija« neosnovano subjekat stavlja između stvari i mišljenja i tako odvađa mišljenje od stvari proglašavajući ove za nespoznajne, za »stvari po sebi«. Drugo; Engels govori o neshvatljivoj, dakle; nespoznajnoj »stvari po sebi«, a ne o nespoznatoj »stvari po sebi« i pobija prvu, a ne drugu, tako da primedba Černova otpada kao neosnovana. Lenjin objašnjava Černovu da je bit Engelsove kritike u tvrđenju da »nema niti može biti apsolutno nikakve principijelne razlike između pojave i stvari po sebi. Razlika postoji između onoga što je spoznato i onoga što nije spoznato, a filozofsko izmišljanje o nekim naročitim granicama između jednog i drugog je — prazna slama«. ⁶¹⁾

Interesantno je, s obzirom da se to pokušava i danas, da je Černov nastojao da protivstavi Engelsa i Marksa i da Engelsu pripíše odbranu »najgrublje materijalističke dogmatike«, da ga optuži za »naivno-dogmatski materijalizam«. Kod nas se danas nalaze slične optužbe. Obično se kaže da Engels nije stigao do nivoa Marksovog shvatanja čoveka kao bića prakse, da je on kontemplativan, apstraktni prirodno-naučni materijalist itd.

Sumnju da se Marks razlikuje od Engelsa Černov jasno iznosi povodom Plehanovljevog opisnog prevoda Marksove druge teze o Fojerbahu. Černov ističe da se, prema tom prevodu; »protivurečnost između Marksa i Engelsa uklanja neobično prosto... ispada kao da je Marks, slično Engelsu, priznavao spoznajnost stvari po sebi i onostranost mišljenja«. ⁶²⁾ Odnosno, Černov je ubeđen da Marks nije priznavao spoznajnost stvari po sebi, to jest on je bio bliži Kantu nego svom životnom saradniku — Engelsu. Lenjin naziva Černova neukim, jer ne zna da svi materijalisti zastupaju spoznajnost stvari po sebi, a pogotovu osnivač modernog materijalizma, Marks. On ističe da termin »predmetna istinitost« koji Marks upotrebljava u drugoj tezi ne znači ništa drugo, do to da Marks priznaje postojanje predmeta (stvari po sebi) koji se odražavaju u mišljenju. Ali to, kako se odražavaju nije pitanje mišljenja nego prakse. Štap zaronjen u kosom položaju u vodu se za mišljenje ograničeno na posmatranje, istinito odražava kao prelomljen. Ako isključimo prethodna znanja o reflektovanju zrakova od vodene površine, ne postoji način da se samo mišljenjem utvrdi da je prelomljen štap iluzija, a ne istina; ili na primer, da reflektovana svetlost od sedefaste boje školjke nije od komada srebra, već od školjke. Mišljenju je potrebna pomoć praktičnog čina, tek njime ono dokazuje svoju sopstvenu moć. Lenjin protiv Černova navodi i mišljenje Alberta Levija koji utvrđuje da je Marks »dopustio postojanje stvari po sebi, prema kojima naša teorija predstavlja njihov ljudski prevod«. Na pitanje; »šta vam obezbeđuje tačnost prevoda?« Levi kaže da Marks odgovara u drugoj tezi. ⁶³⁾

⁶¹⁾ V. I. Lenjin, (MiE) str. 99.

⁶²⁾ Isto, str. 101.

⁶³⁾ V. I. Lenjin, (MiE) str. 103.

Bazarov je takođe pokušao da raspravlja o »stvari po sebi«. Međutim, on je problem pomerio od pitanja; da li stvari po sebi realno postaje van naših opažanja?, Na pitanje, o kriterijumu pravilnosti naših predstava o njima. Lenjin podvlači da »Bazarov na taj način izbegava problem kao i svoje materijalističko ili idealističko opredeljenje u vezi sa njim. »Ne može se biti materijalist ako se to pitanje ne rešava potvrdno; ali se može biti materijalist i s različitim pogledima na pitanje o kriterijumu pravilnosti slika koje nam daju čula«⁶⁴) ističe Lenjin. Ipak, svoj idealizam Bazarov ispoljava kad tvrdi da »ulna predstava upravo i jeste stvarnost koja postoji van nas«.⁶⁵) Ali za materijalizam čulna pretstava ne može postojati van nas; ona je samo slika stvarnosti koja postoji van nas, odraz te stvarnosti. Bazarov je svoju misao (da čulna predstava postoji van nas), pripisao Engelsu, da bi ga onda optužio kako on nigde ne pokušava da napravi »transcenzus« od čulno datog sveta do stvari po sebi. Međutim, on ne shvata da Engels neprekidno vrši taj »transcenzus«, vrši ga, jer ga ne priznaje. Ideju o principijelnoj granici između pojava i stvari, izraženu terminom »transcenzus«, materijalisti proglašavaju besmislenom. Za njih postoje stvari i njihovi misleni odrazi u ljudskoj glavi. Stvari postoje nezavisno od tih odraza i čoveka uopšte, dok su odrazi zavisni od čoveka i predstavljaju forme i proces spoznaje objektivnog sveta. »Predmeti naših predstava razlikuju se od naših predstava, stvar po sebi razlikuje se od stvari za nas, jer je ova poslednja samo deo ili jedna strana prve, kao što je i sam čovek samo jedan delić, prirode koja se odražava u njegovim predstavama«.⁶⁶) Na isti način saznanje shvata i Fojerbah. »Moj nerv ukusa isto tako je tvorevina prirode kao i so, ali iz toga ne proizilazi da bi ukus soli, neposredno, kao takav, bio objektivno svojstvo, soli, da bi ono što so jeste samo kao predmet osećaja so bila takođe sama po sebi... Slanost kao ukus jeste subjektivni izraz objektivnog svojstva soli«.⁶⁷) Lenjin ovaj stav uopštava u stav; »osećaj je subjektivna slika objektivnog sveta, sveta po sebi«.⁶⁸)

Dicgen je odnos pojave i suštine shvatio jednostavno i tačno. »Pojava se ne razlikuje od onoga što se pojavljuje ni više ni manje nego što se deset milja puta razlikuje od čitavog puta«. Za njega se ovaj problem postavlja kao problem odnosa između relativne i apsolutne istine, pri čemu napominje da, »nezdrava mistika nenaučno odvajava apsolutnu od relativne istine i proglašava je za neku principijelno nepoznaju stvar po sebi«. On ispravno tvrdi da »za svest koja je postala svesna svoje suštine svaki delić, bila to čestica prašine, kamena ili drveta, jeste nešto što se ne može spoznati do kraja«.⁶⁹) to zato jer svaka stvar u sebi nosi prirodu prirodne celine.

O tome kako ruski mahisti rešavaju pitanje postojanja objektivne istine i odnosa relativne i apsolutne istine Lenjin je prikazao kritikom Bogdanova.

⁶⁴) V. I. Lenjin, Isto, str. 110.

⁶⁵) V. I. Lenjin, Isto, str. 110.

⁶⁶) V. I. Lenjin, Isto, str. 116.

⁶⁷) V. I. Lenjin, (MiE) str. 116.

⁶⁸) V. I. Lenjin, Isto, str. 116.

⁶⁹) V. I. Lenjin, Isto, str. 117—118.

Bogdanov je tvrdio da marksizam poriče безусловnu objektivnost bilo kakve istine, da ne priznaje nikakve večite istine. U ovakvom tvrđenju Lenjin nalazi dva pitanja koja treba razdvojiti da bi se moglo govoriti, s jedne strane, o postojanju objektivne istine, a s druge strane, o odnosu relativne i apsolutne istine. Prvo od tih pitanja je: Postoji li objektivna istina? — Mogu li ljudske predstave imati takav sadržaj koji ne zavisi ni od čoveka ni od čovečanstva. Drugo: — Ako postoji, mogu li je onda ljudske pretstave izraziti odjednom, potpuno, apsolutno, ili samo približno, relativno.⁷⁰⁾

Bogdanov, kao što je gore rečeno, na oba pitanja odgovara negativno. On je govorio da je istina ideološka forma odnosno, organizujuća forma ljudskog iskustva. Pošto nema drugog iskustva osim ljudskog, to je svaka istina zavisna od čovečanstva, te nekakve objektivne istine nezavisne od čovečanstva ne može biti. Kriterijum objektivnosti Bogdanov je našao u kolektivnom iskustvu. Objektivno iskustvo je ono, koje ima jednak značaj za nas i za druge ljude. Za njega objektivnost fizičkog sveta leži u njegovoj opštoj važnosti, tj. fizički svet predstavlja socijalno-organizovano iskustvo. Prema Lenjinu, ovakvi stavovi o istini i njenom kriterijumu dopuštaju da se dovede u sumnju postojanje zemlje nezavisno od iskustva čovečanstva, a da se religiozna učenja proglase istinitim jer predstavljaju nesumnjivo socijalno organizovano iskustvo i poseduju opštu važnost. Zato Lenjin negiranjem objektivne istine nezavisno od ljudskog iskustva (kao što to čini Bogdanov) naziva agnosticizmom i subjektivizmom, a izvor mu vidi u učenju Maha i Avenarijusa. Po drugom pitanju Lenjin utvrđuje da je Bogdanov kao i svi mahisti relativist, tj. da »priznajući relativnost naših znanja isključuje i najmanje priznanje priznanje apsolutne istine«. »Relativizam kao osnova teorije spoznaje nije samo priznavanje relativnosti naših znanja nego i negiranje ma kakve objektivne mere ili modela koji postaje nezavisno od čovečanstva i kojima se naša relativna spoznaja približava«⁷¹⁾ ističe Lenjin. Međutim, on priznaje zajedno sa Hegelom da i »dijalektika uključuje u sebe momenat relativizma, negacije, skepticizma, ali da se ne svodi na relativizam«.⁷²⁾

Izlaganjem Englesovog dijalektičkog shvatanja odnosa relativne i apsolutne istine Lenjin na najbolji mogući način pobija svaki relativizam. Saglasno Engelsu on zaključuje da su »s gledišta modernog materijalizma, tj. marksizma, granice približavanja naših znanja objektivnoj, apsolutnoj istini istorijski uslovljene, ali je postojanje te istine безусловno, безусловno je to da se mi približavamo njoj. Konture slike istorijski su uslovljene, ali je безусловno to da slika predstavlja model koji objektivno postoji«.⁷³⁾ Odavde se vidi da o suverenosti ljudskog mišljenja, tj. o njegovoj sposobnosti da nam otkrije apsolutnu istinu Lenjin deli mišljenje Engelsa. Prema Engelsu; »ljudsko mišljenje je isto toliko suvereno koliko i nije a njegova sposobnost saznavanja je isto toliko neograničena koliko i

⁷⁰⁾ V. I. Lenjin, Isto, str. 120.

⁷¹⁾ V. I. Lenjin, (MiE) str. 135.

⁷²⁾ V. I. Lenjin, Isto, str. 135.

⁷³⁾ V. I. Lenjin, Isto, str. 134.

ograničena. Suvereno i neograničeno po svojoj unutrašnjoj prirodi... on je nesuvereno i ograničeno po svojim pojedinačnim ostvarenjima i po stvarnom postojanju u bilo kom datom vremenu«.74) Na moguću primedbu relativista da je ovakvo razlikovanje neodređeno Lenjin odgovara da je »ono upravo toliko ‚neodređeno‘ da spreči pretvaranje nauke u dogmu... ali je u isto vreme toliko ‚određeno‘ da se najodlučnije i jednom za svagda možemo ograditi od fideizma i agnosticizma«.75)

Dosledno zastupajući dijalektičko-materijalističko shvatanje saznanja kao odražavanja sveta u ljudskoj svesti Lenjin podvrgava kritici »teoriju simbola« koju je kao »teoriju jeroglifa« zastupio i Plehanov. Jasno izloženu suštinu ove teorije Lenjin nalazi kod poznatog fizičara Helmholtza, koji je u pitanjima teorije saznanja bio nedosledni materijalist. Osnov za teoriju simbola je tvrdnja da su »ideja i objekat koji ona predstavlja dve stvari koje pripadaju potpuno različitim svetovima«.76) Po njoj naše pretstave o stvarima ne mogu biti ništa drugo osim simbola, prirodnih oznaka za stvari. Helmholtz je svoje shvatanje izveo prihvatajući neke stavove fiziološkog idealizma čiji je istaknuti predstavnik bio J. Miler, koji je formulisao teoriju o tzv. »specifičnoj energiji čula« prema kojoj svojstva objekata zavise od strukture čulnih organa, a ne postoje u njima samima. Tako na primer, različit kvalitet osećaja sluha s obzirom na visinu tona i njegove nijanse, ova teorija objašnjava raznolikošću nervnih vlakana kao prijemnika zvuka, a ne objektivnom raznolikošću zvučnih vibracija koje taj osećaj izazivaju. Na taj način se dolazi do uverenja da objekat proističe iz subjekta, da svet zavisi od nas, od naših osećaja, u krajnjoj liniji da je svet naš osećaj, tj. do subjektivnog idealizma. Teoriju simbola je zastupao još Dž. Berkli. Po njemu »veza ideja ne predstavlja odnos uzroka prema posledici, nego samo odnos obeležja ili znaka prema stvari koja se označava ovako ili onako«.77) Termin »obeležje« ili »znak« jednak je po svom značaju terminu »simbol«. Lenjinovi argumenti protiv teorije simbola svode se na primedbu da ona nije u stanju da povuče razliku između realnosti i fikcija. Naime, označavati se mogu i najrazličitiji proizvodi ljudske mašte. Zato on upozorava da ova teorija unosi izvesno nepoverenje prema podacima koje dobijamo čulima i da je kao takvu treba odbaciti. Ni slika se nikada ne može u potpunosti izjednačiti s modelom — kaže Lenjin, ali ona neminovno pretpostavlja objektivnu realnost onoga što je odraženo, predstavljeno, dok sa simbolom kao uskovnim znakom to nije slučaj.

5. KRITIKA FIZIKALNOG IDEALIZMA

Prodor u mikrostrukturu materije krajem prošlog i početkom ovog veka doveo je do takozvane »krize fizike«. Teorija kvanta i teorija relativiteta, jedn kao pokušaj objašnjavanja fenomena u mikro-

74) Fridrih Engels, »Anti-Diring«, »Naprijed« Zagreb, str. 88.

75) V. I. Lenjin, (MiE) str. 135.

76) V. I. Lenjin, Isto, str. 241.

77) V. I. Lenjin, Isto, str. 20.

-svetu, druga kao opšta teorija o fizičkoj realnosti nisu mogle biti formulisane u pojmovima klasične fizike. Zahtevale su razvijanje novog pojmovnog aparata i samim tim dovodile u pitanje neke osnovne principe klasične fizike. Među pojedinim fizičarima i filozofima pojavila se sumnja u vrednost kategorija kojima se dotada objašnjavao svet i sumnja u samu realnost sveta. Jedan od njih kaže: »Fizika je gradila realnu zgradu od realnog materijala i realnog cementa. Fizičar je raspolagao materijalnim elementima, uzrocima i načinom njihovog dejstva, realnim zakonima njihovog dejstva.«⁷⁸⁾ Međutim, sada je sve dovedeno u pitanje; sve se raspada. Put u agnosticizam i idealizam široko je otvoren. Ali, da li je sve to tako?

Lenjin podseća na Engelsov zahtev da »sa svakim epohalnim pronalaskom, već i u oblasti prirodnih nauka materijalizma mora da menja svoj oblik.«⁷⁹⁾ On se problemom »krize fizike« bavi da bi odbio napade mahizma koji je »krizu fizike iskoristio za pobijanje materijalizma. Suštinu te krize Lenjin je video u težnji da se odbaci postojanje objektivne realnosti van svesti, da se materijalizam zameni idealizmom. Pogodan način za takvu zamenu bile su tvrdnje fizičara da »Materija iščezava«. Mahisti su ove tvrdnje iskoristili na sofistički način. Izjednačili su sadržaj prirodno-naučnog pojma materije sa filozofskim pojmom materije. Pa, pošto su neki fizičari našli da »materija iščezava«, mahisti su počeli materijalističko — jedino naučno objašnjenje sveta — da nazivaju apsurdnim izmišljotinama, jer, eto materija je počela da »nestaje«. Lenjinu nije bilo teško da prozre idealističke smicalice i da objasni u čemu se sastoji tvrdnja fizičara da »materija iščezava«, i koliko se ona dotiče materijalizma kao filozofskog pravca. »Materija iščezava' — to znači da iščezava ona granica do koje smo mi dosad poznavali materiju, znači da naše znanje ide dublje; iščezavaju ona svojstva materije koja su nam izgledala apsolutno nepromenljiva, prvobitna i koja se sad pokazuju kao relativna, svojstvena samo izvesnim stanjima materije.«⁸⁰⁾ On ističe da postoji samo jedno svojstvo materije za čije je priznavanje vezan filozofski materijalizam, to svojstvo izraženo je u njenoj objektivnoj realnosti, u činjenici da postoji van naše svesti. Uzrok skretanju savremne fizike u idealizam Lenjin je video u tome što fizičari nisu poznavali dijalektički materijalizam. Ukoliko su oni i bili materijalisti njihov materijalizam je bio metafizički. Oni su videli stvari kao odvojne i mirne ili su nastojali da raznolikost sveta svedu na neki siguran temelj. U fizici su taj temelj onda činili pojmovi — materija, elektricitet i etar. Pomeranje granica u našoj spoznaji jednog elementa tog temelja fizičari nisu mogli drugačije da objasne nego da predmet spoznaje proglase za iščezao. Lenjin podvlači da za dijalektički materijalizam ni pojave sveta ni njihovi odrazi u ljudskoj glavi nisu nepromenljivi. »Suština stvari' ili 'supstancija' takođe su relativne; one izražavaju samo produblјivanje ljudske spoznaje objekta... elektron je isto tako neiscrpan kao i atom, priroda je beskonačna, ali ona beskonačno postoji i baš po tom jedino kategorič-

⁷⁸⁾ V. I. Lenjin, (MiE) str. 266—267.

⁷⁹⁾ Fridrih Engels, »Ludvig Foјerbah...« Izabrana dela u dva toma »Kultura« Beograd, 1950. str. 361.

⁸⁰⁾ V. I. Lenjin, Isto, str. 270; 83. Isto, str. 141.

kom jedino bezuslovnom priznanju njenog postojanja van svesti i osećaja čovekovih, dijalektički materijalizam se razlikuje od relativističkog agnosticizma i idealizma«, i još jednom — »osnovna razlika između materijalizma i idealizma u teoriji saznanja je u tome što materijalist smatra osećaj, opažaj, pretstavu i uopšte čovekovu svest za sliku objektivne stvarnosti. Pojam materije ne izražava ništa drugo do objektivnu realnost koja nam je data u osećaju.«⁸¹⁾

Na kraju treba reći da se empiriokriticizam razlikuje od materijalizma i u pogledu kriterijuma saznanja. Dok materijalizam za najviši kriterijum saznanja smatra praksu, mahizam praksu kao kriterijum saznanja prihvata samo za zdravorazumsko saznanje, a u naučnom saznanju i u teoriji saznanja mahisti smatraju da praksa kao kriterijum istinitosti saznanja nema šta da traži. To je i razumljivo kad Mah spoznaju određuje kao »biološki koristan doživljaj.«⁸²⁾ Lenjin nasuprot mahizmu tvrdi da »gledište života, prakse mora biti prvo i osnovno gledište teorije spoznaje« — Pri čemu ističe da ni — »kriterijum prakse nikada ne može po samoj suštini stvari potpuno potvrditi ili pobiti ma kakvu ljudskou pretstavu«, on nije apsolutan; ali »taj kriterijum je toliko neodređen' da ne dopušta ljudskom saznanju da se pretvori u apsolut, a u isto vreme je toliko određen, da vodi nemilosrdnu borbu protiv svih vrsta idealizma i agnosticizma.«⁸³⁾

Lenjin praksu kao kriterijum saznanja definiše slično svom određenju odnosa relativne i apsolutne istine, dakle, na dijalektički a ne na metafizički način, što je opšta karakteristika njegovog celokupnog praktičnog i teorijskog dela.

⁸¹⁾ Isto, str. 272 i 277.

⁸²⁾ Isto, str. 138.

⁸³⁾ Isto, str. 141.

DRAGAN ČORBIĆ, assistant
à la Faculté de droit de Niš

LA CRITIQUE DE LÉNINE DE L'IDÉALISME MACHISTE DANS LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE

— R é s u m é —

L'intérêt de Lénine pour la philosophie a été conditionné par deux moments. L'un de ces moments constituent les circonstances difficiles après la débâcle de la révolution bourgeoise, comblée par la terreur blanche. Le deuxième est exprimé par l'expansion des différentes variantes de la philosophie empiriste et positiviste européenne qui par son influence a englobé une partie importante des intellectuels du parti.

La cible de la critique de Lénine de l'idéalisme machiste sont justement les membres du parti qui sous l'influence de la „philosophie européenne la plus récente” réfutait dans le fait le marxisme, tandis que par les paroles ils ne renonçaient pas au marxisme. Le but de cette critique était le maintien de l'esprit révolutionnaire du marxisme dans le parti, le maintien de son unité politico-idéologique et d'organisation.

La critique de Lénine du machisme est rigoureusement polémique quant à la forme, et profondément matérialiste et dialectique quant au contenu. Eu égard au ton polémique par lequel elle était dirigée la méthode fondamentale de cette critique est *reductio ad absurdum*. En effet, Lénine réalise sa critique de telle sorte qu'il démontre avec succès que les principes initiaux du machisme peuvent se réduire à la philosophie de l'idéalisme extrême de George Berkeley, c'est-à-dire au solipsisme. C'est la philosophie dont la conclusion finale est que n'existe que le MOI propre, ce qui est incontestablement absurde. Lénine démontre qu'entre „l'idée” de Berkeley et „l'élément” de Mach on peut mettre le signe égal, c'est-à-dire qu'entre eux existe seulement une différence terminologique. Et l'un et l'autre terme sont synonymes pour le terme „sentiment”. Pour le „sentiment” et Berkeley et Mach disent que c'est la seule chose qui existe, et que toutes les choses sont — pour Berkeley seulement „les combinaisons des idées” ou „les collections d'idées”, et pour Mach seulement „les complexes d'éléments.” Lénine établit que l'idéalisme subjectif repose sur le sophisme qui consiste en ce que le sentiment n'est pas considéré comme lien de la conscience avec le monde extérieur, mais comme barrière, comme mur qui sépare la conscience du monde extérieur.

Contrairement au machisme qui soutient que nous ne pouvons savoir que nos sentiment et rien de plus, Lénine affirme la conception dialectique matérialiste de la connaissance en tant que processus de la répercussion de la réalité dans la conscience de l'homme. En la circonstance il part des préceptes d'Engels d'après lesquels la matière (dans le sens ontologique) est primaire, tandis que le sentiment, la pensée, la conscience sont le produit le plus élevé de la matière et comme tels secondaires. Lénine a désigné la matière en tant que catégorie philosophique, pour indice de la réalité objective qui nous est donnée dans le sentiment. D'où il s'ensuit que pour Lénine les formes d'opinions ainsi que la connaissance même représentent le reflet subjectif de la réalité objective. Toutefois, cela n'est pas — le reflet mécanique passif de l'image dans le miroir, mais par la haute organisation du cerveau en tant que base matérielle de la conscience et du processus dans celui-ci, le reflet actif et créateur qui trouve sa base dans le rapport pratique de matière de l'homme envers le monde.

L'affirmation de la théorie dialectique matérialiste de la connaissance représente la critique créatrice de Lénine de l'idéalisme machiste dans la théorie de la connaissance.