JOVAN ARANĐELOVIĆ

SAZNANJE I VREDNOSTI

„Ubi me prejaka reč"

Branko Miljković

U eseju o Geteu kao predstavniku građanskog razdoblja (1932), Tomas Man iznosi jednu misao koja je u izvesnom smislu podsticaj za ova razmišljanja o nekim vidovima odnosa saznanja i ljudskih vrednosti. Potrebno je da se ta misao navede na samom početku jer ona ujedno i ukazuje na suštinu onog što će ovde biti razmatrano. »Građanin je izgubljen, kaže Tomas Man, i izgubiće vezu sa svetom koji nastaje ako ne uspe da raskrsti sa ubistvenom lagodnošću i životu suprotnim ideologijama, koje njime još vladaju i ako se hrabro ne izjasni za budućnost. Novi, socijalni svet, organizovani jedinstveni i planski svet, u kom će čovečanstvo biti oslobođeno od čoveka nedostojnih, nepotrebnih patnji što vređaju osećanje časti, razuma, taj svet će doći... On će doći, jer se mora stvoriti, ili u rđavom slučaju nasilnim preokretom uspostaviti, jedan spoljni i racionalan poredak, shodan stepenu koji je postigao ljudski duh, da bi svet duše ponovo mogao steći pravo na život i ljudski čestitu savest.«[1])

To govori pesnik kome je bio stran svaki utopizam, pesnik koji s ponosom podseća na Geteovo protivljenje titanskom shvatanju, onome koje »juriša na nebo«. U tim rečima sažeto je iskustvo umetnika koji je svoj stvaralački život, prema tumačenju Đerđa Lukača, proveo »u potrazi za građaninom«, u traženju »*nemačkog citoyena*«.[2])

Misao građanskog sveta može se pomiriti sa zahtevom da je nužno raskrstiti s ideologijama protivnim životu. Ali, praveći mit od tog zahteva, ona ujedno odriče svaki smisao i samom opredeljenju za budućnost. Takva misao prirodno postaje pozitivistička jer joj nedostaje »hrabrost« koja je, po Manu, neophodna za izbavljenje građanina. Izjašnjavanje za budućnost prikazuje joj se kao nedoslednost pesničke duše koja ne uviđa da takva hrabrost vodi ideologizaciji saznanja, razaranju temelja na kojima počiva nauka.

[1]) Tomas Man: *Stvaraoci i dela*. Novi Sad, 1952, str. 38.
[2]) Đerđ Lukač: *Tomas Man*. Beograd, 1958, str. 28.

Vredno je, dakle, razmisliti o doslednosti Manove ideje i o snazi stanovišta koje se toj ideji opire držeći se grčevito principa vrednosne neutralnosti naučnog duha. Nije li opredeljenje za budućnost bitna pretpostavka ne samo izbavljenja građanina, nego, takođe, i prevladavanja pozitivnog, nekritičkog duha koji suvereno gospodari naukom izgubljenog građanina?

Traženje problema

Ako smo suočeni s pitanjem da li je milosrđe vrlina prema hrišćanskom shvatanju morala, onda možemo pružiti odgovor koji ne ostavlja mesta sumnji. Ali, može li se na neki način otkriti istina o tome da li je molosrđe *stvarno* vrlina. Empirijskim ispitivanjem može se utvrditi da li se milosrđe shvata kao vrlina u različitim moralnim kodeksima. Međutim, da bi se ispitala vrednost teze po kojoj je milosrđe odista vrlina, samo iskustvo ne može biti dovoljna osnova. U ovome je naznačen jedan od osnovnih problema savremenih metodoloških razmatranja o vrednostima. Pitanje je, naime, da li je racionalno odlučivanje o spornim tezama moguće samo u onim slučajevima u kojima se vrednosti javljaju kao predmet empirijskog naučnog ispitivanja ili takva mogućnost postoji i onda kad je reč o filozofskom ispitivanju vrednosti (npr. u etici, filozofiji religije, političkoj filozofiji itd.).

Ni pozitivisti ne dovode u pitanje to da vrednosti mogu biti predmet naučnog ispitivanja. Ni oni, naime, ne poriču da su moguća određena saznanja o vrednostima i da takva saznanja ne nameću nikakve posebne metodološke probleme koji bi bili bitno različiti od onih sa kojima je suočeno ispitivanje mogućnosti saznanja o prirodnim pojavama, dakle o pojavama koje ispituju prirodne nauke. Ako se prihvati jezik i način mišljenja samih pozitivista, onda se može reći da, po njima, vrednosni iskazi na sličan način kao i iskazi o činjenicama mogu biti predmet empirijskog istraživanja. Zato je pogodno da se, pre svega, ukaže na ono što može biti naučno ispitivano, a to znači na one strane problema vrednosti za čije istraživanje mogu biti primenjeni uobičajeni postupci empirijskih nauka. Tako se tek može izdvojiti ono što predstavlja stvarni problem kad se govori o mogućnosti saznanja o vrednostima.

Očigledno je da se na egzaktan način može opisati jedan vrednosni sistem, da se na isti način mogu izdvojiti osnovni stavovi i pretpostavke takvog sistema. Na sličan način pitanja o poreklu i razvoju kao i o promenama pojedinih vrednosti i čitavih vrednosnih orijentacija ne nameću neke posebne probleme metodologiji empirijskih istraživanja. Naime, moguće je da se na valjan

način opiše i objasni nastajanje pojedinih vrednosti, da se ispita snaga i domašaj njihovog uticaja i delovanja, da se ukaže na činioce koji uslovljavaju krizu ili raspadanje određenih vrednosti i vrednosnih sistema itd.

Naučno ispitivanje može da obuhvati, takođe, i analizu odnosa između različitih elemenata jednog celovitog sistema vrednosti. U ovom pogledu, ono može da pruži pouzdanu osnovu za kritičko procenjivanje imanentne valjanosti jednog vrednosnog sistema. Takvo ispitivanje omogućava da se odredi koherentnost vrednosne orijentacije, da se ustanovi da li postoji slaganje između pojedinih posebnih vrednosti ukoliko su one činioci jedinstvenog sistema.

Posebnu oblast naučnog ispitivanja čini analiza ostvarivanja proklamovanih normi religioznih, političkih ili etičkih sistema vrednosti. I u ovom pogledu nauka omogućava kritički pristup, jer od toga u kojoj se meri u samoj praksi ostvaruju i primenjuju prihvaćene norme, bitno zavisi kako će se oceniti njihov značaj, njihova uloga u društvenoj zajednici, kao i motivi i stvarni ciljevi onih koji te norme postavljaju kao regulative čovekovog ponašanja i uzajamnih ljudskih odnosa. Naučni pristup, u ovom slučaju, omogućava da se analizom stvarnih društvenih odnosa izdvoje prave vrednosti — naime one kojima je odista određeno ponašanje ljudi nezavisno od toga šta oni sami misle o sebi i nezavisno od toga koje principe ističu kao prave principe svoje akcije. Ovakav pristup dozvoljava da se ustanovi u kojoj meri »savršenstvo« jedne ideje o društvenom preobražaju jeste iluzija ili, u kojoj meri takva ideja jeste, da upotrebimo Hegelove reči, »isuviše dobra za ljude« kojima je namenjena, koji treba da je prihvate i ostvare. U ovu oblast naučnog proučavanja vrednosti spadaju, takođe, i ispitivanja kojima se utvrđuju načini ostvarivanja, odbrane i opravdavanja vrednosnih sistema.

Naravno, naučno bavljenje vrednostima ne svodi se samo na određivanje onog o čemu je ovde bilo govora. Međutim, ukazivanje na te osnovne vidove naučnog pristupa vrednostima dovoljno je da bi se jasnije izdvojilo ono što je stvarni problem metodoloških razmatranja ukoliko se ona bave pitanjem o mogućnosti saznanja vrednosti.

Važno je da se, pre svega, uoče izvesne distinkcije. Naime, neophodno je razlikovati empirijsko pitanje o onome što se u okviru određenog, istorijski datog sistema vrednosti shvata kao idealna norma ponašanja od pitanja o tome da li je takvo shvatanje opravdano i, uopšte, da li se ono može racionalno zasnovati. Dakle, nužno je razlikovati način na koji ljudi, prihvatajući jednu vrednosnu orijentaciju, opravdavaju svoje postupke od pitanja da li se takav način može oz-

načiti kao valjan. Slično tome, mora se razlikovati situacija koja svedoči o tome da se ljudi često pozivaju na činjenice da bi zasnovali svoja moralna ili politička ili, uopšte, ideološka opredeljenja od pitanja da li je takvo postupanje valjano, naime od toga da li se činjenice mogu dovoditi u vezu s vrednostima.

Može se reći da se metodološko razmatranje o vrednostima suočava sa specifičnim problemima tek onda kad se postavi pitanje da li je moguće izgraditi takav postupak koji bi dozvoljavao procenu pojedinih vrednosnih sistema i izdvojeno uzetih normi i etičko-kulturnih principa i to takvu procenu koja ne ostaje samo na inherentnoj analizi ili implicitnoj kritičkoj proceni. Poznato je, naime, da takva analiza nije dovoljna osnova za odlučivanje o prihvatljivosti alternativnih ideja već i zbog toga što su obično mogući brojni sistemi, koji pri tom mogu biti vrlo različiti i čak nespojivi, sa relativno koherentnom strukturom.

Metodološko ispitivanje o vrednostima usredsređeno je na analizu mogućnosti jednog postupka koji bi činio osnovu racionalnog opredeljivanja u ovoj oblasti ili, drukčije rečeno, na pitanje o mogućnosti da teze o onome što treba činiti budu shvaćene i kao izraz određenih saznanja.

Naučna racionalnost kao tekovina razvitka

Opštu i izrazitu osobenost savremenih analiza o vrednostima predstavlja nastojanje da se način na koji se u naukama razrešavaju sporovi oštro suprotstavi načinu na koji se sporovi i neslaganja pokušavaju da uklone u moralnim, političkim ili, uopšte, ideološkim razmatranjima o vrednostima.[3])

Ono što se iz ovakvih pokušaja suprotstavljanja nauke i filozofskih kontroverzi o vrednostima može izvući kao pouka sastoji se u tome što je uslov razložnog, racionalnog dijaloga određena mera slaganja između sagovornika. Iluzorno je verovati da je odlučivost u sporovima koji su osobeni za naučna razmatranja problema rezultat, pre svega ili čak isključivo, same prirode tih problema i da su, s druge strane, pitanja o vrednostima i idealima sama po sebi takva da se o njima ne može raspravljati na razložan način. Pravo objašnjenja takve odlučivosti treba tražiti pre u činjenici da među naučnicima obično postoji vrlo visok stepen slaganja o bitnim pretpostavkama svakog racionalnog dijaloga, naime, o

[3]) Temeljno razmatranje ovog suprotstavljanja daje Alan Gewirth u studiji „Positiv *Ethics* and Normative *Science*" (*The Philosophical Review*, July 1960).

načinima na koje se problemi mogu rešavati. Tu imam na umu saglasnost o onome što se može smatrati činjenicama i, takođe, slaganje o njihovom značaju za utvrđivanje same istine. Ono što je pri tom od najvećeg značaja jeste slaganje o kriterijumima istinosti na koje se sagovornici pozivaju u raspravljanju.

Na drugoj strani, oni koji nastoje da pokažu racionalnu neodlučivost sporova o vrednostima, obično imaju na umu dijaloge — ukoliko je uopšte smisleno takve konfrontacije nazivati dijalozima — u kojima se oponenti ne slažu u tolikoj meri da je u principu isključena mogućnost razumne izmene misli. Ali, ako je takva mogućnost u principu isključena, može li se smatrati racionalnim to što se neko čudi kad uviđa da se ona ne ostvaruje!

Važno je, međutim, uočiti da bi se na ovakav način možda i moglo nešto tvrditi o povezanosti razložnog i naučnog, ali ne i filozofskog bavljenja vrednostima, jedino ako bi se pokazalo da je *opšte slaganje ili jednodušnost* o pitanjima vrednosti neostvarljiv ideal. Uostalom, nije li paradoksalno da se odbrana naučnog pristupa ili pokazivanje njegove premoći u odnosu na filozofska ispitivanja o vrednostima zasniva na postojanju opšteg slaganja? Zar sama nauka ne pruža brojna svedočanstva o tome da opšte slaganje ne dokazuje ništa? Ne suočavamo li se tako s uviđanjem da opšte slaganje o kriterijumima za uklanjanje sporova u domenu nauka nema onakvu snagu kakvu mu pridaju pozitivisti?

Ali ne radi se samo o tome da opšte slaganje nema onakvu moć kakva mu se često pridaje kad se nauka suprotstavlja filozofiji i kad joj se ova podređuje. Ono što je od najvećeg značaja sastoji se u tome da je opšte slaganje o kojem ovde govorimo *rezultat ili nešto što je postignuto borbom* i razvojem, što dakle nije oduvek bilo karakteristika naučnog mišljenja. Treba li podsećati da je tek novovekovna filozofija otpočela odlučujuću borbu za osamostaljivanje naučnog duha i, posebno, za njegovo oslobađanje od teologije i njenog načina mišljenja. Ne upuštajući se u potpunija izvođenja, važno je uočiti da je mogućnost razložnog odlučivanja u naučnim sporovima *tekovina istorijskog razvoja*. Ali, ako je to tako, zašto se onda ne bi pretpostavila bar mogućnost nekakvog sličnog razvitka i u onoj sferi raspravljanja koja izlazi iz okvira čisto naučnih ili empirijskih razmatranja o vrednostima?

Rečeno je već da je neosnovano verovati da u ispitivanju problema nauka odlučujući značaj igraju činjenice i da se upravo po tome naučni pristup bitno razlikuje od filozofskih razmatranja o vrednostima. Iluzija da je to tako nastaje

zbog toga što među naučnicima postoji opšte slaganje o kriterijumima na osnovu kojih se može dospeti do istine. Takvog slaganja nema ako govorimo o političarima, teoretičarima morala i uopšte ljudima *koji se bitno razlikuju po svojim osnovnim opredeljenjima.* Međutim, upravo u tim opredeljenjima kriju se kriterijumi za odlučivanje o onome šta je dobar ili rđav postupak, ispravna ili neispravna akcija itd.[4]) To odsustvo slaganja jeste bitni razlog koji objašnjava zašto se racionalni dijalog retko uobličava u sporu između teologa i marksiste, između ljudi različitih i suprotnih političkih i, uopšte, ideoloških opredeljenja. Tamo, pak, gde takvo slaganje postoji, ne samo da je moguće racionalno razrešavanje sporova nego se u tom procesu činjenice pojavljuju kao najvažnija osnova za ustanovljavanje istine. Ali, ne sme se prevideti da je to slaganje o kriterijumima nužan uslov racionalnosti i samih naučnih dijaloga. Ono je i tu *conditio sine qua non* opredeljenja između alternativnih teza.

Među naučnicima postoji saglasnost da se istinitim može nazvati samo ono što ne protivreči činjenicama, odnosno da je to nužan uslov istinitosti saznanja. Ako bi neko osporavao zahtev za skladom između znanja i činjenica tvrdeći da je od osnovnijeg značaja sklad između znanja i određene vladajuće ideologije, onda smo najčešće spremni da takvu situaciju označimo kao sukob između nauke i njenih protivnika, kao sukob u kojem je isključena svaka mogućnost nepristrasnog, razumnog opredeljivanja i odlučivanja. Međutim, ako se radi o sukobu protivrečnih gledišta o osnovnim vrednostima života, onda se obično ne postupa na takav način. Jer kad bi se tako postupalo, onda se nacista ne bi mogao ubrojati u oponente marksiste. Uostalom, kad se to već učini, onda je sigurno besmisleno čuditi se što je u takvom slučaju nemoguć razložan dijalog. Kao što je saglasnost o tome šta je istina uslov racionalnosti naučnog razmatranja, tako je slaganje o onom što se može smatrati dobrim ili vrlinom pretpostavka mogućnosti racionalnog odlučivanja u vrednosnim sporovima.

[4]) U običnom životnom iskustvu stalno se potvrđuje uviđanje da među onima koji prihvataju iste ili slične ideale i vrednosti, najčešće postoji veliki stepen slaganja u načinu na koji se odnose prema postojećem, prema onome što u njihovoj društvenoj zajednici jeste, što je stvarno stanje. U tom smislu se može reći da opažanje, doživljavanje, razumevanje i, naročito, prosuđivanje postojećeg nije nezavisno od vrednosne orijentacije. Ovaj oblik zavisnosti znanja o onome što jeste od ideala i normi određenog pojedinca obično se označava — naročito u okviru pozitivističkih učenja — kao zapreka na putu naučnog istraživanja, posebno njegove objektivnosti, ali kao zapreka koja može biti uklonjena.

JOVAN ARANĐELOVIĆ

Neprihvatljivost relativizma kao osnove racionalnog vrednovanja

Prema shvatanjima nekih savremenih etičara pozitivističke orijentacije, kriterijum na osnovu kojeg se moralno procenjuje određena pojedinačna akcija jeste mogućnost da se ona dovede u sklad s prihvaćenom, odnosno vladajućom društvenom praksom one zajednice kojoj pripada sam nosilac ili subjekt date akcije. Ako se može pokazati da je postupak nekog pojedinca u skladu s moralnim kodeksom društvene zajednice čiji je on član, onda se — prema ovakvom gledištu — tvrđenje o postojanju takvog sklada može smatrati razlogom za opravdanje datog postupka.

Međutim, kad se traže razlozi pomoću kojih bi bilo moguće dati moralnu procenu jedne društvene prakse, onda smo suočeni s pitanjem drukčijeg nivoa, na koje se ne može odgovoriti pozivanjem na samu tu praksu. Jedno je procena pojedinačnog postupka s obzirom na njegov odnos prema određenom kodeksu vrednosti. Od toga se jasno razlikuje situacija u kojoj smo suočeni s problemom opravdanja samog tog kodeksa ili društvene prakse u kojoj je on prihvaćen. Takva praksa može biti dovedena u sumnju s etičkog gledišta. Moralni reformator može umesto prihvaćene predlagati neku novu praksu kao prihvatljiviju s etičkog gledišta. Postoji li u takvim slučajevima mogućnost odlučivanja?

U skladu s razlikovanjem ova dva nivoa mogu se jasno razgraničiti dva osnovna »modela« etičkog dokazivanja. Jednu grupu čine dokazi kojima se pokazuje da je određena akcija nekog pojedinca ispunjavanje dužnosti koju nalaže moralni kodeks zajednice čiji je on pripadnik. Druga grupa obuhvata dokaze da određena akcija ili prihvaćena društvena praksa omogućava da se izbegne prouzrokovanje neugodnosti, neprilika ili patnji drugim članovima te zajednice.

Pri tom, prvi model dokazivanja primenjuje se u jednostavnim situacijama u kojima ne postoji konflikt dužnosti. Kad je reč o takvim slučajevima, onda tvrđenje da je neka radnja u skladu s odgovarajućom dužnošću moralnog kodeksa predstavlja razlog za prihvatanje, preporučivanje, odobravanje ili opravdavanje same te radnje. Saglasno ovom gledištu, valjanom etičkom argumentacijom može se smatrati sledeće rasuđivanje: Ova radnja treba da bude učinjena, jer je ona u skladu s dužnošću koju propisuje moralni kodeks tvoje zajednice.

Drugi osnovni model etičkog dokazivanja primenjuje se, pre svega, na izdvojene principe samog moralnog zakonika ili na takav zakonik u celini. Određeni princip ponašanja smatra se vrednim

prihvatanja ako delovanje u skladu s njim omogućava da se izbegne prouzrokovanje neugodnosti drugim članovima zajednice u kojoj je taj princip prihvaćen. Na sličan način se postupa i pri proceni moralnog kodeksa u celini kao i pri odlučivanju u onim slučajevima u kojima postoji sukob dužnosti.

Gledište koje je ovde naznačeno ostavlja velike mogućnosti za racionalno odlučivanje u etičkim i, uopšte, vrednosnim sporovima. Ali, da li je takvo gledište održivo? Pre svega, nije teško pokazati da doslednost u ostvarivanju onoga što nalaže prihvaćeni moralni kodeks jedne određene društvene zajednice nije, sama po sebi, dovoljna osnova za procenu ljudskih akcija. Naime, znanje da je neko dosledan u ostvarivanju samo onih postupaka koji su u skladu s moralnim kodeksom njegove zajednice — može biti osnova za pozitivnu etičku procenu njegovog ponašanja jedino ako se takav kodeks prihvati kao istinski moralan. Doslednost principima jednog moralnog kodeksa koji smatramo neprihvatljivim, predstavlja uporište za osudu postupaka koji proizilaze iz takve doslednosti.

U stvari, iako je doslednost nužna osnova za procenu ispravnosti ljudskih akcija, ona, ipak, nije i dovoljna. Za takvu procenu neophodno je, pored toga, odrediti moralnu ispravnost onih principa u odnosu na koje se same akcije ocenjuju kao dosledne.

Ovde je važno produbiti razlikovanje dva nivoa na kojima se može i na kojima se obično — čak i kad je reč o zdravom razumskom moralnom rasuđivanju — postavlja problem etičke ispravnosti ljudskih postupaka.

Pre svega, mi se možemo pitati kakva moralna procena jedne pojedinačne radnje proizlazi iz različitih postojećih ili, uopšte, poznatih moralnih sistema. Pri tom je važno imati na umu da se do odgovora na ovakvo pitanje dolazi empirijskim istraživanjem sadržaja onih moralnih principa različitih društvenih zajednica koji se odnose na ispitivanu radnju.

Kad se problem ispravnosti ljudskih akcija postavlja na nivou pozitivnog, konvencionalnog morala, onda se njihove procene ne temelje na ispitivanju prihvatljivosti ili etičke opravdanosti takvog morala. Na ovom nivou se ne pojavljuje pitanje o ispravnosti različitih postojećih moralnih sistema. Jer ono što se želi utvrditi nije to da li je jedna radnja ispravna već da li se ona može smatrati takvom u odnosu na određeni moralni kodeks.

Međutim, mi možemo biti suočeni s problemom procene svojih postupaka i na jednom nivou koji

se jasno razlikuje od prethodnog. Naime, mi se možemo interesovati za njihovu ispravnost nezavisno od toga da li su oni u skladu s moralnim kodeksom naše ili neke druge društvene zajednice. U tom smislu uobičajeno je razlikovanje između onog što treba činiti saglasno vladajućem moralu i onog što treba *stvarno* činiti ili onog što je istinski vredno da se čini.

Obrazlaganje moralnih procena na drugom od ovih nivoa bitno se razlikuje od obrazlaganja na prvom nivou. Naime, procena ispravnosti jedne radnje ne može se prosto temeljiti na utvrđivanju njenog odnosa prema prihvaćenom moralnom kodeksu. Sama procena, u ovom drugom slučaju, pretpostavlja odnosno uključuje kao svoj nerazdvojni momenat etički sud o kodeksu ili njegovom principu koji je relevantan za datu radnju.

Neophodno je da se stalno ima na umu razlika između ova dva nivoa, ako se želi izbeći potpuni etički relativizam u koji nužno vodi teza da je odnos jedne akcije prema ovom ili onom sistemu moralnih principa sama mera njene ispravnosti.

Prema tome, kao razlog koji opravdava prihvatanje jednog etičkog iskaza ne može se smatrati sama činjenica da je on u skladu s postojećim moralnim kodeksom jedne zajednice. Sama činjenica da je nečije ponašanje u skladu s onim što nalaže prihvaćeni ili vladajući moralni kodeks — može biti razlog za tvrđenje da je takav čovek konformist, a ne i dovoljna osnova za procenu njegovog ponašanja kao etički ispravnog. Teorijsko stanovište koje ne omogućava da se jasno razgraniči konformističko od moralnog ponašanja i, pogotovu, stanovište koje dozvoljava da se konformist izjednači s moralnom ličnošću može se, s pravom, smatrati konzervativnim stanovištem.

Na sličan se način može pokazati da se ocena prihvatljivosti postojećeg moralnog kodeksa jedne zajednice ne može temeljiti prosto na oceni mere u kojoj on omogućava da se izbegne nanošenje patnji članovima te zajednice. Moralni kodeks koji bi omogućavao maksimalno zadovoljenje interesa i želja jedne zajednice ne bi se mogao smatrati vrednim prihvatanja s etičkog stanovišta ako bi njegovo usvajanje povlačilo za sobom smanjivanje mogućnosti za zadovoljenje interesa i želja ljudi koji žive izvan te zajednice. Takvo maksimalno zadovoljenje može biti ostvareno na različite načine, pomoću različitih sredstava. Za procenu vrednosti jednog kodeksa od bitnog je značaja ispitati kakva su sredstva dopustiva — saglasno tom kodeksu — za ostvarivanje samog maksimalnog zadovoljenja. Prema tome, pitanje da li je jedan moralni kodeks vredan prihvatanja, treba razlikovati od pitanja da

li je on prihvatljiv za jednu određenu društvenu zajednicu, da li on omogućava maksimalno zadovoljenje želja i interesa te zajednice.

Granice logičkog pristupa

Kad se pokaže da je određeni postupak u skladu s prihvaćenim moralnim kodeksom jedne zajednice, onda — prema gledištu čiji je izraziti predstavnik S. Toulmin — prestaje mogućnost za dalje racionalno obrazlaganje i otvara se područje na kojem religija nalazi svoju prikladnu primenu. »Kad se pokaže da se jedna radnja nedvosmisleno saobražava usvojenoj društvenoj praksi, ne ma više mesta, prema rečima Toulmina, opravdanju radnje etičkim rasuđivanjem«;[6]) ako neko upita »zašto da vratim knjigu« i dobije odgovor »zato što si obećao«, onda on ne može više, u okviru etičkog načina rasuđivanja, pitati: »Ali zašto *stvarno* treba da je vratim« — ovo pitanje je »granično«. Na njega, po Toulminu, ne može da odgovori razum, već vera. Po ovom gledištu, funkcija religije jeste da doprinese usvajanju onoga što se ne može dalje razumom braniti; odgovori religije mogu da budu prikladni onda kad su iscrpeni izvori etičkog rasuđivanja.

Da bi se jasnije odredio domašaj ovakvog shvatanja o mestu razuma u etičkim i vrednosnim razmatranjima, pogodno je da se ukaže na tri osnovna nivoa na kojima se postavlja problem racionalnog opravdavanja moralnih ili, uopšte, vrednosnih iskaza.

Pre svega, može se govoriti o nivou na kojem se pomoću uobičajenih pravila logike izvode moralni sudovi iz svedočanstva koje ih implicira ili čini verovatnim. U takvim slučajevima, svedočanstvo obuhvata, pored činjeničkih, i vrednosne iskaze. Ako među sagovornicima postoji slaganje o onome šta je izraženo samim svedočanstvom, onda oni mogu postići potpunu saglasnost o vrednosnom stavu koji je tim svedočanstvom impliciran ili koji ono potvrđuje, pod uslovom da prihvataju uobičajena pravila logike. To su situacije u kojima je moguće potpuno racionalno opravdavanje moralnih iskaza. One ne nameću nikakve posebne probleme ispitivanju usmerenom na određivanje mesta, uloge i značaja razuma u etici.

Drugi nivo obuhvata situacije u kojima se vrednosni sudovi opravdavaju izričitim navođenjem samo činjeničkog svedočanstva. Takve situacije preovlađuju u uobičajenim vrednosnim rasuđivanjima. Na ovom nivou ispitivanje je suočeno s logičkim problemom valjanosti samog rasuđivanja kojim se izvode ili opravdavaju vrednosni

[6]) S. Toulmin: *An Examination of the Place of Reason in Ethics*. Cambridge, 1953, pp. 117—118.

sudovi. Logička analiza otkriva da se valjanim zaključivanjem vrednosni stav ne može izvesti iz činjeničkog. Njome se pokazuje da se u onim slučajevima u kojima se na takav način ipak postupa, radi o eliptičnom načinu izražavanja za koji je karakteristično da se vrednosni iskazi ne navode eksplicitno kao deo svedočanstva za određeni vrednosni zaključak ali se oni, ipak, podrazumevaju. Na taj način, vrednosni iskaz izvodi se ne samo iz eksplicitno pomenutog činjeničnog svedočanstva nego, takođe, i iz podrazumevanog vrednosnog svedočanstva koje se ne pominje jer se smatra da je ono očigledno, neosporno. Npr. na osnovu činjenice da neko ne ispunjava data obećanja mi obično neposredno zaključujemo da je njegovo ponašanje neispravno, pri čemu se takav vrednosni zaključak temelji i na etičkom principu, koji podrazumevamo kao nešto neosporno, očigledno, naime na principu da je neispunjavanje datih obećanja neispravno postupanje. Analiza ovog nivoa rasuđivanja pokazuje da se on ne razlikuje bitno od prethodnog.

Bilo bi pogrešno pretpostaviti da *logički pristup* problemu vrednosnog i činjeničnog dovodi nužnim načinom i opravdano do potpunog podvajanja ove dve sfere. Međutim, tačno je da je uočavanje logičke različitosti vrednosti i činjenica često vodilo tvrđenju o njihovoj potpunoj nezavisnosti, naime tezi da opredeljivanje između alternativnih vrednosti ili normi nije ni u kakvoj vezi sa znanjem o onome što jeste ili da se takvo opredeljivanje ne zasniva na znanju o činjenicama. Takva teza očigledno ne proizilazi iz uviđanja da se logički vrednosno ne može izvesti iz činjeničkog, sem ako se ne pretpostavlja da je *logička* izvodljivost jednog iz drugog jedini oblik u kojem je moguća veza vrednosnih stavova sa znanjem o onome što jeste. Pitanje o mogućnosti nekakvog drukčijeg oblika ove veze jeste problem koji treba razmotriti.

Isti ovaj problem pojavljuje se na neposredniji način na trećem nivou koji se može jasno razgraničiti od prethodna dva. Naime, na oba nivoa o kojima je dosada bilo reči, osnovni uslov racionalnog dijaloga jeste slaganje među sagovornicima oko relevantnih vrednosnih principa i normi. Ali, šta biva ako među njima ne postoji takvo slaganje, dakle ako se povede spor oko samih vrednosnih principa (npr. ako neko ne prihvata da je ispunjavanje obećanja norma ponašanja koje se treba pridržavati)? Ako je reč o etici, onda se može reći da se problem racionalnog obrazlaganja postavlja i na nivou osnovnih principa koji predstavljaju poposlednje uporište u procesu opravdanja onih moralnih iskaza koji se pomoću tih principa mogu izvesti. U okviru konkretnog sistema moralnih iskaza uvek se analitičkim ispitivanjem mogu izdvojiti izvesni stavovi koji se na logi-

čki ispravan način ne mogu dokazivati pozivanjem na druge iskaze tog sistema. Problem mogućnosti obrazlaganja takvih osnovnih stavova jednog etičkog sistema obično je u središtu filozofskih istraživanja o ulozi i granicama razuma u moralnim i, uopšte, u vrednosnim opredeljenjima.

Različiti sistemi moralne filozofije, kao i brojne savremene etičke teorije, predstavljaju pokušaj da se problemu obrazlaganja vrednosnih iskaza i na ovom nivou priđe na način koji ne bi ostavljao nikakvo utočište religiji. Gledište koje ignoriše filozofska nastojanja i radije ostavlja mesta religiji, teško da se može smatrati savremenim.

Pozivanje na religiju, u ovom slučaju, izraz je nastojanja da se prevlada beznađe u koje vodi emotivno-voluntarističko stanovište o vrednostima, naime da se ukaže na uporište koje obezbeđuje bar izvesnu sigurnost u vrednosnim opredeljenjima. Ateizam bi u samom svom temelju bio uzdrman ako bi bilo tačno da su osećanja ili strasti jedina osnova čovekovog opredeljivanja između alternativnih vrednosti.

Prekoračenje

Ako se ostaje u okvirima uobičajene, tradicionalne logike, onda se razložnim može nazvati ono što je zasnovano na rasuđivanju ili što je njegov rezultat. U tom smislu se naučna aktivnost smatra uzorom razložnog ili racionalnog zasnivanja određenih teza jer se — u ovoj oblasti — valjanim mišljenjem smatra ono koje nastaje primenom različitih logičkih formi izvođenja.

Od posebnog je značaja uočiti da se mogućnost *izvođenja* jedne teze iz drugih saznanja ili mogućnost da ona pomoću njih bude *potvrđena*, shvataju kao bitni i, ponekad, kao jedini oblici racionalnog zasnivanja same te teze. Drugim rečima, smatraće se da je racionalno prihvatiti jedno tvrđenje samo ako se ono može izvesti pomoću određenog oblika rasuđivanja iz drugih, prihvaćenih saznanja.

Ovako shvaćenoj razložnosti ili racionalnosti suprotstavlja se kao iracionalna aktivnost svako nastojanje koje je usmereno na otkrivanje nekakvih drukčijih oblika veze i uzajamne zavisnosti između različitih oblika saznanja. Deduktivna i induktivna logika sa svojim formama valjanog rasuđivanja shvataju se kao nužan, ali i dovoljan kanon racionalne ljudske aktivnosti. Prema takvom gledištu, koje je karakteristično za pozitivizam, svako drugo nastoja-

nje da se uspostavi zavisnost između određenih činilaca saznajne delatnosti uzaludno je ukoliko se želi da takvo povezivanje ima nekakvu racionalnu snagu i uverljivost.

Ovakva zamisao racionalne aktivnosti prirodno vodi tome da se kao stvarna osnova opredeljivanja u sferi vrednosti izdvoje osećanja, strasti, naklonosti itd. Iluzornim se smatra svako nastojanje da se premosti provalija, koja je na ovakav način uspostavljena, između sveta činjenica ili onog što jeste — u kojem suvereno gospodari naučna racionalnost — i sveta vrednosti u kojem su osećanja i strasti jedino stvarno uporište.

Neophodno je da se ukaže na ono što rađa sumnju u ovakav red ideja kojim se vrednosti i činjenice oštro međusobno suprotstavljaju. Pri tom, ono što treba ispitati nije problem da li su vrednosti i činjenička saznanja *logički* međusobno zavisni. Jer, dok se logika bude shvatala na tradicionalan način, dakle dotle dok dijalektika ostaje stvarno ili, čak, potpuno izvan njenih okvira, vrednosti i činjenice posmatraće se u svom datom, čistom obliku, potpuno nezavisno od načina na koji nastaju, nezavisno od čoveka i najrazličitijih oblika njegove životne delatnosti. Takvo posmatranje ne omogućava sagledavanje međusobne zavisnosti između vrednosti i onog što jeste, što je dato. Prema tome, samo „logičko" — koje odgovara takvom načinu posmatranja — ne može dospeti ni do čega drugog osim do stava o njihovoj nezavisnosti.

Međutim, do čega dovodi ispitivanje koje se ne zadovoljava „logičkim" pristupom, već nastoji da ovaj odnos shvati u onoj složenoj, životnoj situaciji u kojoj su činjenice i vrednosti stvarno date, nerazdvojno povezane sa samom čovekovom delatnošću, sa njegovim saznajnim, moralnim, voljnim aktivnostima? Kakva je priroda ovog odnosa ako se on dovede u vezu sa ljudskim svetom, ispunjenim čovekovom težnjom da dospe do istine o sebi, da izmeni uslove svog života, da svoju misao učini delom, da istini udahne život?

Ovde istina nije spomenuta slučajno, niti uzgred — u frazi. Naprotiv, osnovna ideja ovih razmišljanja o saznanju i vrednostima izvire iz uviđanja da je kritika ili vrednovanje temeljna pretpostavka samog otkrivanja istine ili saznavanja. Pri tom, kritika se ne shvata kao nekakva imanentna odlika saznanja, nego kao karakteristika njegovog odnosa prema samom predmetu ispitivanja.

U ovom smislu može se načiniti jasna razlika između *kritičnosti* saznajne aktivnosti i saz-

nanja kao *kritičke* aktivnosti. U prvom slučaju ima se na umu moć saznanja da se prilagodi novim uviđanjima da se njima bogati ili menja. Ako je saznajna aktivnost u tom smislu „otvorena" za nove sadržaje, onda se može reći da je ona kritična *prema sebi*, da ne precenjuje svoje moći. Međutim, saznanje kao kritika je nešto sasvim različito. Kad se govori o saznanju kao o kritičkoj aktivnosti, onda se ima na umu način na koji se ono odnosi ne prema sebi, nego prema stvarnosti o kojoj ono treba da pruži istinu.

Kritičnost saznanja se, dakle, ne suprotstavlja njegovoj kritičkoj usmerenosti, nego se od nje prosto razlikuje. Međutim, kritičnost je spojiva čak i sa nekritičkim odnosom prema predmetu saznanja! Paradoksalno je da se nekritički odnos prema postojećem ili prema onome što se ispituje često shvata kao bitna pretpostavka same kritičnosti.

Pitanje o odnosu činjenica i vrednosti ima dublji smisao od onog koji uočavaju pozitivisti kad se zalažu za vrednosnu neutralnost nauke, naime za oštro podvajanje znanja o postojećem i znanja ili uverenja o onome što treba, što je vredno da bude, odnosno kad naglašavaju potpunu nezavisnost ovih sfera kao uslov naučne objektivnosti i, čak, kritičnosti. Suočavanje s tim pitanjem nameće potrebu da se razmotri opravdanost gledišta prema kojem saznanja o činjenicama ne mogu biti na racionalan način dovedena u vezu sa vrednostima.

Realnost ove zavisnosti ili veze ostaje teže vidljiva ako se znanje o postojećem svodi ili izjednačava sa znanjem o onome što aktualno jeste, što je dato kao činjenica, i ako se, u skladu s tim, svrha naučnog ispitivanja ograniči samo na saznanje tako shvaćenog postojećeg. Međutim, situacija se pojavljuje u novom obliku ako se pored onog što jeste uzme u obzir i ono što je moguće, dakle i ono što još nije, ali može da bude. Kako se mogućnost rađa i samom saznanju otkriva u onom što jeste, to se tek njihovo jedinstvo može smatrati postojećim. Ako se postojeće shvati tako ima smisla pitati se za način na koji znanje o njemu može biti dovedeno u vezu s vrednostima. Da bi se to uvidelo dovoljno je imati na umu da postojeće koje ne sadrži nikakvu mogućnost svog drukčijeg pojavljivanja, u principu ne može biti vrednosno ocenjivano. Takvo postojeće se odista ne može dovesti u vezu s ljudskim vrednostima jer je mogućnost različitog ispoljavanja samog postojećeg nužan uslov ili pretpostavka bilo kakvog normativnog, kritičkog opredeljivanja prema njemu. Ako je ono što jeste ujedno i jedino moguće, onda je iluzorno svako nastojanje da se takvo postojeće učini

objektom kritike ili bilo kakvog vrednosnog procenjivanja. Ako bi odnosi u jednoj društvenoj zajednici biil nužni u tom smislu što su oni jedino mogući, ako bi se postojeće svodilo na njih, onda bi, odista, bilo teško shvatiti na koji način znanje o takvim odnosima utiče na oformljivanje ljudskih ideala i vrednosti kao i, obrnuto, na koji način takvo postojeće može biti vrednosno procenjivano. Shvatanja o ciljevima života mogu se na najrazličitije načine odnositi prema aktualnoj društvenoj stvarnosti, ali ako se ona ne zasnivaju na mogućnostima koje u sebi nosi takva stvarnost, onda sami ti ciljevi teško mogu postati osnova racionalne čovekove akcije.

Kad se postojeće shvati kao jedinstvo onog što jeste i onog što je mogućno, onda to vodi izvesnim zapažanjima koja su od značaja za dalje razumevanje problema odnosa vrednosti i činjenica.

Pre svega, kad se ono što treba da bude ostvareno protivstavjla neposredno onome što jeste, onda vrednost ili ideal može izgledati kao nešto što je izraz iluzija, što je daleko od stvarnosti, što sa njom nije ni u kakvoj vezi. To je, u stvari, pravi razlog zbog kojeg se ideje realnog humanizma oslanjaju na mogućnosti sadržanoj u postojećem, a ne, neposredno, na onome što u njemu aktualno jeste. Kad se aktualno dato, ostvareno izjednačava s postojećim, onda se i najtemeljnija humanistička kritika postojećeg može označiti kao apstraktna, iluzorna, zasnovana na praznim željama.

S druge strane, kad se onome što jeste prilazi kao činiocu postojećeg, onda se to što jeste i samo pojavljuje kao određena mogućnost — naime, kao ostvarena, izborena mogućnost.[6]) Tako se ukida privid da je ono nužno samim tim što jeste, što je činilac postojećeg. Isto tako, ono se pojavljuje kao nastalo. Istorijski pristup vodi pitanju o načinu na koji postaje to što jeste. Često se takvim pristupom može pratiti razvoj postojećeg od vremena u kojem je ono bilo otkriveno kao istorijska mogućnost u krilu određene prošlosti, do situacije u kojoj se takva mogućnost uobličava — u intelektualnim zamislima ljudi jednog vremena — u nešto što treba da bude ostvareno, što je istin-

[6]) „*Saznati* jedan predmet, piše Kant, za to je potrebno da ja mogu dokazati njegovu mogućnost (bilo prema svedodžbi iskustva na osnovu njegove stvarnosti ili a priori pomoću uma). A *zamisliti* pak ja mogu što god hoću, ako samo ne protivrečim samome sebi, tj. ako je moj pojam samo jedna moguća misao, premda ja ne mogu jamčiti da li u spoju svih mogućnosti njemu takođe odgovara neki objekt ili ne. Da se pak jednom takvom pojmu pripiše objektivno važenje (realna mogućnost, jer ona prva bila je prosto logička), za to je potrebno još nešto više. Ali to više ne mora se tražiti u izvorima teorijskog saznanja, ono može ležati u izvorima praktičnog saznanja.

ska ljudska vrednost. Tako se pokazuje da ono što jeste nije samim tim i nužno i, takođe, da se ono ne mora po tome razlikovati od ostalih neostvarenih mogućnosti koje kao takve ostavlja samo postojeće.

Ostvarivanje jedne mogućnosti — pogotovu ako je ono vezano za razaranje nečeg što u postojećem jeste, što se istorijski realizovalo — obično je posredovano njenim prerastanjem u vrednost, dakle u ono što je u skladu sa stvarnim čovekovim potrebama i što zaslužuje da bude ostvareno. Takva mogućnost nalazi svoj prvobitni izraz u ideji pomoću koje se ona uobličava kao vrednost da bi se u tom obliku snažnije nametnula ljudima kao osnova angažovanja, kao putokaz praktične akcije. To da li će se ovakva ideja ostvariti u jednom narodu — zavisi od toga da li je ona izraz stvarnih ljudskih potreba. Prema Marksovim rečima, nije dovoljno da jedna ideja teži stvarnosti, već je nužno da i sama stvarnost teži ideji. „Tamo, piše on, gde individue imaju svoje potrebe, imaju one već samim tim izvestan *poziv* i izvestan *zadatak* pri čemu je pre svega svejedno da li oni taj poziv i u svojoj predstavi smatraju za svoj poziv".

Kad se *govori* o vrednosti kao o onome što treba ostvariti, onda je već u tome pretpostavljeno da je samo ostvarivanje mogućnost — a to znači da se vrednosti shvataju i kao nešto što ima svoj koren u postojećem. S druge strane, kad je reč o postojećem, onda se ono može — bar u nekim slučajevima — shvatiti kao rezultat praktične ljudske delatnosti u čijoj se osnovi nalaze određene ideje o onome što treba ostvariti, što je u skladu s čovekovim potrebama. U tom smislu se može uzeti da postojeće ima koren i u samim vrednostima ili da one učestvuju u njegovom nastajanju.

Izvesna podsticajna zapažanja može da pruži razmišljanje o smislu Marksove kritike naturalizma liberalne buržoazije kojem se istorijske osobenosti građanskog društva prikazuju kao odlike koje su izraz univerzalne, nepromenljive prirode. „Nacionalni ekonomist, piše Marks — isto tako kao i politika u svojim *ljudskim pravima* — svodi sve na čoveka, tj. na individuum s kojeg skida svako određenje, kojim bi ga fiksirao kao kapitalistu ili radnika".[7]) Konkretni, istorijski nastali odnosi kapitalističkog društva otkrivaju se takvom ekonomisti kao večni odnosi; građansko društvo izjednačava se sa ljudskim društvom, a odnosi koji vladaju u njemu shvataju se kao odnosi koji su u punom skladu s nepromenljivom ljudskom prirodom. U osnovi ovakvih rezultata nacionalne ekono-

[7]) K. Marx — F. Engels: *Rani radovi*. Zagreb, 1961, str. 264.

mije kao nauke krili su se tipično ideološki stavovi. Iako je to danas očigledno, bilo je nužno uveriti u to Marksove savremenike.

Neko bi mogao pretpostaviti da se u ovom slučaju radi prosto o situaciji u kojoj su dublja naučna saznanja do kojih je došao Marks omogućila kritiku nacionalne ekonomije — naime odvajanje ideološkog od onog što čini naučno jezgro takve ekonomije. Međutim, poznavanje Marksovog misaonog razvitka upućuje na pretpostavku da se osnova njegove kritike (nacionalne ekonomije) mora tražiti i u jednom novom pogledu na stvarnost građanskog društva, jednom novom vrednosnom sistemu koji je omogućavao distanciranje prema toj stvarnosti. Jasno vrednosno opredeljenje i u ovom slučaju određuje način na koji se prilazi i sagledava postojeće. Problem, dakle, nije u tome da li naučnik ima nekakvo vrednosno stanovište kad prilazi postojećem, već u tome kakvo je to njegovo stanovište.

Posedovanje određenog pogleda na svet, prihvatanje filozofije, zalaganje za jedan sistem vrednosti ne samo da ne mora biti prepreka već je, naprotiv, često *uslov* dubokih naučnih otkrića. Ali i obrnuto: ubogost plitkog empirizma koji do besvesti obavlja poslove mašina, proizilazi pre svega iz njegove odbojnosti prema svakom celovitijem sagledavanju društvenih odnosa i pojava koje nužnim načinom traži — kao svoju osnovu i oslonac — jednu filozofiju, jedno stanovište. Činjenica da ovakva privrženost određenoj filozofiji nosi u sebi mogućnost da se društvena nauka potpuno utopi u ideologiju — ne dokazuje ništa. Jer, i gola deskripcija može doživeti istu sudbinu — i ona može postati obično sredstvo ideologije. Opasnost od određenog oblika ideološke usmerenosti istraživanja nije, dakle, manja ako se u njegovoj osnovi nalazi scijentizam umesto nekevanje ili vrednosno procenjivanje.

Kritika — temelj saznanja

Ideja o kritičkoj usmerenosti saznanja može se na valjan način protivstaviti pre svega stanovištu o vrednosnoj neutralnosti nauke. Ovo postaje razumljivo ako se ima na umu da se kritički odnos zasniva na određenom vrednosnom stanovištu, da je kritika, u stvari, vrednovanje ili vrednosno procenjivanje.

Pokušaj da se jasnije odredi odnos kritičkog prema vrednosno neutralnom stanovištu dovodi do povezivanja ovog pitanja sa već klasičnim protivstavom između praktičnog, angažovanog odnosa prema postojećem, koji smera na

njegovu izmenu i kontemplacije ili od svega vrednosnog čiste „teorije" koja se s postojećim miri, koja mu se prilagođava (obično tako što prema njemu ostaje ravnodušna, bez ikakvog kritičkog stava). U prvom slučaju shvata se velika moć ideje i, iznad svega, istine, moć onoga što je vrednost, što treba ostvariti. To postaje temelj ljudskog odnosa — uključujući tu i saznajni — prema postojećem i prema budućem. Moć reči, ideje, vrednosti je neizmerna i neumitna. To je stanovište pesnika koji oseća svoju nemoć pred snagom reči. U drugom slučaju, sva moć pripada postojećem ili onome što se može posmatrati. Ono postaje izvor i mera istine, budućnosti. To je stanovište, ne pesnika već biskupa Batlera, po kojem je verovatnoća pravi vođ života („To us, probability is the very guide of life").[8]) Tako, umesto istine ili reči koja je izražava, reči koja ima moć dovoljnu da uništi pesnika, vod života postaje verovatnoća ili ono što je u postojećem pretežno, što je najčešće slučaj. Za razliku od istine, koja kao putokaz zahteva čovekovo angažovanje, borbu, nepomirljivost, verovatnoća nije niti može biti ideal ili ljudska vrednost. Ona, naprotiv, zahteva opreznost, prilagođavanje, pokornost, prihvatanje, pomirenje. Stvarnost se može suočiti s istinom, ali ne i s verovatnoćom. Verovatnoća se suočava sa stvarnošću, ona je od stvarnosti zavisna. Iz suočavanja stvarnosti s istinom obično se rađa nemir, nezadovoljstvo koje pokreće čoveka. Nasuprot tome, verovatnoća crpe svoju snagu iz postojećeg, iz sklada s njim. Ona, dakle, podiže postojeće na nivo ideala ili onog prema čemu se određuje i zamišlja budućnost. Verovatnoća ni na koji način ne može postati ono što istina jeste — osnova prosuđivanja ili kritike postojećeg.

Tek se iz budućeg razvoja datog — ukoliko je ono nedovršeno, podložno promenama — otkriva njegova prava priroda. To ima na umu Hegel kad kaže da filozofija uvek dolazi prekasno. „Kao *misao* svijeta javlja se ona tek u vrijeme pošto je zbiljnost ispunila svoj proces razvoja i dovršila se... Kad filozofija svojim sivilom slika na sivome, onda je jedan lik života ostario, a sivilom na sivome ne može se podmladiti, nego samo spoznati; Minervina sova počinje svoj let tek u suton."[9])

Međutim, iako istinska misao ili misao koja donosi istinu „počinje svoj let tek u suton", čovek se ipak ne miri s tim da je njegovo saznanje nemoćno pred likovima života koji nisu ostareli. On ne može čekati da sama budućnost otkrije pravu prirodu postojećeg. Ono što

[8]) J. Butler. *Analogy of Religion,* Introduction, §4.
[9]) G. W. F. Hegel. *Osnovne crte filozofije prava.* Sarajevo, 1964, str. 19.

mu ostaje jeste pozivanje na budućnost da bi se u njoj sagledala sudbina datog. Pri tom, takvo prekoračenje nije samo unošenje ideološkog, nego i jedini mogući način njegovog prevladavanja. Marksova kritika naturalizma liberalne buržoazije ne bi bila moguća bez one vizije budućnosti koju je on rano izgradio i utemeljio.

Kritika je neodvojiva od napora da se dosegne istina u tom smislu što se upravo njome postojeće određuje sa stanovišta njegovog budućeg razvoja. Kritikom se postojeće shvata sa stanovišta njegove dovršenosti ili zrelosti, sa gledišta celine koja je neodvojiva od budućnosti, od budućeg izgleda postojećeg. Saznanje koje apstrahuje od celine, koje ne sagledava, ne procenjuje dato sa stanovišta njegove dovršenosti jeste, u stvari, ideologija. Obično se pretpostavlja da ideologija nužno prodire u saznanje ukoliko ono pokušava da postane kritika. Nasuprot tome, može se reći da je princip vrednosne neutralnosti nauke temelj njene ideologizacije ukoliko taj princip znači odricanje mogućnosti da se ono dato shvati i odredi kako sa gledišta njegovog razvoja, tako i sa gledišta njegove dovršenosti i, takođe, prevladanosti.

Adekvatan opis postojećeg mora se razlikovati od istine ili istinitog znanja o njemu koje se ne može otkriti ostajanjem u njegovim okvirima, nezahvatanjem u celinu njegovog razvoja. Takav opis ne pruža istinu o postojećem jer se njime ostaje na nečem što može biti prolazno, slučajno, nebitno, jer se njime ne može dospeti do smisla koji je vidan tek iz celine razvoja. Metode opisivanja postojećeg i, čak, njegovog objašnjenja s obzirom na njegov odnos prema prošlom, prema onome iz čega ono nastaje, pokazuju se kao nedovoljne čim se postavi zahtev da se ono shvati i s obzirom na celinu svog razvoja iz kojeg je tek vidna njegova priroda.

Ako se od saznanja očekuje da pruži istinu o postojećem, onda se mora razumeti neophodnost njegove otvorenosti za vrednosne sadržaje, za »utopijsko«, za ono što omogućava kritiku datog. Napor da se nepoznato ili ono što pripada budućnosti odredi pomoću poznatog, prošlog, sadašnjeg samo je jedna strana saznajne aktivnosti. Druga, filozofski neuporedivo značajnija, jeste napor da se »poznato« shvati pomoću onog što se nekritičkom, trezvenom razumu prikazuje kao potpuno nepoznato, kao kreacija nekritičnog duha, kao utopijsko, kao ideologija. Bitna potreba saznanja za vizijom proizilazi iz toga što tek ona omogućava kritičko, produbljeno razumevanje postojećeg, prepoznavanje onog što je u njemu stvarno

i nužno. Pri tom, vizija, utopijsko ili ono što omogućava kritički stav nije nešto što se zasniva samo na znanju o postojećem. Vizija je neodvojiva od ljudskih težnji i ideala, od nade i čovekovih stremljenja. Upravo ta njena široka osnova, to njeno *ljudsko poreklo*, to bogatstvo izvora iz kojih vizija nastaje omogućavaju da se ona pojavi i kao nešto samostalno prema saznanju, kao nešto što je pretpostavka saznanja, na čemu i samo saznanje može biti utemeljeno. S druge strane, vizija se prema znanju o postojećem ne odnosi jedino kao nešto što je njime određeno, od njega zavisno, kao nešto što i samo ne bi bilo od značaja za shvatanje postojećeg. Dakle, ne radi se samo o tome da vizija bude utemeljena na znanju, već i o tome da je samo znanje ili istina o postojećem omogućena vizijom.

Razumljivo je da se budućnost ne može zamišljati nezavisno od znanja. To znači da je vizija brojnim nitima vezana za razumevanje postojećeg i, posebno, za poznavanje mogućnosti koje ono nosi u sebi i koje predstavljaju tlo za ostvarivanje vizije, ideje. Međutim, u okviru scijentističkog stanovišta budućnost se pojavljuje kao nešto potpuno nepoznato, što se osmišljava jedino saznanjem o postojećem. Budućnost se zamišlja po meri onog što je preovlađujuće u sadašnjem. Ona je projekcija sadašnjeg, potpuno očišćena od ljudskih vrednosti i ideala, ona je usavršeno i učvršćeno postojeće, a ne i njegova negacija. U ovoj zamisli budućnost je logička konstrukcija u kojoj se održava ono što je u sadašnjem najmoćnije, što je »realno« potpuno nezavisno od toga što su ljudske nade vezane za ostvarivanje onog »nemogućeg«. Kao da ta nada — koja izrasta iz ljudskih potreba — nema nikakvu moć!

Ako se ima na umu ova potreba saznanja za vizijom, onda postaje razumljivo da naučna misao ne može ostati ravnodušna prema filozofiji i, čak, prema politici i ideologiji. Drugo je pitanje što se ona tada izlaže velikim opasnostima koje ima na umu M. Veber kad se opredeljuje za vrednosnu neutralnost nauke. Često je vrednosno neutralna nauka neuporedivo moćnija od »nauke« koja je na ovaj ili onaj način pretvorena u sluškinju teologije, politike, ideologije. Ta njena premoć može biti izražena čak i u tom obliku što ona sadrži u nerazvijenom obliku sve što je potrebno za jednu radikalnu kritiku postojećeg.

Ali ravnodušnost ili pokornost i snishodljivost nisu jedini mogući odnosi naučne misli prema ideologiji i njenim različitim oblicima. Ova misao može biti suprotnost tome — ona može biti kritika ideologije, a to znači stalna prepreka težnji da se sredstva pretvore u ciljeve,

da se postojeće shvati kao jedino moguće ili, čak, da se ono izjednači s onim čemu se teži, što je ideal. Kritička usmerenost takve misli je ono najosnovnije bez čega nema mogućnosti da se saznanjem dospe do istine. To posebno važi za »uzburkana vremena, kao što je naše, koja su uvek sklona da ono što je samo epohalno zamene s večnim (na primer liberalizam i slobodu).«[10])

Prihvatanje vrednosne neutralnosti može biti *jedino* ustupak naučne misli ideologiji na čijoj je strani moć, sila, a nipošto jedini ili pravi oblik u kojem ta misao ostvaruje svoju objektivnost. To je samo nametnuti ili iznuđeni oblik njenog postojanja u kojem ona može postići veću objektivnost od one koja bi bila dostižna ako bi se *nekritički* otvorila za vrednosne sadržaje.

Težnja ka istini je osnovna zapreka tome da kritička usmerenost naučne misli ne postane pukovina preko koje se u nju uvlače sadržaji kojima se ona srozava na nivo apologije, sredstva, sluškinje ideologije. Za samu nauku, istina je neprikosnovena, a težnja prema njoj je bezobzirna. Kritika prodire u nauku u onoj meri u kojoj je ona pretpostavka otkrivanja istine — uslov shvatanja stvari sa stanovišta ceilne njihovog razvoja.

Stav o neophodnosti da nauka postane oblik kritičke svesti utemeljuje se, ponekad, ukazivanjem na potrebu da i ona postane sredstvo revolucionarnog menjanja sveta. Međutim, suština je u tome da se otvaranje prema kritici kao obliku saznanja postojećeg postavlja kao *unutrašnji* zahtev, naučne misli, kao uslov bez čijeg zadovoljenja ona ne može postati bezobzirna u svojoj težnji za istinom. Iako je Marks dao najveći doprinos prevladavanju tradicionalnog, građanskog ili kontemplativističkog shvatanja naučne misli — koje i danas suvereno gospodari — on je nedvosmisleno i odlučno isticao potpunu samostalnost te misli. »Čovek koji pokušava da nauku *prilagodi* gledištu koje nije uzeto iz nje same, pa ma kako pogrešna ona bila, nego je pozajmljeno od *spoljašnjih, njoj tuđih interesa,* takvog čoveka ja nazivam 'niskim'«[11]) Takva »krajnja niskost mišljenja« karakteriše, po Marksu, Maltusa kad pokušava da progresivne težnje francuske revolucije i njenih pristalica u Engleskoj prikaže kao »ekonomsku« utopiju, kad pokazuje puno obzira prema vladajućim klasama uopšte i, posebno, prema reakcionarnim slojevima i kad, nasuprot tome, ispoljava potpunu bezobzirnost prema po-

[10]) T. Man, *nav. delo,* str. 72.

[11]) K. Marx: *Teorije o višku vrednosti.* Beograd, 1954, knj. II, str. 275.

djarmljenim klasama. Tome treba dodati da je konformizam i uopšte nekritički odnos čak i prema revolucionarnom pokretu obično zapreka traganju za istinom.

Princip kritičke usmerenosti nije nešto što bi bilo *spoljašnje* u odnosu na naučnu misao, nešto što bi ona *trebalo* da usvoji kako bi doprinela težnji za izmenom postojećeg, za revolucionarnim osmišljavanjem ljudske delatnosti. Taj princip izražava unutrašnji zahtev naučne misli koji je neodvojiv od njene usmerenosti ka saznanju istine.

Time što nauka napušta princip vrednosne neutralnosti, time što postaje oblik kritičke svesti i, pre svega, time što budućnost i »opredeljenje za nju« postaju njene bitne preokupacije i pretpostavke — nauka odista može biti ispunjena dijalektičkim sadržajem. To je posebna tema, ali je važno da se naznači njeno mesto u celini ovih izvođenja. Dok se nauka bude shvatala na scijentistički način, dakle dok ona bude ravnodušna prema budućnosti, vrednostima, kritici, dok ostaje čista kontemplacija, ona neće moći niti će imati potrebu da postane *dijalektička misao.*

Stanovište koje shvata izuzetnu moć dijalektike mora dospeti do uviđanja da je bitna svrha filozofske kritike naučnog duha pokazivanje nužnosti da nauka postane kritika, da se prema objektu saznanja postavlja i kao kritika.

Na kraju, treba se ponovo vratiti Manu i njegovom uviđanju da će građanin izgubiti vezu sa svetom ako se hrabro ne izjasni za budućnost. Šta se, dakle, može očekivati od čoveka koji, po Manovim rečima, ne uviđa »kako se završava jedno vreme, građansko« i koji se ne miri sa sudbinom da u nevoljama i krizama prelaza pronalazi »put u nove svetove, nove poretke u čoveku i van njega«.[12]) Bez tog uviđanja građanin je lišen ideje vodilje koja osvetljava put usmeravajući misao prema istini. O takvom čoveku Man govori ne samo sa razumevanjem i blagošću nego i sa izvesnom tugom u duši.

[12]) T. Man, *nav. delo*, str. 7.