

9.16.6
188

ПРОФ. ПЕТАР ИВАНИШЕВИЋ

ТЕОРИЈЕ

○

ПСИХИЧКОМ СУПСТРАТУ МИШЉЕЊА

ПСИХОЛОШКО-ЛОГИЧКА РАСПРАВА

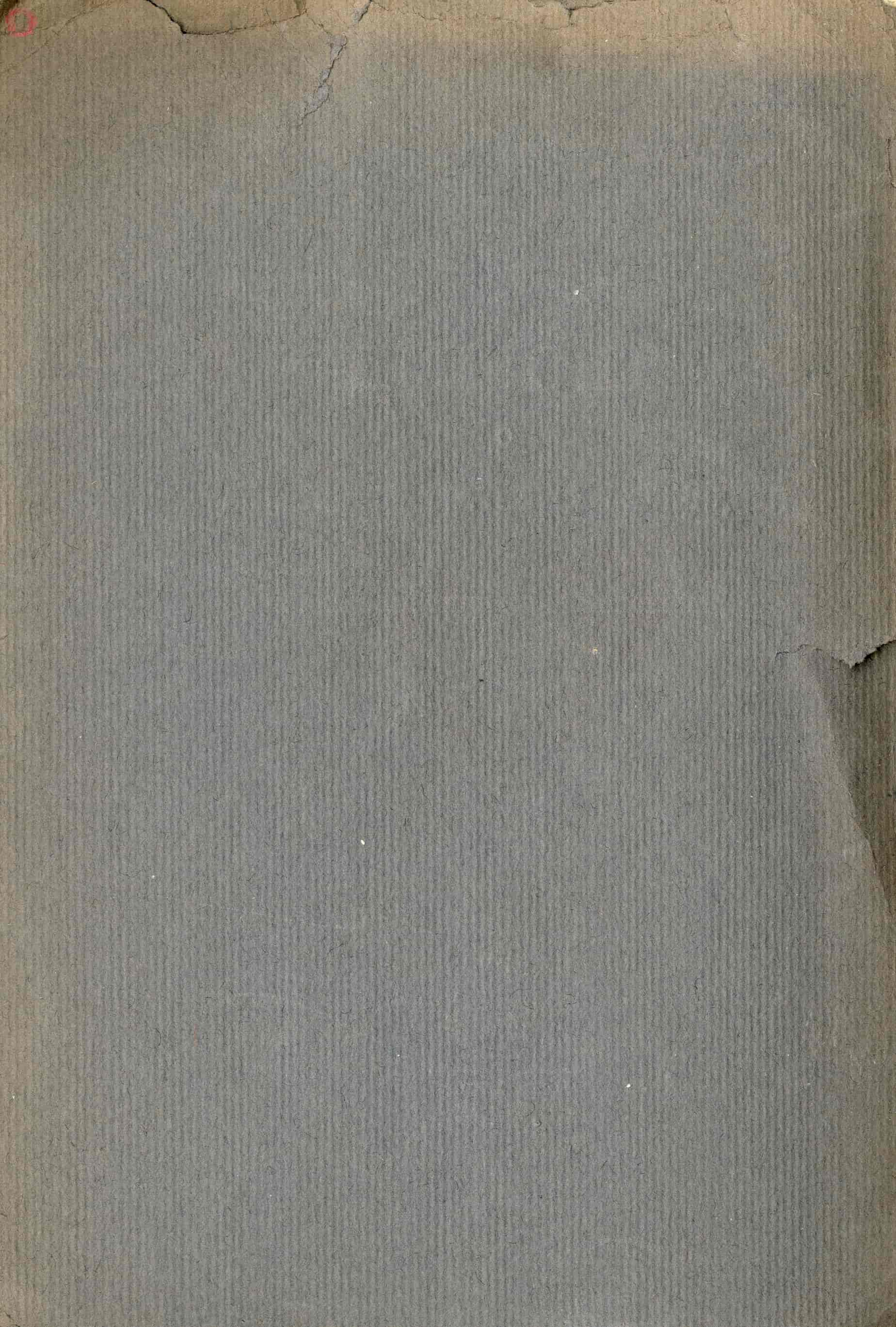


БЕОГРАД

Нова Штампарија „Давидовић“ — Љуб. Давидовића, Дечанска 14.

1910.

Цена 1 дина.





ID= 512136616

УНИВ. БИБЛИОТЕКА
И. Бр. 45201

ПРОФ. ПЕТАР ИВАНИШЕВИЋ

Лука Ћеловић
БЕОГРАД

Luka Čelović
BEOGRAD

ТЕОРИЈЕ

О

ПСИХИЧКОМ СУПСТРАТУ МИШЉЕЊА

ПСИХОЛОШКО-ЛОГИЧКА РАСПРАВА



БЕОГРАД

Нова Штампарија „Давидовић“ — Љуб. Давидовића, Дечанска 14.

1910.

Цена 1 дин.

У В О Д

Наше сазнање налази се у појмовима, и отуда се појмови сматрају као последњи елементи нашег мишљења, пошто они сачињавају подлогу и суду и закључку. Пронаћи психички супстрат појма, значи, пронаћи психички супстрат мишљења.¹

Има врло много питања у филозофији, која изгледају на први поглед врло проста и разумљива, али, чим се уђе дубље, и стану та питања третирати са чисто научног гледишта, ми онда тек наилазимо на тешкоће и увиђамо, да су та питања много тежа, него што су нам се први пут учинила. Ово нарочито важи за она питања, на која нисмо у стању на основу самопосматрања дати одмах одговор. Међу таква тешка и до данас још нерешена питања спада и питање о психичком супстрату мишљења.

Психички феномени као што су: опажаји, представе, појам, изгледају, да су међу собом тако одвојени и различити, да би сваком човеку, који није посвећен филозофским питањима, било чудновато, а можда и смешно, таква питања у опште и постављати.

¹ Dr. Бранислав Петронијевић: белешке из Логике.

Да би се уверили, да није тако, ја ћу поставити само једно питање: Шта ко себи замишља или представља, кад изговорим реч: „дужност“?

Многи на ово питање неће моћи дати никакав одговор, а многи ће опет дати врло различите одговоре. Једни ће можда одговорити: да себи под речју „дужност“ не представљају ништа друго до реч написану или изговорену. Али, реч сама по себи не вреди ништа, она може бити само знак за извештан садржај. Ми знамо врло добро, шта је то „дужност“ и тај нам је појам потпуно јасан.

Други ће одговорити: „дужност“ је чист апстрактан појам, чиста представа без квалитета и интензитета. Али нешто, што би било без интензитета и квалитета, не може постојати у нашој свести.

Трећи ће казати: „дужност“ изазива у нама извесне конкретне представе, на које се реч дужност односи. Ми морамо одмах додати, да се „дужност“ не односи само на неки број представа, него она мора обухватити све могуће представе сличних радња, и онда питање долази: како је то могућно, кад се у нашој свести јављају само појединачне представе?²

Отуда настаје питање: да ли у *intelectu humano* постоје само речи, *flatus vocis*, као апстракције и супстрат нашега мишљења, или ако не, шта је онда корелат појмовим речима? Да ли су то неки нарочити акти нашег мишљења, *conceptus mentis*, акти, који би били без икаквог тона, облика и слике, који би били чиста апстракција без икаквог интензитета и квалитета? Другим речима, да ли заиста постоје мисли, као што учи идеални логички појам, које би се састојале у

² Schubert-Soldern, Grundlagen einer Erkenntnistheorie, Leipzig, 1884. стр. 89.

одузимању сваке индивидуалне диференције појединачних предмета, или апстракције нису ништа друго до теоретичка фикција, логички идеал и постулат, до кога наша интелигенција, која је ограничена на интуитивну представу, никада не може доћи?³ Или се корелат појмовим речима налази у чисто интуитивним појединачним представама, сликама сећања?

По првој теорији, као што се види, психичка страна састојала би се у речима. Појмови су речи — *universalia sunt nomina*. Ово је тако звани психолошки номинализам. По другој теорији, психички супстрат мишљења био би у апстрактним појмовима или чистим представама, а по трећој теорији у сликама сећања.

³ Liebmann, *Analysis d. Wirklichkeit*. Strassburg III Aufl. 1900. стр. 479.

ПСИХОЛОШКИ ПРОБЛЕМ

1.) ПСИХИЧКИ СУПСТРАТ МИШЉЕЊА У РЕЧИМА.

Овај правац изашао је из средњсвековне борбе екстремних номиналиста са умереним номиналистима или концептуалистима. Екстремни номинализам порицао је могућност општих представа, и појмове је сводио на језични однос већег броја конкретних представа⁴, тако да је процес апстракције редуцирао потпуно на голу идентичност са говорним знаком.⁵ Овај схоластички антагонизам пренет је у Енглеску и борба и данас траје.

Од новијих модерних филозофа, који су потпуно идентификовали име са апстрактним појмом, може се једино тврдити за Тена и у неколико за Берклеја, у колико он, Берклеј, тврди, да ми употребљавамо речи за правилно суђење и онде, где ми за речи не можемо везати никакву идеју⁶

⁴ Volkmann, Lehrbuch d. Psychologie II Aufl., Götten 1875. II Bd. стр. 250.

⁵ Überweg, System d. Logik u. Geschichte d. log Lehre, III Aufl., Bonn, 1868. стр. 107.

⁶ Види, Meinong Alexius, Hume Studien: zur Geschichte u. Kritik des mod Nominalismus. Sitzungsberichte d. philos. hist. Classe d. kais Academie d. Wissenschaften 1877. (78 Seiten).

И ако се Јум може назвати творцем модерног номинализма, а не Берклеј, као што су многи филозофи као на пр. Куно Фишер, тврдили, ипак, он није никад идентификовао име са апстрактном представом, као што то Тен чини. Тен у своје првове делу⁷ на страни 35 вели: „Управо рећи ми немамо никаквих општих појмова, ми имамо нагон, ми имамо имена.“ „Дакле оно што ми именујемо општим појмом... није ништа друго до име.“ На страни 207. другога дела каже: „Један генерални или апстрактни појам јесте име, ништа друго до име.“ А на страни 209. истог дела: „Тако ми мислимо на апстрактне ознаке ствари помоћу апстрактних имена, који су наши апстрактни појмови и образовање појмова није ништа друго до образовање имена.“

Из ово неколико цитата види се, да је заиста било филозофа који су долазили у ту заблуду, да су појмове сводили на голу идентичност с речима.

Пре него што бисмо прешли на критиковање овога правца, ми морамо сами ући у проблем и видети какве су то тешкоће, које су многе велике људе на странпутицу одвеле и од којих многи психолози беже.

При брзом читању, говору, слушању, можемо доћи на основу самопосматрања до ових резултата: прво, што се јавља у нашој свести при оваквом психичком процесу као најјасније, јесте представа писане или изговорене речи. Оно, што се за ове речи везује, јесте за наше самопосматрање тамно и неодређено, о чему ми слабо можемо сазнати. Ма колико се трудили, ма колико нашу пажњу напрезали, ми не можемо дознати, шта је то, што се за речи веже. У моменту изговорене речи, где се садржај свео на минимум, нећемо моћи ништа

⁷ Н. Taine, Der Verstand, übersetzt v. L. Siegfried, Bonn, 1880 I и II Bd.

наћи до представу речи. Чим нам је неки појам познат, вели Фолкелт,⁸ и чим га употребљавамо без икакве тешкоће, ступа представа речи у свест, и изгледа, као да она потпуно појам заступа. Појединачне представе, које појам репрезентују, ишчезавају потпуно из наше свести и изгледа, као да њихову изгубљену јасност примају речи, које се налазе у центру наше свести. Исто тако, вели Вунт, на једном месту своје Физиол. Психологије, да се наше мишљење хвата речи чим се обратимо апстрактним појмовима. Ове акустичке и оптичке представе, служе као конкретна представа појму. И заиста, ако узмемо ма који апстрактан појам, уверићемо се, да одмах долази као репрезентант појма представа написане или изговорене речи. Али, ако у нашој свести нема ништа друго до писменог или усменог знака речи, онда у чему би се разликовала позната реч од непознате? Самопосматрање казује нам још и то, да се за познате речи везују осећања познавања и непосредна извесност разумевања. И заиста, познате речи имају за нас извесну физиогномију, и оне нису за нас мртва слова на папиру. За ове се речи увек везује осећање извесности, да ми у свако доба можемо себи дати рачуна о томе, шта речи значе. Али овим опет није ништа речено, јер одмах се намеће питање: како ми долазимо до разумевања на основу самог осећања познавања, ако за то осећање није ништа везано до сама реч? Свако даље анализирање ових психичких појава ишчезава нашем самопосматрању, и зато су многи дошли до те претпоставке, да се овај цео процес врши несвесно.⁹ Због ове тешкоће у анализирању пси-

⁸ Volkelt, Erfahrung und Denken.

⁹ Види, Über die log. Schwierigkeit in einfacher Form d. Begriffsbildung, чланак од Фолкелта у Philos. Monatsheft. XVII Bd. II. Heft. стр. 129.

хички појава, да ли је онда чудо, што су многи генијални људи дошли у ту заблуду, те су тврдили, да се наше мишљење врши у речима, а други опет, да се појам налази у чистој апстракцији или да појмови леже већ готови у нама.¹⁰

Као што цело наше излагање показује, види се, да ми не можемо на основу самопосматрања доказати, шта је то што се уз речи асоцира, него само можемо рефлексijом доћи до закључка, да се уз речи мора нешто асоцирати, јер иначе саме речи као звуци немају никаквог смисла.¹¹ Да речи не могу бити без садржаја, него да се мора уз њих нешто аперцепирати, види се најбоље из тога, што их ми потпуно разумемо, ми знамо њихов смисао и ми знамо шта хоћемо њима казати.¹² Вунт у својој Логици¹³ каже: и ако долази при замишљању неког појма реч у центар наше свести, то ипак не значи да су речи појмови. Ми се да нас, вели Вунт, на истом месту, можемо сетити неког појма, а да се речи никако не сетимо, и овај појам неће бити ништа нејаснији од оног појма за који је реч везана. „Глухонеми показују нам, да је унутрашњи рад независан од говорног израза.“¹⁴ Афазије и парафазије показују нам, да се може мислити и без речи. Када би речи биле исто што и појмови, не би могли постојати синоними и еквивокације. Један човек може своје ставе добивене на основу спољних чулних опажања код свих људи слажу се, а исто тако и процес је мишљења код свих људи и народа исти.¹⁵ Да

¹⁰ Види исти чланак од Фолкелта.

¹¹ Dr. Бранислав Петронијевић, белешке из Психологије.

¹² Види опет од Фолкелта поменути чланак.

¹³ Wundt, Allg. Logik u. Erkenntnislehre III. Aufl. Stuttgart, 1906.

стр. 44.

¹⁴ Lotze, Logik, Leipzig, 1874. стр. 19.

¹⁵ Jodl, Lehrbuch d. Psychologie, Stuttgart, 1896. стр. 589.

наше речи морају имати садржај види се из тога, што ми при читању кад наиђемо на непознату реч одмах станемо и зауставимо ток својих мисли.

Али не само да речи нису мисли, него не постоји ни строги паралелизам између наших речи и мисли. Појам ми не можемо никад језиком изразити онако како га замишљамо, и према томе, јединство између речи и појма јесте потпуно немогућно.¹⁶ У обичном говору никад не постоји потпуно слагање између онога што се говори и онога што се мисли т.ј. између мишљења и језика, зато, што се ни једним језиком не може све изразити, што се дешава у нашој свести, кад судимо или мислимо с нечему. Појмови се у току људског развитка мењају и губе свој првобитни значај, док речи, које означавају те појмове, остају исте и непромељиве. „Постоје речи за апстрактне изразе као самосталне садржаје и ако такви садржаји сами за себе не постоје, на пр. говори се о црвенилу, тежини, премда постоје само црвена и тешка тела.“¹⁷ Ја сам у стању, да на основу речи састављам такве реченице, које немају никаквог смисла, ја могу да кажем: троугао је четвороугао, али то себи нити могу представити нити могу замислити, зато што не постоји.

Цело ово наше излагање показује, да речи не могу бити супстрат мишљења, него само оно што чини садржај тих речи и што се са речима асоцира. Говор, слушање, разумевање, читање неке књиге, јесу психички процеси, где су везане за речи извесне мисли, које су потпуно различите од речи, *flatus vocis*. Реч сама по себи нема никаквог значаја, она је без вредности, као штампана банкнота, која нема никакве вредности сама

¹⁶ Lazarus, *Das Leben d Seele*, III. Aufl., Berlin, 1885. II. Bd. стр. 385.

¹⁷ Jodl, *Lehrbuch d. Psychol. etc.* стр. 363.

за себе. Реч може имати вредности у толико, у колико нешто представља.¹⁸

Сад настаје питање, шта је то, што нам речи казују и што се уз речи асоцира? Свакојачко то морају бити наше мисли, али у томе и јесте питање, јесу ли то чисто апстрактне мисли, чисто апстрактни појмови, апстрактне представе, или су то интуитивне представе, слике сећања?

¹⁸ Liebmann, Analysis d. Wirklichkeit, стр. 489.

2.) СУПСТРАТ МИШЉЕЊА У АПСТРАКТНИМ ПОЈМОВИМА.

По овој теорији, мишљење се налази у апстрактним појмовима или чистим представама, које немају ни квалитета ни интензитета, што је одлика свих психичких елемената, која се састоји у томе, што те апстрактне представе нису оно, зашто нам се престављају да су, нису оно што су. Представа црвене боје није црвена, представа грмљавине не садржи у себи грмљавину. Овако чиста представа, која нема ни квалитета ни интензитета и која није оно, зашто нам се представља да је, јесте апстрактан појам у психолошком смислу. Заступници ове теорије јесу већином рационалисте, а нарочито математичари.¹⁹

Стара борба између догматизма и скептицизма враћа се у средњем веку под називима реализма и номинализма, а у ново доба, у неколико модификована, под именима рационализма и емпиризма.²⁰ Док је старом догматизму и средновековном реализму био задатак чисто метафизички, да пронађе објективни корелат субјективног појма, дотле је рационализму новог времена био задатак чисто Теорије Сазнања, да докаже,

¹⁹ Dr. Бранислав Петронијевић, белешке из Логике. Тако исто види и његове, *Principien d. Erkenntnislehre*, Berlin, 1900. стр. 97.

²⁰ Wundt, *Allg. Logik*, etc. стр. 377.

како су наши појмови по своме садржају као готови, урођени, тако, да се сав развитак у току живота на то наслања, и да они постепено јасније и јасније ступају у свест на основу неког спољњег повода.²¹ Рационалисте са малим изузетком тврде, да се наше целокупно сазнање налази у природи духовнога бића, и да је оно условљено том духовном организацијом. По Декарту јасне и разговетне представе немају порекло у чулима него у разуму. „Ове представе, вели Декарт, леже већ све у своме зачетку у нама т.ј. оне су урођене и цело искуство састоји се у томе, да се ове идеје развију.“²² „Да је нека представа урођена значи толико, да наш дух има у себи способности да је сам образује.“²³ По њему јасност представа геометријских фигура долази отуда, што оне нису добивене на основу спољнег опажаја. Да је троугао фигура ограничена са три праве, то ми, вели Декарт, знамо и ако правих линија не постоји нигде у опажању.²⁴ * Исто тако Декарт вели: мени се чини, да се многобројне представе ствари у мени налазе, које ја не могу за голо ништа означати, и ако оне можда нигде изван мене не постоје.... ја их нисам измислио и оне имају шта више своју вечну и непромљиву природу.²⁵ „Кад конципирам на пр. идеју троугла, то идеја садржи као таква у себи нечега сталнога и вечнога, па ма нигде у свету не било троугла; да је збир углова у троуглу $2R$, да већи угао одговара већој страни итд. све те осо-

²¹ Überweg, System d. Logik, etc. стр. 119.

²² Eduard Grimm, Deskartes Lehre v. d. angeborenen Ldeen стр. 100.

²³ Eduard Grimm, „ „ „ „ „ „

²⁴ Eduard Grimm, „ „ „ „ „ „

²⁵ Behandlungen über d. Grundlagen d. Philos v. R. Descartes, übersetzt v. L. Fischer стр. 81.

* Декарт признаје, да нам многе линије изгледају праве, али вели, кад би их кроз луцу посматрали, нашли би опет кривина.

бине такве су природе, да ја одмах увиђам, да су оне потпуно независне од мене.“²⁶ Лајбниц иде још даље кад каже: да душа не прима ниједну представу, него све представе сама производи како чулне тако и рационалне; да је представа споља непроузрокована еволуција духа; да душа има све а приори у себи у несвесном стању, и отуда може на основу мишљења све сазнање и представе из себе да произведе.²⁷ „Највеће место по Лајбницу међу монадама заузима душа човека, која се зове дух, и по њему је она обдарена са сазнањем нужних и вечних истина.“²⁸ Као што се види, по Лајбницу апстракција се развија из јединства духовног живота, дакле централно. Овим развитком интелектуалног рационализма, на супрот Локеу, чула губе сваку омпотенцију.

Локе, и ако је тачно одредио порекло нашем сазнању у своме делу: Критици човечијег разума²⁹ и одбацио свако априорно сазнање, ипак није свој емпиризам конзеквенто извео, јер са својом поделом на примарне и секундарне квалитете, на сензације и рефлексције, идеје, није далеко одмакао од Декартовог дуализма као ни од Лајбницевог поделе на перцепцију, и аперцепцију, ни од Хегелове поделе на опажања и представе.³⁰ Локе, место да буде конзекветан у своме емпиристичком извођењу и да одбаци апстрактне појмове, он је стао на по пута, јер није схватио, у чему се састоји јединство нашег непосредног искуства, него говори о спољном и

²⁶ Dr. Бр. Петронијевић, Историја Нов. Философије I део Београд, 1903. стр. 101.

²⁷ Friedrich Harnis, Die Philos. in ihrer Geschichte I. Psychol. Berlin. 1878.

²⁸ Volkmann, Lehrbuch d. Psychologie etc.

²⁹ Locke, Kritik d. menschl. Verstand.

³⁰ Volkmann, Lehrbuch d. Psychol. I. део, стр. 172.

унутрашњем искуству, као да стоји на становишту наивног реализма.“³¹ Заведен рационалистичким учењем о апстрактним појмовима, он долази такођер до тога апсурдног тврђења, да наш дух има моћ, да ствара на основу добивеног материјала апстрактне појмове, који су продукти рефлексije и апстракције нашега духа. „Посебни се вели, знаци појединачних представа изостављају а више заједничких знакова везује се у једну тоталну представу.“³² Овако издвојена тотална представа јесте чист апстрактан појам без квалитета и интензитета. Први, који је оборио ове апстрактне појмове, био је Берклеј. Он је потпуно уништио разлику између примарних и секундарних квалитета и појмове идентификовао са појединачним представама. До ове конзеквенције Берклеју није било тешко доћи, пошто је сам Локе тврдио, да је порекло апстрактних појмова у чулима и у искуству; а до ове конзеквенције до које је Берклеј дошао, могућно је једино на тај начин доћи, „ако се тврди да је и само мишљење као психичка функција, састављено из истих оних елемената, из којих је састављено и само искуство.“³³

Али, ако су објекти сазнања представе у нама, како је онда могућно сазнање које треба да буде опште и нужно, како је онда могуће искуство, које треба да буде објективно? Ово је питање Кантове Критике чистог ума. Кант се потпуно слаже са Берклејем, да ни он нема друге објекте сазнања до представе, али од њега се разликује у томе, што је он открио опште и нужне представе, које нису објекти него објекте праве.³⁴ Кант дакле, да би спасао нужност и опшност

³¹ Бран. Петронијевић, Истор. Нов. Филос. стр. 271.

³² Locke, Kritik d. menschl. Verstand Buch. III. K. III. §. 6.

³³ Бран. Петронијевић, Ист. Н. Ф. стр. 272.

³⁴ Kuno Fischer, Geschichte d. n. Philos., III. Bd. 2. Aufl., Heidelberg, 1869. 428. стр.

сознања, пронашао је априорне форме као нужне услове објективном сазнању.

Сад да резимирамо цело наше излагање. Видели смо како рационалисте тврде, да наш дух има иарочиту способност, да из своје унутрашње природне организације образује представе, које су без квалитета и интензитета. За доказ узимају математичке и геометријске појмове, који нису добивени на основу индукције, него на основу дедукције, непосредне евидентности, и друго, да тим математичким појмовима не одговарају адекватни опажаји, и према томе, да ти појмови нису добивени споља на основу опажања, него да их је наш дух сам из своје унутрашњости репродуковао. Исто тако, видели смо, да и Локе узима ту исту духовну способност, која је у стању да из чулног материјала апстрахује опште и заједничке знаке и да на тај начин добијемо једну апстрактну представу, која би такођер била без квалитета и интензитета. Док се, као што се види, код рационалиста апстракција врши централно, изнутра, јер душа по њима има у себи све а приори, дотле се код Локеа апстракција врши периферично, споља. Али и код једних и код других апстракција долази до истих резултата тј. резултат целог овога процеса јесте, да се дође до чисто апстрактних представа, које у себи ничега заједничког са чулношћу не би имале, него би оне биле чиста творевина нашега духа.

Пређимо сад на критичко излагање.

Да ли је истина, да у нама постоји неко априорно сазнање без икакве везе са искуством?

Шта значи а priori?

По терминологији саме речи, значило би, да нужно сазнање претходи емпиријском садржају, а то би толико исто значило, као кад би смо казали, да однос сазнања претходи знању, који је

дат у сазнању. Ово би била свакојако противречност. Даље можемо питати, на који се начин може сазнати априорност, или је можда њено сазнање немогућно. Ако не можемо ништа сазнати о априорности и ако је њено сазнање у опште немогуће, онда и сама реч априорност нема никаквог смисла. Ако опет признамо, да је априорно сазнање могуће, онда морамо признати да је то једино могуће помоћу апостериорности. Али, оно опет, што се нађе на основу апостериорности, то може бити погрешно, и према томе је а приори потпуно у рукама апостериорног, јер чим можемо нешто емпиријски доказати, то можемо исто тако и оборити.³⁵

Сад да видимо колико има истине у ономе што математичари тврде, да математички појмови нису добивени на основу искуства, зато, што се они не доказују индукцијом, и друго, што математички појмови немају адекватних представа у опажању. Истина је, да се математички ставови не доказују индукцијом, јер су сами по себи евидентни. Али, ова евиденција јесте проста искуствена чињеница, која се састоји у везивању појединачних представа, чије је растављање немогућно замислити, нити опазити, а пошто се будућност састоји из сличних представа, то је мени немогућно, да очекујем нешто, што нисам опазио. Једну исту линију, ја не могу себи у исто доба представити као и праву и криву, просто зато, што ја то не могу опазити. Исто тако, ја не могу себи представити, да ће се две паралелне линије негде сећи, зато, што ми то није дато у опажању. Може се казати, да ова евиденција важи само за сада, али не и за будућност. Али све дотле, докле ми не узмогнемо супротност опазити, ова противност важи као норма

³⁵ Види, Schubert-Soldern, Grundlagen einer Erkenntnistheorie, стр. 264.

мишљења. Противречност не доказују разни покушаји, већ немогућност представљања противречности.³⁶ Што се ова евидентност одмах не опажа и код осталих наука, разлог је у томе, што се тамо има посла са сложеним чињеницама. Да су сви гаврани црни, овај став не мора да важи зато, што ја могу себи представити и белог гаврана као год и црног, а што себи могу представити то је могућно и да постоји.³⁷ Што се тиче другог тврђења, да математичким и геометријским појмовима не одговарају адекватне представе у опажању, јесте нетачно. У природи, веле, не постоји нигде правих и паралелних линија, а ми ипак можемо себи замислити потпуно праве линије, према томе, појам праве линије није добивен из опажања, из искуства, него је тај појам урођен. Да је ово нетачно, види се и из тога, што и сам Декарт тврди, да има правих линија, само се, вели, кривине опажају при пажљивом посматрању или кад их кроз лупу гледамо.*

Овим досадањим излагањем и доказивањем психолошког емпиризма, конзекватно би требало тврдити, да се и наше мишљење састоји из оних истих елемената из којих и искуство, и да би тиме ео ipso апстрактни појмови морали отпасти. Али, како има филозофа, као што је Локе, који поричу психолошки рационализам а опет заступа апстрактне појмове као продукте нашега мишљења, то се ми морамо вратити на критику апстрактних појмова.

Ми смо се упознали већ са природом апстрактних појмова као и са њиховим психолошким постанком код Локеа.

³⁶ Schubert-Soldern, Grundlagen einer Erkenntnistheorie.

³⁷ Br. Petronievits, Erkenntnislehre, стр. 108.

* Из овог се јасно види, како Декарт није потпуно схватио принцип апсолутне реалности свести.

Да ли ми заиста имамо апстрактних појмова, који би били потпуно без интензитета и квалитета, који дакле у себи не би имали ничега чулног, индивидуалног, одређеног? Да ли је заиста наш дух способан, да сваку особину појединачних ствари може одвојити од других ствари и посматрати је саму за себе *in abstracto*? Први, који је најенергичније устао против ових апстрактних појмова био је Берклеј³⁸ који највише криви Локеа за ово „апсурдно мишљење“, да смо ми у стању, појединачне особине одвојити од других особина и тако имати једну представу *in abstracto*, дакле која би била без квалитета и интензитета. „Тако на пр. кад наше чуло вида опази распрострањеност, обојен и покретан објект, онда наш дух, разлажући овај сложени објект у његове саставне делове и посматрајући сваки од њих засебно и независно од других, образује идеје простирања, боје и кретања, тако, да дух у својој апстрактној идеји схвата боју без простирања и кретање без боје и простирања, ма да у самом опажању нема боје без простирања и нема кретања без боје и простирања.“³⁹ Сам Локе као концептуалиста признаје на једном месту,⁴⁰ како је тешко нашем духу да ствара апстрактне појмове, кад каже, да је „потребно у неколико труда и вештине, да се образује општа представа троугла (и ако не спада међу тешке појмове).“ Та тешкоћа, вели, састоји се у томе, што троугао не сме бити нити правоугли, нити тупоугли, нити равнострани, нити равнокраки, нити пак разнострани, него све и опет ништа од овога. После ових Локеових речи, да ли је онда чудо, што је Берклеј у уводу свога

³⁸ Види, Berkley, Abhandlungen über d. Principien d. menschl Erkenntnis v. Friedrich Überweg.

³⁹ Бран. Петронијевић, Истоп. Н. Философије, стр. 275.

⁴⁰ Locke, Kritik d. menschl. Verstand, Buch IV. Cap 7. § 9.

дела,⁴¹ са оноликом оштрином и убедљивошћу обарао апстрактне појмове. Берклеј, у негирању ових апстрактних идеја, полази од става противуречности. Не би ли то била противречност, вели Берклеј, да замислим неку боју *in abstracto*, која не би била ни црвена, ни плава, ни бела, нити нека друга одређена боја, или имати идеју о троуглу, који не би био ни оштроугли, ни правоугли, нити равнострани, нити равнокраки нити опет разнострани, него све ово и у исто доба ништа од овога.⁴² Мени је, вели немогуће, да образујем апстрактну представу о неком кретању, које не би било ни брзо ни споро, ни праволинијасто ни криволинијасто, а да у исто доба немам представу о самом телу, које се креће. Као што се види, ми заиста не можемо имати неку апстрактну представу, која би била потпуно одвојена од свега чулног, одређеног. Ми никад не можемо себи представити неки троугао, а да га не представимо у извесној одређености; сваки представљени троугао мора бити или равнострани, или равнокрак, или правоугли или тупоугли итд., а не као што апстрактан појам захтева и једно и друго. „Име „човек“ обухвата људе и жене, децу и старце, али ми можемо себи представити човека увек само као индивидуу са одређеним полом и одређеном старошћу.“⁴³ Што ми не можемо имати једну такву апстрактну идеју, разлог лежи у томе, што наш ум није у стању да споји супротне делове у једну представу. На ове исте тешкоће и други су научењаци упозоравали. Тако Фортлаге у својој Психологији⁴⁴ пита се: „Шта је дрво, које не би било ни зелено, ни младо, ни старо, ни израсло, ни

⁴¹ Berkeley, Abhandlungen etc.

⁴² Berkeley, Abhandlungen etc. стр. 5. и 11.

⁴³ Falckenberg, Geschichte d. neueren Philosophie, Leipzig, 1898. стр. 183.

⁴⁴ Fortlage, System d. Psychologie, Leipzig, 1885. стр. 133.

у зачетку, нити које се не би могло у ватру бацити и сагорети“? Исто тако и Тен:⁴⁵ „Захтевам ли да неко види или замисли више страна (фигуре), али нити три, нити четири, нити ма какав број, то значи једно исто и тражити и забрањивати.“ Јум опет сматра за највећи напредак у философији одбацавање апстрактних појмова од стране Берклејеве. Људи полазе, вели Јум,⁴⁶ са тога гледишта, да се све или неке идеје могу апстрахирати, а да је то немогуће наводи Јум три разлога. У тим својим разлозима, изнесеним у првом негативном делу, доказује, да нити се може квалитет, нити квантитет без потпуне одређености представити, и према томе, да нам не може бити дата ниједна представа без одређеног квалитета и квантитета.

Данас је у опште у научном кругу признато, да ми немамо никакву умну моћ, која би се састојала у потпуној апстракцији особина од појединачних ствари, тако, да се те особине могу посматрати у чисто апстрактној форми одвојеној од свих конкретних ствари. Отуда „Није питање од времена Берклејевог о томе, како ми долазимо до апстрактних појмова, дакле није реч о томе, како се врши тај процес, да ли је то процес нарочите психичке врсте, или се мора објаснити једним или више психичких процеса, неге је питање о томе, да ли је у опште један такав психички процес могућан и да ли тај процес не превазилази човечју умну моћ.“⁴⁷ И наше горње излагање показало је, да ми заиста немамо никакву умну моћ помоћу које би се образовали апстрактни појмови, зато, што наш ум показује да ми такве

⁴⁵ Taine, der Verstand I стр. 30.

⁴⁶ David Hume, Über den Verstand, Theodor Lippis II Aufl. Hamburg und Leipzig, 1904. стр. 32, 33.

⁴⁷ Al. Meinong, Hume Studien, стр. 185.

апстрактне појмове не можемо имати, јер би се косило са законом противречности, да се супротни знаци у исто доба у једној представи представе.⁴⁸

Ако смо успели да докажемо, да у нашој свести не могу постојати чисти апстрактни појмови, онда и претпоставка Кантових урођених форма мора отпасти. Ако признамо, да спадају у садржај наше свести, тим смо признали, да оне не могу саме за себе постојати, него да су дате са осталим садржајем — опажањем. Можда се може претпоставити, да се налазе изван наше свести. Али се одмах намеће питање, како долазимо до таквих чињеница, које се налазе изван наше свести, јер је немогуће, да ја нешто пишем, говорим, представим, опазим или у опште мислим, а да тиме написано, изговорено, престављено и опажено не констатујем као садржај наше свести, и зато је непојмљиво, на који се начин чињенице, које се претпостављају изван свести могу доказати помоћу свести. Како се може дато, које је растављено од осталих фактора, тврдити, да је изван свести, кад нам ово растављање није никад дато у свести? Шта би значиле речи: „дато“ „постоји“, а да се о томе нема ни најмање свести.⁴⁹

Ми смо овим досадањим излагањем јасно утврдили, да у нашој у свести не постоје никакви апстрактни појмови, нити неке форме, који би били дати у засебној, изолираној форми, и који би били независни од сваког искуства и сваког садржаја, и према томе, да супстрат мишљења не може бити у апстрактним појмовима него у нечему другоме.

⁴⁸ Falckenberg, Geschichte n. Philos. etc. стр. 183.

⁴⁹ Види, Schubert-Soldern, Erkenntnistheorie, стр. 268.

Лука Ћеловић
БЕОГРАД

Luka Čelović
BEOGRAD

3.) СУПСТРАТ МИШЉЕЊА У СЛИКАМА СЕЋАЊА.

Наша свест има ту моћ, да сваки реални појав, који у себи доживљује, може репродуковати у такозваним сликама сећања, психичким појавама, чија се одлика састоји у томе, да се оне односе на реалне психичке садржаје као њихове репрезентанте. Од схваћања природе ових слика сећања, зависи и решење овога проблема. Ми смо видели, да су заступници апстрактних појмова узимали ове психичке појаве као чисте представе, као продукте нашега мишљења, које се и квалитетом и квантитетом разликују од сензација, опажаја, и чија се одлика састоји у томе, што оне нису оно, зашта нам се престављају да су. Друго схватање, које стоји насупрот првом, сматра слике сећања као отиске сензација и опажаја, које се разликују од првобитних садржаја само у неколико интензитетом, али не и квалитетом. Ми смо видели у прошлом одељку, да је прва теорија потпуно погрешна, и да у нашој свести не постоје чисте представе.

Што су толики велики људи падали у ту заблуду и тврдили, да постоје апстрактни појмови, долази због недовољне анализе психичких појава. Метафизичка Психологија, стојећи на становишту наивног реализма, убрајала је у психичке феномене само оно, што се не може пројекцирати у

спољни свет, а то су: субјективне представе, осећања и вољу. Стара опет Психологија под утицајем средњовековне религије, која је презирала чулни, материјални свет, акцептирала је потпуно то метафизичко гледиште и из психичких феномена избацила сензације као саставни део спољнег физичког света.⁵⁰ Што је овакво мишљење владало у то доба није никакво чудо, јер је врло тешко, а тако рећи и немогућно наивном човеку доказати, да је спољни свет, онакав какав је, садржај наше свести. Наиван човек сматра објекте спољнег света онако, како постоје, да постоје савим независно од нас, и да они немају самосталну егзистенцију, независну од наших опажања. Док се представама на томе становишту, даје субјективна реалност, дотле се спољним објектима даје апсолутна реалност. На становишту наивног реализма субјективна представа нема ничега сличнога нити заједничког са спољним објектима. Представа на пр. црвене боје нема ничега заједничког са осећајем црвене боје, јер док осећај црвене боје има свој квалитет и интензитет, дотле представа црвеног јесте без квалитета и интензитета. На овај начин долази се до појма представе као нечега, што није онако, као што се представља да је. Овде лежи заблуда у свима учењима апстрактних појмова. Само зато, што се није могло никако појмити, да спољни свет може улазити у садржај свести и да као такав спада у психичке феномене, као год што спадају и субјективне представе, произишла су она разна учења о односу психичких и физичких појава. Осим овога чисто психолошког разлога, постојао је логички разлог, што су представе узимале као засебни психички елементи. Тај разлог лежи у томе:.....

⁵⁰ Бр. Петронијевић, белешке из Психологије.

„што се мислило, да слике сећања, пошто су оне конкретне и индивидуалне..... нису у стању момент општности, у чему се и састоји биће појма и мишљења, изразити.“⁵¹

Ако би смо успели доказати, да спољни свет, онакав, какав нам се представља да је, спада у садржај наше свести, онда би морала отпасти сама по себи специфична разлика између представе и опажаја.

Да ли је тачна претпоставка наивног реализма, да опажаји не улазе никако у садржај наше свести?

„Опажање спољнег света и нашег сопственог тела, њихово схватање као одређених објеката, почиње са осећајем“.⁵² Шта значе ове речи?

Пред собом имам парче шећера. Ја видим да има белу боју. Шта је та бела боја. Је ли то нешто што постоји независно од мене? Свакојачко не. Бела боја јесте један чисто субјективни осећај, пројекциран на извесно место. Тај осећај беле боје, јавља се као реакција на спољну драж, која преко чула вида долази до нашег мозга, као промењена физиолошка драж. Какав укус има шећер? Ја не могу знати све дотле, док га језиком не додирнем. При додиру језика, јавља се осећај слатког, који је такођер субјективне природе. Додирнем ли га руком или метнем ли га на руку, добићу осећај тврдоће и тежине. Ти су осећаји такођер субјективне природе, јер док драж не дође до наше свести, не може се ни јавити осећај тврдоће или тежине. Сви ови пројекцирани субјективни осећаји комплицирају се у једну целину и дају опажај или предмет, који ми у овоме случају називамо шећер. Из оваквих субјективних осећаја састављено је целокупно наше опажање. Према

⁵¹ Br. Petronievits, Principien d. Erkenntnislehre, стр. 100.

⁵² Lazarus, das Leben d. Seele. II. Bd. III. Aufl. Berlin, 1885. стр. 90.

томе, опажаји или предмети спољног света, нису ништа друго до комплекси осећаја, којима придолази „просторна самосталност и временска трајност“. ⁵³ Ова „веза између ових осећаја, из којих се састоје индивидуалне представе, може бити тако чврста и тесна, да смо ми склони претпоставити, да индивидуалној представи одговара неко мистичко јединство у објективном свету, на име то, што ми зовемо, „ствар по себи“ (Ding an sich) као различиту од ових особина“. ⁵⁴ Овај комплекс пројекцираних квалитативно диспаратних субјективних сензација, ово „мистичко јединство у објективном свету“ сматра наиван реалиста за ствар „по себи“. Овај принцип субјективних чулних осећаја, може се и дедуктивним путем доказати. Шта значи знати за нешто? Значи бити свестан нечега. Дакле сазнање претпоставља субјекат и објекат, свест и садржај. Та су два појма нераздвојна, јер се не може замислити субјекат — свест без садржаја, јер то би била свест, која не би била ничега свесна. Али исто тако не може се замислити ни садржај свести без момента субјекта. Свест је немогућна без субјекта. Један објекат не може бити свестан самог себе као таквог, црвена боја не може бити свесна сама себе, већ мора бити неко, који ће осетити ту боју. ⁵⁵ Оно, што припада психичком животу, мора бити опажено, а оно што се не може опазити, не може се ни тврдити, да припада психичком животу. ⁵⁶ Дакле, оно, што постоји, мора бити свесно за некога, а то је за субјекат, оно пак што не спада у садржај свести, нико не може ни опазити.

Са ово неколико речи, ми смо доказали, да

⁵³ Wundt, Allg. Logik etc.

⁵⁴ Höfding, Psychologie, Leipzig, 1901. стр. 226.

⁵⁵ Бран. Петронијевић, белешке из Психологије.

⁵⁶ Jodl, L. d. Psychol., стр. 94.

спољни свет, онакав какав је, улази у садржај наше свести онако исто као и субјективне представе, и да према томе субјективне представе не могу имати неку другу природу од самих опажаја. Да ове субјективне представе нису ништа друго до слике сећања наших опажања, то се види најбоље из тога, што оне имају оне одлике које припадају и опажајима, а то су квалитет и интензитет. Кад наше представе не би имале интензитета, онда се не би могло никад десити, да ми у обичном животу често пута идентификујемо слике сећања са нашим опажајима. Да је то тако, то нам показују свакидашњи примери. Истина је, да се код комплексних представа не може одмах увидети квалитативна идентичност између реалног садржаја и слике сећања. Али то не долази отуда, што би они заиста били квалитативно различити, него зато, што наша слика сећања не садржи у себи све квалитативне елементе, који се налазе у реалном објекту. Наша слика сећања неког компликованог реалног садржаја, не може никада потпуно одговарати томе опажају, јер, ја сам у стању, да задржим у свести само карактерне и најјасније знаке, док споредни потпуно ишчежавају и ја их нисам свестан. На основу овога, дошло се до те заблуде, као да је то квалитативна разлика, а у ствари, као што се види, то је чисто екстензивно-квантитативна разлика.⁵⁷ Да заиста нема квалитативне разлике између слика сећања и опажаја, може се доказати на простим осећајима. Свуда појединачним осећајима одговарају слике сећања, које се само у неколико интензитетом разликују од првих. Слика сећања црвене боје, одговара потпуно ослабљеним интензитетом осећају црвене боје. Када би слике сећања биле

⁵⁷ Br. Petronievits, Principien, стр. 98.

квалигативно различите од спољних опажаја, онда се у опште не би могле објаснити такве психичке појаве, где се слике сећања скоро ни у чему не разликују од првобитних садржаја. Има уметника, који су у стању, да на основу слике сећања, потпуно копирају неки оригинал, који су једанпут пажљиво посматрали. Репродуковане слике сећања не само да се код чула вида не разликују од опажаја, него то бива и код свих осталих чула. „Може се, вели Тен,⁵⁸ са сигурношћу тврдити, да се унутрашњи ток кога ми чулним опажањем називамо, и који се врши на основу примања неког спољнег утиска, преко наших нерава и нашег мозга, поновити без спољнег утиска, наравно, већином тачно, неодређено, али врло често јасно и разветно, а у извесним случајевима са таквом истоветношћу и јачином, да је са опажањем скоро исти“. Оваква сличност између опажаја и представе не би могла никада бити, када би они били међу собом потпуно различити. Слике сећања за време сна и халуцинације не разликују се по интензитету ничим од опажаја. Да је то тако, то се види најбоље из тога, што примитивни људи врло често не могу разликовати доживљаје снова од доживљаја на јави. Што се тиче слика сећања осећања, може се казати, да се они пре претварају у реална осећања, него слике сећања спољних опажања. „Ми се плашимо болова, које смо једанпут доживели, ми се у напред радујемо неком весељу, ми не осећамо само што непосредно искусимо, него и оно што смо доживели и у представи репродуковали.“⁵⁹ „Тако може опажај смрти неке драге личности у тренутку догађаја, са мање бола бити везано, него сећање на тај догађај.“⁶⁰

⁵⁸ H. Taine, *der Verstand* I. стр. 67.

⁵⁹ Jodl, *L. d. Psychol.* 146. стр.

⁶⁰ Schub. *Sold. Erkenntnistheorie*, стр. 329.

Да је ово заиста тачно, то се може сваки уверити на основу свога властитог искуства. Представа осећања гађења изазива код нас реално гађење, представа љутње, страха, изазивају код нас реална осећања љутње и страха. „Када би између примарних и секундарних елемената постојала потпуна разлика, то не би била могућна размена између оба ова стања наше свести.“⁶¹ Да заиста слике сећања нису различите од опажаја, може се и физиолошки доказати Сваком осећају, као психичкој појави, одговара у мозгу извесно треперење можданих ћелијица, које је проузроковано неком спољном дражи. Драз кад престане дејствовати, надражење остаје и даље и мождана се кора не враћа у *status quo ante*. Утисак остави за собом извесну материјалну промену, неки траг тако, да место остаје пријемљивије. Овоме трагу или треперењу можданих ћелијица, тој актуелној диспозицији пређашњих утисака, одговара у нашој свести слика сећања као интензитетом ослабљени реални садржај.

Као што се види и физиолошки се може врло лепо објаснити, да су слике сећања само интензитетом ослабљени реални садржаји. Према овоме, садржај наше свести сачињавају опажаји и слике сећања.

Питање је сада, да ли овај наш садржај свести има апсолутну или само релативну реалност? Са гледишта наивног реализма, апсолутну реалност имају само спољни предмети као ствари по себи, док се сликама сећања на томе становишту придаје само секундарна реалност. Али, ако смо једанпут признали, да спољни свет није ништа друго до садржај наше свести, и ако смо доказали квалитатну идентичност слика сећања са

⁶¹ Fr. Jodl, L. d. Psychol. стр. 451.

реалним опажајима, то онда са овога идеалистичког становишта, не постоји више никаква потреба, да се сликама сећања придаје секундарна реалност, дакле реалност, која би била различита од реалности самих опажаја. Као год што имамо права на становишту наивног реализма тврдити, да спољни објекти, онакви какви су, имају апсолутну реалност, која је независна од нашег ја и нашег опажања, тако исто имамо права на становишту идеалистичком тврдити, да ти исти објекти имају апсолутну реалност као садржаји наше свести, пошто они улажењем у свест остају они исти објекти, који су били и на становишту наивног реализма. Први, који је дошао до сталног става апсолутно реалног непосредног искуства, био је Декарт. Али, Декарт, и ако је дошао до овога тачног става: *cogito ergo sum*, није умео из тога става конзеквенције извести, те да тврди: као год што његова непосредна форма свести има апсолутну реалност, тако исто да мора имати и садржај свести апсолутну реалност, него је својом свеопштом сумњом довео у сумњу и реалност свесног садржаја.⁶² Ова се кардинална грешка провлачи кроз целу историју филозофије и нико није схватио Декартов став *cogito ergo sum* у његовом правом значењу, те да на основу тога става апсолутне реалности наше форме свести, извуче конзеквенцију и да потврди и апсолутну реалност садржаја наше свести. У ову исту грешку пада и велики Кант, који са тврђењем апсолутног иреалитета садржаја свести, улази у другу грешку, придавајући апсолутну реалност само спољним објектима („стварима по себи“). Али, Кант је заборавио, као и сви његови приврженици, да та његова супстанција — *Ding an sich* — увек ствар садр-

⁶² Упореди: О појму свести са гледишта теорије Сазнања од Бран. Петронијевића. Просвет. Гласник, 1902., свеска за април стр. 436.

жава онаку, каква је нашем мишљењу дата, а не како је она по себи дата.⁶³ Наше је мишљење увек везано за спољашње искуство и узајамни утицај ствари дат нам је у времену и простору на основу опажања.⁶⁴ Први пут видимо, да је најконзеквентније изведен овај принцип апсолутне реалности непосредног искуства наше свести у Принципима Теорије Сазнања од Бранислава Петронијевића.⁶⁵ Ако би се питали, шта је нагонило идеалисте, те су долазили у тако велику заблуду као што је на пр. и сам Кант дошао, и тврдили иреалност непосредног искуства наше свести, одговор ћемо врло лако наћи у заблуди, да ти исти објекти, улажењем у наш субјекат — свест, примају ону исту природу, коју имају представе по наивном гледишту. Да је ова претпоставка погрешна, види се из тога, што ми, увлачењем спољних објеката у наш субјекат, не крњимо реалитет објеката ни у колико, јер објекти остају онаки исти, какви су били и на гледишту наивног реализма. Наиван реалиста мора правити разлику између представе и опажаја, зато, што он не може никако појмити, да спољни објекти улазе у садржај свести исто онако као и представе. Дође ли до тога убеђења и увиди ли, да спољни објекти спадају у наш садржај свести, онда реалност самих спољних ствари не стоји ни у каквој вези са том његовом променом мишљења, пошто су спољни објекти остали исти они који су и пре били. Чим смо сад увидели, да спољни свет, онакар какав је, онакав какав се чини са гледишта наивног реализма, улази у садржај наше свести, не губећи од своје реално-

⁶³ Wund, Alg. Logik, стр. 534.

⁶⁴ „ „ „ стр. 540.

⁶⁵ Br. Petronievits, Principien d. Erkenntnislehre, Berlin, 1900.

сти ништа, онда немамо никаквог разлога да сликама сећања придајемо неку другу реалност него самим опажајима. Пошто опажаји у нашој свести имају апсолутну реалност то и слике сећања као отисци опажаја, које се само у неколико интензитетом од њих разликују, морају такођер имати апсолутну реалност као и сами опажаји. Представа дакле, на овоме идеалистичком гледишту, мора губити смисао, који јој се придаје на наивном гледишту и њена реалност мора се поклапати са реалношћу опажаја. Пошто смо доказали, да наши опажаји имају апсолутну реалност то смо тиме доказали и апсолутну реалност наших слика сећања. „На становишту идеализма појам представе у смислу онога што није онако као што се представља да је, мора у опште ишчезнути“.⁶⁶ „Мисао, да ми садржај субјективног опажања: осећаје, представе, осећања и вољу не схваћамо како јесу по себи, јесте заблуда, која води од наивног реализма.“⁶⁷ Дакле мисао, да наше представе нису оно, зашто нам се представљају да су, нису оно што су, јесте једна заблуда и противуречност, која се не може одржати на идеалистичком становишту.

Ако смо успели да докажемо апсолутну реалност непосредног искуства наше свести, онда смо тиме оборили и мишљење, да у нашој свести може бити нешто, што нема свога квалитета и интензитета. „Ко би тврдио да у свести има нешто, што нема ни квалитета ни интензитета, тај би тврдио нешто сувише мистерично у свести, што се не би могло констатовати.“⁶⁸ Оно, што припада садржају свести, мора субјекат опазити, а су-

⁶⁶ Бран. Петронијевић, Просветни Гласник, свеска за април страна 437.

⁶⁷ Wundt, Allg. Logik, стр. 540.

⁶⁸ Бран. Петронијевић, предавања из Логике.

бјекат може опазити само оно, што има свој квалитет и интензитет. „О некој творачкој сили свести не може бити ни говора, као год што нисмо у стању ни најмањи део материје у спољном свету створити или уништити, тако исто ни наша свест не може произвести неку слику, која се не би могла свести на првобитни утисак.⁶⁹ „Ми не можемо ништа репродуковати, што нам није дато у непосредном опажању“.⁷⁰ Према овоме, цео садржај наше свести своди се на опажаје и представе, које имају свој квалитет и интензитет. Ако наша представа црвене боје, није оно, за што се представља да је, него је то чиста представа без квалитета и квантитета, онда она не може ни улазити у садржај наше свести, ја не могу ни констатовати, да ми је дато, нити у опште могу нешто о томе знати. Ја знам само за онај садржај који има свој квалитет и интензитет, неки садржај, који би био без ових особина, мени је потпуно непознат, јер ми није дат као објекат опажања т. ј. као садржај свести; оно пак, што ми је дато као садржај свести, мени мора бити познато, иначе не би могао тврдити, да ми је дато. „Говорити о неком сазнању које је дато без сазнања неког предмета, неког у опште садржаја, било би апсурдно; исто је тако апсурдно говорити о неком садржају, који се налази у нашој свести, а да се о њему ништа не зна; у колико ми је неки садржај дат у свести, у толико ми је познат, иначе не би могао тврдити, да се налази у нашој свести“.⁷¹ Ми смо видели, да све, што је дато у свести, дато је као садржај и да тај садржај сачињавају опажаји и слике сећања, које имају свој квалитет и интензитет; отуда „ниједан

⁶⁹ Jodl, Psychologie, стр. 156.

⁷⁰ Jodl, Psychologie, стр. 139.

⁷¹ Vierteljahrschrift f. wiss. Philosophie VII. Jhg. Heft IV.

акт, ниједан мисаони однос, није дат као чист акт или однос, него увек као мисаони однос са садржајем, материјом“. ⁷² Говорити у опште о неким представама без садржаја, значи чинити илузије и фантазије метафизичке, које су произишле из недовољне анализе психичких појава. За свест не постоје никакви чисти појмови, који би били потпуно слободни и одвојени од конкретности. ⁷³

Целокупно излагање овога дела сводило се на то, да се докаже, како не постоји између слике сећања и опажаја никаква квалитативна разлика, него да представе имају апсолутну квалитативну идентичност са опажајима, и да су нам према томе представе дате на исти начин као и опажаји т. ј. као садржаји наше свести. Чим признамо, да су нам представе дате као слике сећања, које се само у неколико интезитетом разликују од првобитног реалног садржаја, то тиме претпоставка апстрактних појмова потпуно отпада. Према овоме супстрат мишљења не може бити у апстрактним чистим представама или појмовима, него у сликама сећања, репродукованим реалним садржајима, које имају свој квалитет и интензитет.

Али сада наилазимо на једну велику логичку тешкоћу, а то је: ако је психички супстрат мишљења у сликама сећања, које су као такве појединачне и индивидуалне, онда како је могуће: „моменат општности, у чему се и састоји суштина појма и биће мишљења, објаснити“. ⁷⁴

⁷² Vierteljahrschrift, иста свеска.

⁷³ Ed. Hartmann, Kritische Grundlegung des transendentalen Realismus 2. Aufl. Berlin, 1875. стр. 54.

⁷⁴ Bran. Petronievits, Principien etc. стр. 100.

II

ЛОГИЧКИ ПРОБЛЕМ

1.) РЕШЕЊЕ ПРОБЛЕМА ШЕМАТИЧКИМ И ПРОСЕЧНИМ ПРЕДСТАВАМА.

Као највећи заступник овога шематизма може се узети Кант. Ми смо видели пре, да је Кант, како би спасао општност и нужност нашега сазнања, узео априорне форме, које искуство омогућавају и условљавају. Кант је увидео и то, да те форме саме за себе не би имале никакве важности, када не би само искуство давало материју — садржај, према томе, те априорне форме важе само за предмете искуства. Ми се можемо питати: у каквом односу стоји ова априорна форма са емпиријским садржајем? По Канту измеђ емпиријског садржаја — чулности — и априорних форми, појмова — категорија, постоји битна разлика, тако, да то двоје стоји у супротности, јер, док је чулност моћ рецептивности, дотле је појам моћ спонтаности⁷⁵ и незаједнички знаци припадају чулности а заједнички појму. Али, ако постоји ова супротна разлика између чулности и разума, између слика

⁷⁵ Kant, Kritik v. d. reinen Vernunft 2 Aufi стр. 74.

сећања и појмова, онда се пита, како је могућа примена појма на појаве, које стоје у противности са самим категоријама. Ова супсумција појава под категорије врши се помоћу шема. Шема по Канту није емпиријска слика, него стоји у средини између појединачне представе на пр. једног одређеног троугла или пса и апстрактног појма троугла и пса, као једна општа представа троугла *resp.* пса у опште.⁷⁶ До овога истог резултата долазила је и старија емпиријска психологија, која је тврдила, да од великог броја сличних опажања остаје на крају шематичка слика, која узима улогу појма. Зато су се пре дефинисали појмови као шематичке нејасне слике, пошто тотална слика, која остаје од великог броја појединачних представа показује неодређене знаке.⁷⁷ Хербарт је с правом тврдио, да такве шематичке слике не могу појам заменити, пошто оне не одговарају оним захтевима, који се траже од појмова. Али, Хербарт, побијајући ову теорију, пада у исту грешку, коју хоће да избегне, кад и он хоће, да сведе образовање појмова на борбу различитих представа. Као резултат спречавања налази се „неодређена општа представа у нашој свести са мрачним и неодређеним особинама.“ Али ова неодређена представа одговара шематичкој представи, коју Хербарт хоће да избегне, и као год што шематичке представе не могу појам заменити, не могу појам заменити ни ове опште неодређене представе. Хербарт каже у својој Психологији,⁷⁸ да општи утисци сличних опажања лебде између више одређених опажања. „Ко виђа неког човека чешће, сад да стоји, сад да седи, сад да

⁷⁶ Falckenberg, Geschichte d. n. Philosophie, III Aufl. Leipzig, 1868. стр. 301.

⁷⁷ Wundt, Allg. Logik, Erkenntnislehre, Stuttgart, 1880. стр. 39.

⁷⁸ Joh. Fr. Herbart, Lehrbuch für Psychologie II Aufl., Königsberg, 1834. стр. 144.

ради, тај има једну такву заједничку представу.“ Баш напротив, ја ћу себи увек једног таквог човека замислити или да седи, или да стоји, или да ради, увек ћу имати пред очима одређеног човека са одређеним положајем коме дајем у фантазији одређено место у простору. Вунт с правом каже у својој Логици,⁷⁹ да је измишљотина претпоставити, да је на пр. појам троугао везан за неку мрачну општу представу, која опет прелази у појединачне представе, сад у ову, сад у ону, која опет никад не стаје, него иде од једне до друге. Чак ни општа представа, као поступањ појма, не може се узети као покретљива шема, која осцилира. У духу Хербартовом и на исти начи објашњава појмове и Шилинг у својој Психологији.⁸⁰ „Наши се, вели, појмови крећу тамо-амо између различитих неодређених представа, које се међу собом боре.“ На сличан начин објашњава и Фолкман⁸¹ кад каже: док заједничке слике лебде у погледу на очигледност између или-или (Entweder Oder), дотле појам представља нити-нити (Weder-Noch). Ово нити-нити показује, да је немогуће издвојити појам од појединачних представа.⁸²

Друга теорија, теорија просечних представа, коју је основао Галтон, покушава решити овај проблем сасвим на други начин. Овде се узима да се појединачне представе помоћу интелектуалног акта стопе на неки начин у „кумултативну представу“ у виду образовања просечних фотографија. Заједничка представа, која је остала на основу међусобног утицаја читавог реда појединачних представа, репрезентира заједничко и

⁷⁹ Wundt, Allgemeine Logik etc. стр. 39.

⁸⁰ Gustav Scilling, Lehrbuch d. Psychol, Leipzig, 1851. стр. 135.

⁸¹ Volkman, L. d. Psychologie II. Bd. стр. 239.

⁸² Philos. Monatsheft XVI Bd. стр. 135.

битно свих представа и може се конкретно представити. Ова нас опет теорија подсећа на стару апстракциону теорију. „Али све и кад би постојале такве врсте кумултативних представа, то би се ипак морале ограничити на такве случајеве, у којима разлике нису велике. Према томе стапање сличних представа, ограничено је на уски круг.“⁸³

⁸³ Höfding, Psychologie стр. 230.

2.) РЕШЕЊЕ ПРОБЛЕМА АСОЦИЈАЦИЈОМ.

Као најглавнијег представника и творца асоцијативне школе у Енглеској, ми ћемо узети Јума. Ми смо видели, да Јум потпуно одбацује апстрактне појмове — идеје, и узима само индивидуалне представе“.

Али како долази Јум до општег на основу тих појединачних представа?

„Неке представе, и ако су по својој природи индивидуалне, могу, у погледу онога, што оне репрезентирају, опште бити“.⁸⁴ На који начин? „Појединачна представа постаје општом, када се за њу везује опште име т. ј. име, које је на основу навике везано са многим другим појединачним представама и тиме с њима ступило у асоцијативну везу“.⁸⁵ Шта нас нагони, да ми применимо име на више индивидуа? „Када смо нашли, да више предмета, на које често наилазимо сличност имају, то ми употребљавамо исто име“.⁸⁶ Може ли та реч изазвати све представе у нашој свести за које је то име везано? „Представе свих ових појединачних ствари, реч не може изазвати“.⁸⁷ Шта је са осталим представама? „Појединачне пред-

⁸⁴ David Hume, Über den Verstand etc. стр. 37.

⁸⁵ David Hume, ibide.

⁸⁶ David Hume, стр. 34.

⁸⁷ David Hume, ibide.

ставе нису у духу присутне него само потенцијалне“.⁸⁸

Јум каже, да идеја постаје општа, када се име за њу везује, а на другом месту вели, када смо пронашли, да више предмета сличност имају, то ми употребљавамо за све једно име. Сад питање настаје: да ли општу представу чини име или сличност, која се налази међу појединачним представама, да ли име добија општност помоћу појма или појам помоћу имена?⁸⁹ Јасно се види, да ми примењујемо исто име за појединачне ствари тек онда, као што и сам Јум каже, кад смо пронашли сличност међу индивидуалним предметима, а не да су се оне груписале зато, што имају заједничко име. Тек онда, кад пронађем сличност између две или више ствари, ја им дајем једно име. Каква веза онда постоји између идеје и речи? Изгледа, као да нема никакве везе, јер сличност, а не име, нагони нас, да исту реч применимо на исте објекте, а тако исто, представе се не јављају зато, што имају једно име, него зато, што имају сличност међу собом.⁹⁰ Јум нам даље каже, да реч не може изазвати представе свих појединачних ствари. Него колико? „Реч изазове једну појединачну представу и у исто доба с њом извесну тенденцију представљања.“⁹¹ Дакле, реч је у стању да изазове једну представу, док су пак остале представе потенцијалне, дакле нису присутне, али чим се реч изговорила, оне су добиле диспозицију за јављање. У каквој вези стоји репродукована представа са потенцијалним, и на који начин може ова представа репрезентирати остале представе? О овој репрезентацији Јум нам

⁸⁸ David Hume, *ibide*.

⁸⁹ Упореди, Al. Meinong, *Hume Studien* стр. 241.

⁹⁰ Упореди исто место код Meinong.

⁹¹ David Hume, стр. 34.

ништа не каже, док је за нас то од врло велике важности, јер само јављање диспозиција није јављање представа зато, што диспозиција, ма како била јака, није још представа. Репродукована је идеја, према томе, и сад партикуларна као и пре, а тако исто и реч!⁹² Јум допушта, да се може репродуковати не једна него више представа. Али овим није још ништа објашњено, јер се може репродуковати ма колик број представа, па да ми ипак немамо појам, него само множину представа. Конгломерат конкретних слика не може нам ништа више дати, до опет конгломерат појединачних представа, вели Хусерл.⁹³ „Ма колик број индивидуалних троуглова представили, опет нећемо добити општи појам, јер општи појам мора обухватити све представе, не само које ја могу схватити, него које би схватило ма које биће, које би после мене дошло.“⁹⁴ „Ако ја на пр сад имам представу тупоуглог па после правоуглог и опет оштроуглог троугла, онда немам појам троугла, него имам три представе.“⁹⁵

Да је овај проблем немогуће решити на основу асоцијације, ми ћемо за пр. узети још једног енглеског научника, који решава овај проблем на основу асоцијације, не узимајући у обзир ни како сличност. James Mill каже на једном месту у својим делима:⁹⁶ Човек именовом означава број индивидуа са свима њиховим посебностима и речи добијају свој значај само асоцијацијом. На пр. „човек“ се примењује прво на једну индивидуу и та се реч асосира с идејом, то исто важи и са другом, трећом итд. индивидуом, док се реч не асосира, са неодређеним бројем индивидуа. Ако реч човек

⁹² Al. Meinong, стр. 238.

⁹³ Edmond Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle, 1901. стр. 185.

⁹⁴ Бр. Петронијевић, белешке из Логике.

⁹⁵ *Philos. Monatsheft* XVI стр. 136.

⁹⁶ Види, Alex. Meinong, *Hume Studien* стр. 249.

изазива неодређени број индивидуа, не само оних, којима сам ја име дао, него такођер и оних, којима сам ја у фантазији дао, или за које мислим да ће им се дати, то је онда та идеја заиста комплексна. Као што се види опште се и овде објашњава асоцијацијом. Како може реч изазвати толики број индивидуалних представа, непојмљиво је. Моментално не може се јавити велики број представа, а ако ми будемо чекали да реч „човек“ изазове неодређени број индивидуа, не само оних, којима сам ја у фантазији дао име него и за које мислим да ће им се дати, ток нашег мишљења, ако не би стао, био би јако успорен и отежан. Осим овога психолошког разлога, постоји још и логички разлог, а то је, што све изазвате представе не би чиниле појам човек него велики број индивидуалних представа са одређеним индивидуалним особинама, тако, да би појам „човек“ био потпуно идентификован са множином „људи“ и да би разлика између једине и множине ишчезла.

Цело излагање показује, да је немогуће решење овога проблема на основу асоцијације, зато, што, асоцијација своди појам на множину индивидуалних представа, које су међу собом везане једном речју.

3.) РЕШЕЊЕ ПРОБЛЕМА АПЕРЦЕПЦИЈОМ.

Разлика између аперцептивног и асоцијативног везивања јесте у томе, што код аперцептивног везивања аперцепција се не управља према појединачној асоцијацији подигнуте представе, него се она управља својом активношћу, да из више асоцијативних представа изабере оне, које се показују као најприкладније.⁹⁶ По овој теорији, представе се везују на основу акта спонтаности, а не на основу асоцијација, асимилација и комбинација. Ова спонтаност није ништа друго до активна, вољна страна нашега ја, помоћу које наше ја има ту способност, да обрати већу или мању пажњу извесним деловима. На основу овако описаног психичког процеса, многи су покушавали, да реше овај проблем. Међу такве философе, који хоће аперцепцијом да реше овај проблем спада и Берклеј. Погрешно је Јумово мишљење кад тврди за Берклеја, да опште представе постају тако кад се за њих име веже.⁹⁶ Истина је, да су опште идеје партикуларне, са општим значењем, али није истина, да оне по Берклеју добијају опшност везивањем израза.⁹⁷

⁹⁶ Wundt, *Physiol. Psychologie* стр. 354.

⁹⁶ Hume, *Über den Verstand* стр. 30.

⁹⁷ Alex. Meinong, *Hume Studien*, стр. 219.

Истина, Берклеј каже на једноме месту, да идеје захваљују за своју општност ономе, што оне означавају, где се не може казати, да ли то треба асоцијацијом или аперцепцијом решити. Али, да Берклеј покушава решити овај проблем на основу аперцепције, то се најбоље види из речи где, каже, да је он у стању на једноме троуглу доказати да сви троугли имају 180° зато, што, вели он, при томе не узимам у обзир оно што је споредно, него оно што је заједничко. „Овде се, вели, мора признати, да је могуће само фигуру као троугао посматрати, а да се не обраћа пажња на нарочите особине троуглова и односа страна“.⁹⁸ Овде се јасно види, како Берклеј своди апстракцију на аперцепцију, кад мисли, да је у нашој власти, да обратимо пажњу појединим странама троугла. Али баш у томе и лежи тешкоћа, како је могуће, да се код једне одређене представе о троуглу не обраћа пажња на њене особености већ само на општи однос“.⁹⁹ Берклеј нам на ово питање ништа не одговара, већ само толико, да је наша свест у стању, да не узима у обзир све, што опажа. Изгледа, као да се овде опет враћамо на стару апстракциону теорију, кад се каже, да смо ми у стању обратити пажњу на тројство страна и углова без односа на њихову величину. Ја не могу себи замислити неки троугао, код кога стране и углови не би били у извесном односу. „Заиста је логичка немогућност, вели, Фолкелт,¹⁰⁰ фигуру од три стране замислити, и према томе апстрахирати од величине страна и односа страна и углова.“ На основу тога, што ми не обраћамо пажњу на однос страна углова, могуће је по Берклеју, да

⁹⁸ Berkley, Abhandlungen, etc. стр. 13.

⁹⁹ Бр. Петронијевић, Истор. Философије стр. 134.

¹⁰⁰ Philos. Monatsheft. стр. 134.

једна представа репрезентира све остале представе. Али из овога што нам Берклеј каже, не види се, како треба да замислимо ову репрезентацију, „јер његова репрезентација овде нам не може много помоћи; ако *a* репрезентира *v*, *c*, *d*, то су *v*, *c*, *d*, само слични, а не једнаки, и не може све да важи за *c*, *d*, што важи и за *a*.“¹⁰¹ Претпоставимо, да је ово решење и могуће аперцепцијом код троуглова који мање више имају сличности међу собом, и код којих се одмах оно што је заједничко свима троугловима може опазити, али да ли нам може што аперцепција помоћи код виших појмова. „Општи појам сисар, који не би био ни коњ ни камила, не може се у шематичкој слици представити, а исто тако ни полигон, који не би био ни троугао, ни четвороугао, нити који други, који не би имао одређени број страна.“¹⁰² При појму сисар, ја не могу себи неког сисара у опште замислити, него увек неког одређеног сисара. Овде се аперцепција у смислу издвајања сличних знакова не може извршити, и ако то на први поглед изгледа код троуглова.

Интересантно је, да је такођер и Страрт Миљ, који каже у своме делу „Examination ch XVII...“ да у психологији нема ничега универзалног до закона асоцијације,¹⁰³ покушао, да реши овај проблем на основу пажње. То се види најбоље из једнога писма, које је писао своме противнику Хамилтону, концептуалисти, и од кога је усвојио аперцепцију као функцију пажње.¹⁰⁴ Једна реченица из тога писма гласи: „Али пошто их ми

¹⁰¹ Al. Meinong, 192. стр.

¹⁰² Lotze, Logik, стр. 49.

¹⁰³ Al. Meinong стр. 248.

¹⁰⁴ Husserl, Log. Untersuchungen, 137. стр.

(атрибуте) схватамо као делове једне веће целине, ми имамо способност, да нашу пажњу на њих обратимо, тако, да ми остале атрибуте, на којима смо их представљали као комбинирание, занемарујемо.“ На овај исти начин и Бен решава овај проблем кад мисли, да „смо у стању обратити пажњу на тачке сличних предмета, тако да различите тачке занемарујемо.“¹⁰⁵

¹⁰⁵ Alex. Meinong, Hume Studien.

4.) РЕШЕЊЕ ПРОБЛЕМА АПСТРАКЦИЈОМ.

Појму је задатак, да у њему опште и заједничко као такво замишљамо и појам се дефинише као схватање заједничког и општег. Када бисмо питали, на основу кога психичког процеса долазимо до овога општег, ми бисмо од већине одговор добили: на основу апстракције. Шта је апстракција?

Ако бацимо један латимичан поглед на дефиниције апстракције код разних филозофа, то ћемо доћи до резултата, да се све те дефиниције слажу мање више са „несрећном“ дефиницијом Локеовом, који апстракцију дефинише као психички процес, помоћу кога наше мишљење одваја заједничко од индивидуалних елемената.¹⁰⁶ Оваку исту дефиницију даје нам и Ламберт, кад каже, да је апстракција процес разума, помоћу кога се врши при образовању појмова елиминисање свих посебних знакова. У ову исту заблуду падају многи новији логичари, кад узимају, да наш дух има ту способност, да заједничке и опште знаке може одвојити од индивидуалних и посебних. Тако на пр. Дробиш у својој Логици¹⁰⁷ каже: „Операције мишљења, које одвајају посебне знаке од предмета, који се могу упоредити, зове

¹⁰⁶ Locke, IV. cap. 7. §. 9.

¹⁰⁷ Drobisch, Neue Darstellung d. Logik, §. 19.

се апстракција“. Исто тако Ибервег на страни 138. своје Логике¹⁰⁸ вели: када се више објеката у извесним знацима слажу „то рефлексijом на једнородне и апстракциjом разнородних знакова на основу психолошког закона, постаје општа представа“. Из целог овога може се апстракција дефинисати као психички „поступак на основу кога се опште проналази и то одвајањем онога, што је разичито, у поређењу појединих случајева и сумирањем онога, што њима као заједничко припада“.¹⁰⁹

Ево на основу оваког психичког процеса, многи су покушавали да реше проблем појмова у логичком смислу. Сви су они претпостављали да наш дух има заиста ту моћ, да из реда појединачних слика сећања, извуче једну представу са заједничким и битним знацима, апстрахирајући потпуно од индивидуалних споредних знакова. То они објашњаваху на тај начин, што се представа заједничког х, као заједничко трима индивидуалним представама ах, вх, сх, због чешће јављања одваја, пошто се она као заједничка чешће јавља код тих индивидуалних представа, него а, б, с, као појединачно.¹¹⁰

Сад да видимо, да ли је могуће стварање општих појмова на основу овако горњег описаног психичког процеса?

Један поглед, вели Лоце у својој Логици, на ову апстракцију, довољан је, па да се види, да се ово не може испунити. „Злато, сребро, бакар и олово су по боји, сјајности, тежини и тврдоћи различити. Али њихово опште, које ми метал именујемо, не налазимо на тај начин, да ми при њиховом упоређивању просто различите знаке без

¹⁰⁸ Überweg, Logik etc.

¹⁰⁹ Lotze, Logik, Leipzig, 1874. стр. 19.

¹¹⁰ Höfding, Psychol. стр. 229.

додатка одбијемо, јер није довољно за одређивање метала само негирање, да метал не сме бити ни црвен, ни жут, ни бео ни сив, него исто тако потребна је потврда, да мора свакојако имати неку боју. Казати, да нема ову, нити ону специфичну тежину, нити овај нити онај степен сјајности, тада представа метала, не би могла ништа ни значити. Из овога Лоцеовог цитата може се лако увидети, да је нама немогуће опште и заједничке знаке издвојити од посебних и индивидуалних, зато, што се опште не може замислити без индивидуални знакова. Фолкелт¹¹¹ се потпуно слаже са Лоцеом кад каже, да би била и логичка и психолошка немогућност посматрати заједничке знаке, који би били потпуно одвојени од различитих знакова, јер чим хоћемо опште као таково да замислимо, оно се претвара у ништа. Појам боје треба да значи и црвену и жуту и белу боју и све могуће остале нијансе, а у исто време појам боје не сме означавати ни црвену, ни жуту, ни белу боју, јер чим би појам означавао неку одређену боју, то већ не би био појам него индивидуална одређена представа. Али шта би био појам, који не би у себи садржавао ниједну од одређених боја, тада тај појам не би могао у опште ништа ни значити, јер не би имао никакав садржај; он би био потпуно празан, а такви појмови, као што смо пре видели, не могу постојати у нашој свести. Овде се види како је немогуће имати један такав појам, који би садржавао у себи само опште знаке, зато, што код сваке представе, коју појам обухвата, долази по нешто, што се не може и на друге представе применити. „Као год што се не може воће уопште јести него увек јабуке и крушке, исто се тако не може воће у опште ни представити“.¹¹²

¹¹¹ Philos. Monatsheft, стр. 129.

¹¹² Höfding, Psychol. стр. 228.

Шта би био један троугао, чије би тројство страна и углова било потпуно одвојено од споредних знакова? У чему би се састојало то тројство? Или можемо ли ми замислити појам троугла, који не би био ниједан одређени троугао? Истина код већих појмова садржај је увек мањи, али апстракција не може ићи никад дотле, да обим буде без икаква садржаја. Упоредњем појединачних врста животиња не можемо ми, вели Лоце, добити општу слику животиње, кад би јој одузели свако плођење, кретање и респирацију, јер једне се живе рађају, друге легу из јаја, многе се деобом множе, неке опет дишу плућима, неке шкргама, неке опет помоћу коже, неке се опет крећу помоћу ногу, друге лете итд. У свима овим случајевима, вели, даље Лоце, опште не постаје простим избацивањем разних знакова p^1 и p^2 , q^1 и q^2 , који долазе у упоређиваним појединачним случајевима, него тиме, што на место избачених дођу општи знаци P и Q .

5.) РЕШЕЊЕ ПРОБЛЕМА СПОРЕДНОМ МИШЉУ — НЕГАЦИЈОМ.

Сваки појам мора имати објективну и општу важност и зато се и дефинише као схватање заједничког и општег код различитог и посебног, што значи, да у појму лежи изражавање заједничких знакова, који припадају многим индивидуама, и то заједничко и опште јесте неизоставни део сваког појма. Да би нам ово јасније било, узећемо за пример један логички суд: „Ово је цвеће црвено.“ Претпоставимо да појам „црвено“ не означава неку боју, која припада и другим индивидуама, него само ову одређену црвену боју, која припада само овоме цвету на пр. ружи, онда бисмо одмах морали претпоставити, да овоме индивидуалном црвеном, нема ништа што би истоветно одговарало, према томе овакав појам имао би само субјективну вредност, а никако објективну. Са овим сличним и заједничким ми прелазимо границе нашега искуства и можемо казати: у колико неки појам има за садржај нешто заједничко, да он прелази границе нашега искуства — наше свести. Овде ми остајемо у себи, јер ми не можемо изван наше свести изаћи, али ипак ово заједничко показује трансубјективност. Када међу људима не би било никаквог слагања у опажајима, онда у опште о некој нужности и општности не би било ни говора. Кад кажем, да

неки појам има општу и објективну важност, то тиме мислим, да то исто и други опажају и тиме већ претпостављам егзистенцију других субјеката као год и егзистенцију објеката и прелазим границе наше свести, „јер чудо би било, кад би хиљаде људи могле посматрати исту кућу како гори, а још чудноватије, када би се претпостављало, да та кућа није изван нас, него у нама, па да се све те субјективне слике међу собом слажу.¹¹³ Ово слагање могуће је само на тај начин, што се мора претпоставити спољни објект, који производи у нама опажања. Ти опажаји код људи могу бити квалитативно идентични, зато, што постоји један објект, који производи све те представе, али ти опажаји не могу бити никад нумерички идентични, зато што „опажени објекти нису више једно“ него „сваки субјект има своје засебне слике опажања, пошто је сваки субјект једно ја за себе.“¹¹⁴ „Оно пак, што је заједничко многим субјектима не лежи у њима него ван њих.“¹¹⁵ Пошто ми не можемо изаћи изван круга наше свести, то је област трансубјективног за нас принципијелно затворена и сама моћ логичке нужности може продрети у ову област. Али како и колико? Треба ли логичка нужност да буде у опште принцип сазнања, то је само могуће, да нам се овај принцип јавља у изолираној и засебној датој општности. Оваква откривења не налазимо у нашој свести.

Чим би хтели заједничке знаке, који изражавају општност, да издвојимо од различитих знакова, то би се општност претворила у ништа. Заједничко и опште није нам никад дато у засебној и изолираној форми. Треба ли да се опште

¹¹³ Volkelt, Erfahrung u. Denken, 334. стр.

¹¹⁴ Бран. Петронијевић, Просветни Гласник св. за април стр. 435.

¹¹⁵ Бр. Петронијевић, исти часопис.

замисли, то се мора мисао везати за појединачно и индивидуално, јер заједничко и опште има тек онда смисла, кад се у исто доба замисли и разликовање. Али питање настаје, какву улогу игра појединачно у општем, индивидуално у заједничком, главно у споредном, при замишљању неког појма. Из дефиниције појма види се, да је његов предмет и циљ опште и заједничко, само, што се оно не може јавити у засебној форми. Према овоме, индивидуални знаци имају споредан карактер, јер они не играју никакву улогу при замишљању појмова. Они играју улогу у толико, у колико се опште не можемо без њих замислити и у колико се они не могу из свести истиснути. Свакојако за нас постоји тешкоћа због ових споредних знакова, јер у појму не сме се мислити на те индивидуалне знаке, а с друге стране они се не могу истиснути из наше свести. Ова логичка тешкоћа може се једино на тај начин избећи, што ће се споредни знаци са заједничким замишљати као имплиците дати, и што се ти споредни знаци неће нарочито истицати, нити наглашавати, него ће опште бити потпуно равнодушно према појединачном. Када бисмо хтели општност посматрати или замишљати у засебној, изолираној форми, то би морали у једном моменту имати преглед појединачног тоталитета. Пошто наш појам обухвата бесконачан број индивидуалних представа, то би наш ум морао бити бесконачан, који би у једном моменту прегледао и схватио тоталност бесконачног појединачног. Овакав интуитиван бесконачан разум може само божанство имати. Један такав апсолутни божански разум могао би, пошто он опште као засебан предмет посматра, у исто време и потпуно посматрање појединачног прегледати.¹¹⁶

¹¹⁶ Види, Philos. Monatsheft, чланак од Фолкелта: Über die log. Schwierigkeit etc. стр, 137.

Као што се види, ми нисмо у стању, да испу-
нимо оно, што нам појам налаже и од нас тражи.
Само један интуитиван разум може испунити у
појму логички захтев, док је тај захтев за чо-
вечју ограничену свест, потпуно непостигнути
идеал, коме можемо само тежити. Отуда појам је-
сте логички идеал, који ми можемо само донекле
испунити. Вунт у својој Логици,¹¹⁷ дошао је та-
кођер до резултата, да је појам постулат. Ми мо-
жемо вели, заједничке знаке представити само у
форми једног постулата, који се везује за шему
представа. Хербарт, у својој Психологији,¹¹⁸ по-
ставља питање: „Да ли заиста има појмова у стро-
гом логичком смислу у човечјем мишљењу а да
ти исти појмови нису више логички идеали, ко-
јима се наше мишљење све више и више треба
да приближује?“

Али, ако нисмо у стању да испунимо задатак
појма, и да опште замишљамо у потпуној апстрак-
цији од индивидуалних и специјалних знакова,
ипак се морамо питати, на основу којих се психич-
ких процеса до општег као логичког идеала до-
лази и до кога степена може наше мишљење да се
приближи тому идеалу?

Ма какав себи појам замишљали, ми ћемо
при строгој психолошкој анализи опазити, да ће
нам се увек јавити мање — више одређена ин-
дивидуална представа. Да је то тако, то се може
сваки уверити, чим покуша да себи неки појам
представи. Чујем ли реч „кућа“, у мојој се свести
одмах јавља нека одређена кућа, којој ја дајем
у фантазији и одређено место у простору. Тако
исто и појам „дрво“ изазива у мојој свести неку
одређену индивидуалну представу дрвета. Ово
није само с појмовима, који изражавају неки са-

¹¹⁷ Wundt, Alg. Logik etc. стр. 672.

¹¹⁸ Herbart, Lehrbuch d. Psychol. etc. стр. 62.

држај, него то исто бива и са појмовима, који показују известан однос. „Једнако“ или „неједнако“ не може се само за себе замислити, него увек замишљамо објекте, на које се ти појмови односе. Шлајермахер у својој Дијалектици каже: „ако се хоће општи појмови замислити, морају садржавати у себи појединачне чулне преставе, које они супсимирају“. „Опште не може никад и нигде у форми само засебној егзистирати, не постоји никакво опште у апсолутном раздвајању од појединачног“. ¹¹⁹ Ово исто бива и са свима надчулним предметима и појавама као год и са најапстрактнијим појмовима. Појам Бог и анђели, увек изазивају у нама индивидуалне слике конкретних представа. Појам „добар“ изазива у нама слику неког човека с благим изразом. „Ми говоримо о представама гледања, слушања, осећања, спавања, воље итд., али ми не можемо имати о овим представама представу. Ми не можемо себи осећање представити, него увек оно, што се осећа, исто тако ни гледање не можемо себи представити, него оно, што се гледа“ (Ziehen). У немогућности одвајања општег од посебног, и у немогућности фиксирања општег као одређеног предмета у нашем мишљењу, дошле су екстремне номиналисте у ту заблуду, те су тврдиле, да опште не постоји нити у *rerum natura* нити као *idea fantasma* и да изразима „животиња“, „камен“, одговарају у нашем разуму само представе појединачних животиња и камења. ¹²⁰

Наше досадашње излагање показало је, да се заиста, при замишљању појмова, јављају у нашој свести појединачне представе, и према томе изгледало би, да екстремне номиналисте имају право, кад негирају појмове. Али, ако би ми имали само

¹¹⁹ Volkelt, Erfahrung u. Denken.

¹²⁰ Philos. Monatsheft XVII Über log Schwirigkeit, etc.

ове појединачне индивидуалне представе, онда у опште сазнање, као што је пре речено, не би било могуће, пошто би се код сваког човека при замишљању неког појма јављале различите индивидуалне представе. На пр. кад кажем појам „човек“, сваки ће од људи, у томе моменту кад чује реч, репродуктовати представу другог човека, тако исто и код осталих појмова, код свакога ће се јавити у свести друга представа и мало ће бити људи, код којих ће се јавити једна иста представа. Као што се види, ове индивидуалне представе имају потпуно субјективан карактер и и у себи не садрже ништа објективног. Претпоставимо кад би људи остали на тим индивидуалним представама, онда никакав споразум међу људима не би могао бити, нити би могло бити у опште говора о неком објективном сазнању. Овај проблем, као што смо видели, нису могле прошле теорије решити. Ми смо до сада тврдили, да се увек при замишљању неког појма јављају у нама појединачне представе, али одмах се можемо питати, шта нас руководи, да ми једној представи придајемо већу важност, него осталим представама, кад су те појављене представе једнаке с осталим представама? Другим речима, у каквој вези стоји ова репродукована представа с осталим, да се послужимо Јумовим изразом, потенцијалним представама? При замишљању неког појма сваки је одмах свестан, да се појам не налази у оној репродукованој представи, нити у индивидуалној њеној одређености, него да се појам налази у ономе заједничком, што припада бесконачном броју индивидуалних представа и зато смо потпуно свесни, да ми можемо место те представе узети, ма коју другу представу, и да је ма која друга представа у стању да репрезентира појам, пошто ми врло до-

бро знамо, да је индивидуална одређеност појединачне представе за појам потпуно равнодушна. „Опште ставове н. пр. троугла, увек доказујемо помоћу једног одређеног троугла без обзира, на то, да ли је он тупо — право — или оштро угли, и ми смо свесни, да ми можемо место датог троугла, сваки други узети.“¹²² „Са аперцепцијом представе појма, везује се свест мање више јасна, да ми место оне представе можемо аперцепирати и ма коју другу представу.“¹²³ За појам на пр. троугао, апсолутно је свеједно ма који се јавио, главно је да он мора имати три стране, али у каквом ће односу те стране према угловима бити као и то, да ли ће троугао бити велики или мали, нацртан на табли или на хартији, кредом или оловком, то је сасвим споредна ствар. „Претпоставимо, да нам се при појму троугао јави оштроугли троугао, то нам се у исто време јавља и мисао, да на место тога троугла, може доћи ма који други троугао¹²⁴.

Ова споредна мисао као принцип за решавање општих појмова најбоље је изражена код Фолкелта у делу *Erfahrung u. Denken*. Али после овога кратког излагања, ми се можемо питати, да ли ову споредну мисао можемо свеста на који други принцип. Ако пажљиво испитамо у чему се састоји ова споредна мисао, ми ћемо видети, да она није ништа друго до један специјалан акт негације, којим ми негирамо појединачне представе, у њиховој одређености. Код Фолкелта заиста наилазимо на два става, у којима је ова негација изражена. У његовом чланку: „*Über die logische Schwierigkeit in einfachster Form d. Begriffsbildung*,“ чешће поменутом часопису, на страни 141, читамо

¹²² Höfding, Psychologie, 231.

¹²³ Wundt, Logik 45 стр.

¹²⁴ Philos. Monatsheft, XVI Bd.

ове редове: „...Чим замислим неки појам у исто доба негирам појединачне представе на које се појам односи у њиховој одређености.“ На другом месту испод тога вели: „Наше мишљење негира при сваком образовању појма појединачне представе као такве и мисли на оно, што је заједничко“, Као што се види, из ова два става Фолкелтова споредна мисао није ништа друго до негација, само што она није код Фолкелта изражена у виду принципа за решавање овога проблема, него су ова два става код Фолкелта дошла сасвим случајно. Ову негацију први пут видимо као изражен принцип за решавање овога проблема у предавањима из Логике од Бранислава Петронијевића. Он узима негацију као један специјалан акт мишљења, који врши апстрахирање одређености од неодређености. Актом негације, вели у својим предавањима из Логике, ја тврдим, да линија може имати ма коју величину. На тај се начин долази до неодређености и до једног општег појма праве линије. Из ове једне реченице, ми не можемо знати, како би г. Петронијевић изводио даље овај принцип негације. И ако нема ни у једном филозофском делу говора о овој негацији, то ћу ја ипак покушати да у неколико речи покажем у чему би се та негација састојала. Јавили ми се на пр. појам троугао или кућа, то ће ми одмах при њиховом замишљању изаћи у свести појединачне представе на које се тај појам односи. Али пошто смо ми свесни тога да одређеност тих појединачних представа не игра никакву улогу при замишљању њиховог појма, то ми просто негирамо споредне и индивидуалне знаке, т. ј. ми смо свесни, да ми не мислимо на те споредне и небитне знаке, него на оно што је заједничко свима тим представама. У самој тој апстракцији индивидуалних и споредних знакова од општих и за-

једничких, лежи негација. Ја не могу себи заједничке знаке апстрахирати од индивидуалних у томе смислу, да ја имам једну преставу општег и заједничког, али их могу апстрахирати у томе смислу, што себи замишљам да ти споредни знаци и ако су не могу одвојити од општих, ипак не играју никакву улогу при замишљању општег и зато што не играју никакву улогу, него су једна сметња, то их ја могу просто негирати на тај начин, што их не узимамам никако у обзир, ни о њима водим рачуна. Ја кажем, да имам одређену представу неког човека, кад ми је та представа дата, како са свима индивидуалним споредним знацима, тако исто и са главним и заједничким знацима. Пошто ја знам, да при замишљању појма „човек“ не играју ти споредни знаци никакву улогу и да су они сасвим од споредног значаја, то ја могу ову представу човека потпуно негирати у њеној одређености т. ј. ја могу негирати споредне и индивидуалне знаке и замислити, да место тих индивидуалних знакова, могу доћи ма који други знаци, пошто већ опште не могу у засебној форми фиксирати. Тиме, што сам негирао споредне знаке, ја сам ове представе негирао у њиховој одређености. Оно, што је заједничко свима људима јесте опште, и ако остаје непроменљиво, зато ми можемо оно што је споредно и индивидуално негирати и мислити само на то опште, које се налази у зајединачком и чије је сазнање могуће једино помоћу тих индивидуалних знакова. Ово можемо још јасније извести код појма „троугао“. Пита ли ме неко, шта је троугао, одговор је врло лак, да је троугао једна фигура од три стране које међусобом заклапају три угла. Али можемо ли ми замислити један такав троугао који би изражавао само тројство страна и углова? Свакако не. Нама ће се увек јавити неки троугао

где ће углови и стране бити у извесном, одређеном односу, дакле јави ће нам се или равно-
 страни, или равнокриви или тупоугли или оштро-
 угли или правоугли троугао и т. д. Јави ли нам
 се рецимо равнострани, то опет он мора бити дат у
 извесној одређености тј. стране морају имати одре-
 ђену величину као и то чиме ће бити те стране на-
 цртане итд. Као што се види, увек у нашој свести
 јавиће се одређена представа неког троугла. Али
 да би дошао до појма троугла, ја сваки јављени
 троугао негирам у његовој одређености, што значи
 да су за појам ти сви индивидуални знаци од
 споредног значаја, јер нико не мисли при зами-
 шљању појма троугао, на равнострани или на
 равнокраки итд., него сваки мисли на оно што
 свима тим троуглима припада а то је, на трој-
 ство страна и углова. Али, пошто ми ово тројство
 страна и углова не можемо у засебној форми по-
 сматрати, него увек са индивидуалним знацима
 и помоћу индивидуалних знакова, то да би дошли
 до овога општег, ми све ове индивидуалне пред-
 ставе у њиховој одређености негирамо. Зато је
 за мене апсолутно све једно при замишљању појма
 троугао, који ће се од свих могућих троуглова
 јавити, зато, што знам, да је сваки јављену тро-
 угао само репрезентант за све остале троуглове.
 Корнелиус у својој Психологији ¹²⁵ признаје Бер-
 клеју, да ми не можемо имати једну представу
 оштро-тупоуглог троугла, али, вели исто тако, ми
 можемо порицати, да ми можемо имати потпуно
 јасну представу о једном троуглу, где би све стране
 и углови били у одређеној пропорцији. Истина је
 да нико не може имати потпуно јасну слику неке
 представе која репрезентира појам, тако да би
 могао и све индивидуалне знаке дотичне пред-

¹²⁵ Corneluis, Psychologie als Erfahrungswesenchaft, стр. 66.

ставе у свести представити. Али из овога нашег излагања може се видети, да је излишно и непотребно, да се ти споредни знаци морају јавити, зато што их ми и при јављању морамо негирати и што они, као што је речено, не играју никакву улогу при замишљању појмова. Отуда, и ако је представа нејасна може потпуно бити супститут појма. Зато није никакво чудо, што нам представа може бити кткуда врло нејасна, док појам потпуно јасан.

Сад би се могли питати: зашто не негирамо индивидуалне знаке потпуно, него само у њиховој одређености, кад они не играју никакву улогу при замишљању појма? Кад би ми могли заиста потпуно индивидуално негирати, онда би се опште претворило у ништа, јер нико од нас на пр. не може нити представити нити замислити само тројство страна и углова. Претпоставимо да једноме троуглу негирамо све могуће споредне знаке, онда би се могли питати шта остаје. Многи би одговорили да остају три стране и три угла дакле оно што чини троугао троуглом. Али шта би била ова сама тространост и троуглост сама за себе, ово не само што се не може представити него се у опште не може ни замислити. Ово би била једна реч без икаквог садржаја и смисла. Тространост и троуглост могуће је само на конкретности представити, али чим их представљам *in concreto*, они морају почивати на индивидуалним знацима, јер шта би значиле три стране које не мају никакву дужину, а исто тако што би значила три угла који не би имали никакав однос према странама. Чим странама дамо дужину и угловима однос према странама, ми им морамо дати и одређену дужину и одређени однос. Како је одређеност уопште споредна особина то ми можемо ову одређеност негирати да би могли

доћи до неодређености. Дакле, ми можемо код појма троугао, негирати сваки одређени троугао, да би смо дошли до неког неодређеног троугла кога ми себи не можемо представити. Ја не могу казати да троугао не сме бити ни правоугли, ни тупоугли ни равнострани итд., јер као што је речено, апсуродно би било и мислити да нам се тространост и троуглост може јавити у некој другој форми него у форми споредних знакова, али зато ја могу те споредне знаке у њиховој одређености негирати, пошто сам опет свестан, да та одређеност има сасвим споредан значај. Још боље то можемо показати на једној правој линији. Шта би била једна права линија која не би имала никакву дужину? Ово би била свакојако једна контрадикција, јер оно што чини линију линијом, то је њена дужина, тако да јој је дужина битна особина. До појма праве линије долазим на тај начин, што сваку јављену представу праве линије негирам у њеној одређености, зато што сам свестан, да битна особина линије није та одређена дужина која се јавила у мојој свести, него да је битна особина праве линије ма која дужина, дакле неодређена дужина. Овде дакле да би дошао до појма праве линије ја не смем негирати сваку дужину ни тврдити да линија не сме имати дужину, али могу негирати ову одређену линију као општи појам.

Цело ово наше излагање у последњем одељку сводило се на то, да ми захтев појма нисмо у стању испунити, јер не можемо заједничко у потпуној одређености замишљати, него да је ово испуњавање једино могуће репрезентацијом индивидуалне представе, за коју се споредна мисао везује, коју смо ми на негацију свели: да се појам не налазе у тој репрезентацији него у нечему другоме, што припада тоталитету индивидуалних

едстава. Ја сам ту свестан да индивидуални
 наци играју споредну улогу, али ипак да морају
 постојати, пошто се опште и заједничко не може
 од њих одвојити и у засебној форми посматрати.
 Али и ако то нисам у стању да испуним „ја
 знам врло добро у коме правцу треба да се креће
 моје мишљење, ја познајем и циљ и средства,
 али само овај задатак не могу испунити“¹²⁶ По-
 грешно би било мислити, да је овај логички иде-
 ал апсолутно изван нас, јер ми заиста мислимо
 на идеал, али само у облику репрезентности; ми
 смо упућени тому идеалу, ми узимамо у њему
 учешћа и ми га у себи носимо. „Сваки који хоће
 да образује појам, зна да он при томе не мисли
 на неодређено него на заједничко у одређености,
 зна даље, да се заједнички знаци не односе на
 ограничени број представа у нашој свести, него
 на све могуће представе.“¹²⁷

Са овим последњим одељком, ми нисмо имали
 намеру да принцип негације у потпуној опшир-
 ности и конзеквенности изводимо, нити мислимо,
 да смо са ово неколико речи сам проблем решили,
 него је нама циљ био, да покажемо како у прин-
 ципу негације лежи кључ за правилно решење
 логичких појмова.

¹²⁶ Philos. Monatsheft стр. 141.

¹²⁷ Volket, Erfahrung u. Denken.

КОД
ао,
па
е

ЛИТЕРАТУРА

којом се служио при изради ове теме.

- Wilhelm Wundt, Allg. Logik u. Erkenntnislehre, III Aufl. Stuttgart, 1906.
- Wilhelm Wundt, Physiol. Psychologie, II Aufl. Leipzig, 1880.
- Hermann Lotze, Logik, Leipzig, 1874.
- Dr. Friedrich Überweg, System d. Logik u. Geschichte d. log. Lehre III Aufl. Bonn, 1868.
- Drobisch, Neue Darstellung d. Logik VI. Aufl.
- Friedrich Jodl, Lehrbuch d. Psychologie, Stuttgart, 1896.
- Höfding, Psychologie, Leipzig, 1901. übersetzt v. Bendisen.
- Johan Herbart, Lehrbuch d. Psychologie II Aufl. Königsberg, 1834.
- Volkmann, Lehrbuch d. Psychol. I. u. II. Bd. Aufl. Göttingen 1875.
- Gustav Schilling, Lehrbuch, d. Psychol., Leipzig, 1851.
- Fortlage, Lehrbuch d. Psychologie, Leipzig, 1885.
- Lazarus, Das Leben d. Seele II Bd. III Aufl. Berlin, 1885.
- Friedrich Harms, Die Philos. in ihrer Geschichte I. Psychologie Berlin, 1878.
- Edmund Husserl, Log. Untersuchungen, Halle, 1901.
- Volkelt, Erfahrung u. Denken.
- „ Philos Monatsheft XVII. Bd. II. Heft, 1881.
- Schubert Saldern, Grundlagen einer Erkenntnistheorie, Leipzig, 1884.
- „ „ Vierteljahrschrift f. wissenschaftl. Phil. VII. Jahrg.
- Bran. Petronievits, Principien d. Erkenntnislehre, Berlin, 1900.
- Berkley, Abhandlungen über d. Principien d. menschl. Erkenntnis. v. Friedrich Überweg III. Aufl. Leipzig, 1900.
- David Hume, Über den Verstand, übersetzt v. Theodor Lipps.
- Locke, Versuch über d. menschl. Verstand.
- R. Deskartes. Die Principien d. Philos. II. Aufl.
- Leibniz, Neue Darstellung über d. menschl. Verstand.
- H. Taine, Der Verstand, übersetzt v. Siegfried I. u. II. Bd. Bonn, 1880.
- Hugo Spitzer, Nominalismus u. Realismus, Leipzig, 1876.

- Friedrich Jodl, Leben u. Philos. David Humes, Halle, 1872.
Stuckenbergr, Grundprobleme in Hume, Halle, 1881.
Alex. Meinong, Zur Geschichte u. Kritik d. mod. Nominalismus
Sitzungsberichte d. Philos. histor. Classe d. Kais. Akademie d.
Wissenschaft 1877. КОД
ао,
а
Hans Schmidkunz, Über die Abstraction.
Klemens Kreibig, Die Aufmerksamkeit als Willenserscheinung,
Wien, 1897.
Kodis, Zur Analysis d. Apperceptionsbegriffes, Berlin, 1893.
Liebmann, zur Analysis d. Wirklichkeit Strassburg, III. Aufl. 1900.
Dr. Бран. Петронијевић, О свести са гледишта теорије сазнања
Hartenstein, Lockes Lehre v d. menschl. Erkenntnis in Vergleich
mit Leibniz Kritik derselben.
Ziehen, Physiolog. Psychol. 15. Vorlesungen.
Falckenberg, Geschichte d. n. Philosophie III. Aufl., Leipzig, 1898.
Ed. Hartmann, Krititische Grundlegung des Transendentalen Rea-
lismus. II. Aufl. Berlin, 1875.
Dr. Бран. Петронијевић, Историја Нове Философије, Београд, 1903.
Eduard Grimm, Descartes Lehre v. d. angeboren Ideen.
Kant, Kritik d. reinen Vernunft, 2. Aufl.



САДРЖАЈ:

УВОД

I

Психолошки проблем

| | СТР. |
|--|------|
| 1. Психолошки супстрат мишљења у речима | 7 |
| 2. Психолошки супстрат мишљења у апстрактним појмовима . . | 13 |
| 3. Психолошки супстрат мишљења у сликама сећања | 25 |

II

Логички проблем

| | |
|--|----|
| 1. Решавање проблема шематичким и просечним представама . | 37 |
| 2. Решавање проблема асоцијацијом | 41 |
| 3. Решавање проблема аперцепцијом | 45 |
| 4. Решавање проблема апстракцијом | 48 |
| 5. Решавање проблема споредном мишљу — негацијом | 53 |
