

тећи да социологију утопе у филозофију, напротив, читаву филозофију начинили социолошком.

Дијалектичка поларизација између филозофије и социологије примењује се било на догматичке интерпретације филозофије (укључујући кантовски идеализам) и на механистичке и бихевиористичке интерпретације социологије које произвољно сужавају њено подручје, било на супротстављање између објашњавајућег задатка социологије и оправдавајућег и проверавајућег задатка филозофије.

Најзад, *реципрочност перспектива између филозофије и социологије* које су постале паралелне и симетричне у њиховим резултатима, може се сматрати само као један врло удаљен циљ који допушта само сасвим приближна решења, плод опрезне и брижљиве сарадње између филозофа и социолога.

Али, пошто смо приписали тако велик значај прибегавању дијалектици у социологији, не бисмо хтели да завршимо не указавши на њене границе.

Ако дијалектика помаже да се избегне свака догматизација једне ситуације, свако олако решење, свака свесна или несвесна сублимација, свако произвољно изоловање, свако заустављање кретања у друштвеној стварности, — она не објашњава, она нам не даје схему објашњења. Она нас доводи до прага објашњења у социологији али не прелази тај праг. Она нас учи да се објашњење има тражити у тоталним друштвеним појавама у кретању, у којима делују вулканске силе. Она нам описује кретања структурисања и деструктурисања тих тоталних друштвених појава. Она нас учи да социолошки типови нису „слике Епинала”, него центри колективних привлачења у вечитом динамизму. Стога емпириска дијалектика може само да поставља питања а сама не даје одговоре. Изгледа нам да прибегавање дијалектици као објашњењу само потстиче чисту дескрипцију — мање овлашну од оне којој се предала америчка социологија али ипак само дескрипцију. „Најлепша девојка у Француској може дати само оно што има...” Дијалектика само припрема оквире објашњења. Ово последње остаје да се сваки пут поново нађе. А најпоузданије схеме објашњења дала је социологији историска узрочност. Кад она настоји да објасни, социологија треба да почне, дакле, да тесно сарађује са историјом.

Жорж Гурвич (Georges Gurvitch)

НЕКЕ КАРАКТЕРИСТИКЕ ГУРВИЧЕВЕ ДИЈАЛЕКТИКЕ

Дијалектика Жоржа Гурвича није усамљен напор у савременој општетеориској, филозофско-научној мисли да се одбаце „метафизички“ окамењени појмови и да се научна мисао дијалектизира. У области природних наука то су чинили и још увек чине неки са-

времени епистемолози као француски филозоф и добар познавалац хемије, Гастон Башелар и швајцарски филозоф - математичар Фердинанд Гонзет. Штавише ова тенденција ка дијалектизирању општих категорија видна је у извесној мери и код неких егзистенцијалистичких филозофа, Сартра, Јасперса, Ернста Мајера и других.

У савременој, пак, грађанској социолошкој теорији најзначајнији присталица примене дијалектике у области друштвених наука, посебно у социологији, је свакако Жорж Гурвич. Он је на свој начин, као бивши феноменолог (мада су неки битни моменти ове филозофске методе још увек уочљиви у његовом начину мишљења), увидео да се са „метафизички“ крутим, склеротичним појмовима не може ни у социолошкој теорији ни у научној пракси отићи далеко и да се мишљење, служећи се оваквим појмовима, такорећи саплиће на сваком кораку и показује немоћним да схвати сву комплексност и динамичност друштвене стварности која је битно дијалектичка. И управо тенденција савремених мислилаца ка дијалектици, не само Гурвича, манифестује се, пре свега, у знаку борбе против догматског, метафизички склеротичног мишљења које се, како би рекао Хегел, чврсто држи једне разумске апстракције и није у стању да рационално схвати прелаз ка њеној супротности.

Када у свом предавању *Социологија и дијалектика*, објављеном у овом броју *Анала Правног факултета у Београду*, Гурвич каже да је прави задатак дијалектике „разарање свих стечених и искристалисаних појмова да би се спречило њихово окамењивање које потиче од њихове неспособности да схвате целине (тоталитете) у кретању, као и да истовремено узму у обзир цело и његове делове,“ онда он, с једне стране, углавном понавља познате принципе Хегелове дијалектике које су Маркс и Енгелс настојали материјалистички да интерпретирају и примене у свом научном раду. Но, с друге стране, Гурвич управо ставља акценат на „деструктивну“ улогу дијалектике у односу на чврсто фиксирани појмове и ставове и то чини у духу својеврсне релативистичке дијалектике Гастона Башелара. Богатство једног научног појма, по речима овог француског филозофа, мери се управо његовом моћи деформације. „Да би се обухватили нови експериментални докази, пише Башелар, треба деформисати првобитне појмове, проучити услове њихове примене и нарочито увести услове примене једног појма у сам смисао, значење тог појма“ (1)

За Гурвичеву концепцију дијалектике у целини могло би се рећи да је у њој више наглашена „деструктивна“ него „конструктивна“ улога дијалектичке методе, што у крајњој линији води једном „дијалектичком“ релативизму, тј. апсолутизирању једног низа категорија (посебно, различито, случајно, променљиво, дисконтинуирано) на рачун њима супротних категорија (опште, исто, нужно, стално, континуирано) у јединству са којима оне прве тек имају, уствари, свој пуни дијалектички смисао. У том смислу Гурвич пише

(1) G. Bachelard: *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, 1947, p. 61.

да „савремена социологија обраћа увек више своју пажњу на оно што је различито и дисконтинуирано који у друштвеној стварности врло снажно ограничавају оно што је опште и континуирано“ (2).

Тако у духу овог дијалектичког (уствари недијалектичког), плуралистичког релативизма Гурвич каже да не постоји „Друштво“ са великим Д, него да постоје *многострука друштва*, па према томе општа „социологија“ не може бити *једна наука*, него постоје *више социологија*. Свако друштво има, наиме, *своју социологију* (3).

Овде релативистичка тенденција води очигледно негирању оног што је опште, што претставља општу структуру, општу законитост сваког људског друштва и тежи претварању тог општег у прост скуп посебних друштава. Да је ова тенденција дијалектички и уопште логички неодржива, може да покаже следећа њена, релативно једноставна анализа.

Ако не постоји друштво уопште, тј. општа структура својствена сваком друштву као предмет *једне опште социологије*, него само *посебна друштва* са својим посебним социологијама, онда се поставља питање која су то посебна друштва? Ако су то феудализам, капитализам, социјализам, тада је очигледно да постоје још посебнија друштва, на пример енглеско феудално друштво, или француско капиталистичко друштво, итд. Према томе, доследно логици релативистичког плурализма, не би требало да постоји не само друштво уопште, него ни феудализам, ни капитализам, ни социјализам, јер и то је нешто опште. Дакле, постојало би само оно што је посебно у односу на феудализам или капитализам, тј. енглеско феудално или француско капиталистичко друштво, итд.

Али такође и посебни облици феудализма или капитализма су релативно нешто опште у односу на, на пример, француско капиталистичко друштво из 1848 које је проучавао Маркс у свом раду *Класне борбе у Француској од 1848 до 1850*, или то исто друштво данас, 1958, када оно преживљава врло тешку кризу. У крајњој линији, дакле, доследно логици релативистичког плурализма, могле би да постоје једино социологија француског друштва из 1848, или социологија француског друштва из 1958, итд., са чиме се очигледно не би сложио ни Гурвич.

Када се овако негира или у најмању руку врло ограничи општи карактер друштва, онда се доследно овом ставу мора негирати и постојање друштвених закона као оног што је *релативно* опште, идентично, стално, нужно у кретању друштва, у његовом развоју. Гурвич, на пример, дозвољава постојање „посебне узрочности“ (*causalité singulière*) у друштвеним појавама, али пориче у овој области стварности егзистенцију „узрочних закона“ (*lois causales*) као оног што је опште, релативно константно у узрочним односима између друштвених појава. Уопште он пориче у друштву постојање сваке врсте законитости, осим статистичке. Једино је, по Гурвичевом ми-

(2) G. Gurvitch: *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris, 1950, p. 21.

(3) Op. cit., p. 21—22.

шљењу, статистичка општост могућа у социологији и посебним друштвеним наукама (4).

За разлику од Гурвичеве дијалектике у којој је више наглашена њена „деструктивна“ улога у разарању чврсто фиксираних појмова и у којој је методом релативистичког плурализма јасно изражена тенденција разарања оног што је опште у друштву и његовог претварања у скуп различитих посебности, — за Марксову дијалектику, као материјалистичку, карактеристична је управо тежња да се дијалектички поларне категорије, као што су опште и посебно исто и различито, нужно и случајно, позитивно и негативно, схвате и примењују у научном раду држећи се притом гледишта њихове принципијелне равноправности и стварне неодвојивости. Тако Енгелс, говорећи о узајамној повезаности ових и других супротности, пише „да су неодрживе круте супротности као на пример разлог и последица, узрок и дејство, идентичност и различитост, појава и суштина, да анализа открива већ у једном полу заметак другога, да се на одређеној тачки један пол претвара у други и да се читава логика развија тек из напредовања тих супротности“ (5). Притом су полови ових супротности, као позитивно и негативно у електрицитету или магнетизму, на пример, међусобно равноправни, тако да се морају сматрати „подједнако вредним, без обзира на то која је страна позитивна, а која негативна“ (6).

Из тога произилази да се, са гледишта материјалистичке дијалектике, не може раздвојити посебно и опште тако да се тврди да не постоји друштво уопште (тј. општа структура друштва), него да постоје само посебна, многострука друштва и да, према томе, социологија не може бити једна наука, већ да свако друштво има своју социологију.

Из овог дијалектичко-материјалистичког схватања односа супротних категорија произилази даље да се не може порицати постојање закона о друштву (закона развоја, закона узрочности, итд.) као оног што је релативно опште, исто, константно, нужно у процесу друштвеног развоја, мада, несумњиво, у овој области стварности долазе више до изражаја моменти разлике, случајности, дисконтинуираности него у области природе.

Оно што даље карактерише Гурвичеву концепцију дијалектике, поред њеног плуралистичког релативизма, јесте одлучно наглашавање улоге конкретног, стално живог и неочекивано променљивог искуства у процесу непрестаног дијалектизирања научних појмова. „Свака непоколебљива и некомпромисна дијалектика, пише Гурвич у овом чланку, води у безгранично различита искуства; стога смо предложили да ту дијалектику назовемо *хиперемпириском* и говорили смо о *дијалектичком хиперемпиризму*.“

И овде када говори о „упадљивој сродности између дијалектике и искуства“ Гурвич умногоме прихвата и даље развија, при-

(4) G. Gurvitch: *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, Paris, 1955, p. 43—67.

(5) Engles: *Dijalektika prirode*, Beograd, 1951, s. 206

(6) Op. cit., p. 222.

мењујући у области социологије, став „отворене филозофије“ Башелара и Гонзета о непосредној повезаности, сталном допуњавању и кориговању теорије и методе од стране искуства. Кад Гурвич каже да „свака непоколебљива и некомпромисна дијалектика води у безгранично различита искуства“, да нам „разноврсност искуства увек припрема нова изненађења“, која једна бескомпромисна дијалектика треба стално да следи и да их интерпретира на нов начин, развијајући себе и своје принципе, он примењује на свој начин Башеларову тезу да „свака научна мисао мора да се промени пред једним новим искуством“ (7), да „свако ново искуство каже не старом искуству“, али да „ово не није никад дефинитивно за дух који уме да дијалектизира своје принципе, да конституише у себи нове врсте доказа“ (8).

Другим речима, Гурвич се попут претставника „отворене филозофије“ залаже за једну отворену дијалектичку методу у социологији чија се отвореност, антидогматичност огледа највише у њеној спремности да поштује искуство, да се коригује, ревидира пред једним новим искуством. Њен „хиперемпиризам“ требало би, дакле, да буде највећа залога њене антидогматичности и бескомпромисности, њеног неприватања сваког филозофског и научног става унапред. Овај антидогматизам и антиаприоризам хиперемпириске дијалектике је, за Гурвича, исто што и одбацавање могућности да таква дијалектика буде било спиритуалистичка, било материјалистичка, или мистичка. Она би као хиперемпиријска требало, дакле, да буде независна од сваке филозофије, материјалистичке или идеалистичке, јер би је наводно ово затварање, укључивање у један филозофски систем онемогућило да води рачуна о новим искуствима.

Гурвичу би се, пре свега, могло приговорити да у овом погледу ставља у исти ранг материјалистичку дијалектику заједно са спиритуалистичком и мистичком, да не прави између њих битну разлику. Ако би се за спиритуалистичку и мистичку дијалектику могло рећи да су догматичне, да не воде рачуна о научном искуству, о променама у том искуству, то се не би могло рећи за материјалистичку дијалектику. Напротив, она је по својој суштини отворена, антидогматска, јер тежи да изрази живу дијалектику саме материјалне, природне и друштвене стварности која је у сталном развоју, јер је свесна да је то изражавање само апроксимативно и да се мора кориговати после једног новог искуства, у процесу развитка практичне људске активности. Уколико су поједини „марксистички“ догматизовали ову дијалектику претварајући је у прсте и вечите шаблоне, они су уствари негирали њен материјалистички карактер и њу саму као дијалектику.

Гурвичев дијалектички хиперемпиризам с једне стране уствари присваја себи ове прогресивне квалитете материјалистичке дијалектике, а с друге хоће да иде даље од ње чистећи је од „догмат-

(8) G. Bachelard: *La philosophie du Non*, Paris, 1940, p. 9—10.

ских заостатака“. Који су ти заостаји, према Гурвичу? То је пре свега погрешно веровање да се сви различити технички поступци дијалектизације могу свести на један, на поступак противречности или поларизације противречности. Поред овога, по Гурвичу, могу се данас разликовати бар још четири „техничка поступка дијалектичког хиперемпиризма“.

Не улазећи овде у анализу свих тих поступака, као ни у разматрање принципијелне могућности њиховог разликовања, желимо само да истакнемо њихову општу филозофско-методолошку карактеристику. Она би се могла назвати *техницистички методологизам*.

Кад Гурвич говори о „дијалектичкој комплементарности“, „дијалектичкој двосмислености“ или „реципрочности перспектива“ и о могућности примене ових поступака у решавању појединих социолошких проблема, он их посматра и схвата искључиво као техничке поступке једне бескомпромисне дијалектичке методе. Поставља се, међутим, принципијелно питање како је човек у свом сазнању и пракси дошао до ових методолошких поступака? Зашто, на пример, како он каже, баш „поступак дијалектичке поларизације нарочито намеће друштвена стварност у тренутку ломљења структура, револуција, важних промена цивилизације, итд.“?

На ово питање Гурвич није ни покушао да да један општи конзеквентни одговор. Његов „дијалектички хиперемпиризам“ га је уствари онемогућио да постави ово принципијелно питање и да потражи његово доследно решење. Јер, кад се пође од једног таквог филозофског становишта, онда највише што може да се каже то је да ови наводно чисто технички поступци одговарају људском искуству. Али зашто баш такви поступци, а не неки други, одговарају људском искуству као „напору човека, групе, друштва, да се оријентишу у свету, да се прилагоде и најзад, да се сами измене“?

Одговорити до краја на ово питање значило би уствари прећи границе „дијалектичког хиперемпиризма“, напустити га и доћи на позиције дијалектичког материјализма, јер само ако се пође од материјалистичке претпоставке да објективно постоје дијалектички закони природе и друштва и да овим законима одговарају приближно тачно одређени поступци дијалектичке методе може се објаснити и њихово одговарање успешном људском искуству у коме се релативно адекватно изражавају ови објективни дијалектички закони. Људско искуство, пракса је ту нека врста посредника, моста између објективне дијалектике ствари и субјективне дијалектике мишљења. Одговарање дијалектичке методе искуству, пракси, претпоставља, дакле, одговарање тог искуства самој објективној стварности и њеној законитости.

У свом предавању *Социологија и дијалектика* Жорж Гурвич говори о појединим моментима и елементима друштвене стварности чије објашњење може да припреми, али не и да пружи сама примена дијалектике у социологији, односно примена појединих њених техничких поступака, како сам каже. Утолико је Гурвич *implicite* или делимично материјалист, јер смисао и вредност појединих поступака.

дијалектичке методе види у извесном њиховом одговарању одређеним моментима или стањима друштвене стварности чије социолошко објашњење треба само да припреми примена ових поступака.

Али, кад треба да заузме општи филозофски став, кад треба принципијелно да окарактерише дијалектику као методу, он јој одриче могућност да буде истовремено и емпиристичка, радикална, бескомпромисна и материјалистичка. Ту он уствари понавља на свој начин стару тезу грађанских филозофа да су дијалектика и материјализам неспојиви, тезу коју је, например, заступао Берђајев и коју је ту скоро обновио Густав Ветер, томиста, идеолог католичке цркве.

Уствари неспојиви су стари, груби, механицистички, контемплативни материјализам и дијалектика, чија стварна отвореност и бескомпромисност су директно противречни тежњи да се материјална стварност, која је у сталном развоју, угура у један затворен, тобоже апсолутно истинит филозофски систем. Ово утолико пре није могуће што се само научно сазнање, на коме мора бити заснована једна заиста материјалистичка дијалектика, непрестано развија. Утолико је Гурвич у заблуди кад не види да се дијалектички материјализам битно разликује од досадашњег класичног материјализма.

Али, с друге стране, његово инсистирање на бескомпромисности дијалектике која треба да је стално окренута искуству, пракси, друштвеној стварности, када ово инсистирање ослободимо од релативистичког плурализма и хиперемпириског методологизма, јесте нешто позитивно што може да покрене у прогресивном правцу савремену теориску социолошку мисао. Најзад, Гурвичево залагање за једну такву дијалектику која се неће задовољавати само општим, интегралним прокламацијама, него ће ући у конкретну анализу са циљем да што више диференцира различите типове и случајеве дијалектичких закона и методолошких принципа, такво залагање може позитивно да утиче и на даљу разраду материјалистичке дијалектике.

Др. Михаило В. Поповић

КАРЛ МАРКС О „УСТАВНОЈ МОНАРХИЈИ“ КОД СРБА

Средином XIX века Карл Маркс, у својим дописима америчком листу *Њујорк Трибјуну*, поред других савремених политичких проблема, разматрао је, у оквирима такозваног „Источног питања“, и став великих сила према Турској, која се тада, по Марксовим речима, налазила „у стању трулења“. — Коментаришући, углавном, политику Русије, Аустрије и Енглеске — од којих су прве две тежиле за њеном поделом, а трећа за одржањем *status-quo-a*, што значи и балканских народа у турском ропству, — Маркс се дотакао и положаја Срба и Србије у склопу те политике. — Тако, поред других напомена о Србима (који „имају своју историју, своју литературу“) — Маркс је написао 1853 и то да Срби „за своју унутрашњу неза-