

Ферид МУХИЌ

ЛОГИЧКИОТ СТАТУС И ЕТИЧКАТА ФУНКЦИЈА НА ВИСТИНАТА

Поимот на априорната „логика на срцето“ (*logique du coeur*) која му претходи на рационалното судење, или со кантовска претпазливост¹⁾, која од рационалното судење е независна, никако не е само убаво пронајдена метафора. Неговото филозофско значење претставува израз на сложен и долг развоток на неколку спротивставени концепции кои го засегаат едно од основните прашања во филозофијата. Вековниот судир меѓу филозофските струења, наклонети кон егзалтирано и некритичко инсистирање врз принципите на умот, како на она што за човекот, па оттука и за светот, космосот, значи највисока *differentia specifica*, и од, друга страна, спротивните, неизгаснати настојувања врз етичкиот, емотивниот квалитет како најдлабока суштина на човекот и светот, директно ја определил физиономијата на научно-културниот историјат. И двете концепции, со неколку исклучоци, паралелно постоеле. Нивната дијаметрална спротивставеност воедно ги упатувала едната кон другата, гарантирајќи ја иднината и на двете.

Најширок преглед на филозофската историја ова лесно го открива: човекот, светот, богот е, пред сè, „ratio“, она што е умно, и како таков тој стои наспроти на инстинктивното, необработеното, матното. Сите вредности се определуваат во рангирањето од највисокиот ум кон отсуството на умот. Аристотел, Лајбниц, Хегел, секој од нив може да биде идеален репрезент на оваа панлогичка, панрационалистичка експликација на постоечкото.

Меѓутоа, во човекот дефиниран како „*animal rationale*“, без оглед на поласканата суета на единственото и највисокото суштество, нешто како да недостасува; нешто како да е празно, залудно. Способноста на судење го истакнува како највисок

¹⁾ Види во Увод за „Критика на чистиот ум“, каде што Кант изричито го отфрлува употребувањето на поимот „априори“ како она што временски му претходи на искуството, изјаснувајќи се за неутралниот поим „независно“ од искуството.

зборот „праведност“, меѓутоа, способноста да се чувствува му го спротивставува зборот „милост“. Со јазик на поетско-филозофска алегорија, толку пати веќе експлоатирана, најсовршениот ум бара и најсочувствително срце.

Според тоа, човекот, светот, богот, најнапред е љубов, симпатија, убавина. Највисокото суштество е она кое концентрира најмногу љубов, најдлабоката основа на светот е љубовта, тоа е неговиот *spiritus movens*. Хиерархијата на постоењето е хиерархија на познавањето и поседувањето на љубовта.

Не навлегувајќи во поопстојни историски анализи во оваа прилика, ќе приведеме само две контрадикторно спротивставени мислења, кои, вредноста на илустрацијата да биде поголема, припаѓаат на иста филозофска школа и одлично ги познаваат ставовите на оној другиот.

Едниот филозоф вели:

„Не може, според тоа, да постои никакво сомневање во однос на овие две човечки вредности: човечкиот ум е раководител и иницијатор на сета човечка активност, човечките емоции се онаа содржина која му дава сила на човекот да ги исполни барањата и заповестите на умот.“²⁾

Спротивно тврди другиот:

„Колку добро и да го познаваме, сепак никогаш не ќе можеме човечкиот разум да го претвориме во нешто друго освен во инструмент. Тој е и ќе остане, само средство со кое страста управува и на кое таа полага право на највисок господар.“³⁾

Без оглед на недосмисленат спротивставеност во двете концепции, проблемот на заемниот однос и приматот на едниот или другиот принцип (умот или емоциите) останал отворен. Формулата на Паскал за постоењето на „логиката на срцето“, освен што ја потврди неговата добро позната смисла за нијанси, воедно е и индиција на неуспехот на едномерни и исклучиви настојувања. Употребувајќи го поимот „логика“, како најдлабок израз на рационалната способност, паралелно со поимот „срце“, како литературен еквивалент на емотивниот капацитет на човекот, Паскал укажа на нов пат: умот и срцето, односно, нивните филозофски репрезенти логиката и етиката не стојат во релација законитост-незаконитост. Доколку логиката е определена со одредени строги закони, етиката, емотивноста, не е хаос и безаконие. Напротив, етиката исто така има свои закони, свои прописи, свој ум, и срцето ја има својата логика. Според тоа, логиката и етиката се два типа на законитост, два, макар

²⁾ Оваа оценка на Џон Лок е во согласност со емпиризмот, но затоа, не може да се поткрепи со емпириски факт.

³⁾ Хјум, инаку полн неочекуваност и противречности, огрешувајќи се спрема емпиризмот, се повика на емпирички факти; воопшто, неговата антропологија е сосема вој границите на емпиристичката концепциска ортодоксија.

и диспаратни, тоталитета кои автономно се регулирани. Филозофските консеквенци беа далекусежни: ако, од една страна, со тоа се направи отстапка пред редот и цврстината на логиката (бидејќи и етиката е рационализирана, воведена во одредени „логички принципи“, и така осиромашена за егзотична возбудливост на „terra irrationalis“), од друга страна ѝ е обезбедена целосна автономија (бидејќи нејзината „логика“ е сосема независна и несводлива на рационалната логика). Сепак, основната последица беше сознанието дека и двата основни принципи на човекот (и човечкиот свет) можеби и не се неспоиви и безадно разделени; надеж дека логиката и етиката можат да се поврзуваат и една со друга да се објаснат, го означил праецот на голем број на идните филозофски иследувања.

Преку помалку или повеќе имплицитните истражувања на Кант и низа неокантовци и неоидалисти⁴⁾, до создавање емоционална етика и нејзино автономно втемелување во инвенција на „априоризмот на етиката... така што... во крајна линија априоризмот на омразата и љубовта дури е фундамент на секој друг априоризам, а со тоа последна основа на секое априорно познание на битието и секој априорен стремеж кон содржината. Во него, а не во приматот на „теоретскиот“ или „практичниот“ ум, ја наоѓаат својата последна врска и последено единство, сферата на теоријата и сферата на практиката.“⁵⁾

Конечно, темата стана толку доминантна што дури и докторски дисертации биле посветени на решавањето на проблемот на односот меѓу логичките и етичките принципи.⁶⁾ Една од тешкотииите на ваквиот пристап е таа што логиката и етиката се испитуваат одделно, па преку анализата на нивните принципи, *post factum* се изградува теоретска експликација на нивната релација. На тој начин, на резултатот веќе му претходи оној постулат што дури накнадно треба да се провери: дали, имено, етичките и логичките принципи не стојат во потесна врска, и дури, не можат ли да се пронајдат некои содржини што се објективно присутни и во двете големи подрачја?

Немајќи време за финеси најгрубо, но затоа и најсуштествено, логиката е дефинирана како наука за вистинито (правилно, исправно) мислење. Според тоа, вистината е онаа содржина која, ако и не е единствениот предмет на логиката, сепак ја определува битно логиката: логика која не го бара ви-

⁴⁾ Во цела низа тогашни филозофи особено влијание предизвикаа делата на неоидалистот Rudolf Eucken.

⁵⁾ Max Scheller: *Formalismus in der Ethik und die materiale Werthetik*, Halle/Saale 1927, с. 60.

⁶⁾ Во голем број докторски тези посветени, во тоа време, на овој проблем, од една најшироко тезата на Max Scheller, одбранета во Јена 1899 година.

стинитото и не го лачи од неvistинитото мислење, би се соочила со ненадополниво осиромашување на сопствената содржина.

Од друга страна, етичкиот систем на вредности битно, иако не исклучиво, определен е од дистинкција меѓу вистината и лагата. Вистината на мотивите, вистината на дејствувањето, конечно, вистината како автономна вредност која го регулира не само индивидуалниот туку и општествениот, политичкиот живот („право на вистината“, „дејствување во согласност со вистината“...) во сите етички фармакопеи, а и „бревијари“ се определува како една од темелните вредности.

Според тоа, и во логиката и во етиката доминантно фигурира поимот на вистината: се поставува проблемот за тоа дали овој поим и во двете подрачја има иста содржина?; дали тој има еднаков статус и еднаква функција?; каков е, според тоа, односот на логиката и етиката како тоталитети, можат ли тие да се изедначуваат, останува ли, сепак нешто специфично во нив?

Најнапред ќе се обидеме да го преиспитаеме критички логичкиот статус на вистината, преку анализата на неколкуте основни логички теории за вистината.

Логичкиот статус на вистината со неколку онтолошки медитации

Не е познато кој и кога првпат го поставил прашањето за вистината. Притоа, да го бараме она што во овој или оној случај е точно, никако не значи дека го истражуваме и она што точноста како состојба е, или што таа како белег на вистината претставува. Така, може да се покаже дека два противречни става, само доколку не се едновремено донесени, можат да бидат сосема точни. Ако, кога врне рече: „Точно е дека врне“, па се обидеме веднаш да заклучиме дека тоа е исто што и „Вистина е дека врне“, тогаш се принудени, штом дождот ќе запре, да рече: „Точно е дека дождот престана“, односно, „вистина е дека не врне“. Така доаѓаме во апсурдна ситуација да рече дека е вистина и она што потоа не е вистина, односно, неvistина она што натаму ќе биде вистина. Не треба да се сомневаме во тоа дека лесно и строго треба да се разграничи меѓу прашањата од типот „Врне ли, или не врне?“ и прашањето од најголем филозофски и историски интерес: „Што е тоа вистина?“ Значи, не што е во овој или оној случај вистина, или уште подобро, што е вистинито, бидејќи вистината не смее да зивиси од банални метеоролошки околности, туку што е таа без оглед на присакувањата на земјата и хировите на небото.

Уште еднаш, логиката се соочува со прашањето што уште Пилат го поставил во онаа најзлокобна едноставност: „Што е вистината?“⁷⁾

Ова прашање прејудицира одговор на една мошне важна поента и вели дека вистината секако Е, прашувајќи се, затоа, само што е тоа што вистината Е. Познато е дека и Кант на сличен начин се прашал за тоа КАКО се можни синтетичките судови а приори, а не ДАЛИ тие се можни; меѓутоа, Кант веднаш побрзал и да го образложи ваквото формулирање, велејќи дека е сосема непотребно да се прашаеме за тоа ДАЛИ тие судови се можни, бидејќи е евидентно нивното постоење во чистата математика и другите научни подрачја, па дури и во секојдневното искуство. Ниту Пилат, ниту логичарите, како што ќе се види, не го следеле примерот на Кант: прашањето дали ВИСТИНАТА Е, прескокнато е и веднаш се преминало да се утврди што ВИСТИНАТА Е. Ако филозофијата често грешела, барајќи ја трагата кога волкот стоеше пред неа, овој пат се случи таа да го бара волкот таму каде што не само го немаше, туку не можеше да има ниту волк ниту трага.

Карактеристична е, во овој поглед филозофската методологија на Платон, која се граничи со опсенарството. Поставувајќи го прашањето за тоа што е вистината, Платон го подразбрал и прашањето дека таа не само што Е нешто, туку и дека таа МОРА да биде нешто. Во спротивниот случај, природно, самото прво прашање би било дисквалификувано и бесмислено. Меѓутоа, наспроти сите настојувања и ментални капацитети, Платон, како и неговите современици, не успеал да ја определи вистината, односно, да го утврди модусот на нејзиното постоење. Сиот материјал до кој можел да дојде, сета евиденција што ја собрал, упатувале постојано на ист заклучок: не постои никаков предмет, никаков ентитет кој би го содржал во себе бараниот квалитет на ВИСТИНАТА. Бидејќи предметниот свет, сетилниот реалитет останал сосема затворен за констатирање на таков предмет што би можел да биде идентификуван како ВИСТИНАТА (иако било јасно дека е тоа камен, меч, вода, стебло...), а поимот на вистината сепак не можел никако да се елиминира од мислењето, макар како најбестелесна идеја, Платон дошол на нужноста од „коперникански пресврт“. Од една страна, невозможно е да се лоцира и изолира некаков предмет што би можел да се смета за макар и фосил или сурогат на вистината, од другата, неприфатливо е да се смета дека вистината воопшто и не постои: според тоа, излезот кој ќе ги помири и двете логички контрадикторни премиси е во тоа да им се сменат предзнаците на стварното и нестварното, постоечкото и непостоечкото, предметното и непредметното. Бидејќи Платон бил консеквентен логичар и држел најмногу до теорет-

⁷⁾ Нови Завет, Јеванђеље по Јовану, XVII, 38.

ската конзистентност, жртвата не била тешка: како и во сите слични случаи и нему стварноста му значела помалку, а практиката имала само илустративна вредност и функција на доказен материјал. Според тоа, штом ВИСТИНАТА (како и УБАВИНАТА, СПРАВЕДЛИВОСТА, ЉУБОВТА) немаат никакво сетилно-предметно постоење — а невозможно е овие квалитети никако да не постојат (пример на теоретската заслепеност) — тогаш е јасно дека вистинското постоење е она во кое тие единствено и се регистрирани, а привидното постоење е постоењето на оној свет во кој вистината, убавината, справедливоста . . . не се предметени! Конечно следи дека, предметниот свет е привиден, светот на идеите е суштински и вистинит. На овој начин, по цена која Платон, како и сите чисти теоретичари и идеалисти, со радост ќе ја плати секогаш, постоењето на ВИСТИНАТА е обезбедено, дури, во драматичен јазик речено, спасено во последен час. Ако вистината може да постои само доколку не постои светот, нека светот исчезне!

Проблемите, меѓутоа, отпочнаа со тоа што светот не му обрна внимание на овој логички аргументиран совет, туку продолжи да постои, а што вистината сепак беше „прошверцувана“ во предметниот свет како нешто што, бидејќи не смее да се оспори, секако мора да се прифати. Определувањето на поимот на вистината, нејзиното дефинирање, во сиот натамошен развиток на филозофијата, јасно ги илустрира тешкотиите кои оттука произлегоа; може да се рече дека тој развиток, во голем свој дел и не е друго туку несреќна последица на полу-уценувачка логика.

Се случи така, темелната претпоставка во сите теории за вистината (постулираното нејзино постоење во форма на засебен, предметен ентитет), да се обезбедува токму со онаа екстремна идеалистичка концепција која на светот, презентираан како сетилна предметност, му го порекнува постоењето! Се разбира, повторувањето на методолошката погрешка, овој пат беше камуфлирано со иста техника но по обратен редослед: светот на идеите, кај Платон светот на вистинската стварност, веќе не се сметаше за стварен, туку за фиктивен — со што се обезбеди признавањето на сварноста на сетилниот предметен свет, кај Платон порекнат — но идејата на вистината се прифати како предметна стварност, со премолчувањето на оној негативен онтолошки индикатор „идејата“. На тој начин вистината се трансупстанцира во предметната стварност, престанувајќи воедно да го влече по себе предавнички непријатниот додаток што постојано ја оспоруваше, имено, престана да се определува како „идеја“.

Доколку се апстрахира неодржливата идентификација меѓу она што постои само во мислите и она што постои како предметна, од мислите независна стварност, мора да се признае дека предностите што со неа се обезбедени не се безначајни: пред сè,

вака сфатена, вистината станува објект кој стои вон секакво сомневање. Освен тоа, превентивната вредност е и во тоа што онтолошкото хипостазирање на вистината придонесе кон вистината, и неуспехот во тоа таа конкретно да се определи и регистрира, да се гледа со повеќе еластичност. Штом вистината постои — тоа го примаме бидејќи одбегнуваме да се прашаме за тоа — нашето напредување во нејзиното познавање со успех може да се смета за напредување низ и кон нешто стварно, а не само напредување во мислата, во разработка на сув поим. Вообичаените формулации за „релативната“ и „апсолутната“ вистина одлично ја илустрираат суштината на овој методолошки трик: вистината, се вели, постои, но како е таа бесконечна, ние ја откриваме чекор по чекор, доближувајќи ѝ се постојано. Вистината, понатаму, не е нешто дадено, нешто омеѓено и дефинитивно, туку е таа еднаква со содржината на нашите усилби да ја откриеме, таа е целта на сциентистичките вјасања.

Упадливо е дека човекот себе се постави во екстремно асимптотична релација кон вистината: неговата улога израмнега е со стрелата што без прекин му се доближува на пленот, меѓутоа, помирена однапред дека до него никогаш не ќе втаса. Сепак, достоинството на задачата да биде запазено, ако и нема да допре до пленот, нема никогаш ни да се запре во доближувањето до него.⁸⁾

Сепак, без оглед на сите предимства на ваквата платоничко-идеалистичка експликација на вистината, основната нејзина тешкотија толку е сериозна што во целост ја обессилува. Имено, тезата за реалитетот на вистината, каква и да е „агрегатната состојба“ на тој реалитет, не може да се повика на конкретна емпиријска содржина, која би им одговарала на теоретските определби на вистината. Најконкретните резултати до кои во филозофијата е дојдено, пак не се ништо друго освен чисти поимни спекулации: тезите за вродените идеи, во сите варијанти, или плодовите на долгата дискусија околу универзалиите.

Сиот натамошен правец на развитокот на ова прашање во филозофијата и логиката, јасно потврдува дека оваа тешкотија не можела да биде совладана. Се разбира, проблемот на вистината не бил, поради тоа, напуштен. Меѓутоа, основните постулати, според кои вистината постои во конкретна предметна форма, која пак, може да се регистрира, биле з а о б и к о л е н и. Велиме заобиколени, а не напуштени, бидејќи за нив само престанало да се зборува, но всушност, тие останале премолчена основа за сите теории на вистината. Веќе Аристотеловата

⁸⁾ Токму поради тоа: ова се продолжува од Лајбницовото тврдење за универзалната асимптотичност (човекот е дефиниран како асимптота на бог), преку тврдењата за недофатливоста на апсолутната вистина (без да се објасни зошто тогаш таа воопшто се претпоставува), до Хајзенберговиот и неговото одредување на принципот на неодреденост.

мисла, според која вистината е „adequatio intellectus et rei“, инаку позната како „теорија на кореспонденција“, во својата основа ја има предвид непремостената тешкотија на Платоновата концепција. Наместо да го докажува предметниот и емпириски реалитет на идејата на вистината, оваа теза вистината ја дематеријализира и ја сведува врз поимот на релација. Особено јасен и консеквентен експозе на оваа теорија дал еден од нејзините најрадикални застапници, англискиот филозоф Мур.⁹⁾ Јасно е дека со поместувањето на поимот на вистината врз мерење на сличноста на две нешта, бидејќи теорија на кореспонденција е токму тоа, вистината крајно е релативизирана. Според тоа, оваа теорија не само што го напуштила платоничкото решение, туку всушност го напуштила и основниот став, дека вистината Е. За да се предупредат забелешките за постоење противречност во овие две оценки, треба да се истакне дека од една страна, пост-платоновските теории останале со имплицитна претпоставка дека вистината Е — инаку не би можеле да го оправдаат ниту своето постоење без постоењето на нивниот истражувачки предмет — но дека, воедно, логички експлицитно оневозможиле таа претпоставка кохерентно да се вклопи во нив. За да покажеме дека напуштањето на Платон во проблемите на теорија на вистината, претставувало подвиг платен со цена на напуштањето на теорија на ВИСТИНАТА, и нејзиното суштинско заменување со теорија на ПОИМОТ на вистината, што е нешто принципиелно различно, во кус преглед и груба скица ќе ги назначиме основните ставови на другите теории: теорија на кохеренција, прагматичката теорија, семантичката теорија, па дури и некои нови истражувања, во кои се обидува резултатите на дијалектичко-материјалистичкиот метод да се спојат со основната идеалистичка претпоставка за предметниот реалитет на вистината — се разбира без успех.

Централниот став на теоријата на кореспонденција¹⁰⁾ се сведува врз тврдење дека оценката на една ствар, еден предмет, му одговара на тој предмет, и дека токму таа состојба на соодвествување е самата вистина. Меѓутоа, натамошното испитување на овој став открива низа тешкотии во неговото усвојување. Нејасно е, пред сè, значењето на поимот на „оценката“. Се мисли ли, под тоа, на нашето мнение, на убедувањето, верувањето, дека еден предмет е она што тој навистина е? Ако е

⁹⁾ Види: G. E. Moore: Some Main Problems of Philosophy, предавања од 1910/11, објавени за прв пат Oxford 1953 година.

¹⁰⁾ Инсистираме врз дистинкција: теорија на вистината и теорија на ПОИМОТ на вистината. Јасно е дека во едниот случај станува збор за егзактно, дури и емпириско истражување, во другиот за појмовно-терминолошко прашање. Логичките теории неоправдаано се определуваат како теории за ВИСТИНА, иако се всушност, без исклучок теории за ПОИМОТ на вистината.

така, тогаш вистината не би можела да биде ниту предмет, ниту мисла, туку токму оној квалитет на кореспондирање меѓу мислата за предметот и самиот предмет, со други зборови, таа би била самата релација. Токму на оваа позиција, која претставува консеквентен резултат на основната претпоставка на целата теорија, стоел спомнатиот поборник на теорија на кореспонденција, Г. Е. Мур. Меѓутоа, Мур не кажува што гарантира дека нашето уверение во исправноста на едно мислење, навистина му одговара на предметот за кој се однесува. Несомнено е, имено, дека ние можеме да бидеме длабоко уверени во нешто, па тоа, сепак, да не биде во согласност со фактот до кој се однесува.¹¹⁾ Во тој случај би морале да речеме дека критериумот на „увереноста“ не е дефинитивно мерило за вистината, туку дека е во најдобар случај само симптом или нејзин индикатор. Дури и да се претпостави дека секоја оценка нужно се изразува како увереност во неа, не навлегувајќи во тоа дали таа пак им одговара или не на фактите, сепак мораме да се прашаме што станува со вистинитоста на ставовите за кои немам ниту оценка ниту увереност, а кои сепак се однесуваат кон стварноста. Имено, можно е донесување на психолошки неутрални ставови, во кои не мора да се биде уверен, ниту неуверен, а кои сепак кажуваат нешто за стварноста. Оваа критика на теорија на кореспонденција, во интерпретација на Мур, довела до тоа теоријата да се одбрани така што Муровите поими на оценка и увереност се елиминирани и заменети со поадекватен поим на исказ. Според тоа, поправената дефиниција на (поимот на) вистината, според оваа теорија, гласи дека вистината е релација на адекватноста на исказот и предметот, за кој тој се исказува.

Меѓутоа, како што исправно забележале критичарите на оваа теорија, односот на исказот и фактот сè уште не е однос на исказот и стварноста. Со други зборови, и фактот е всушност една поимна конструкција, така што исказот не се однесува на стварноста, како што пледираат застапниците на теоријата, туку на поимна содржина. Имено, во стварноста фактите не се јавуваат изолирани, тие не постојат како одделени од целината, тие не се „за себе“, та затоа, стриктно кажано, факти и нема, бидејќи нема целосна независност на поединечностите. Фактите се, секогаш „... вештачки, интелектуални, артифициелни екстракти“, односно, тие се, „поимно откинати, од целината одронети фрагменти“.¹²⁾ Според тоа, отклонувајќи ја мистификацијата на привидната реалност на содржината на поимот на „фактот“, и заменувајќи ја со онаа содржина што тој навистина ја има, ќе видиме дека теоријата на кореспонденција се све-

¹¹⁾ Така, Хјум не може да го докаже каузалитетот, но во него практично не се сомнева.

¹²⁾ Приговорот, широко обработен, види кај: F. H. Bradley: *The Principles of Logic*, 2nd ed. 1922, p. 584.

дува врз ставот за вистината како согласност на исказ со исказ, став со став. Со тоа, теорија на кореспонденција престанува да постои, бидејќи во своето основно одредување таа инсистира врз релацијата „мислење — стварност“, а не „мислење — мислење“, на што мора да се сведе проблемот на внатрешната консистенција и кохерентност на два или повеќе ставови. Во овој семантички правец критиката на теорија на кореспонденција била развивана особено од Карнап¹³⁾ и Тарски.¹⁴⁾

Проблемот на (поимот на) вистината со тоа дошол во, речиси, безизлезна ситуација: анализите на логичката и семантичката релација на вистината и стварноста, паралелно со прекилот на врската меѓу знаењето и светот, објектот и субјектот, започнат веќе кај Лок и теоретски втемелен кај Кант, довеле и до прекин на секаква можност за некое посериозно прашање за природата на врската меѓу вистина и етика, вистина и вредност, вистина и практичното постапување. Оваа загубена можност, практичната примена на (поимот на) вистината, така ја истакнал токму оној пристап кој најотворено на вистината ѝ порекнал статус на каков и да е друг освен чисто поимен реалитет, одрекувајќи ѝ го дури и правото на онаа последна бранета слободна територија на логиката и семантиката. Како што е познато, според овој правец, наречен прагматизам, односно, подоцна, прагматизам¹⁵⁾, прашањето за кореспонденција меѓу мислењето и стварноста, како и прашањето за тоа што е вистина, независно од мислењето или од стварноста, чисто е од лексикографски карактер. Дострелот на вистината го определува оној синор од кој започнува човечката акција, дејствувањето и успехот, односно неуспехот. Затоа, и самиот термин „вистина“ треба да се замени со (поконкретниот и затоа пореалниот) термин на „препорачливост“. Накусо, она што го нарекуваме „вистина“, соодветствува на она што ни, доколку се придржуваме до него, овозможува во практичното дејствување реализација на поволниот и сакан исход; она пак, што ме, ослонувајќи се на него, упатува на судири, неприлики и неуспех, што од стварноста ме оддалечува, следствено е не вистина.

Меѓутоа, концепцијата на прагматизмот сосема евидентно не го решила прашањето на (поимот на вистината) туку, заморена од напразните настојувања, едноставно го напуштила.

¹³⁾ При тоа, порадикален е Карнап. Види: R. Carnap: *The Logical Syntax of Language*, London, 1937.

¹⁴⁾ Иако позицијата на Тарски задржува низа особености, сосема недвосмислено ѝ е спротивставена на теоријата на кореспонденција. Види: A. Tarski: *The Semantic Conception of Truth*, објавено првпат во *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. IV, 1944, како и во зборникот: *Readings in Philosophical Analysis*, во редакција на H. Feigl i W. S. Sellars, New York, 1944.

¹⁵⁾ Безпрвото, најпознатото излагање на прагматизмот, со терминолошката дискусија околу насловот на новото учење, претставува делото на В. Џејмс *Pragmatism*, издадено 1907 г.

На овој заклучок таа дури и експлицитно се приклонила со предлогот да се напушти и самиот термин на „вистината“. Сепак, примерот на прагматизмот не дејствувал решавачки врз тоа натамошните критички иследувања да се прекратат. Еден од најдоследните критички зафати во оваа сфера, наскоро истапил со радикално тврдење дека „... ниту мислењето (било во форма на мнение или верување), ниту ставот, ниту исказот, не му кореспондираат не само на предметот, туку ни на условно прифатениот поим на „фактот“, и дека на нив не се однесуваат ниту во буквално значење.“¹⁶⁾ Конвенционалноста на јазикот — што е значајно, бидејќи и мислењето и ставот мораат, доколку воопшто некоа се формулирани, да бидат оформени во согласност со определбите на јазикот — укажува на тоа дека оваа релација, без оглед на тоа што во самиот извор (кај Аристотел) се повикува на категорија на сличност, не може со таа релација да се илустрира. Имено, во што зборот „јаболко“, во сите свои лингвистички варијации, во толатитетот на постоечките јазици во кои овој поим фигурира, пр и л е г а, л и ч и на предметот на кој се однесува? Се разбира, во ништо. Според тоа, несомнено е дека кореспонденцијата претставува мошне слаба релација. Дури и најеластично разбрано, ретрето постој длабок конгруитет меѓу реченицата, ставот, исказот, и она што ги прави да бидат вистинити. Доколку отпаѓа можност да се утврди постоењето на доволно силен критериум за сличноста меѓу поимот, или исказот и стварноста, предметот на кој тие се однесуваат, доколку, значи, се оспори постоењето на каков и да и з о м о р ф и з а м, тогаш мора да се заклучи дека, консеквентно земена, теоријата на кореспонденција станува не само погрешна, туку и невозможна како вистинита.¹⁷⁾

Воседно, како да е сосема оправдан заклучоокт дека, според тоа: „... Вистината не е нешто што му припаѓа на светот. Ниту е вистината нешто што ѝ припаѓа на реченицата... Вистината не му припаѓа ниту на јазикот, ниту на светот, туку е таа односот меѓу нив. Реченицата е вистинита кога му одговара на светот, како што е нешто стварно тогаш кога е во согласност со реченицата. Според тоа, зборовите „вистина“ и „стварно“ не опишуваат ништо во светот. Ниту пак ги опишуваат белезите на карактеристиките на речениците. Тие како исцело да му припаѓаат на просторот што се отвора помеѓу светот и ја-

¹⁶⁾ Види, на пример Francis W. Dauer: In Defense of the Coherence Theory of Truth, The Journal of Philosophy, Dec. 1974, како и кај Saul Kripke: Outline of a Theory of Truth, The Journal of Philosophy, Nov. 1976, објавено заедно со материјалите од симпозиумот посветен на проблемот на вистината.

¹⁷⁾ Види поопстојно кај A. J. Ayer: The Foundations of Empirical Knowledge, London, 1971, pp. 107—109.

зикот. По мое уверување филозофите се свртени кон проблемот на просторот меѓу јазикот и светот, така што... и анализата на вистината претставува всушност парадигматички филозофски проблем.¹⁸⁾

Единственото подрачје во кое зборовите како да му одговараат барем на еден сегмент на предметната стварност, е нивниот белег да бидат звучни. Во извесна смисла кореспонденцијата меѓу стварноста и зборот се опфаќа, значи, само во ономатопејскиот израз. Меѓутоа, ономатопејата не е збор, како што не е ниту исказ, ниту пак, звучите што со ономатопејата се имитираат не се предмет. Конечно, може да се брани и становиштето дека и самата гаранција за постоењето на надворешниот свет не е лингвистички заснована, односно, парадоксално заострено кај еден од најголемите претставници на емпиризмот, Хјум, дека не е дури ни емпириски ниту рационално изведена. Како што вели Хјум:

„Но, дури и најдоследниот и најтврдокорниот скептик продолжува да верува во постоењето на светот, без оглед на тоа смета ли или не дека тоа може да се брани со разумот. Природата не ни остави избор. Можеме да се прашаеме: „Како веруваме дека телата постојат?“, но не и „Дали телата постојат?“, бидејќи ова мораме на некој начин секогаш да го претпоставиме. На самата природа, веројатно повеќе ѝ одговара постоењето на човекот да го обезбеди со овој инстинкт, кој неодоливо дејствува, отколку да се препушти на несигурниот разум.“¹⁹⁾

Според тоа, теориите кои сметаат со предметното постоење на вистината, се соочуваат со безизлезна ситуација:

Доколку во постоењето на светот мора да се верува, што значи, доколку луѓето во тоа постоење би верувале и кога светот не би постоел, значи дека прашањето за вистината не може да излезе надвор од рамките на тоа уверување, без оглед дали е тоа сензитивно, инстинктивно или когнитивно засновано. Во тој случај прашањето за вистината останува прашање на односот меѓу формулацијата и содржината на свеста, мислењето, без какви и да е изгледи оттаму да излезе.

Или пак, под истата претпоставка, мора да се заклучи дека вистината не може да постои предметно, а доколку може, дека не може како таква да се докаже, без оглед дали можеме да обезбедиме целосна кореспонденција или кохеренција меѓу содржината и изразот на она што го подразбираме како репрезент на вистината.²⁰⁾

¹⁸⁾ Arthur C. Danto: What Philosophy is, Penguin books, 1971, p. 169.

¹⁹⁾ D. Hume: Rasprava o ljudskoj prirodi.

²⁰⁾ Види во приведениот текст на F. Dauer: In defense of the Coherence Theory of Truth, каде што, наспроти на одличната логичка анализа на која е тошко да ѝ се најде забелешка, сепак останува јасно дека вистината не може да се констатира предметно.

Според тоа, основната тешкотија, преку која платонизмот не успеал да мине, имено, целосната фиктивност и хипостазира-ност на поимот на вистината, во натамошните теоретски потфати била одбегната со градбата на еден поимен супстрат кој веќе само по конвенција може да важи како легален репрезент на вистината. Од ова не се имуни дури ни најновите концепции кои го задржуваат идеалистичкиот постулат (иако имплицитно) за предметното постоење на вистината. Ке ја приведеме, не само поради тоа што е современ производ, туку и поради тоа што е јасен образец на низа слични дефиниции, следната:

„Вистината е процес на одразувањето на неисцрпната суштина на бесконечниот материјален свет и законитостите на неговиот развој во човечката свест, и воедно, едновременен процес на човечкото создавање на научната слика на светот, која се манифестира како конкретно-историски резултат на познанието во непрекинат развој врз основа на општествено-историската практика како врвен објективен критериум.“²¹⁾

Во овој текст²²⁾, веќе првиот став, „за вистината како процес, не може да се брани, ниту онтолошки, ниту гносеолошки, ниту пак, со иманентните критериуми на она што се подразбира како вистинито. Постои ли предметно дадена „неисцрпната суштина на бесконечниот материјален свет“? Или, сепак, не прилега ли оваа ентузијастичка формулација помалку на платоновската трансупстанцијација на идеите во вистинската стварност? Ако постои, на што личи? На Анаксимандров апејрон? Ако не постои, како може да се одразува? И самото иманентно определување на вистината инсистира врз нејзината иманентно определување на вистината инсистира врз нејзината целовитост, запреност, непротивречност. Вистината не сме е да се менува, како се менува нашето знаење за неа. Може, овде да се тврди дека токму нашето знаење и е самата вистина. Може, меѓутоа, ова да значи дека има онолку вистини колку и знаења: ако вистината не е индиферентна, таа е уште помалку превртлива и менлива содржина на бескрајно ограничените поединечни знаења. Воопшто, многу поедноставно може да се разбере оваа дефиниција доколку се отстрани насилното настојување да се добие дефиниција токму на вистината. Да го замениме овој поим, со далеку поадекватниот, кој, несомнено и бил оној истражувачки протопит со кој Курсанов се раководел, имено, со поимот на знаење, формулацијата веднаш ќе добие во разбирливост, конкретност, вистинитост. Признаваме, ќе загуби од она што претендира да биде: дефиниција на вистината.

Се разбира, ова никако не значи дека концепцијата на Курсанов (како и истражувања на дијалектичкиот материјализам,

²¹⁾ G. A. Kursanov: *Dijalektika definicije i struktura istine*, „Marksiizam u svetu“, бр. 7—8, 1975, Београд, стр. 255—256.

²²⁾ Во приведените текст погрешно стои „одржува“. Спореди во „Вопроси философии“, бр. 11, Москва 1974 година,

со кои, оваа дефиниција сепак не ја синонимизираме во целост), не може да го реши нешто што другите теории можат. таа методолошки греша во настојувањето со средствата на нерасчистена платонистичка терминологија и неприфатливи поими, да го поврзе она што дијалектиката и материјализмот претставуваат *par excellence*: живата конкретност, лишеност од шематизам, општата поврзаност. Запаѓајќи во конструктивизам, ваквите концепции не успеваат да се откажат од претпоставката дека вистината постои како некој прото-феномен, па затоа и го поврзуваат она што по својата суштина е инкмпатибилно. Тоа што вистината не може да се регистрира како предметно постоечки квалитет не ја демантира науката, ниту врз неа треба да има деморализаторски ефекти: напротив, токму оние концепции кои ваквото постоење на вистината го претпоставувале како највисок постулат, по правило не успеале да развијат позитивен, научен пристап, туку завршувале во ирационалноста на мета-физиката, или, како во случајот на самиот Платон, во еден тип на мислење кој останал резистентен за експерименталното. предметното, во најшироката смисла, техничкото знаење.

Доследно разбран, секој оној став кој, во прашањето на онтолошкиот статус на вистината ѝ го признава реалитетот, останува нужно идеалистички, хипотетичен, илузионистички. Вистината се соочила, (поточно, теориите за вистината) со она што во астрономијата се определува како „гравитациона провалија.“ Силите со кои проблемот можел да се помести паднале на нула: имено, доколку со постоењето на вистината морало во една теорија да се смета (како во платонизмот) тогаш под неа морало да се мисли само нешто што не постои предметно: и пак, доколку се сакало на местото на вистинат нешто да постои, па тоа и постоело, тогаш тоа не била вистината (како во теориите кои вистината ја сведуваат на релација, или формален ред, јазичка согласност и слично)!

Од една страна, разумот навикнат на предметно размислување ја отфрла како еретичка мислата дека вистината не постои, туку дека е таа само методолошко упатство, негова сопствена творевина, од другата, пак, никако не успева да го утврди нејзиното објективно постоење, бидејќи, јасно, таа и не постои. Но во тој случај, психолошкиот момент стапува на сцена: целиот вековен потфат на барањето на вистината го губи своето оправдување. Меѓутоа, доколку вистината не може никаде освен мислењето да се изолира и констатира, тогаш, тоа можеби, потврдува дека таа и не е друго освен производ на мислењето. Ова не го оспорува фактот според кој мислењето е предметно определено и предметно интенционално. Напротив, Меѓутоа, ригорозноста на критериумите со кои мислењето ја идентификува вистината (таа мора да важи апсолутно, универзално, објективно: ова се белези за кои не може да се најде исуствен еквивалент), непомирливоста во однос на какви и да е ослабнувања

или супституции на основните нејзини белези, укажува одново на тоа дека мислењето, кога станува збор за вистината, не е готово на компромис со стварноста и дека, дури, на гласот на стварноста останува сосема глув. Нему стварноста тука како и да не му е потребна, бидејќи ни поимот на вистината не го зело оттаму, туку го испрело однатре, од себе.

Поради тоа, ниту еден пристап кој ги напуштил идеалистичките претпоставки и се раководел само од стварноста, не можел да изгради кохерентна теорија на вистината поинаку освен со напуштањето на целата идеалистичка идеја за предметниот реалитет на вистината, која, иако не претставува псевдопоим, секако претставува псевдо-стварност. Од друга страна, методолошки спротивставен на вклучувањето на чисто поимни конструкции во сферата на предметноста, материјализмот морал да го игнорира и основниот став за предметното постоење на вистината.

Ова важи без исклучок како за историските истражувања, во кои интенцијата оди кон определувањето на вистината и објективитетот како критериум за прифатливоста на историски релевантните информации²³), така и за сосема специфично филозофските разгледувања на овој проблем, без оглед дали акцентот е поставен повеќе врз „реалитетот и видовите на нужните вистини“²⁴), кои можат да се толкуваат и во новиот, на Кант спротивставен контекст²⁵), конечно, и во оние широко поставени студии во кои проблемот на вистината е опфатен од повеќе логички семантички и симболички аспекти. Според тоа, токму разновидноста на пристапите и идентичноста во нивниот конечен исход, потврдуваат дека логичкиот статус на вистината воедно е и единствениот статус во кој таа може да се констатира: вистината е поимна конструкција, а не онтолошки сегмент.

Етичка функција на вистината

Несомнено е дека во сите етички системи вистината како критериум игра голема улога. Таа е регулатив на етичкото однесување, идеал кон кој се стреми, упатство, норма. Меѓутоа, прифаќајќи го заклучокот дека таа не му припаѓа на предметниот

²³) Види J. I. Gorman: Objectivity and Truth in History, „Inquiry“, №. 4, winter 1974.

²⁴) Особено инспиративна е студијата на Norman J. Brown A. Kind of Necessary Truth, „Philosophy“, jan, 1975, pp. 37—55.

²⁵) За овој проблем види Don Locke: The Necessity of Analytic Truth, „Philosophy“ jan, 1969. pp. 12—33.

²⁶) Карактеристично е и индикативно што емпиристичкиот пристап не се ниту обидува да се користи со фактите на искуството во конструкцијата на поим на вистината, иако со нив изобилно се поткрепува во критиката на овој поим. И тоа со разбирлив успех: бидејќи она што во искуството не постои, лесно со искуството се побива. Види A. J. Ayer: Language, Truth and Logic, Macmillan Press, 1971, како и P. F. Strawson: Truth, во Georg Pitcher (edt.): Truth, New York 1964,

свет, дека всушност е имагинарна, поимна конструкција, станува интересно прашањето: како е можно една нереална, дури фиктивна категорија за чие стварно постоење не можат да се најдат никакви докази, да го определува не само однесувањето, интеракцијата, туку и животот и смртта на луѓето („поради вистината готов сум да умрам“), па дури и големи општествено-политички настани да бидат управувани со неа?

Значи ли тоа дека етичарите, можеби успеале во она во што логичарите резигнирале: ја пронашле вистината? Некои од нив тоа навистина и го тврдат, меѓутоа, тоа го тврдат и логичарите. Ние ќе се обидеме да ги анализираме резултатите на двајца филозофи кои ги истакнуваат ваквите претензии. Или пак, тоа го негира толку пати потврдениот факт за материјалното, предметното мотивирање на човечкиот живот и општествените акции? На оваа можност ќе одговориме откако ќе видиме што е оној квалитет за кој етичките размислувања тврдат дека тоа е вистината и дека, во регулирање на однесувањето има доминантна функција.

Поимот на вистината од најголемо значење е за онаа филозофска концепција која е рационалистички интонирана: резултатот на разумското постапување треба да е вистината, како е таа и критериум за него. И навистина, оснивачот на рационалистичкиот правец во филозофијата, Рене Декарт, основниот темел за својата методологија, но и онтологија, го наоѓа во откривање на барем една темелна и евидентна вистина. Бегло интерпретиран, овој став се сведува на тоа дека дејството на евидентните вистини е н у ж н о, така што, во средба со нив, ние не можеме да биреме: притисокот на *lumen patiale* е таков што ние мораме таквата вистина да ја признаеме како вистина. Причините за ваквиот став, од методолошка позиција, јасни се: доколку дури и во основните вистини кои ни се наметнуваат како евидентни (*clarae et distinctae*), би можеле да бидеме во заблуда, сето наше знаење едноставно би останало без критериум. Се разбира, предимство е и тоа што важи и обратното: постоењето на несигурност, колебање, на самата можност да размислуваме и биреме алтернативно, потврдува имплиците дека сè уште не сме „при вистината“. Меѓутоа, она што требаше да биде методолошки и логички гарант и бедем на научното истражување, применето во етичкото подрачје се преврти во корозивна аномалија. Имено, бидејќи ние не сме слободни да ја негираме, или признаеме вистината, тогаш сè додека имаме слобода на волја, не ја знаеме вистината. Проблемот искрснува поради тоа што во етиката, и вистината и слободата претставуваат вредности кои се позитивни и кои треба да се исполнуваат во етичкото дејствување. Меѓутоа, со претпоставката за нужното согледување на вистината, се наметнува тоа дека вистината можеме да ја поседуваме само по цена на губење на слободата (која е вредност), односно, дека задржу-

вањето на слободата, како претпоставка на кој и да е етички чин, нужно доведува до откажување од вистината! Слободен е оној што не ја знае ниту ја бара вистината, а без слобода е оној што вистината ја познава.

До слична неспоива противречност доведува и концепцијата на еден друг голем рационалистички филозоф, Лајбниц. Елементарно изложена таа се сведува врз следното: основните карактеристики на сите монади, па така и на сета стварност, се изразуваат со два принципа — *appetitio* и *perceptio*. Едноставно разбран, принципот на *perceptio* одговара на вообичаеното сфаќање на вистината, тка што поседувањето на јасна перцепција, макар и од инфинитезимален интензитет, претставува дел од вистината. Принципот на *appetitio*, пак не е ништо друго освен стремежот на монадата кон зголемувањето на степенот на јасноста на перцепцијата. Според тоа, доколку во една монада постои изразито висок степен на *appetitio*, тоа е несомнен знак за нискиот степен на нејзината перцепција, односно на недоволната јасност и прецизност на вистината до која таа монада се пробила; обратно, таму каде што монадата има сосема слаб нагон, слабосилен *appetitio*, тоа е потврда на големата јасност на нејзината перцепција и високото учество на монадата во вистината. Конечно, највисоката монада би била, во еден идеален, (на Лајбницовото сфаќање сепак спротивставен контекст)²⁷⁾, сега составена од вистината, без и најблаг стремеж, додека најниската би била сета зовриена од стремеж и апетит, од гладост кон вистината, но не би имала ни малку од вистината!

Преведена во етичките рамки и оваа теза, која без успех се обидува да посредува меѓу сфаќањето на Декарт и концепцијата на Спиноза,²⁸⁾ ги спротивставува основните етички вредности од ранг на постулати за етичкото дејствување. Од една страна, намерата, сакањето, стремежот, во најшироката смисла претставуваат гаранции на автономноста и етичкиот чин, додека дејствувањето во согласност со вистината стои како темел за етичкото дејствување уште кај Сократовата интелектуалистичка интерпретација на човечкото однесување. проблемот е во тоа што, според Лајбниц,²⁹⁾ постоењето на намерата, желбата за

²⁷⁾ Самиот Лајбниц ја порекнува идеал-типската ситуација, поради тоа што би значела дефинитивен прекин на нијансите, но, сепак, само за бесконечно мал чекор.

²⁸⁾ Одличните студии на Радмила Шајковиќ, посветени на проблемите на рационалистичка филозофија (види особено во „Филозофија“, Београд) се надополнуваат со познатата студија на Pavao Vuk-Pavković: *Spinozina nauka*. Индикативно е што и покрај кохерентната интерпретација на проблемот на вистината кај Спиноза (особено кај Вук-Павловиќ) постојат, по наша оценка, сè уште неуспешни и неконсеквентни пристапи на овој проблем. Види T. S. Dark: *Spinoza's Theory of Truth*, Columbia Univ. Press, New York, 1972.

²⁹⁾ Vidi Robert C. Sleight: *Leibniz on Individual Substances*, како и трудот на Hector-Heri Castaneda, изложени на *Symposium* посветен на Лајбниц; *The Journal of Philosophy*, November 1975.

дејствување постои само дотогаш додека не е позната вистината, и дека откривањето на вистината не е ништо друго освен, во една радикална, но не исфорсирана интерпретација, смрт на страста, прекин на стремежите, гаснење на целиот оној комплекс дејства опфатен во поимот на вистината! Со други зборови, етиката е, вака формулирана, едноставно оневозможена и како наука и како подрачје на практичното однесување.

Доколку ваквите заклучоци би следеле поради некои теоретски грешки на рационализмот како филозофски правец, заклучокот би морал во голема мерка да се релативизира. Меѓутоа, поеднакво противречни се и резултатите на другите етички концепции во кои поимот на вистината е некритички превземен од логичко-метафизичките иследувања. Како особено илустративни, ќе ги издвоиме две, временски раздвоени и концепциски различени позиции. Првата е експлиците етичка, а нејзиниот автор е неправедно заборавениот англиски филозоф, инаку, современик на Хјум, Вилием Воластон,³⁰⁾ додека втората ја застапува „филозофскиот Хамлет“ Серен Киркегор.

В. Воластон во центарот на моралниот феномен и практичното дејствување ги поставува, во навидум инкомпатибилен спој, поимите на ВИСТИНАТА и СРЕКАТА. Воедно, единствената демаркациона линија која го разграничува етичкото од диспаратните сфери, сведена е на присуство или отсуство на можност за самостојно дејствување: секој и сè што дејствува, подложно е на морално оценување. Основниот етички императив исто така е јасен и концизен:

„Ниту еден акт (било со зборови, било со дело) на кое и да е суштество, не може да биде етички исправен, доколку се судрува со која и да е вистинита пропозиција...“³¹⁾

Одбегнувајќи ги сложените дискусии околу тоа што е вистина, а што вистинитост, како состојба, Воластон истакнува дека основнат смисла на вистината е директно таутолошка. Вистинитост е она тврдење кое вели дека „предметот е она што е“, односно, дека „стореното не може да биде несторено“. Основните контури на вака заснованата етика веќе се забележуваат вистината, среќата и добродетелта се во тесна поврзаност, така што е интелектуализмот и хедонизмот паралелно егзистираат како полноправни позиции. Сепак, ставот на Воластон не е празен еклектицизам. Според него, несомнено е дека човекот е суштество кое се насочува, стреми кон среќата. Да се порекнува тоа, значи и да се презема чекор кој ќе ја попречи реализацијата на оваа суштина, односно, на теоретски план, значи да се негира она што е вистина (бидејќи се тврди дека она што е, всушност не е). Со други зборови, ставот во кој би се кажало

³⁰⁾ Интересна и исцрпна анализа на ставовите на Воластон види кај Stanley Tweyman: Truth, Happiness and Obligation, „Philosophy“ jan. 1976.

³¹⁾ S. Tweyman: исто

дека човекот не се стреми кон среќата би значел дека се тврди и тоа дека човекот не е човек, среќата не е среќа. Токму во примената на оваа невистина, значи во попречувањето на човечката среќа се раѓа и моралното зло:

„Според тоа, вистината и среќата ниту за едно суштество не можат да бидат произведени ниту со една ствар која на вистината ѝ би пречела, или која би ја оспорувала природата на нештата: воедно, ниту дејствувањето во согласност со вистината никого не може да го направи дефинитивно несреќен.“⁽³²⁾

За да ги предупреди евентуалните забелешки за етички оптимизам, дури и утопизам — бидејќи тврдењето дека дејствувањето во согласност со вистината не може дефинитивно да направи никого несреќен може сериозно да се оспорува — Воластон го прецизира значењето на поимот среќа. Имено, среќата е елемент на задоволството, и обратно. Меѓутоа, постојат различни видови среќа од кои, едните се вистински, (така што во нив е содржано и вистинското задоволство) додека другите се лажни (па и задоволствата содржани во нив се лажни). Не заборавајќи дека и оваа дистинзија може да биде сосема конвенционална и субјективна, Воластон вели:

„... само оние задоволства и само онаа среќа се прави и вистинити, против кои разумот, ниту со еден свој дел, не се бунува. Бидејќи, таму каде што не постои ниту една причина против едно задоволство, секако постои причина ЗА него. Исто така и таму каде што нема причина да се поднесува една состојба или болка, постои причина *против* нејзиното поднесување.“⁽³³⁾

Според ова е сосема јасно дека критериумот за Воластон постои. Сепак, јасно е и тоа дека овој критериум важи само субјективно, од случај до случај, бидејќи не може да се докаже претпоставката на универзалната еднообразност на разумот кој ги оценува задоволствата и болките. Воведувањето на субјективниот критериум во етичкото однесување предизвикано е токму со постоењето на онаа точка во која, во етичката теорија е воведен и критериум на вистинитоста и вистината. Проценката на вистината сведена е во крајна инстанција врз личната проценка.

Воластон се обидува да ја релативизира оваа субјективизација, така што вели: „Моралното зло и моралната добродетел се идентични со вистинитото и погрешното. Бидејќи, она што е погрешно, не може да е добро; ниту она што е вистинитото не може да биде зло.“⁽³⁴⁾ Неговото основно настојување насочено е

³²⁾ Исто, според наведениот текст, р. 43.

³³⁾ Исто, р. 45

³³⁾ Исто, п. 45.

³⁴⁾ William Wollaston: The Religion of Nature Delineated, the fifth edition, London, p. 20.

кон тоа и вистината и среќата да бидат поставени во ранг на рамноправни и највисоки критериуми за етички исправна акциј, така што обврските потекнати од почитувањето на вистината, би биле исцело еднакви со тие засновани врз среќата³⁵⁾ Основната негова цел е, значи, да докаже дека човекот не е празно, шематско суштество, лишено од лична среќа, ниту е пак хедонистичка креатура, која се ослонува исклучиво врз агапистичка позиција, туку дека и двете овие сфери се суштински и затоа мораат да бидат почитувани: според тоа должността на секој човек е да ја почитува вистината за себе и да ја обезбеди својата среќа: „... инаку сосема е невозможно да дејствуваме, било во однос кон сопствената личност, или пак, кон другите, и при тоа почитувајќи го како вистинито она што тие навистина се, доколку и себе другите не ги сметаме за суштества подложни на среќата и несреќата, и природно копнежливи по првата, а одбивни кон второто“.

Не навлегувајќи овој пат во анализата на етичките конвенции на оваа интересна теорија, сепак може да се констатира дека напорот на Волстон да ги обедини и постави како рамноправни среќата и вистината, се засновува врз имплицитното, но целосно субјективизирање на поимот на вистината: токму тоа што вистината е определена со среќата, а среќата со вистината, јасно потврдува дека на вистината ѝ е одземен објективитетот, и дека таа е сведена во рамките на субјективното доживување, бидејќи проценката на среќата е по правило субјективен чин, како што е и субјективна состојба.³⁶⁾ Етичката функција на вистината потврдена е со позицијата на Воластон, меѓутоа, самата вистина, односно, нејзиното објективно, предметно постоење, не е.

Поаѓајќи од различна позиција, со поинаков агол на гледање, Киркегор, прашувајќи се за суштината на вистината, уште поевидентно потврдува дека етичката функција на вистината постои независно од тоа дали постои самата вистина.

Според него, основната преокупација на човекот е „вечната вистина“ и „бесконечниот интерес“. Имено, доколку го претпоставам постоењето на загробниот, вечниот живот, смета Киркегор, ќе морам да го подредам целиот материјален живот кон тоа, со што е можна поголема сигурност да го обезбедам моето вечно постоење: сите други содржини, сите овоземски задоволства, амбиции, стремежи, треба да станат безначајни, бидејќи и целиот овој живот е безначаен, временски миг во вечноста. Со оглед на големината на „влогот“, јасно е дека не смее да се дозволи никаква несигурност, ниту хазардирање. Секоја моја акција мора апсолутно сигурно да води кон реализацијата

³⁵⁾ Види кај S. Tweyman, п. 45.

³⁶⁾ Теоријата на Воластон заслужува поопстојна анализа. Овој пат, поради економичноста, тоа мора да биде изоставено.

на вечниот живот.³⁷⁾ Со други зборови, секој човек е во ситуација на Јоханес Климакус³⁸⁾: единствената задача во овој живот е да изнајдеме начин, на кој ќе ја освоиме визата за вечниот живот. Доколку сигурното знаење станува сондитио сине куа нон на оваа задача, секој човек е нужно упатен на тоа да ја знае вистината. Меѓутоа, не вистината како процес, како полу-вистина, или пак, како субјективна, релативна вистина, туку како апсолутно сигурна вистина, бидејќи и целта која треба да се оствари е апсолутна. Како што смета Киркегор, науката и разумот ниту во едно прашање не даваат потполно сигурно знаење, ниту вистина. Според тоа, она што ми го кажува разумот не е целосна вистина: техниката на дејствувањето на разумот содржана е, пред сè, во негацијата на противречноста, во отфрлувањето на контрадикцијата на ставовите и знаењето. Според ова, барајќи ја највисоката цел, и отфрлувајќи го разумот како неадекватен органон, мораме да се решиме на две работи: прво, вистината да не ја бараме во никаква објективна сфера, бидејќи таа е основно подрачје врз кое, безуспешно дејствуваат науката и разумот; второ, бидејќи вистината не е во одбегнување противречности, таа мора да биде во нивното барање, односно, во „свеста за контрадикција“:

„Знаењето не дава целосна сигурност. Без сигурност нема ни вистина. Според тоа, верувањето е она подрачје во кое постои, или може да постои, целосната сигурност. Меѓутоа, објектот на верувањето не е рационалното, туку апсурдното, и тоа е единствениот објект во кој може да се верува.“³⁹⁾

Како што додава Киркегор, Сократ, верувајќи во постоењето на бог, „со сега страст на својата внатрешност се приклучил кон објективната несигурност на постоењето на Бог“, меѓутоа, за христијанинот, состојбата е многу полоша, бидејќи „...наместо со објективната несигурност, тој се соочува со сигурноста, имено, дека објективно, постоењето на Бог е апсурдно.“⁴⁰⁾ Поради тоа, христијанинот мора, доколку сака да ја обезбеди потполната сигурност, како гарант на вистината, „... да го отфрли размислувањето и способноста за резонирање, задржувајќи ја својата душа цврсто фиксирана врз апсурдот.“⁴¹⁾

³⁷⁾ За односот на Киркегор кон проблемите на религијата види особено во W. Barrett and H. Aiken (eds.): *Philosophy in Twentieth Century*, каде што улогата на Киркегор, по наше мислење, се преценува како „решавачка врз токовите на филозофијата на XX век“.

³⁸⁾ Johannes Climacus е псевдоним за кој се претпоставува дека го крие Киркегор; употребен е во насловот на делото *Concluding Unscientific Postscript*. Оспорувањето на оваа идентификација извршено е кај A. McKinnon: *Kierkegaard's Irrationalism Revisited*, *International Philosophical Quaterley*, June, 1969.

³⁹⁾ *Concluding Unscientific Postscript*, p. 189, под псевдоним Johannes Climacus.

⁴⁰⁾ Исто, п. 188.

⁴¹⁾ Исто, п. 191.

Ова не значи друго туку дека треба да станеме „страствени“ и „субјективни“, бидејќи само така ќе се ослободиме од дубиозноста на науката и нејзините заклучоци. Воедно, „единствените сигурни заклучоци се заклучоците на страста“.⁴²⁾ Повлекувајќи ги и последните консеквенци Киркегор ќе заклучи дека:

„Христијанството има работа само со субјективитетот, и само во субјективитетот егзистира неговата вистина, доколку воопшто егзистира; објективното христијанство нема апсолутно никаква егзистенција.“⁴³⁾

Сепак, оваа дистинкција на субјективната и објективната вистина, без оглед на тоа која е „вистинската вистина“, кај Киркегор само е привидна и крајно условна. И самиот тој се прашува КАДЕ Е ВИСТИНАТА, не сомневајќи се дека таа Е, што значи, наоѓајќи ја макар и исклучиво во субјективната сфера, а признавајќи ѝ го постоењето, тој ја објективизира самата субјективност. Наместо објективноста да биде она ВОН нас, таа е поместена ВО нас, и на тој начин повторен е потезот што Платон го повлекол многу порано.

Фактот што Киркегор воопшто не поставува суштинска разлика меѓу критериумот на вистината која би била определена како објективна и онаа која е субјективна (на двете го применува началото на кореспонденција), иако тие по своето важење и значај ги смета за дијаметрално спротивствени, потврдува дека тој останува на уверувањето дека вистината Е. Како што самиот вели:

„Кога прашањето на вистината се поставува на објективен начин, мислењето се упатува објективно кон висината како кон оној објект кон кој набљудувачот е насочен. Мислата не е концентрирана врз односот, туку врз тоа дали она кон што набљудувачот е упатен е вистината. Само доколку објектот кон кој тој е упатен е вистина, се смета дека субјектот е во вистината. Кога прашањето за вистината се поставува субјективно, мислата е субјективно упатена кон природата на односот на индивидуата: само доколку начинот на овој однос е во вистината, индивидуата се наоѓа во вистината, дури и доколку се случи при тоа да се однесува кон нешто што објективно не е вистина.“⁴⁴⁾

За него, сепак, да се биде во субјективната вистина значи да се биде повеќе во вистина (или, „во повеќе вистина“), отколку да се биде во вистината објективно:

„Само во субјективноста постои решителност и сигурност, да се бара објективноста значи да се биде во грешка. Страста

⁴²⁾ S. Kierkegaard: Fear and Trembling, п. 190.

⁴³⁾ Johannes Climacus, цит. оп. п. 116.

⁴⁴⁾ Исто дело, п. 178.

кон бесконечното е решителниот фактор за вистината, а не нејзината содржина.⁴⁵⁾

За дефинитивно да се докаже привидноста на оваа дистинкција и суштинското за менување на поимите, се погрижил самиот Киркегор, заострувајќи ја разликата меѓу субјективната и објективната вистина, велејќи: „... внатрешното убедување, како највисок израз на субјективната вистина, во својот максимум, се докажува како вистински објективитет.“⁴⁶⁾

Овие оценки на Киркегор, со својата провокативна радикалност, предизвикале различни коментари.⁴⁷⁾ Ке го истакнеме само оној момент во кој, за Киркегор основниот критериум на вистината, и дури нејзин нераскинлив белег, мора да биде апсолутната извесност, сигурност. Во таа смисла тој стои директно на позицијата на Декарт, со таа разлика што самата сигурност не ја експонира преку јазичка формулација, туку ја смета за подрачје на психолошко-емотивно доживување које останува неизразено. Функцијата на вистината во човечкиот живот, особено во етичкото постапување е од централна важност за него. Имено, човечкиот живот пред сè упатен е кон изнаоѓање на вистината. Тоа што вистината не е објективна, вон-човечка предметност, не потврдува дека таа и не треба да се бара: дури и основниот импулс на човечкиот живот „страста кон бесконечното“, го упатува човекот кон субјективизација на вистината. Бидејќи вистината мора да се најде, а нејзиното освојување е нужно субјективен и ирационален потфат, целиот човечки живот, како стремеж кон вистината, мора да се подреди на барањата на вистината и спорд нив да се раководи. Филозофската мака и збунетост пред нерешливоста на загатките на животот, претставуваат вистински агенс за етичкото и интелектуалното дејствување.

Меѓутоа, и овде е јасно дека вистината, со својата платоновска хипостаза на субјективитетот во објективитет, не е всушност пронајдена. Од друга страна, проблемот на човечкото убедување, на животот кој ќе биде поминат во согласност со „личната вистина“ и непротивречност со себе, за што всушност зборува Киркегор, никако не е фиктивен и празен: човекот е секогаш соочен со тие дилеми и искушенија. Меѓутоа, проблемот е во тоа што Киркегор некритички ова внатрешно убедување го прогласува за вистина. Далеку поадекватно би било содржината, која под овој поим ја подразбира тој, да се опфати

⁴⁵⁾ Исто, п. 181.

⁴⁶⁾ Journals of Kierkegaard, p. 355.

⁴⁷⁾ Мошне документирана анализа види кај P. Edwards, на која сепак, како да ѝ промакнува основната поента на Киркегор, според која проблемот на вистината и не може да се определува објективно, туку исклучиво со степенот на субјективната сигурност. Види: Kierkegaard and the „Truth“ of Christianity, „Philosophy“, April 1971, pp. 89–109.

со вообичаениот поим на СОВЕСТ, како што во некои логички формулирани теории на вистината, до истото подобрување на разбирливоста и реалноста на дефинициите придонесува заменувањето на поимот на вистината со поимот на знаење.

Значи ли тоа дека вистината е субјективна, како што, повикувајќи се токму на делото на Киркегор, истакнувале и истакнуваат егзистенцијалистите? Никако. Со тоа што ќе се докаже дека вистината не е објективна, предметна категорија, никако не следи дека е таа субјективна. Имено, штом се обединува со субјективното, во она определување во кое таа важи и се употребува, вистината престанува да постои: не е и не може да биде вистина она што е само субјективно. Токму во оваа неспоивост на термините, во ова *contradictio in adjecto* се гледа дека егзистенцијалистичкиот став, според кој вистината е субјективна, не може да се одржи.

Меѓутоа, доколку таа не е ниту објективно, ниту субјективно, значи ли дека мора да се прогласи за гносеолошки привид? Доколку е така, како може да се објасни несомненото дејство на поимот на вистината врз човечкото практично однесување?

Треба ли вистината да се сведе само на „јазичка игра“⁴⁸), која е „сосема непредвидлива и која е... базирана врз некоја сопствена законитост, а не врз нешто вон неа... која е едноставно тука како нашиот живот“⁴⁹), така што ништо сигурно и предметно за неа да не важи?

Најнапред, несомнено е дека вистината не може да Е, доколку е субјективно лоцирана. Таа, значи не може, доколку е сведена **само** врз гносеолошкиот реалитет, да пледира и за признавање на онтолошкиот статус. Онтолошкиот предикат Е не може да се припише на поимот на вистината, без стриктно да се ограничи неговиот домен врз мислењето. Ова разграничување е мошне важно, бидејќи субјективен реалитет не е целосен реалитет, туку субјективитет.

Понатаму, етичката функција на вистината, на која не може да ѝ се признае онтолошки реалитет, функција која е несомнена, може да се објасни така што поимот кој под терминот „вистина“ се подведува во етиката, воопшто не е вистина, уште помалку е само поим и субјективитет. Поимот на вистината само е мисловен супстрат (речиси „*flatus vocis*“) и израз на мошне објективни токови, процеси, влијанија. Објективниот човечки и општествен живот само се навидум регулирани со **поимот** на вистината: суштински, нив ги определуваат објективните законитости, стварните цели, предметната дејност. Ап-

⁴⁸) Види P. Sherry: Truth and the Religious „Language-game“, „Philosophy“, January 1972, pp. 1—18.

⁴⁹) Самниот поим го воавел во филозофијата Витгенштајн.

страктното изолирање на целината на тие влијанија, неоправдано трансупстанцирани во поимот на вистината, претставува само начин на кој тие интелигибилно се изразуваат во еден поим. Така и општествениот живот, како и животот на поединецот, изразуваат дијалектичка врска на објективитет и субјективитет, никако не нивна разбиена и противречна поединечна егзистенција.

Ferid MUHIĆ:

LOGICAL STATUS AND ETHICAL FUNCTION OF TRUTH

(S y m m a r y)

Investigation of the mutual interference, of influence and relationships between the logical and ethical principles constitutes the main problem of this work. In both areas — logical and ethical — and in the latter not only on theoretical, but also on the practical, normative level, the usage of the notion of „TRUTH“ is intensively exploited. This dominant role of the notion is note precisely defined in the above mentioned fields of theory; especially, there is astonishing lack of definite scriteria for making a clear distinction between the „truth“ as mere notion and „truth“ as ontological, objectively presented part of reality. Also, there is no distinction of the logical and the ethical meaning of „truth“ — either on the level of notion, or on the level of its effective functioning role in ethical acting.

A brief historical analyses, in which logical and ethical theories of truth were related, discloses that all the main logical approaches — the correspondence, coherence, pragmatic and semantic theories — have mixed the notional and ontological level of existence of truth, and that the ethical theories did the same.

By posing the question of the form in which truth exists, instead of first asking whether it exist at all, or not, and than, if the answer is positive, to see what it is, the logical theories have missed the main point: the definite ontological non-existence of any kind of entity that can be properly identified as „truth“ itself.

According to this, result of this part of research is that the theories of truth are, in fact, the theories OF THE NOTION OF TRUTH, since it is only in notion that truth can be registered as existing.

This error leads to further weak points of all theories that have posed the question of truth: on one side the idealistic and constructivistic illusions of untachable platonistic „idea of truth“,

on the other, the emptiness and lack of any object data concerning the „something“ that is identified to be the „truth“ in non-idealistic approaches.

Having refused any positive ground for confirmation of object-existence of truth in logical analyses, the problem of dependence and the influence of this only abstractly existing notion of truth, over the human individual and social activities, arises.

Examples of Descartes, Spinoza and Leibniz, and especially that of William Wollaston and Søren Kierkegaard are examined as illustrations for the conclusion that the same wrong substitution of the real with the abstract existence, is done. Although the existence of the truth on the object-level is refuted, this does not testify the correctness of the subjectivistic position of existentialism, or any other similar philosophical streams. If the truth is not objective phenomenon, we still have no reason to presuppose that it is subjective, since the exclusive subjectiveness counterfeits with the definition of truth. Wollaston's identification of truth and happiness as criteria of right ethical action, as well as Kierkegaard's statement that the truth is an objective uncertainty held fast in an appropriation process of the most passionate inwardness, proves that truth in ethics is more adequately expressed in a notion of conscience, as in logic „the truth“ is confused with the notion of knowledge. Consequently it is not the truth that determine our individual and social life, nor it is the NOTION of truth, which would be absurd to presuppose, but it is the network of objectively existing, dialectically interrelated factors; the notion of truth, being the only representative of existence of truth, is nothing but a form of mental and intelligible expression of these factors. In this way, the subjectivity and the objectivity should be understood in their unity, and not in crashed and antithetic separate existence-