

130.3

АНРИ БЕРГЗОН

О ДУШИ И ТЕЛУ

ПРЕВЕО И ПРЕДГОВОР НАПИСАО
Др. НИКОЛА М. ПОПОВИЋ

ИЗДАЊЕ С. Б. ЦВИЈАНОВИЋА — БЕОГРАД
1920

~~114/40~~

141.5

SAVEZNO IZVRŠNO VEĆE
 CENTAR ZA INFORMACIONU I
 DOKUMENTACIONU DELATNOST
 Lav. br. 333
 SIGN.

АНРИ БЕРГЗОН

О ДУШИ И ТЕЛУ

ПРЕВЕО И ПРЕДГОВОР НАПИСАО
 Др. НИКОЛА М. ПОПОВИЋ



ПОНИШТЕНО

ИЗДАЊЕ С. Б. ЦВИЈАНОВИЋА — БЕОГРАД
 1920

ПОНИШТЕНО 869/47



Јив. бр.
38608

ШТАМПАРИЈА „ТИПОГРАФИЈА“ Д. Д. — БЕОГРАД
Грачаничка 12

869

Сени свога друга

МИЛАНА Ј. ВАНЛИЋА

суплента и студента филозофије Универзитета у Берлину који је као поднаредник I. пеш. пука II. позива погинуо на Врановици (околина Гор. Милановца) 21. новембра 1915. год., — посвећује

Преводилац.

1*

ПРЕДГОВОР ПРЕВОДИОЧЕВ.

У историји филозофије јасно се разликују периоди живог интересовања за метафизичке проблеме и периоди потцењивања метафизике и њених проблема. Важно је истаћи да периоде интересовања за филозофију карактерише бујна продукција не само на пољу филозофије, већ и на осталим пољима вишег душевног живота: уметности, науке и политике; стерилни скептицизам пак који гуши сваку вишу продукцију, разорава карактере и трује срца, јесте карактерна црта свију времена равнодушности према филозофији.

Последњи период филозофске кризе у историји имали смо око половине прошлога столећа, када је тако звани *немачки идеализам* (Фихте, Шелинг, Хегел) претрпео слом: после општег интересовања за *филозофију природе* дошло је до презирања те филозофије. Тако је на пример Александар Хумболт, вративши се у почетку прошлога столећа из Америке са својих научних путовања, изјавио Шелингу своје живо интересовање за његову филозофију природе, док су из половине истога столећа сачуване његове изјаве о тој филозофији пуне потцењивања и сарказма.

Нарочито на овом месту, где намеравамо рећи што правилнији суд о Бергзону као метафизичару, важно је истаћи, да главни узрок овога филозофскога слома лежи у претераној некритичности методе којом су се представници те филозофије служили у решавању филозофских проблема, и да је то иста метода којом се не само поглавито, већ искључиво служи Бергзон у филозофији, а то је метода интуиције. Читаве су деценије морале протећи, па да се после овога слома интерес за филозофију понова распири и филозофска мисао понова окрепи и оснажи. Јако интересовање за метафизику у садашњости нарочито се јасно огледа у општој пажњи која се данас у свима културним земљама поклања францускоме метафизичару Анрију Бергзону. У позиву Г. Цвијановића да му преведем за његову издавачку књижару који Бергзонов спис може се с правом гледати јасан доказ, да је тај општи интерес за метафизичке проблеме захватио и ширу читалачку публику код нас. Да би се тај интерес код наших читалаца што правилније задовољио, дужност нам је да на овоме месту кажемо коју реч прво о Бергзоновој филозофији у опште и друго о проблему односа душе и тела који се у овоме Бергзоновоме предавању расправља.

I. *О Бергзону као мислиоцу*. У свима временима и међу свима филозофима јасно

се разликују два битно различна мислилачка типа: претежно интуитивни и претежно дискурзивни мислиоци. Под интуитивним филозофом треба разумети мислиоца који под утицајем неког свог основног расположења према животу и свету, тежи да конструише непосредном интуицијом (надахнућем, инспирацијом) своју општу концепцију света. Такви су филозофи: Платон, Спиноза, Фихте, Шелинг, Шопенхауер и други. Под дискурзивним мислиоцима треба разумети оне филозофе који своју мисаону концепцију света конструишу пре свега независно од свакога субјективног расположења, већ у циљу да дођу до чисте, објективне истине, они претходно подвргавају исцрпној анализи већ утврђене истине, допуњују их или одбацују, изводећи нове закључке које сада уносе као органске ћелије у свој филозофски систем. Такви су мислиоци били у старини: Демокрит, Зено Елеаћанин, Аристотело и други; у новој филозофији: Декарт, Лајбниц, Кант, Хербарт. Дакле, разлика између интуитивног и дискурзивног мислиоца је ова: интуитивни мислиоци унапред стварају своју концепцију, па тек накнадно теже да је логичким мишљењем, ма по коју цену, често по цену највећих апсурдности, оправдају; мишљење је код њих чисто демонстративног карактера, инструменат доказивања, а не сазнања и инвенције; дискурзивни мислиоци пак анализом датих чињеница и синтезом добивених елемената изводе нове ми-

саоне спојеве, закључке, тако да се они често и сами изненаде резултатима до којих су дошли. Кад сам накнадно размишљао о томе, исповеда се један дискурзивни филозоф, говорећи о своме решењу једног филозофског проблема „ich war oft erregt, weil das Herz nicht glauben wollte was der Verstand lehrt.“ Јасно је дакле: психолошка разлика између интуитивних и дискурзивних филозофа лежи у томе, што код једних интелект служи срцу, код других се, напротив, срце управља према интелекту.

Од данашњих филозофа најизразитији метафизичари јесу Бергзон и наш Петронијевић. Бергзон је типични представник интуитивног мислиоца; Петронијевић је типични дискурзивни метафизичар.¹⁾

1) То се може јасно показати на основном гнозеолошком принципу њихових метафизика. Обојица полазе у извођењу својих метафизичких принципа од реалитета свести. „Нема ничега очевидније реалнога од свести“, вели Бергзон (Види текст стр. 18.). Почетни ставови у његовоме главном делу „L' Evolution créatrice“ изражавају такође принцип реалитета свести. Петронијевић вели да би метафизика као наука била немогућа без признања реалитета свести. „Ми можемо“, вели он, „свет непосредно датих нам осећаја узети за полазну тачку наших метафизичких испитивања, само ако признамо његов апсолутни реалитет“. Или још лепше: „Са овим принципом отиснућемо се на огромну пучину метафизичке спекулације где нас чекају толике стене и опасности и где су већ толико њих претрпели бродолом“ (Petronievics, Princ. d.

Немогући се дуже задржати на питању о значају интуиције за сазнање и њеноме односу према интелигенцији, нити се дубље упуштати у оцену интуитивних и дискурзивних мислилаца, напоменућемо само следеће. Што се тиче значаја интуиције за сазнање, несумњиво је, да се самим усвајањем принципа апсолутнога реалитета свести мора чулној интуицији признати велики значај за сазнање. Јер, „ако је наше непосредно искуство апсолутни реалитет као и ствар по себи, онда оно представља, ако не целу стварност, оно ипак један реални одсечак од ње, те се према томе морају наћи у њему све опште (т. ј. које се свуда у целокупној реалној стварности налазе) категоријалне одредбе стварности и онда смо у праву да сматрамо опште категоријалне одредбе свести за опште категоријалне одредбе целокупнога бића.“²⁾ Ако узмемо у обзир, да је главни задатак метафизике дедукција категорија бића, онда се из гор-

Metaph. 1914. стр. 18.). Али, докле је принцип реалитета свести за Бергзона основна интуиција која се непосредно мора признати, дотле је код Петронијевића тај принцип резултат исцрпних анализа и дедукција, при чему он полази од Декартове формуле тога става: cogito, ergo sum, па закључује да се исти став мора тако допунити, да обухвати не само формалну страну свести, како је то, изгледа, Декарт мислио, већ поглавито и у првом реду садржаје свести (Petronievics, Pr. d. Erkenntnislehre, ст. 21 и даље).

²⁾ Petronievics, Princip. d. M. I. Bd. 1904. ст. 27.

њих Петронијевићевих речи јасно види велики значај који се мора придати интуицији и интелекту одн. апстрактноме мишљењу за метафизичко сазнање. Интуицијом једино ми можемо констатовати категорије непосредне свести, али само нас апстрактно мишљење ставља у положај, да те категорије уопштимом, то јест, увидимо да су то уједно категоријалне одредбе целог бића.¹⁾ Што се тиче другог питања: о вредности интуитивних и дискурзивних мислилаца, морамо рећи о филозофима оно исто што А. Поенкаре вели о интуитивним и дискурзивним математичарима: „... и математичари се“, вели он, „разликују међу собом: једни познају само неумољиву логику, други се обраћају интуицији и у њој гледају једини извор сазнања. То би био разлог неповерења. Али посматрајући ствари пажљивије, ми видимо како сви тако различни истраживачи сарађују на једноме заједничкоме пољу који се без њихове колаборације не би могао завршити.“²⁾ То исто важи и за филозофе. Ко би могао рећи, да ли је за филозофију од већег значаја Платон или Аристотело, Декарт или Спиноза. Или другим речима: да ли би за људски род био већи губитак, да га је судбина лишила једнога Платона или једнога Декарта? Јасно је међутим да

1) Ближе о односу интуитивног и апстрактног мишљења: Petronievičs, Principien d. Metaphysik II. 1912. ст. 522—533 и даље.

2) Н. Poincaré, La Valeur de la Science, ст. 15.

нити би Аристотело без Платона био оно што је, нити би Спиноза био могућ без Декарта. Дакле, „посматрајући ствари пажљивије, ми видимо како сви тако различни истраживачи сарађују на једноме заједничкоме послу који се без њихове колаборације не би могао завршити“.

Свакако у овој подели мислилаца на интуитивне и дискурзивне треба гледати једну поглавито индивидуалну разлику интелигенције која се и код обичних људи може констатовати, но која код генијалних налази свој најрељефнији израз. Али код Бергзона је интуиција не само најглавнија особина његове интелигенције, не само главни метод његовог испитивања, већ је она, можемо рећи, основни принцип његове метафизике, тако, да су по њему метафизика и теорија сазнања „inseparables l' une de l' autre“¹⁾ Бергзон је не само интуитиван мислилац, већ је уједно интуитивиста, и као такав у једноме смислу антиинтелектуалиста. Спиноза је такође интуитиван мислилац, али не и интуитивиста, већ типичан рационалиста.

Пошто се у нашој литератури налазе већ јасно и концизно изложени метафизички принципи Бергзонови²⁾, то ћемо овде поглавито изложити принципе Бергзонове теорије сазнања.

1) Bergson, L' Evolution créatrice, ст. VI.

2) Петронијевић, О Бергзону (у Летопису Матице Српске, за 1911.)

Бергзонова теорија сазнања. Бергзон је у теорији сазнања јасан и изричан дуалиста; двојству метафизичких принципа: *живота* с једне стране и *материје* с друге стране одговара код Бергзона двојство моћи сазнања: *интуиције* с једне и *интелекта* с друге стране. Ове две моћи сазнања јесу по Бергзону радикално различне (155)¹; оне се као такве допуњују, али се никад не могу нити смеју заменити. Оне се разликују и по своме објекту, дакле материјално, и по својој улози у животу. Материјална је разлика у томе што је интуиција моћ сазнања апсолутне, праве стварности, која је по Бергзону живот као непрекидна промена и вечно стварање (193), а интелигенција је моћ сазнања спољашње форме физичког, материјалног света. То исто другим речима: интуиција је моћ метафизичког, а интелекат моћ научног сазнања. „Интелигенција ће нам,“ вели Бергзон (192), „помоћу науке која је њено дело све потпуније откривати тајне физичких процеса; од живота пак она нам може дати само један превод у појмовима инерције. Али у саму праву унутрашњост живота нас ће одвести само интуиција, хоћу рећи инстинкт који је постао незаинтересован, самосвестан, способан да мисли о своме објекту и да га бескрајно проширује.“ По

1) Где год се у тексту налази број у загради он значи страну Бергзоновог дела „L'Evolution créatrice.“

својој улози у животу интелигенција се разликује тиме од интуиције, што је интелигенција као „моћ произвођења алата“ у искључивој служби практичног живота, док је једини циљ интуиције чисто сазнање метафизичке спекулације.

Али интелигенција и интуиција, и ако су различне, управо баш зато што су различне, узајамно се допуњују, и то тако, да интуиција без интелигенције не би никад могла постати оним што је: од интелигенције долази онај потисак који интуицију пење на висину на којој је. „Без интелигенције,“ вели Бергзон (193), „интуиција би остала у облику инстинкта, прикована за објект који је практички интересује и њиме испољена у покретима мењања места.“

Схватајући овако основне моћи сазнања, Бергзон решава гнозеолошки проблем могућности сазнања потпуно реалистички: могућност сазнања се и по њему заснива на извесноме подударану, коинциденцији самих моћи сазнања са објектом сазнања. То Бергзон доказује на тај начин, што изводи да у реалноме свету морамо разликовати два диаметрално различна реда: ред витални и ред физички, материјални. Из подударанја интуиције са виталним редом произилази могућност метафизичког сазнања; подударанје пак интелекта са материјом омогућује научно сазнање (243—4). Подударанје интуиције са виталним редом долази отуда што је интуиција само пречишћени

и ослобођени инстинкт, а инстинкт је сам живот, те отуда интуитивно метафизичко „сазнање, престајући бити продукт интелигенције, постаје у извесноме смислу саставни део саме стварности (165).“ Подударане пак интелигенције са материјалним редом физичких објеката долази отуда што материја, будући, не, као што је материјалисте замишљају, мртва просторност, већ процес директно супротан животном процесу, остаје увек дискретна; као процес супротан животном процесу напора и компенетрације материја је процес отезања и разређивања или екстериоризације. Као процес екстериоризације материја вечито остаје дискретна; просторни континуум означаје само правац тога процеса, а никако иманентну особину материје. „Наука би била право чудо,“ вели Бергзон (239), „кад би математички ред био нешто позитивно“. Ми по Бергзону представљамо јасно само дискретум; оно што је дискретно представљамо једним позитивним актом духа, док континуитет значи одбијање духа, да се заустави пред једним датим системом дискретнога (168). Ово пак подударане интелекта и материјалнога реда објашњава се опет тиме што су интелекат и материја истога порекла, јер исти процес обртања једног истог кретања производи и „интелектуалитет свести и материјалитет ствари (225).“ Оба ова процеса: интелектуализирање свести и екстериоризирање материјалног процеса иду у корак;

„Plus la conscience s'intellectualise, plus la matière se spatialisé (206).“

На основу ових принципа Бергзон решава и гнозеолошки проблем вредности сазнања. У односу на питање о вредности научног сазнања Бергзон усваја гледиште такозваног прагматизма. Прагматизам је теорија која учи да је истинита она идеја која се покаже корисна за практични живот: идеје су истините, јер су корисне, а нису корисне зато што су истините. Бергзон на жалост, недоследан своме решењу проблема могућности сазнања, усваја ово апсурдно, старо, јер се налази још код софиста и застарело гледиште. И за Бергзона прави објекат науке јесте наш утицај на материјалне ствари: њен је циљ практична корист (356). Наука је по Бергзону помоћница живота¹⁾; теориске вредности научно сазнање, по Бергзону, нема. То долази отуда што интелекат, који производи науку, није постао ради спекулације, већ само зато да припреми нашу акцију на материјални свет у циљу што већег искоришћавања материје. Тако Бергзон, подлежавши прагматистичкој зарази, пренесеној у главном из Америке у Европу, идентификује изрично, на супрот психолошкој науци, практично и научно сазнање; практично мишљење (*connaissance usuelle*) и научно (*connaissance scientifique*) јесу

1) Bergson. L'Intuition philosophique, у Revue Metaph. 1911. № 6. ст. 824.

по Бергзону „deux visions du même genre¹⁾“, као год што су они идентични и за представника прагматизма В. Џемса, који их изједначује, тврдећи да не постоје никакве битне ознаке ма ког објекта и да је сваки начин схватања једне ствари равноправан са свима осталима.²⁾

На послетку да напоменемо још Бергзону критику досадашњих праваца у теорији сазнања. Све заблуде почињене у теорији сазнања долазе, по Бергзону, отуда, што се није увидела битна разлика између виталнога реда и материјалног реда у природи, те су услед мешања та два реда настале све тешкоће у теорији сазнања. Бергзон то објашњава врло духовито на следећи начин. Кад тражимо да схватимо витални ред, ми наилазимо на физички ред и онда се изражавамо, не нашавши оно што смо желели, у циљу своје жеље, т. ј., да ту нема реда, да је ту неред. Међутим, вели Бергзон, „реалан је само ред; али како ред може бити двојак, а присуство једнога реда састоји се у одсуству другога, то ми говоримо о хаосу сваки пут, кад год се нађемо

1) Bergson, н. н. м. у Revue de Metaph. et de Morale ст. 825

2) W. James, Psychologie, превод М. Dürr, ст. 356; о разлици пак научног и практичног мишљења види В. Erdmann, Logik I., 1907. ст. 6. Научно мишљење, вели Ердман, не управља се према практичним интересима субјекта, већ према особинама самих предмета.



пред оним од ових редова који не тражимо. Идеја хаоса је дакле сасвим практична. Она одговара извесноме разочарењу једнога очекивања и не означаје осуство свакога реда, већ само присуство једнога реда који нас не интересује“ / Отуда се по Бергзону мора одбацити и материјалистичко учење по коме се дух управља према стварима, и субјективистичко, по коме се обрнуто ствари управљају према духу, а исто тако и дуалистичко, по коме између њих постоји нека врста хармоније. Дакле „нити материја детерминира форме интелекта, нити интелигенција намеће своје облике материји, нити између њих постоји нека врста престабилиране хармоније, већ су се интелигенција и материја постепено прилагодили једна на другу, да би се зауставиле на једној заједничкој форми (225).“

Све заблуде у филозофији настају услед мешања ова два реда. Тако је по Бергзону карактеристично за старе филозофе што су хтели да сведу физички ред на витални, то јест законе на родове, док модерни раде обрнуто: своде витални ред на физички (357). Међутим чим се јасно увиди битна разлика виталног и материјалног реда и чим се одбаци идеја нереда као лажна, одмах, по Бергзону, ишчезавају све тешкоће из проблема теорије сазнања.

То је у главним цртама теорија сазнања Бергзонова, која се по њему своди на метафизику (194). На крају учинићемо само

две замерке Бергзоновој теорији сазнања: једну против његовог позитивног учења и једну против његове критике досадашњих теорија сазнања:

1.) Погрешно је Бергзоново схватање и интуиције и интелигенције, услед чега он потпуно нетачно карактерише и њихов однос. Изводећи интуицију из инстинкта он је толико логички удаљује од интелигенције да се оне не само не би допуњавале, већ би се искључивале. И докле тако погрешно одваја интелигенцију од интуиције, дотле не разликује довољно две битно различне ствари: интелекат као субјективну моћ мишљења и разум (*entendement*) као спој априорних истина. Интелекат као форма човекове индивидуалне ствести јесте материјално условљен као и све садржајно у свести, те је отуда сасвим допуштено говорити о генези интелигенције; разум као спој априорних истина јесте ван домашаја сваке материјалне еволуције, јер он као такав у ствари омогућује и детерминира свако постајање, па и постајање интелекта као субјективне моћи мишљења. Априоритет су погрешно схватили и рационалисте, гледајући његову позитивну битну ознаку у урођености, и Кант који га, задржавајући ову рационалистичку ознаку, карактерише негативно, неискуственошћу; априоритет рационалних истина међутим значи обавезу за све што постоји и бива да мора сходно њима постојати и бивати. Само зато што

превиђа ову разлику између интелекта и разума, Бергзону полази за руком да схвати живот, суштину реалности, као нешто ирационално.

2.) У својој критици ранијих праваца теорије сазнања, Бергзон чини једну грешку, коју су чиниле емпиристе пре Канта. Све почињене грешке у теорији сазнања произилазе, по Бергзону, у главnome из нетачног схватања идеје хаоса (нереди) и идеје ничега, па дајући једну психолошку експликацију тих идеја, Бергзон мисли, да на основу те експликације може да закључи на логичку илузорност тих идеја. Очевидно иста заблуда у којој се Јум налазио критикујући идеје каузалитета и субстанције. Ма како ми дошли до идеје нереди и идеје ничега, оне имају један велики логички значај. И ако тим идејама не одговара никакав позитиван садржај, ипак њихов позитивни логични значај лежи у томе што нас идеја хаоса ставља у положај да схватимо разлику форме и садржине и одредимо којој од њих припада логички приоритет, а идеја ничега, да схватимо идеју тоталитета. Без ових идеја не би заиста било никаквих проблема, ни теорије сазнања, ни метафизике, али онда не би било ни Бергзонове филозофије.

Толико за сада о Бергзоновој теорији сазнања. Бергзон је, као што смо видели, представник интуитивизма и одсудни антиинтелектуалиста. Од Бергзонових земљака најодсуднији антиинтуитивиста и представник ин-

телектуалистичке теорије сазнања јесте Кутира. Да на крају наведемо његове речи: „Кад се ставља интуиција на супрот логици“ вели он, „и увек се заборавља једна ствар: то је, да постоје интуиције лажне као и интуиције истините и то у много већем броју; и ако неки интуитивни проналасци доносе славу и положај, има много других који своје ауторе одводе у пропаст или лудницу. Психолошки процес је исти код генијална човека као и код лудака, и један и други имају „надахнућа“ (лудак вероватно чешће него геније); само што геније истражује истину помоћу једнога моћног разума који собом господари, док лудак иде за сновима једне ћудљиве и поремећене фантазије. *Истина, разум*: то су једине особине којима се разликују њихове интуиције. Али то су особине логике, а не психолошке. Логика је дакле на крају крајева судија и критеријум инвенције који једино може да провери интуиције научара.“¹⁾

II. *О проблему односа душе и тела.* Шта бива са нама после смрти? Постоји ли поред трошнога тела бесмртна душа која после смрти напушта овоземаљски материјални свет, прелазећи у нове лепше васионске регионе, или се са смрћу тела гаси све неповратно, за увек? То су питања која је себи поставио човек још пре него је по-

¹⁾ Couturat, *Logistique et Intuition* (у *Revue de Metaph. et de Morale*, mars 1913, ст. 262.)

стојала икаква наука. У тим питањима, можемо рећи, нашла је први пут свој израз човекова чежња за сазнањем. У новије доба, када су науке изобразиле богате системе знања, и ова питања добила су свој израз у јасно и прецизно формулисаној проблему, наиме: какав однос постоји између наше свести и његове материјалне подлоге? Очеvidно је да би одговор на ово питање расветлио и она горња питања о бесмртности душе.

Ово је питање нашло до данас више одговора.¹⁾ Простор нам не допушта да се упустимо у детаљније разматрање тих одговора. Да истакнемо само Бергзоново гледиште о томе у вези са општом карактеристиком методе данашњег решавања тога питања. Раније се увек полазило од једне метафизичке концепције о суштини реалности, па се према тој концепцији давала ова или она интерпретација тога односа. Материјалиста конципира унапред мртву материју, па хоће њоме да објасни и свесни живот духа; спиритуалиста конципира живи свесни дух као суштину реалности, па њоме хоће да експлицира мртву материју. Дуалиста претпоставља и једно и друго и то је премда згодније, јер нема шта да се објашњава, ипак најнетачније. Но све три ове метафизике полазе од унапред конципираних

¹⁾ Види о томе: Б. Петронијевић, *Основи емпиријске психологије* ст. 22.—29.

хипотеза, па тек онда приступају чињеницама искуства. Данас се и у метафизици, као што смо у почетку прошлог параграфа нагласили, полази обрнутим путем: први је задатак да се чињенице непосредне свести тачно опишу, па да се тек на основу њиховог правилног схватања изведу закључци као одговор на питање о реалној суштини материјалног света и односу свесног духа према његовој материјалној подлози. Као што смо у почетку прошлог параграфа нагласили, тако поступају и Бергзон и Петронијевић.

Бергзон решава проблем душе и тела са гледишта спиритуализма. Али Бергзон је не само антиматеријалиста, већ он одриче уопште појам ствари као нечега што непроменљиво перзистира, било као дух било као материја. Суштина ствари је чисто трајање, управо само време. Али то чисто трајање, вечно стварање, јесте свест. Дакле, Бергзон учи један динамички спиритуализам и тиме се разликује од осталих филозофа спиритуалиста: ништа не постоји, све бива, и то бивање јесте стварање. Како Бергзон са овог метафизичког гледишта решава проблем односа душе према телу, читалац ће јасно видети у следећој расправи.

На крају сматрам за пријатну дужност да изјавим своју особиту захвалност г-ђици др. Правди М. Марковића, што је имала доброту да следећи превод у рукопису прочита и сравни га са оригиналом.

22. јуна 1920. год.

Београд.

Д-р Н. М. ПОПОВИЋ.

ДУША И ТЕЛО

ДУША И ТЕЛО

Наслов овога предавања је „душа и тело“, то ће рећи материја и дух, то јест све што постоји па чак, ако је веровати једној филозофији о којој ћемо одмах говорити, и нешто што не би постојало. Но умирите се. Није наша намера да боље осветлимо природу материје, нити природу ~~духа~~. Могу се две ствари разликовати једна од друге и могу се донекле одредити њихови односи, а да се ипак не упозна природа ниједне од њих. Мени је у овоме тренутку немогуће да се упознам са свима личностима које ме окружују; међутим ја се разликујем од њих и видим такође који положај оне заузимају према мени. То исто важи за душу и тело: дефинисати суштину једног и другог било би предузеће које би нас далеко одвело; много је лакше сазнати оно што их спаја и оно што их одваја, јер и ово спајање и ово одвајање јесу чињенице искуства.

Пре свега шта каже о томе непосредно, наивно искуство обичнога разума? Сваки од нас јесте једно тело које подлежи истим законима који важе за све друге делове материје. Ако га гурнемо оно иде напред, ако га повучемо оно се одбија у натраг; ако га подигнемо па пустимо, оно пада.

Али поред ових покрета, који су механички изазвани каквим спољним узроком, има и других који по изгледу долазе изнутра и који се од оних првих разликују тиме што се не могу предвидети: они се зову „вољни покрети.“ Шта је њихов узрок? Њихов је узрок оно, што сваки од нас означаје речју „ја“. Па шта је ово ја? То је нешто што, с правом или не, изгледа да у свему премаша тело које је с њим спојено, превазилазећи га у простору као и у времену. Најпре у простору, јер докле тело свакога од нас престаје са одређеним границама које га окружавају, дотле наша моћ перцепције, а нарочито гледања, зрачи далеко изван нашега тела: ми идемо до звезда. Затим у времену, јер је тело материја, материја је у садашњости, па ако је истина да прошлост оставља у њој трагове, онда су то трагови прошлости само за једну свест која их опажа и која оно што опажа интерпретира на светлости онога чега се сећа: битна функција свести јесте да задржи ову прошлост, да је намотава постепено у колико се време одмотава и да с њим припреми једну будућност чијем стварању припомаже. Чак, вољни акт, о коме смо мало час говорили, није ништа друго до скуп покрета које су изазвала ранија искуства, а које упућује једним новим правцем ова свесна сила чија се улога, изгледа, састоји баш у томе, да унесе у свет нешто ново. Да, она ствара нешто

ново изван себе, јер она оцртава у простору покрете неочекиване, покрете који се не могу предвидети. Исто тако она ствара нешто ново у себи самој, јер вољна акција реагира на онога који њу хоће, преиначава у извесној мери карактер из којег произилази и, као неким чудом, врши ово стварање себе собом које и јесте, како изгледа, права садржина људскога живота. Дакле, резимирајући све, излази: да, поред тела, које је конфинирано у садашњи тренутак времена и ограничено на место које заузима у простору, које се, и у простору и у времену, понаша као аутомат и реагира механички на спољне утицаје, ми појмимо још нешто што се протеже много даље од тела у простору, нешто што траје у времену и што у простору и времену изазива или намеће телу покрете, не аутоматске и предвиђене, већ слободне, који се не могу предвидети. Ово нешто што превазилази тело са свију страна и што ствара акте, стварајући поново само себе, то је наше „ја“, то је „душа“, то је дух, дух који је управо једна снага која може извући из себе више него што садржи, вратити више него што прима, дати више него што има. Ето шта ми верујемо да видимо. Такав је спољашњи изглед.

Рећи ће нам се: „Врло добро, али то само тако изгледа. Посматрајте пажљивије. Чујте шта вели наука. Пре свега, сами ћете увидети да ова „душа“ никада не дејствује

без тела. Њено тело прати је од рођења до смрти, па и кад предпоставимо да је она стварно различна од тела, ипак све се догађа као да је она за тело нераздвојно везана. Ваша свест изчезава ако удишете хлороформа; а појачава се ако унесете у себе алкохола или кафе. Једно лако тровање може већ да изазове доста дубоке поремећаје интелигенције, осећања и воље; трајно тровање пак, какво обично наступа после извесних заразних болести, производи лудило. И ако је истина да се при аутопсији не налазе увек повреде у мозгу код полуделих, ипак се оне често пута констатују; а где нема видљивих повреда, несумњиво да је нека хемијска промена у ткањима проузроковала болест. Шта више наука локализује на извесним одређеним вијугама у мозгу извесне одређене функције духа, као на пример моћ извођења вољних покрета, о којима је мало пре било речи. Повреде те и те тачке у роландовој зони, између чеоне и темене кришке, повлаче за собом губитак покрета руке, ноге, лица, језика. Чак се и памћење, које ви сматрате као основну функцију духа, могло делимиче локализовати: у дну треће леве чеоне вијуге смештено је сећање покрета за артикулацију говора; у пределу који обухвата прву и другу леву слепоочну вијугу налази се памћење акустичких речи; у задњем делу друге леве темене вијуге распоређене су визуелне слике речи и писмена и т. д. По-

ђимо даље. Ви велите да душа премаша и у простору и у времену тело за које је везана. Посматрајмо прво како ствар стоји са простором. Истина је да вид и слух иду изван граница тела; али зашто? Зато што су треперења која су дошла из даљине надражила око и ухо и пренела се на мозак; ту, у мозгу, надражај је постао осећајем слуха и вида. Перцепција је, дакле, у унутрашњости тела, она не прелази простор. Пређимо на време. Ви сматрате да дух обухвата прошлост, док је тело, међутим, заточеник садашности која се непрекидно обнавља. Али ми се сећамо прошлости само зато, што наше тело чува њен траг који је још присутан. Утисци, које изазивају објекти у мозгу, остају ту као слике на осетљивој плочи или као фонограми на фонографском котуру; и као год што котур понавља мелодију кад се апарат пусти да ради, исто тако мозак понавља сећање када се потребни потрес произведе у тачки у којој се налази траг од утиска. Дакле, ни у времену, ни у простору „душа“ не прелази изван тела..... Али постоји ли стварно „нека душа“ различна од тела? Ми смо видели малочас, да се у мозгу непрестано дешавају промене, или тачније говорећи, нова размештања и разгруписавања молекула и атома. Нека од ових размештања јављају се у свести као осећаји, нека као сећање; а нека, без сумње, одговарају свима интелектуалним, емоционал-

ним и вољним чињеницама: свест се надовезује на њих као нека фосфорна светлост; она је слична оном светлом трагу који се оцртава за жигицом кад је у мраку креснемо дуж зида. Ова фосфорна светлост обасјавајући, тако рећи, саму себе, ствара чудновате обмане у унутрашњој оптици; на тај начин наша свест уображава да мења, управља и производи покрете из којих у ствари она сама произилази; у томе се састоји и веровање у слободу воље. У истини, кад би смо могли да гледамо кроз лобању шта се дешава у мозгу који ради, кад би смо располагали за то унутрашње посматрање инструментима који увеличавају милион-милиона пута више него најсавршенији наш микроскоп, кад бисмо тако пратили игру молекула, атома и електрона из којих се састоји мождана кора, и кад би опет, поред тога, имали таблицу подударности између церебралнога и духовнога т. ј. речник, који би нам омогућио да преведемо сваку фигуру те игре на језик мишљења и осећања, ми би смо знали исто тако као и тако звана „душа“ све оно што она мисли, осећа и хоће, све оно што она верује да ради слободно и онда кад то ради механички. Ми бисмо знали чак много боље него она, јер ова тако звана свесна „душа“ осветљава само извештај мали део те интрацеребралне игре, она је само један скуп лутајућих пламенова који се лепршају изнад ових или оних одређених група атома,

докле би ми пратили сва груписања свију атома, у целој интрацеребралној игри. Ваша „свесна душа“ јесте у најбољем случају један ефекат који опажа ефекте: а ми, ми би смо могли видети и ефекте и узроке.“

Ето шта се по кадшто говори у име науке. Али очевидно је, зар не, да, ако се назива научним оно што је посматрано или оно што се може посматрати, што је показано или се може показати, онда једна теорија, као ова што је описасмо, нема ничега научнога, пошто према данашњем стању науке ми не видимо да се она може проверити. Наводи се истина да закон о одржању енергије не допушта да се ма и најмањи део силе или кретања произведе у васиони и да, ако се ствари неби дешавале механички, као што мало пре рекосмо, ако би посредовала нека активна воља ради извођења спонтаних промена, онда би закон одржања енергије био повређен. Али овако размишљати значи баш одобрити оно што је у питању; јер закон одржања енергије, као сви физички закони, јесте само резултат посматрања физичких појава; он изражава оно што бива на једном пољу, за које није нико никада тврдио да је на њему било случаја избора или слободе; а питање и јесте у томе да се зна, да ли се тај закон потврђује и у оним случајевима у којима свест (која је, најзад, само једна моћ посматрања и која експериментише на свој начин) осећа овај слободни активитет. Све

што је непосредно дато чулима или свести, све што је објекат искуства, било спољашњег било унутрашњег, мора се сматрати за реално докле год се не докаже његова привидност. Дакле, несумњиво је, да се ми осећамо слободни, да је то наш непосредни утисак. Они који сматрају да је ово осећање илузорно обавезани су да то и докажу. Али они то не чине, већ сасвим произвољно проширују и на вољне радње један закон који важи само за случајеве са којима воља нема никаква посла. У осталом, сасвим је могуће да, ако је ова воља способна да произведе енергију, сав квантитет те произведене енергије буде и сувише слаб, да би га наши инструменти мерења могли осетити. Ипак, зато, његово дејство могло би бити огромно, као што је дејство варнице која баца у ваздух барутану. Ја не могу улазити дубље у испитивање овога питања. Довољно је да кажем да, ако посматрамо механизам вољнога покрета за себе, функционисање нервног система у опште, сам живот најзад у његовој суштини, долазимо до закључка да се стални посао свести, почев од њених најпростијих појава у најпримитивнијим облицима живота, састоји у томе, да искористи за своје циљеве физички механизам или шта више да обиђе закон о одржању енергије, добијајући од материје једну све то интензивнију производњу експлозива који се све корисније могу употребити. Тада је довољна само једна бескрајно слаба

акција, као што је покрет прста који, притискујући без напора обарач на пиштољу, ослобађа кад ми желимо у одређеном правцу највећу могућу количину нагомилане енергије. Гликоген у мишићима јесте у ствари прави експлозив, помоћу њега се изводи вољни покрет; производити и употребљавати експлозиве ове врсте изгледа да је стални и битни задатак живота, почев од његове прве појаве у масама протоплазме које се могу по вољи преображавати, па све до његовог потпуног развића у организмима способним за слободну акцију. Али, још једном, ја се нећу задржавати на овоме питању којим сам се опширно позабавио на другоме месту. Ја, дакле, затварам парантезу коју сам могао и не отварати, враћам се на оно што сам казао у почетку: да је немогуће назвати научном једну тезу, која је нити доказана нити искуство наметнута. — Шта нам у ствари вели искуство? Оно нам показује да је живот душе, или ако хоћете, живот свести везан за живот тела, да међу њима постоји солидарност, — ништа више. Но то није нико никад ни спорио, међутим је далеко од тога учење да оно што је мождано јесте еквивалентно са свесним, и да би се могло у мозгу читати све што бива у свести која му одговара. Једна хаљина зависи од клина о који је окачена; она пада ако се клин истргне; нија се ако се клин покрене; цепа се, раздире се ако је клин сувише оштар

отуда не излази да сваки део клина одговара извесном делу на хаљини, нити да је клин еквивалент хаљине; још мање из тога излази да су клин и хаљина једно исто. Тако је и свест неоспорно окачена о један мозак, али из тога никако не излази да се у мозгу одсликава свака појединост свести, нити да је свест функција мозга. Све што нам посматрање, искуство, па дакле и наука допуштају да тврдимо то је, да постоји извештан однос између мозга и свести.

Који је тај однос? Ах, овде се можемо запитати, да ли је филозофија дала оно што се од ње с правом очекује! Филозофији припада дужност да испитује живот душе у свима његовим појавама. Извежбан у управљању унутрашњег посматрања, филозоф би морао да сиђе у унутрашњост самога себе, затим пењући се ка површини, да прати постепено кретање којим се свест развлачи, шири, спрема да се развије у простору. Присуствујући тако овој постепеној материјализацији, прислушкујући поступке којима се свест испољава, он би добио бар једну нејасну интуицију о томе, шта може бити то уношење духа у материју, та релација тела према души. То би несумњиво био тек први зрачак, ништа више. Али овај би нам зрачак дозволио већ да се оријентишемо међу безбројним чињеницама којима располажу психологија и патологија. Ове чињенице, са своје стране, исправљајући и допуњујући унутрашње искуство у

ономе у чему би оно било недовољно и непотпуно, поправиле би методу самопосматрања. Тако би ми, помоћу једног низа кретања између два центра посматрања, једнога који је унутра, и другог који је с поља, добили једно све приближније решење проблема — никада савршено, као што често претендује метафизичар, али свакако такво да се стално може усавршавати, као што је случај са решењима у науци. Истина је да би изнутра морао доћи први подстицај, ми би смо од унутрашњег виђења потражили главно објашњење, али зато би проблем остао оно што треба да је, један проблем филозофије.

Али метафизичар не силази лако са висина у којима се радо бави. Платон га је позвао да се окрене свету идеја. Ту се он радо настањује, општећи са чистим појмовима, наводећи их на узајамне уступке, мирећи их како кад може једне са другима, вежбајући се у овој отменој средини у научњачкој дипломатији. Он се устеже да ступи у додир са посебним чињеницама, ма какве оне биле, а најмање са таквима, као што су умне болести, на пример, јер: он би се бојао да не упрља руке. Једном речи, ону теорију коју је наука овде с правом очекивала од филозофије, — теорију гипку која би се могла усавршавати, изведену из скупа познатих чињеница — филозофија јој није хтела, или није умела дати.

Тада, сасвим природно, научњак је рекао сам себи: „пошто филозоф не тражи од мене, на основу чињеница и разлога, да ограничим на неки одређени начин и у неким одређеним тачкама узајамност између умног и церебралног живота, ја ћу провизорно радити као да је њихова узајамност савршена и као да међу њима постоји једнакост или чак идентитет. Ја, као физиолог, са методама којима располажем, — методама посматрања и експериментисања чисто спољашњим — видим само мозак и имам посла само с мозгом; ја ћу дакле поступити као да мишљење није ништа друго до ли једна функција мозга; тако ћу ићи напред са све већом одважношћу, имајући све више изгледа да одем далеко напред. Кад човек не познаје границе свога права, почиње радити као да право нема граница, сматрајући да ће увек имати времена да се заустави.“ Ето шта је себи рекао научар; он би при томе и остао да је могао да мимоиђе филозофију.

Али без филозофије се не може. И очекујући да му филозофи прибаве теорију згодну, која би се могла подешавати према нашем спољашњем и унутрашњем искуству, а каква би науци била потребна, природно је, што је научар примио из руку старе метафизике сасвим готову доктрину, израђену до ситница, а која се најбоље подударила са методом, која њему најкорисније служи. Он међутим и није могао да бира.

Једина прецизна хипотеза коју нам је метафизика последња три столећа завештала по овој ствари и јесте управо хипотеза строгог паралелизма између душе и тела, тако да душа преводи оно што тело ради или тело преводи оно што душа чини, или и тело и душа изражавају свако на свој начин, као преводи истога текста на разним језицима, нешто што није ни дух ни тело. Како је филозофија XVII столећа дошла до ове хипотезе? Очеvidно не на основу анатомије и физиологије мозга, јер су те науке онда једва и постојале; нити пак на основу дубљег испитивања нормалног психолошког живота и душевних болести. Не, ова је хипотеза била сасвим природно изведена из општих принципа једне метафизике који су, бар великим делом, били схваћени тако, да би наде модерне физике оживеле и ојачале. Проналасци ренесанса, нарочито проналасци Кеплера и Галилеја, указали су на могућност, да се проблеми астрономије и физике сведу на проблеме механике. Отуда и идеја, да би и целокупни материјални универзум, органски и неоргански, могао бити једна огромна машина која подлежи законима математике. Од тада су жива тела у опште, а нарочито тело човека, увршћена у машину као што се умеђу точкови у механизам једног сата: нико од нас не може чинити ништа што није унапред детерминирано, и што се не би могло математички израчунати. Отуда би човекова

душа била неспособна да ствара. Кад би она постојала, њена сукцесивна стања ограничавала би се на то, да преводе на језик мишљења и осећања оно исто што њено тело изражава као простор и као кретање. Декарт, до душе, није ишао тако далеко: имајући дубок смисао за стварност, он је више волео, ма и по цену да изгледа недоследан, — да остави и за слободну вољу једно место у свету. Али и ако је са Спинозом и Лајбницом ишчезло ово ограничење, јер га је збрисала логичност њихових система, и ако су ова два филозофа формулисала потпуно тачно хипотезу једног паралелизма између стања тела и стања душе, они су се бар уздржали да душу начине једним простим одблеском тела; они су могли исто тако рећи и да је тело одблесак душе. Но они су припремили путеве ка једном умереном, суженом картезијанизму, по коме би свесни живот био само једна страна церебралнога живота, свдећи тако звану „душу“ на скуп ових нарочитих церебралних појава уз које придолази свест као нека фосфорна светлост. И заиста ми можемо кроз цело XVIII столеће показати траг овог постепеног упрошћавања картезијанске метафизике. Али у колико се она више сужава, у толико се све више упија у физиологију која, природно, налази у њој једну врло подесну филозофију, способну да јој улије оно поверење у саму себе, које јој је тако потребно. Тако су филозофи као

Ламетри, Хелвецијус, Шарл Боне, Кабанис, чије су везе са картезијанизмом добро познате, дали науци XIX столећа оно што је она могла најбоље искористити од метафизике XVII столећа. Дакле, што су научари који данас филозофирају о односу психичкога према физичкоме пришли хипотези паралелизма, то је сасвим разумљиво: метафизичари им нису прибавили ништа друго. Што они чак претпостављају доктрину паралелизма свима осталим доктринама које би се могле добити истом методом априорног конструисања, ја и то допуштам: они у овој филозофији налазе један подстицај да иду напред. Али кад неко од научара дође, па нам каже, да нам баш наука и искуство показују један потпун и несумњив паралелизам између можданог и свесног живота, о не! ми га морамо зауставити и одговорити му: ви научари, ви несумњиво можете подржавати ову тезу, као што је подржава метафизичар, али онда из вас не говори научар, већ метафизичар. Ви нам само враћате оно што смо ми вама позајмили. Доктрина коју ви нама износите, позната је нама; она је из наше радионице; ми, филозофи, смо је израдили; то је једна стара, врло стара роба. Она, услед тога, свакако нема мању вредност; али тиме не постаје и боља. Дајте је онакву каква је она у ствари, а не протурајте је као резултат науке, као једну теорију израђену на основу стварних чињеница и способну

да се према њима усавршава, као једну доктрину која је, чак пре постанка наше физиологије и наше психологије могла добити савршен и дефинитиван облик, по чему се и познаје метафизичка конструкција.

Да ли онда да покушамо формулисати однос душевног активитета према активитету мозга онако, какав би тај однос изгледао кад би се одбацила свака унапред утврђена идеја, и кад би се водило рачуна само о чињеницама непосредно познатим? Једна формула ове врсте, нужно провизорна, могла би бити само више мање вероватна. Али вероватноћа моћи ће бар да се увећава и формула ће постојати све тачнија у колико се повећава познавање чињеница.

Ја ћу вам рећи да ме је пажљиво испитивање свесног живота духа и његовог физиолошког пратиоца довело до веровања, да је обичан здрав разум у праву и да човекова свест мора садржати бескрајно много више, него мозак који јој одговара. Ево у главном закључка до којег сам дошао.¹⁾ Онај ко би могао загледати у унутрашњост једнога мозга кад је он у потпуној акцији, пратити покрете атома и протумачити све шта они чине, тај би без сумње знао нешто о ономе што се дешава у духу, али то би ипак било мало. Он би

¹⁾ Детаљније о томе види нашу књигу: *La matière et mémoire*. Paris 1896., нарочито II и III главу.

сасвим лепо познао оно што се може изразити гестовима, положајима и покретима тела, оно што се од акције у извођењу или само постајању садржи у стању душе: остатак би му се измакао. Према мислима и осећањима која се развијају у свести, он би био у положају гледаоца који јасно види све шта глумци раде на бини, али који не чује ни речи од онога што они говоре. Без сумње, радње глумаца, њихови гестови и њихово држање имају свога смисла у комаду који се игра, те, ако ми познајемо текст, моћи ћемо готово предвидети покрете; али обрнуто не важи: познавање гестова врло нас мало обавештава о комаду, јер у комедији има још много чега више осим покрета којима се она изводи. Дакле, ја мислим, ако би наша наука можданог механизма била савршена, а тако исто савршена и наша психологија, ми бисмо могли погодити шта се дешава у мозгу за једно одређено стање душе; али обрнута операција била би немогућа, јер ми бисмо за једно исто стање мозга имали да бирамо између врло много различитих стања душе, подједнако подесних.¹⁾ Ја не велим, запамтите добро, да једно *ма које* стање душе може одговорати једноме датоме можданоме

¹⁾ Осим тога ова стања била би престављена само нејасно и приближно, пошто је свако одређено стање душе сваке одређене личности у своме споју нешто сасвим ново, те непредвиђено.

стању: ако положите оквир, ви нећете моћи у њ ставити ма коју слику; нешто на слици зависи од оквира, пошто он унапред одбацује све оне слике које немају исти облик и исту димензију; само ако су исти и облик и димензија, слика ће ући у оквир. Тако је и са мозгом и свешћу. Ако релативно просте радње: гестови, положаји, покрети, на које би се свело неко сложено стање душе, јесу управо оне које припрема мозак, онда ће се свесно стање моћи утиснути тачно у стање мозга; али постоји једна маса различитих слика, за које би тако исто био подесан овај оквир; те према томе, мозак не одређује мисао. Мисао је, дакле, бар великим делом, независна од мозга.

На основу испитивања чињеница моћи ће се са све већом тачношћу описати овај особени изглед свеснога живота који је, по нашем мишљењу, једини оцртан у можданоме активитету. А кад је у питању перцепција или осећање? Наше тело, уметнуто међу материјалне објекте, добива надражаје на које треба да одговори подесним покретима; ове покрете припрема мозак и цео цереброспинални систем у опште; али перцепција је нешто сасвим друго.¹⁾ Кад је пак у питању воља? Тело изводи вољне покрете помоћу извесних механизма, смештених у самоме нервном систему, који чекају само на један знак, па да се пусте у саобраћај;

¹⁾ Види о томе: Matière et mémoire, глава I.

мозак је оно место одакле полази знак, па чак и то пуштање у саобраћај. Роландова зона, где се локализује вољни покрет, може се у истини поредити са оним местом на скретници са којег чиновник баца воз који долази на овај или онај колосек; то је једна врста комутатора помоћу којег се један дати спољни надражај може ставити у везу са једним моторним диспозитивом; али поред органа за кретање и органа за бирање постоји друга ствар, постоји сам избор. — А кад је најзад у питању мишљење? Кадгод мислимо ретко је да не говоримо у себи: јер ако не изводимо стварне покрете артикулације којима би се изразила наша мисао, ми их скицирамо и припремамо; а све то већ се мора оцртати у мозгу. Али, по нашем мишљењу, церебрални механизам мишљења није ограничен само на то: поред унутрашњих покрета артикулације, који у осталом, нису неопходни, има нешто много финије, а то је битно. Хоћу да говорим о оним покретима у постајању који симболички изражавају хиљадама сукцесивних праваца мишљења. Запамтите да мишљење, реално, конкретно, живо мишљење, јесте ствар о којој су нам психолози до сад врло мало говорили, јер се оно врло тешко може ухватити самопосматрањем. Оно што се обично под именом мишљења испитује није толико само мишљење, већ једна вештачка имитација која се добија спајањем слика и идеја. Али, ви не можете

конструисати мишљење из слика, па чак ни из идеја, као што се из положаја не може направити кретање. Идеја је један прекид мишљења; она постаје кад се мишљење, у место да продужи свој пут, заустави и размишља о себи: онако као што се топлота од једном јавља у лопти кад се судари са неком препреком. Али као год што топлота не постоји у лопти пре судара, тако ни идеја није саставни део мишљења. Покушајте, на пример, ређајући једне поред других идеје: *топлоте, произвођења и лопте* и умећући између њих идеје *унутрашњости и рефлексије* које су изражене у речима „у“ и „себе“, покушајте тако да саставите мисао коју ја изражавам реченицом: „Топлота се производи у лопти“. Видећете да је то немогуће; да је мисао изражена у горњој реченици била један недељиви покрет и да идеје које одговарају свакој речи јесу просте преставе које би се јавиле у духу сваког тренутка, ако би се мисао зауставила; — али она се не зауставља. Оставите, дакле, на страну вештачке конструкције мисли; посматрајте само мишљење и ви ћете у њему наћи не толико стања колико правце и видећете да је мишљење у суштини једна непрекидна промена унутрашњег правца, који стално тежи да се изрази у променама спољашњег правца, хоћу рећи у радњама и покретима који су подесни да у простору оцртају и изразе на неки начин метафорно бивање

у духу. Ове скициране или просто припремане покрете ми најчешће не опажамо, јер немамо никаквог интереса да их познамо; али ми морамо да их приметимо кад мисао изближе посматрамо да би је ухватили сасвим живу, те да је унесемо тако живу у душу другог. Речи, баш и кад су одабране како треба, не казују ништа од онога што ми хоћемо помоћу њих да саопштимо, ако ми ритмом, наглашавањем, сразмерношћу реченица и њихових делова, неком нарочитом променљивошћу у говору не успемо, да и читаочев дух, вођен без прекида низом покрета који постају, опише такође један лук мишљења и осећања, аналог ономе луку који ми сами описујемо. Сва вештина писања састоји се у томе. Она је слична вештини музичкој; али немојте мислити да се музика о којој је овде реч обраћа стварно уху, као што се то обично верује. Ухо једнога странца, ма како било извежбано у музици, неће разликовати француску прозу која за нас звучи музички од прозе која то не чини, нити ће разликовати француски текст савршено написан од текста који је само приближно савршен. Ово је очевидан доказ да је сасвим у питању друго нешто, а не материјална хармонија звукова. Сва списатељска вештина састоји се поглавито у томе, што списатељ успе да ми заборавимо да он употребљава речи. Хармонија коју он тражи јесте једно извесно подударанье између тока његовог

духа и тока његовог разговора, подударане тако савршено, да таласање његовог мишљења, ношено реченицама прелази у наше мишљење, тако да се онда реч, узета свака за себе, не рачуна: нема ничег више, остаје само смисао који крећући се пробија речи, нема ничега до ли два духа у треперењу који као да непосредно, без посредника, теже да се узајамно сједине. Ритам говора нема овде другог циља, него да репродукује ритам мишљења. А шта може бити ритам мишљења, ако не ритам једва свесних покрета који постају и који га прате? Ови покрети у којима мишљење тежи непрекидно да се испољи у радњама, очевидно је, да су припремљени и тако рећи преформирани у мозгу. Кад би ми сад могли да завиримо у мозак који ради, ми би онда опазили овог моторног пратиоца мишљења, али не саму мисао.

Другим речима, мисао је управљена на радњу; ако не доспе до неке стварне радње, она онда само узме у пројекат једну или више радњи виртуелних, само могућих. Ове радње, реалне или виртуелне, које представљају умањену и упрошћену пројекцију мишљења у простору и које означају његове моторне артикулације, јесу она страна мишљења која је оцртана у можданој субстанции. Дакле, однос мозга према свести сложен је и танан. Ако би затражили од мене да тај однос изразим једном простијом формулом која би морала бити груба,

ја бих казао да је мозак један орган за пантомину и само за пантомину. Његова је улога да мимиком изрази живот духа и исто тако да мимиком изрази спољна стања којима дух треба да се прилагоди. То што се дешава у мозгу јесте за свесни живот оно што су за симфонију покрети штапа диригента у оркестру. Симфонија у свему премаша покрете који је скандирају; исто тако свесни живот премаша церебрални живот.

Али мозак управо баш зато зајемчава у свакоме тренутку прилагођавање духа на околину и стално одржава дух у контакту са стварношћу, што он извлачи из свеснога живота све оно што се може изразити покретима, све што се може материјализирати и што је мозак оно место где се дух уноси у материју. Мозак, дакле, строго говорећи, није орган мишљења нити осећања нити свести; али он чини те су свест и осећање и мишљење тако рећи разасртти преко реалног живота, те према томе способни за успешну акцију. Ако хоћете, ми можемо рећи, да је мозак орган *пажње на живот.*

Отуда, може бити, довољна је једна лака промена у церебралној субстанции, па да цео дух изгледа поремећен. Ми смо говорили о дејству извесних токсина на свест, и још о утицају мождане болести на свесни живот. Да ли је у тим случајевима поремећен сам дух или је у ствари поремећен само механизам који одржава везу између

духа и ствари? Кад један лудак бунца, његово резонување може бити сасвим логично: ви бисте рекли, слушајући кад говори неки такав мученик, да се његова погрешка састоји у претераној логичности. Он не греша што погрешно резонује, већ што његово резонување премашује стварност; он резонује изван стварности, као човек који сања. Претпоставимо, а то може бити и вероватно, да је узрок болести неко тровање у церебралној субстанцији. Не треба мислити да је отров отишао у те и те ћелије мозга да тамо пронађе резонување, нити према томе, да у тим и тим тачкама мозга постоје покрети атома који одговарају резонувању. Не, вероватније је, да је цео мозак погођен исто онако као што се затегнут конопац, ако је чвор рђаво везан, цео отпусти а не само поједини део његов. И, као год што је довољно најслабије попустити чамац, па да он почне играти на таласу; исто тако једна сасвим лака модификација целе моздане субстанције може учинити, да дух, губећи везу са целином материјалних ствари на које се обично ослања, осети да се стварност под њим измиче, те да обузет вртоглавицом почне посртати. Лудило почиње заиста у многим случајевима са једним осећањем које се може упоредити са осећањем вртоглавице. Болесник не може да се оријентише. Он ће вам рећи да материјални објекти немају више за њега оне чврстине израза ни стварности као раније. У ствари

једини непосредни резултат можданог поремећаја то је попуштање запетости или боље рећи пажње помоћу које се дух учврстио за онај део материјалнога света са којим је имао посла, јер мозак је спој диспозитива који омогућују духу да на акцију ствари одговори моторним реакцијама, изведеним или само постајућим, од чије правилности зависи потпуно уношење духа у реалност.

Такав би, дакле, у главном, био однос душе према телу. Није ми могуће да овде набрајам чињенице и доказе на којима се оснива ова концепција. Па ипак ја не могу од вас тражити да ми верујете на реч. Шта сад да радим? Пре свега, изгледа, да бих могао на један начин врло брзо свршити са теоријом коју побијам: а то је кад бих показао да хипотеза еквиваленције церебралнога и свеснога противречи сама себи, ако се буквално схвати, да она захтева од нас да у исто време усвојимо два супротна гледишта и да истовремено употребимо два система номинације који се међусобно искључују. Ја сам раније покушао да то докажем; и ма да је та демонстрација врло проста, она ипак претпоставља извесна претходна разматрања о реализму и идеализму, чије би нас излагање далеко одвело. Ја у осталом признајем, да је могуће поравнати се на тај начин, ако се теорија еквиваленције донекле одобри, само да се не схвати материјалистички. С друге стране, и ако је чист разум довољан да нам покаже да се ова теорија

мора одбацити, он нам не каже, он нам не може рећи, чиме је треба заменити. Отуда, на крају крајева, морамо се обратити на искуство, као што смо већ унапред могли видети. Али како да прегледамо све нормалне и патолошке чињенице о којима би имали да водимо рачуна? Немогуће је све их испитати; неке од њих тачно испитати трајало би врло дуго. Ја видим само један начин да се изиђе из забуне: тај је, да се између свих познатих чињеница потраже оне које изгледају најзгодније за тезу паралелизма, — управо и једине у којима би изгледало да се ова теза може доказати, — а то су чињенице памћења. Ако би ми сад у две речи, макар несавршено и грубо, успели да покажемо како би једно дубље испитивање ових чињеница оборило теорију која се на њих позива, а доказало теорију коју ми предлажемо, то би већ значило нешто. Ми на тај начин не бисмо имали потпуно излагање, далеко од тога, али бисмо бар знали где га треба тражити. Сад ћемо то покушати.

Једина функција свести за коју се могло одредити једно место у мозгу јесте памћење, — тачније речено памћење речи. Ја сам у почетку овога предавања напоменуо како се испитивањем болести говора дошло дотле, да се одређене форме вербалнога памћења локализују у одређеним вијугама мозга. Од Брока, који је показао како заборав покрета за артикулацију говора може

доћи услед повреде треће чеоне вијуге, израдила се, постепено, с муком, једна све компликованија теорија афазиие и њених церебралних услова. Ми бисмо најзад могли много да говоримо о овој теорији. Њу данас побијају научари од неоспорне компетенције, ослањајући се на пажљивије посматрање церебралних повреда које прате болести говора. Ми лично, пре од прилике 20 година (кад то помињемо, не чинимо то из сујете, већ да покажемо да сасвим чисто унутрашње посматрање може премашити методе за које се мисли да су успешније), ми смо, дакле, вршећи једино анализу тога механизма за говор и мишљење, били дошли до закључка да ова доктрина, која се тада сматрала за неприкосновену, у најмању руку треба да се усаврши. Али, све једно! Има нешто у чему се цео свет слаже, а то је да болести памћења речи имају своје узроке у повредама мозга, које се мање више могу локализовати. Да видимо сад како се ова чињеница тумачи са гледишта доктрине која сматра мишљење за функцију мозга, и са гледишта оних који верују у неки паралелизам или еквиваленцију између рада мозга и рада мишљења.

Ништа простије од њихове експликације. Сећања су ту, нагомилана у мозгу у облику модификација утиснутих у одређену групу анатомских елемената: ако она изчезну из памћења, значи да су се анатомски елементи у којима се она налазе изменили

или су уништени. Ми смо мало пре говорили о клишеима и фонограмима: овака поређења налазе се у свима физиолошким експликацијама памћења; утисци које чине спољни објекти трајали би у мозгу као на осетљивој фотографској плочи или на фонографском котуру. Ако загледамо боље, видећемо колико су ова поређења погрешна. Кад би у истини сећање једнога објекта, на пример објекта чула вида, било једна импресија коју је овај објекат оставио у мозгу, онда не би постојало само једно сећање о томе објекту, већ би их било хиљадама, па и милионима. Јер и најпростији и најсталнији објекат мења облик, димензију, боју, према месту одакле се посматра: дакле, на мојој ретини ће се одсликати и пренети у мој мозак безброј неподударних слика о једноме објекту, осим ако себе осудим на апсолутну непомићност докле га посматрам, или ако се моје око потпуно укочи у својој дупљи. Шта ће бити кад је у питању визуелна слика једне личности чији се израз лица мења, чије се тело креће, чије је одело и околина увек друкчија кад год је понова видим. Па ипак, неоспорно је, да мени моја свест претставља једну једину слику, или једно сећање, практички узев, готово непроменљиво о објекту или личности: очигледан доказ, да ту осим механичког регистровања, има и нешто сасвим друго. Ја бих, у осталом, исто то могао рећи о аудитивном сећању. Иста реч, из-

говорена од разних личности, или од исте личности у разним тренуцима, у разним реченицама, даје фонограме који се не подударају међу собом: откуда се онда сећање боје по неке речи, релативно једно и непроменљиво, може поредити са фонограмом. Само ово посматрање било би већ довољно да посумњамо у теорију, која болести памћења речи приписује измени или разорењу самих сећања, која су аутоматски регистрована у можданој кори.

Да видимо сад шта се дешава у овим болестима. Кад је повреда у можданој кори тешка, и кад је памћење речи озбиљно поремећено, дешава се ипак да неко јаче или слабије узбуђење, једна емоција на пример, наједанпут изазове сећање које је изгледало за увек изгубљено. Зар би то било могуће, да је сећање заиста било у церебралној материји која је измењена и разорена? Према томе изгледа као да мозак служи пре томе да *изазове* сећање, а не да га задржи. Афастичар постаје неспособан да понова нађе реч кад му је она потребна; он изгледа као да сасвим промаша, да нема потребне снаге, да стави прст тачно на ону тачку на коју би требало. У области психологије, доиста, спољни знак снаге јесте увек прецизност. Али сећање изгледа да је ту; и каткад, пошто је заменио перифразама реч за коју је веровао да је ишчезла, афастичар ће уметнути у једну од тих перифраза саму заборављену реч. Овде је, дакле, ослабило

управљање ситуацијом које церебрални механизам треба да осигурава. Још тачније, овде је ослабила способност да се изазове сећање оцртавањем унапред оних покрета на које би сећање требало да се надовеже, кад би било ту. Ако смо заборавили неко особено име, шта чинимо да би га се сетили? Ми покушавамо са свима гласовима азбуке; изговарамо их прво у себи; затим, ако то не буде довољно, ми их изговарамо гласно; стављамо се дакле редом у разне моторне положаје између којих треба да бирамо; чим се жељени став нађе, звук тражене речи се увуче у њега као у неки оквир спремљен да га прими. Церебрални механизам сад има да осигура ову реалну или виртуелну мимику, изведену или намеравану. И болест, без сумње, њу погађа.

Размислите сад шта бива у прогресивној афазии, кад се заборав речи стално погоршава. У опште, речи тада ишчезавају по једноме одређеном реду, као да болест зна граматику; прво се заборављају особена имена, затим заједничка, па онда придеви, па на послетку глаголи. Ово, без сумње, изгледа на први поглед као да оправдава хипотезу, да је памћење нагомилано сећање у церебралној субстанцији. Особене именице, заједничке именице, придеви и глаголи представљали би тако рећи разне слојеве који су поређани једни изнад других, и болест би се простирала редом са једнога на други. Лепо, али болест може имати нај-

разноврсније узроке, може се јављати у најразноврснијим облицима, може почети на ма којем месту дотичне церебралне кришке и ширити се у ма којем правцу: ред по коме ишчезавају сећања може остати исти. Зар би то било могуће, кад би болест нападала непосредно сама сећања? Дакле, ова се чињеница мора објаснити сасвим друкчије. Ево врло простог објашњења које ћу вам ја предложити. Пре свега, особене именице ишчезавају пре заједничких, ове пак пре придева, пре глагола, зато што је теже сетити се једне особне именице него једне заједничке, једне заједничке именице теже него придева, придева најзад теже него глагола, и што функција сећања, у којој очевидно и мозак учествује, мора да се ограничава постепено на све лакше случајеве, у колико се повреда мозга погоршава. Али откуда долази то теже или лакше сећање? И зашто су баш глаголи оне речи које ми изазивамо најлакше? То је просто зато, што глаголи изражавају радње, и што се једна радња може претставити покретима. Глагол се може изразити покретом непосредно, придев само посредством глагола, именица прво преко придева који изражава један од њених атрибута, и опет преко глагола који је обухваћен тим придевом, особено име подржава се троструким посредовањем, прво преко заједничке именице, па преко придева и још преко глагола; дакле, у колико ми идемо од глагола осо-

беној именици, ми се све више удаљујемо од радње која се непосредно може имитирати, одиграти помоћу тела. Све већа умешност бива потребна да би се покретом симболизирала идеја коју изражава тражена реч; па пошто је дужност мозга да припреми ове покрете, и пошто је његово функционисање све слабије, скученије и простије на овоме месту, у колико је дотични регион дубље повређен, то онда нема ничега чудноватог у томе, што једна повреда или разорење ткања која чине немогућим изазивање особених или заједничких именица не одузима памћење глагола. Овде, као и увек, чињенице нас нагоне да у церебралноме активитету гледамо једну скраћену имитацију менталнога активитета, а никако неки еквивалент његов.

Али ако сећање није било смештено у мозгу, где се онда оно чува? Управо говорећи, ја нисам сигуран да питање „где“ има још неког смисла кад је реч о нечему што није тело. Клишета се чувају у кутији, фонографски катури у орманчету с преградама; али зашто би за сећања, која нису видљиве и опипљиве ствари, био потребан неки простор који би их садржавао, и како би га сећања могла имати? Но ја ћу усвојити, ако вам је стало до тога, идеју о садржитељу у коме су смештена сећања, али узимајући је у једноме смислу чисто метафорноме, и рећи ћу сасвим искрено да се сећања налазе у духу. Ја не правим хипо-

тезу, нити призивам неко мистериозно биће, већ се држим посматрања, јер заиста нема ничег што је непосредније дато, ничега очевидније реалнога од свести, а дух човечији јесте сама свест. Дакле свест значи на првом месту памћење. У овоме тренутку ја разговарам са вама, ја изговарам реч „разговор“. Јасно је да моја свест представља себи ову реч од једанпут; иначе она у њој не би могла видети једну једину реч, она јој не би придала никаквог смисла. Па ипак кад ја изговарам последњи слог речи, прва два су већ изговорена; она су прошлост у односу на последњи слог, који би се према томе требао звати садашњост. Али овај последњи слог „вор“ ја нисам изговорио тренутно; време за које сам га изговарао, ма како било кратко, може се делити у делове, и сви ови делови јесу прошлост у односу на последњи део, који би био дефинитивно садашњи, кад се и он не би могао делити: ма шта радили, ви нећете моћи да повучете деоничну линију између прошлости и садашњости, па према томе ни између памћења и свести. Назвати мозак чуварем прошлости, замислити у мозгу извесан предео где би прошлост остала, пошто је једном већ прошла, значи учинити једну психолошку грешку, значи приписати научну вредност једној сасвим практичној дистинкцији, јер не постоји неки одређени тренутак кад садашњост постаје прошлост, па следствено ни кад перцепција постаје сећање. Тачно

говорећи, кад ја изговарам реч „разговор“, у моме су духу не само почетак, средина и крај речи, већ и речи које су претходиле, па и све оно што сам ја од реченице изговорио, иначе би се ја морао изгубити у своме говору. Сад, да је интерпункција мога разговора била друкчија, онда је моја реченица могла почети раније; она би на пример обухватила целу претходну реченицу, и моје „сада“ проширило би се још више на прошлост. Изведимо, дакле, ово размишљање до краја: „Претпоставимо — ствар овога пута заиста немогућа — да мој говор траје већ много година, још од првога буђења моје свести, да се он наставља у једној јединој реченици, и да је моја свест довољно одвојена од будућности, довољно незаинтересована за акцију, те да би се могла употребити сасвим цела за обухватање целога смисла реченице: ја тада не бих тражио објашњење за целокупно одржање ове целе прошлости, као што то не чиним за продужено трајање два прва слога у речи „разговор“ док изговарам последњи њен слог. Дакле ја чврсто верујем, да је цела наша психолошка егзистенција нешто слично овој јединој реченици која је започела од првога буђења наше свести, реченици по којој су засејане запете, али која нигде није прекинута. И ја према томе верујем да је и цела наша прошлост ту, испод прага свести, — хоћу рећи присутна у свести, тако, да свест, да би је открила

не мора изаћи из себе саме нити себи додати што страно; свест да би јасно опазила све што у себи обухвата или, боље рећи, све што је она сама, има само да отклони једну сметњу, да подигне један вео. Уосталом срећна сметња! Бескрајно драгоцен вео! Наш мозак чини услугу тиме, што одржава нашу пажњу управљену на живот; а живот, живот гледа у напред; он се осврће у назад само у колико му прошлост може помоћи, да објасни и припреми будућност. Живети значи за дух у првоме реду усредсредити се на радњу која има да се изведе. Живети, дакле, значи унети се у ствари посреством једног механизма који ће извући из свести све што се може искористити за радњу, све што се може покретима изразити, а највећи део осталог помрачити. То је улога мозга у памћењу: он не служи томе, да сачува прошлост, већ пре свега да је прикрије, па затим да пусти да се из ње појави оно што је практички корисно. А таква је улога мозга у односу према духу у опште. Извлачећи из духа оно што се може исполити у покрету, стављајући дух у овај моторни оквир, он га најчешће наводи, да ограничи своје поље свести, али и да учини своју радњу успешном. То значи рећи да дух превазилази мозак у свакоме погледу и да мождани активитет одговара само једној најнижој страни менталнога активитета.

Али то тако исто значи да живот духа не може бити један ефекат телесног живота,

јер се све дешава напротив као да дух само чини употребу од тела, те да према томе ми немамо никаквог разлога претпоставити да су тело и душа неразднојно везани једно са другим. Ви свакако не мислите да ћу ја на брзу руку, за ово пола минута које ми још стоји на расположењу, решити један од најтежих проблема, које је могао себи поставити људски род. Али мени би било криво да га обиђем. Од куда ми долазимо? Шта радимо ми овде на земљи? Куда идемо после смрти? Кад филозофија не би имала да одговори ништа на ова питања од највећег значаја, кад би филозофија била неспособна да ове проблеме постепено расветљава, као што бива са проблемима биологије или историје, и кад она не би из неког искуства које се све више допуњује могла да извуче користи за њих, кад би се морала ограничити само на бескрајну свађу између оних који тврде бесмртност душе и оних који је одричу и то на основу доказа изведених из хипотетичне битности душе или тела, онда би готово било право казати, преокренувши смисао оне Паскалове речи да цела филозофија не вреди ни једног часа труда. Заиста, сама бесмртност душе не може се доказати експериментално: свако искуство односи се на једно ограничено трајање; и религија, кад говори о бесмртности, позива се на откровење. Али ипак значило би нешто, значило би управо много, кад би се на

цело

основу искуства утврдило да је могуће, па чак и вероватно, да душа надживљује тело за неко време; питање, да ли је то време коначно или бесконачно, остало би изван области филозофије. Дакле, кад се филозофски проблем о судбини душе сведе на ове скромније пропорције, онда ми он не изгледа сасвим нерешљив. Овде је један мозак који ради. Онде једна свест која осећа, мисли и хоће. Кад би рад мозга одговарао тоталитету свести, кад би између церебралнога и менталнога постојала еквиваленција, свест би могла бити исте судбине као и мозак, и смрт би била крај свега: искуство бар не би томе противуречило, и филозоф који учи да душа надживљује тело, морао би своју тезу да подупре неком метафизичком конструкцијом — што је у опште врло несигурна ствар. Али ако је, као што смо ми покушали да докажемо, живот свести обилнији од церебралног живота, ако мозак само изражава покретима један мали део онога што бива у свести, онда је вантелесни живот душе тако вероватан, да се дужност доказивања намеће пре ономе који га одриче, него ономе који тврди. Јер једини разлог на основу којег би могли веровати да се свест смрћу гаси јесте у томе, што ми видимо да се тело дезорганизује после смрти, а овај разлог отпада, ако је бар делимична независност свести од тела, чињеница искуства. Претресајући тако проблем о над-

живљавању душе, спуштајући га са висина где га је традиционална метафизика попела, преносећи га на поље искуства, ми несумњиво одустајемо од тога, да дамо на једанпут једно потпуно и радикално решење његово; али шта хоћете? У филозофији треба бирати између чистога резоновања које увек циља на један крајњи резултат који се не може усавршавати, јер је замисљен већ као савршен, и једне емпиричке методе, којој су довољни приближни резултати, резултати који се могу неограничено исправљати и допуњавати. Прва метода, зато што је хтела одмах да нам да извесност, осуђује нас да увек останемо само у нагађању, у могућностима, јер ретко кад да се помоћу ње не могу у исто време доказати две супротне тезе, подједнако кохерентне и подједнако вероватне. Друга метода има за циљ на првом месту само вероватноћу; али пошто она оперише на земљишту на коме вероватноћа може бескрајно да расте, то нас она постепено доводи у једно стање које се практички изједначава са извесношћу.

Између ова два начина филозофирања ја сам учинио избор. Био бих срећан, ако сам ма и најмање допринео, да се и ви оријентишете у вашем избору.



— — — — —
Jan. 6r,
38608

7, 8, 17,

25, 27, 37, 59, 60,

Издавачка књижара
С. Б. ЦВИЈАНОВИЋА У БЕОГРАДУ

Антологија Новије Српске Лирике, саставио Богдан Поповић (4. издање)	дин. 10—
Андрић, Иво Ех Ронто (ново издање)	6—
Андрић, Иво Пут Алије Ђерзелеза (лат.)	3—
Бојић, М., Песме бола и поноса	5—
Бирна-Провен. М. Књига за Тебе	4—
Вајлд, О. De Profundis	5—
Винавер, Приче које су изгубиле равнотежу	3—
Доде, Сафо — (париски роман)	8—
Дима, Наполеон	8—
Ђорић, М. Н. Под шаторским крилима	3—
Иго, Деведесет трећа (две свеске)	12—
Јанковић, М. Незнани Јунаци	2—
Јанковић, М. Исповести	7:50
Комарчић, Два Аманета	6—
Мандес, К. Вештина волети	5—
Модерне Француске Приповетке (Превео М. Богдановић)	7—
Мопасан, Красни пријатељ (две свеске)	12—
Мопасан, Један живот	12—
Николић, М. М. Соња	5—
Одавић, Р. Ј. Хеј, Словени!	1:50
Прево, М., Нова женска писма	5—
Петковић-Dis, Ми чекамо Цара	2:50
Пурић, Б. Љубавне Свечаности	4—
Секулић, И. Писма из Норвешке	6—
Серао, М. Збогом љубави (Роман)	8—
Спиридонович-Савић, Јела Са уских стаза	3—
Станковић, Б. Нечиста крв	5—
Станковић, Б. Увела ружа	3—
Судерман, Х. Под грехом	8—
Тургењев, Степски Краљ Лир	6—
Тургењев, Племићско гнездо	8—
Франс, А. Комична Историја	8—
Хамсун, Пан	5—
Хамсун, Жртве љубави	3—
Црњански, М. Лирика Итаке	4—
Црњански, М. Приче о Мушком	7—
Чехов, Одабране приповетке	8—

Издавачка књижара
С. Б. ЦВИЈАНОВИЋА У БЕОГРАДУ

Бергзон, О Смеху. Есеј о значењу смешнога	6—
Бакић, В. Морални живот у рату и миру	5—
Велимировић, Н. Књига о Исусу Христу	10—
Велимировић, Н. Речи о Свечовеку . . .	10—
Велимировић, Н. Устанак Робова . . .	3—
Велимировић, Н. Највиши — Мојсеј . . .	2·50
Велимировић, Н. Први божји закон . . .	2·50
Withson, J. V. Иницијатива и Смелост . .	3—
Видовдан. Албум са текстом и сликама Видовданског храма од Ив. Мештровића	3—
Капис, А. Живот - Љубав - Новац (Мисли)	2·50
Кеј, Елен, Љубав и Етика	3—
Кеј, Елен, Млади нараштај	4—
Кнежевић, Б. Мисли	6—
Ла Рошфуко, Максиме	3—
Ле Бон, Г. Психологија гомила (у штампи)	
Лончаревић, Д. А. Улога домаће штампе	2—
Ниче, Ф. Заратустра	12—
Његош, П. П. Горски Вијенац (коментар М. Решетара). Ново издање	10—
Оман, Ч. Кратка Историја Енглеске . . .	15—
Парабућски, Ђ. Пут новом животу	5—
Пајо, Жил Васпитање Воље (2. издање) .	10—
Пајо, Жил Интелектуални рад и воља . .	6—
Пајо, Жил Савети за наставнике	7·50
Петронијевић, Филозофија у Гор. Вијенцу	5—
Поповић, Б. Огледи из Књижев. и Уметности	15—
Поповић, М. Умно Радништво	1·50
Рибо, Т. Болести Воље (Превео В. С. Вемић)	6—
Ристић, Јов. Спољ. Одношаји Србије I. . .	6—
Ристић, Јов. Диплом. Историја Србије . .	6—
Спурџон, Добри Савети (прев. М. Поповић)	6—
Спенсер, Х. О Васпитању умном, морал- ном и телесном (3. издање у штампи) .	—
Ферстер, Државно-грађанско васпитање .	7·50
Хефдинг, Х. Филозофијски Проблеми . .	7·50
Хефдинг, Х. Историја Новије Филозофије	10—
Шанфор, Максиме и Мисли	6—
Шевић, М. Образовање учитеља	2·50
Шећеров, С. О енглеском васпитању . . .	1·50