

ХАЦИ-ВЕЛИМИР АРСИЋ, ПРОФ.

Проблем морала у социологији и историјском материјализму

Дело „Социологија морала” од проф. Радомира Лукића које ће нам послужити као повод за разраду овог проблема, има за циљ да буде једна синтетичка социолошка теорија о моралу, која би обухватила подробну разраду главних, кључних питања, оних питања „која представљају особеност једног социолошког схватања морала, и да формулише основне законитости које се њих тичу”. По схватању проф. Лукића дело такве врсте које би пружило „једну социолошку теорију која ће утврдити главне законитости које владају моралом као друштвеном појавом”, не постоји ни код нас нити у свету. Његова *Социологија морала*, која „жели да буде научно дело, не препорука за овакав или онакав морал”, по реду је пето дело такве врсте у светској литератури. Тако нас бар уверава њен писац. Он није хтео „да проповеда никакав посебан морал, јер наука то није у стању да чини”. Међутим, писац ове студије не жели да при решавању моралних проблема изађе из круга научних схватања историјског материјализма. Он се нада да ће његов спис, заснивајући се на историјском материјализму, пружити „једну целовиту и систематску теорију морала”, ма колико она можда била неубудљива и зато неприхватљива.

О разлозима за писање овог дела проф. Лукић вели: „Савремена цивилизација је у кризи, сукоби у њој су бројни и дубоки. Хоће ли преживети или ће, попут својих претходница, исчезнути у песку времена? Одговор траже многи лекари нагнути над њеном постељом. Једна од њених врло озбиљних болести је морална болест. Морал је несумњиво битан део сваке цивилизације. Ако је он болестан, какве су последице за цивилизацију, за човека, за друштво? И шта се може учинити да се помогне?” — То су питања која су, несумњиво, било свесно било подсвесно, покренула писца на писање ове књиге. Он искрено признаје да је при томе имао, ма и скривену наду, да ће на њих, бар посредно, одговорити. И не само то него да ће моћи нешто и помоћи.

Овим речима проф. Лукића нити се има шта додати нити одузети. Јер оне отворено и објективно констатују постојање једног ве-

ома опасног савременог социјалног зла и изражавају искрену добру вољу да се, у границама индивидуалне могућности, несебично допринесе његовом постепеном смањењу и уклањању. Уистину хуман подухват и храбра претензија. Тај пишчев подухват и претензија успели или не, за сваку су похвалу и поштовање. Јер зло од кога пати наше друштво не може се ни смањити, а камо ли потпуно уклонити без смелог констатовања његовог постојања и без заједничких напора његових чланова на његовом уклањању. И ја сам сматрао својом моралном дужношћу да резултате овог добронамерног и смелог напора проф. Лукића прикажем у најкраћем могућем обиму и на најприступачнији могући начин, како бих, ето, и ја приложио своју незнатну лепту, ако не решењу, оно бар бољем разјашњењу овог изузетно тешког проблема нашег доба, који мучи све добронамерне људе.

Наравно, у приказивању дела проф. Лукића, веома обимног, задржаћу се само „на главним, кључним питањима“, која по писцу представљају особеност једног социолошког схватања морала, једне социолошке теорије морала (XII).¹ Јер једна детаљнија анализа овога дела је немогућа због богатог и разноврсног материјала, који оно обухвата, а оваква предавања нису довољни рамови ни временски ни просторно, за једну такву анализу.² А ако и поред оваквог ограничења мога посла, у њему не успем, то ни у ком случају неће бити доказ недостатка моје добре воље, већ доказ помањкања мојих способности за његово успешно обављање. Још нешто: Природно је што богата и разноврсна проблематика коју обухвата ово дело и којом његов писац зналачки рукује, не може имати свуда исту научну вредност. Отуда без велике штете по главну тезу овога дела може се мирне душе и савести, прећи ћутке поред знатног броја разних хипотеза неких писаца, чија уложена енергија у одбрану њихове тачности не изазива код њихових читалаца ни издалека оно и онакво убеђење, које и какво они очекују.



А сада да пређемо на главна, кључна питања, која по мишљењу писца *Социологије морала*, представљају особеност једног социолошког схватања морала, једне социолошке теорије морала.

Најпре, како се поставља проблем морала?

Данас је неоспорна научна чињеница да је проблем морала стар колико и човек. Он је вечити пратилац човеков. Јер нема човека без критерија истине и мерила вредности. То су два благослова или два проклетства, две привилегије или две трагедије његове. Критеријум истине му одређује животни идеал, а мерило вредности му обезбеђује најкраћи и најцелисходнији пут ка остварењу тог идеала. Из његовог схватања живота, из његове вере и животне философије, и из његовог мерила етичких вредности, одвајкада извире његов начин

¹ Ради уштеде у простору бројкама у загради означене су стране дела.

² Ова предавања о *Социологији морала* одржана су на Православном народном универзитету у Патријаршији.

живота, његов морал. Јер, једно без другог никада није постојало, нити је могло да постоји. Из одговора на питање: зашто човек живи, из човековог одређивања свог животног идеала, извире начин његовог живота, његов морал. Теорија о смислу човековог живота је одвајкада одређивала његово мерило вредности и његову животну праксу. Бар тако то сведоче резултати досадањих научних проучавања живота разних народа земљине кугле, од урођеничких племена до најкултурнијих савремених људских заједница. Отуда сваки покушај одвајања животне праксе од животне теорије је нелогичан и ненормалан.

Што се тиче животне праксе и теорије, оне настају и развијају се не на основу судова реалности, већ на основу судова вредности. Јер један изузетан дар човекове природе је у томе што он, за разлику од других органских бића, не живи само у свету какав он уствари јесте: у свету реалних појава и збивања, повезаних законом каузалитета, већ у свету, какав он по човековом мерилу вредности, треба да буде. У свету вредности, који човек ствара својим мерилем вредности. Отуда су све појаве у човеку и ван њега имале за њега двострук интерес. Најпре он се интересовао узроком њиховог постанка, да би задовољио свој нагон за познање истине, а затим, он је одређивао њихову вредност као средства за остварење његовог животног идеала. Човек се никада није задовољавао само констатовањем и објашњењем чињеница, судовима реалности о њима, тј. каузалним, научним објашњењем њиховим. Он их је у исто време и вредновао према улози који су они играли у његовом животу, према њиховом доприносу остварењу његовог животног циља.

Отуда су ти судови увек били свет у коме се развијала и решавала човекова судбина. Он никада није живео нити је ишта стварао ван тога света. Свака његова култура и цивилизација зачињала се и развијала у том свету, и носила карактер и обележје његово. Све његове религије, све његове философије, сви његови морални и правни системи рађали су се и умирали у том свету. Сав човеков развој, прогрес у његовом животу, уствари је увек био развој и прогрес у његовом схватању живота и у усавршавању његовог мерила вредности. И обрнуто, сви падови и крахови у том животу били су последица спуштања, слабљења, падања тога схватања и тога мерила.

У човековом свету вредности решавали су се сви лични и социјални проблеми његови. У томе свету је извор и увир како његове среће, тако и његове несреће. У њему је једино оправдање и за његову радост и његову тугу, у њему и њиме он се омеје и плаче. У њему се стичу и све човекове врлине и сви његови пороци. Тај свет отхрањује и преступнике и разбојнике, и злочинце, и прељубочинце, и родоскрвнике, али и хумане, честите људе, страдалнике, подвижнике, мученике, хероје и светитеље. И сви друштвени потреси: социјални нереди, масовне буне, штрајкови, колективни организовани терори, свирепе крваве револуције, масовна мучеништва и злочини, мора проливане невинне људске крви, и друго, и друго и друго — само је плод сукоба различитог вредновања света људских делатности.

Овај свет вредности је за човеков целокупни живот, индивидуални и колективни, увек био од далеко веће важности, него свет ре-

алности, чије је усклађивање са човековим животним идеалом, његовим најбољим и најцелисходнијим начином живота, — увек био његов сан. Јер он је у овом свету вредности живео и делао далеко више и далеко дуже, него у свету реалности. У свету вредности је и клица и развој целокупног духовно-моралног човековог живота. Све духовно-моралне вредности тога живота зачињале су се, развијале и гасиле у њему. Све човекове културне и цивилизацијске делатности творевине су његовог света вредности; њихови материјални феномени су били само видљиве пројаве тих вредности, конкретна манифестација њихова. Духовно је увек било формирајућа, уобличавајућа сила материјалног: духовно-морална култура је увек била творац феномена материјалне цивилизације, њена инспирација и стваралачка сила. Кад једно усахне у човеку, усахне и друго. Смрт духовно-моралне културе повлачи за собом, неминовно и судбински, смрт њене видљиве пројаве — материјалне цивилизације. Покушајте да ма који човеков културно-цивилизацијски проблем поставите и решите ван света његових вредности, искључиво у кругу његове дискурсивне логике, премисама заснованим само на судовима реалности, и ви ћете видети да је то немогуће. Јер, за човека није важан само одговор на питање: како се шта збива, већ и одговор на питање: зашто се то тако збива?

У свету вредности се постављају, расправљају и решавају сви битни животни проблеми човека и његових заједница: и проблем постанка, и проблем опстанка и проблем престанка његовог и њиховог живота и рада. Једно од централних места у том свету вредности заузима и морални проблем човека и друштва, јер нема човека нити људске заједнице без морала. Сви покушаји да се овај факат оспори, остали су безуспешни. И проф. Лукић истиче ту чињеницу да већина писаца сматра да је морал општедруштвена појава, иако зна и за оне који сматрају да има друштва без морала (156). Међутим, после оправдане критике ових погрешних схватања, он закључује: Почев од породице и других малих друштвених скупина, преко насеља све до нације, државе и међудржавних заједница, па и целокупног човечанства, без морала нема њиховог успешног обављања својих функција, неопходних човеку и друштву.

О том изузетно важном проблему човека и друштва расправља ова књига проф. Лукића о којој је реч и која је неоспорно добит за нашу савремену засада још увек веома оскудну и површну литературу ове врсте. Ова обимна научна књига је један благонадежни доказ да и наша интелигенција почиње најзад да озбиљније схвата суштину битних проблема нашег савременог друштва. У овом погледу дело проф. Лукића је пионирски подухват, достојан сваке хвале.



Пре него што пређемо на анализу самог дела да се најпре задржимо на његовом наслову. Шта је *Социологија морала*? Како се до њеног оснивања као посебне гране *Опште социологије* дошло, и како она поставља и решава морални проблем индивидуе и друштва?

Неопагански атеистичко-материјалистички псевдохуманизам, зачет у познијој Ренесанси, донео је своје прве кржаве плодове за време Француске револуције: потпуно насилно разарање дотадањих хришћанских духовно-моралних основа живота француског друштва. То разарање је достигло свој врхунац за време владе најдеструктивнијих носилаца револуционарне власти, са Робеспјером на челу. Покушајем отуђења од француског човека идеје Бога и душе та револуција је створила у њему духовно-морални вакум, који је онемогућавао његов посведневни нормални живот. Да ту празнину попуни, никао је позитвизам Огиста Конта. То је јасно потврдио сам Конт: „Без те револуције не би била могућа: ни теорија прогреса, па према томе ни социјална наука, ни позитивна философија”. За разлику од других реформатора Конт је хтео да начела друштвене реорганизације нађе у науци и философији. Сматрао је да се само на таквим начелима може створити један општи систем мишљења који би „као истину примили сви духови”, слично римокатоличке догме у Европи Средњег века. Зато Конт ствара најпре свој *Систем позитивне философије*, па тек после изводи из тог система свој *Систем позитивне политике*, своја схватања религије и морала. Систем позитивне философије садржи интелектуалне основе његовог политичког и религијског система. Он је хтео да у први план стави „социјалну реорганизацију”, догму, култ и режим религије човечанства, институцију једне духовне силе. Он уствари преузима католички систем Средњег века, са уверењем да ће га боље испунити, него што је то учинио сам римокатолицизам.

Контов позитвизам је уствари служио као основ морала, политике и религије. План је био добро смишљен и образложен. По Контовом схватању философија је одређена да служи као база морала, политике и религије. Да је Конт веровао да је реорганизација друштва могућа без претходне реорганизације веровања, каже Леви-Брил, он можда не би написао шест томова *Система позитивне философије*. Он би ишао право ономе што је био његов крајњи интерес и циљ. Конт је, дакле сматрао својим задатком да на рационалан начин утврди један систем истина о човеку, друштву и свету, универзално прихватљив и примљен. Јер, мишљења, веровања и концепције о свему овом били су у његово време „анархични”, а њихово природно и нормално стање јесте да буду „организовани”. Збркани покрети који узнемирују друштво његовог времена и прете да га разоре, ако оно не нађе један стабилан положај, немају политички узрок. Они произилазе из једног моралног нереда, а овај из интелектуалног. Међутим, за опстанак једног друштва није довољно само извесна хармонија осећања нити само заједница интереса његових чланова, него исто толико, и пре свега, један интелектуални склад, који се остварује заједничким веровањима.

Распадање римокатоличке организације произвело је, по Конту, многа зла. Довело је до менталне анархије. Та анархија је патолошко стање, које је Конт назвао „западном болешћу” и то „смртоносном”. И по њему, или ће модерно друштво пропасти, или ће људи поново

наћи стање стабилне равнотеже, тј. потчинити се стабилним начелима.³

Како се овај Контов покушај уклањања „Моралне анархије” француског друштва, настале после његове револуције, завршио, позната је ствар. Позитивистичка религија и позитивистички морал нису ни издалека дали оне и онакве резултате, какве је очекивао Конт. Они нису могли да реше ни један религијско-морални проблем само у границама позитивистичког схватања живота, света и човека. Социолошки сурогат правога Бога — обоготворење човечанства, завршна фаза неопаганског атеизма, није ни издалека одиграо намењену му улогу.

Проблем „социјалне реорганизације” није био само Контов. Он је, како каже Леви-Брил, тако рећи лебдео у ваздуху кад је Конт изашао из младости. Успоставити ред и утврдити услове прогреса, одредити однос морала и политике, ставити једну нову религију на место које је католицизам оставио празним — то су заједничке тежње генерације која је расла са Контом. Међутим, као што ћемо видети из нашег даљег излагања, све те тежње остале су само тежње, до дана данашњег. Морална криза не престаје ни дан дањи да мучи француско друштво, и да је његов акутни проблем.

Колико је проблем решења моралне кризе француског друштва акутан и после Конта, види се из Диркемовог схватања овог проблема. И по њему, не постоји хитније питање које се намеће пажњи педагога, него што је решење моралне кризе француског друштва. Он је потпуно свестан деликатности ситуације француске школе у погледу моралног васпитања у њој. Оно што ту и такву ситуацију некада „латентну” чини сада очевидном то је, по Диркему, „велика педагошка револуција” коју његова земља наставља од пре двадесет година. Одлучено је да се деци у школама даје морално васпитање, које би било чисто лаичко, световно. Под тим треба разумети васпитање које забрањује сваку позајмицу принципа на којима се заснивају религије откривења, васпитање које се заснива искључиво на идејама, осећањима и пракси, правданим једино разумом. Једном речи, васпитање чисто рационалистичко. При том треба бити свестан, додаје Диркем, да једна тако важна новина не може се остварити, а да не узнемири већ постојећа схватања, да не растроји стечене навике, да не изазове потребу за целокупним преуређењем васпитног поступка, и да тиме не постави нове проблеме. „Ја знам”, каже Диркем, „да овде додирујем питања која имају жалосну привилегију да изазивају контрадикторне страсти. Али је немогуће да се одлучно не суочимо са овим питањима”.

И заиста, французи су им пришли озбиљно. Они су морали то учинити. Јер, избацивањем верске наставе из њихових школа, после одвајања цркве од државе, они нису могли да самим тим одвоје и избаце и моралну проблематику из дечијих душа. Морал није нешто што се може најпре ослабити једним законским, административним прописом, да би се потом временом уништило. Јер, као што смо ре-

³ A. Comte Education et Sociologie, pp. 28—29.

кли, нема човека без једног животног идеала и без једног мерила моралних вредности. Тај идеал и то мерило су човекова насушна потреба у његовом посведневном животу. Они приморавају сваког нормалног човека да врши бипартитну поделу свих својих мисли, осећања, жеља и дела на морално допуштена и морално забрањена — на добра и зла. Отуда потреба за заменом верских ауторитета, који су утемељавали верски морал, новим, лаичким, световним, научним ауторитетом. Лаицизацију морала налаже, по Диркему и његовој социолошкој школи, целокупни историјски развој. Међутим, њу није лако извршити. Религија и морал су били у историји цивилизације тако присно уједињени да њихово разједињавање не би било лака, проста операција. Ако се задовољимо отстрањењем из морала сваке религијске садржине, ми ћемо га осакатити⁴.

Диркем са својом социолошком школом је наивно веровао да ће његва ненаучна, фантастична концепција друштва, као једине и највеће творачке силе свих културних вредности човека, дати лаичком учитељу исти ауторитет, којим располаже хришћански свештеник када говори у име једног Бога, коме је он ближи него гомила профаних. Лаички учитељ треба да има и може да има нешто од овог осећања, вели Диркем. Он је такође орган једне велике моралне личности, која га превазилази, а то је друштво. Као што је свештеник тумач свог Бога, тако је и лаички, световни учитељ тумач великих моралних идеја свог доба и своје земље⁵.

Да би се допринело остварењу лаицизације морала, године 1902. појавило се дело Леви-Брила „Морал и наука о обичајима”. То је био први покушај да се створи наука о моралу, а не да се, као до тада, морал „изводи из науке”. Шта то значи Диркем је објаснио у свом делу „О подели друштвеног рада”. У предлогору тог дела он каже: „Ова књига је пре свега напор да се моралне чињенице третирају по методу позитивних наука... Моралисти који своју доктрину изводе не из једнога принципа — а *priori* —, већ из неколико тврдњи, позајмљених из неколико позитивних наука, као што су биологија, психологија и социологија, називају свој морал научним. То није метод који ми предлажемо за употребу. Ми не желимо да изводимо морал из науке, већ да створимо науку о моралу, што је сасвим друго. Моралне чињенице су појаве као и све друге појаве. Оне се састоје из правила за акцију, која се распознају по извесним особинама. Треба дакле, омогућити да се оне разматрају, описују, класирају и тражити њихово објашњење... Могуће је да морал има извесну трансцедентну сврху коју искуство не може погодити. Ствар је метафизике да се тиме бави. Међутим, оно што је пре свега извесно, то је да се он развија и у историји и под утицајем историјских узрока, да он има извесну функцију у нашем временском животу”⁶. Узрок пак за писање овог дела била је „страшна криза” морала ондашњег друштва. „Ми не патимо”, каже Диркем, „зато што не знамо више на које теоријско схватање да наслонимо морал који смо до сада упражњавали, него

⁴ Е. Durkheim, *L'education morale*, 1925, Paris, p, 3.

⁵ Ср. исто, стр. 3—4.

⁶ Исто, стр. 15; 72—73.

зато што је у извесним својим деловима тај морал неизлечиво поколебан, а онај који је потребан тек је у току стварања. Једном речи, сада је наша прва дужност да створимо морал”⁷.

Из овога се јасно види да је морална криза остала актуелан проблем и после неуспеха Контовог покушаја да је позитивистичким својим схватањима реши. Ње су у пуној мери свесни и његови ученици, готово пола века после његове смрти. И они неуморно настављају напоре свога учитеља.

Кратко време после појаве Леви-Бриловог дела Диркем излаже своје социолошке тезе о моралу пред члановима француског философског друштва. Том приликом се води и дискусија о тим тезама. Те тезе, *mutatis mutandis*, остале су све до данас главна основа готово свих досадањих покушаја социолошког постављања и решавања моралних проблема, индивидуалних и колективних. Отуда и поред извесних слабих страна и озбиљних недостатака које ове тезе имају, ретко да постоји од тог времена и једно дело моралне литературе на Западу, нарочито у Француској, које их не наводи, било уз одобравање било уз критику. Зато није никакво чудо што и дело проф. Лукића које анализирамо није потпуно ван сфере њиховог утицаја, иако тачност неких од њих његов аутор успешно критикује и негира. Зато је потребно да их и ми укратко изложимо, како би нам место моралног проблема у савременој социологији било јасније одређено. Диркем је своје тезе о моралу изложио концизно у својој „Дефиницији моралног факта”.

Морална стварност, сматра он, као и свака друга стварност, може бити проучавана са две различите тачке гледишта. Најпре, она треба да се упозна и схвати, а онда да се процени. А да би се један морални факат могао теоријски проучити, неопходно је да се претходно одреди у чему се он састоји, по ком знаку се он распознаје: које су карактерне особине једног моралног факта? Једна особина је — обавезност моралног правила, или дужност, а друга — пожељност. Јер, немогуће је да ми испунимо једно дело само зато што нам је оно наређено, како је Кант погрешно учио. Оно нам се мора јавити и као нешто што се жели. Обавеза или дужност изражава, дакле, само један од аспеката, један апстрактни аспект морала. Пожељност као друга карактерна особина, није мање битна од прве. Та пожељност се зове добро. Дужност и добро су, дакле, две карактерне особине сваког моралног акта. Ниједан поступак који има за предмет искључиво интерес јединке није моралан. Ако индивидуа нема сама собом морални карактер, онда су потребне индивидуе које су мени сличне и које су, у већем или мањем степену, од мене различите. „Из овога се може извести закључак да ако постоји морал он може да има за предмет само групу створену удруживањем индивидуа, тј. само онда ако постоји друштво. И то под условом да друштво може да буде сматрано као личност квалитативно различита од индивидуалних личности које га сачињавају. Морал почиње, дакле, онде где почиње привезаност

⁷ E. Durkheim, *De la division du travail sociale*, Paris 1893. p.p. I—II. Исто, стр. 459—460.

ма којој групи. Када се ово претпостави, карактеристике моралног факта су објашњиве”⁸.

У полемици која се развила после излагања Диркемових теза о социолошком, или боље — социологистичком решењу моралног проблема, додирнути су сви битни морални проблеми, будући да су у суштини они истоветни у свим моралним системима, без обзира на то да ли су ти системи религијски или лаички. Решење свих тих проблема Диркемов социологизам налази у својој концепцији друштва. „Ми смо дошли до закључка, вели Диркем, „да ако постоји један морал, један систем дужности и обавеза, друштво треба да буде једна морална личност квалитативно различита од индивидуалних личности, које оно обухвата и из чије синтезе оно произилази. Кант постулира Бога, јер без те хипотезе морал је неразумљив. Ми постулирамо друштво, специфично, различито од индивидуа, јер је иначе морал беспредметан, дужност без тачке ослонаца... У свету искуства, ја познајем само један субјект који има једну богатију и сложенију моралну реалност него што је наша: то је колективитет. Варам се постоји и једна друга, која би могла да игра исту улогу, то је божанство. Треба бирати између Бога и друштва. Ја нећу испитивати овде разлоге који могу да се боре у корист једне или друге солуције, обе кохерентне. Додајем да са моје тачке гледишта овај избор ме оставља потпуно индиферентним, јер ја у божанству видим само друштво, преображено и замишљено симболички”⁹.

Овде се понавља процес идолизирања друштва као неизбежни лаички сурогат Бога, којим је отпочео Конт. Само док је код Конта Велико Биће целокупно човечанство, дотле је код Диркема свако друштво сурогат божанства. Контову монотеистичку идололатрију Диркем је заменио својом политеистичком идололатријом. Док је код Конта творац свих културних вредности човечанство, дотле је код његовог ученика, Диркема, тај творац свака људска заједница. Док је Конт покушао да човека објасни човечанством дотле Диркем објашњава човека његовом специфичном људском средином.

Та опасна и нездрава интелектуална инфекција социологирања задржала се све до данас. Она није потпуно мимоишла ни писца *Социологије морала*. Јер, иако проф. Лукић пориче тачност Диркемовог социологизма, он је у ствари готово сав, ако не у социологизирању, а оно у социологисању. То ће се јасно видети из наше даље анализе његових дела. Да овде само напоменемо да и по њему број морала зависи од броја друштава. Таква друштва су замена Бога у социолошким објашњењима свих социалних феномена па и морала (стр. 141).

Данас је већ готово позната чињеница да ни Контова социологија ни Диркемов социологизам нису успели да реше морални проблем човека на један позитиван, научни, неметафизички, лаички начин. Он је и даље на дневном реду човекових напора како би га ставио у ризницу дефинитивно утврђених позитивних вредности човечанства. Оснивање социологије морала као посебне гране опште социологије, није ни издалека дало очекиване резултате.

⁸ E. Durkheim, *Determination du fait moral*, Paris, p.p. 49—53.

⁹ Исто, стр. 74—75.

После критичког разматрања неких схватања овог проблема проф. Лукић истиче, са своје стране, три основна задатка социологије морала, делећи друштвену страну морала на три главна дела. Наиме, она треба да проучава друштвену природу морала, утицај друштва на морал и утицај морала на друштво (стр. 23). Од свих философских моралних дисциплина социологија морала је у најтешњој вези с моралном аксиологијом, одн. посебно са тзв. нормативном етиком. Проблем односа између ове две дисциплине изазвао је највише расправа и размимоилажења. Суштина тог проблема се своди на питање: да ли социологија морала може да формулише идеалан морал, тј. да ли може да замени нормативну етику (стр. 43). А као што смо раније видели, замена нормативне етике социологијом морала била је главна и једина сврха свих напора француске социолошке школе од Конта, преко Диркема све до данас.

Социолози који дају одречан одговор на ово питање мисле „да социологија може само да утврди који морални идеали постоје у датом друштву, али не може да их оцењује нити да прописује нове” (47—48). Критичким прегледом бројних социолошких покушаја да реше морални проблем само на основу науке и искључиво у кругу њених схватања, ван трансцедентног, метафизичког и онтолошког, проф. Лукић је убедљиво доказао да је ово и овакво решење, бар за сада, на овом ступњу развоја савремене науке, немогуће. Напори социологије, од њеног оснивања до данас, иако су у многоструком допринели разјашњењу сложене и деликатне природе моралне проблематике, нису у решењу моралног проблема ни издалека дали онакве резултате, каквима су се надали њени оптимистички и у суштини наивни оснивачи и ревнитељи. „Познато је”, каже проф. Лукић, „да је једна од основних Диркемових тежњи била управо да социологију учини практичном науком, науком која ће омогућити стварање једног рационалног друштва, заснивајући пре свега један светован, од цркве независан морал, који би одговарао световном погледу на свет победничке буржоазије, у коме је главно место заузимала наука” (60).

И заиста, данас је за сваког објективног посматрача јасно и несумњиво да од свих основних Диркемових тежњи није остварено готово ништа. Јер је данас у науци готово опште призната чињеница да се морал као нормативна наука не може извести из позитивне науке, засноване на стриктном детерминизму; да један морал не може бити заснован на судовима реалности; да се нормативно не може извести из индикативног; да социологија морала не може заменити нормативну етику.



После успешног доказивања немогућности правилног и задовољавајућег решења моралног проблема у социологији, проф. Лукић преноси дискусију овог проблема у сферу једног другог историософског схватања света и човека, у историјски материјализам. Најпре, у чему се састоји то историософско схватање познато под именом историјски материјализам? Професор Кивилије овако укратко фор-

мулише то схватање: „Сам Карл Маркс је у свом предговору *Критици политичке економије* објаснио како је он, после својих проучавања права, био наведен на мисао да се правни односи и политичке форме не могу објаснити ни сами собом ни тзв. општим развојем људског духа већ да и једни и други имају своје корење у материјалним условима живота у друштву. Начин производње материјалног живота условљава целокупни социјални, политички и интелектуални процес живота. Није свест човека која одређује његову егзистенцију, већ је његова социјална егзистенција она која одређује његову свест. Ове продуктивне силе чине „базу” на којој се уздиже читава једна „суперструктура” правна (облици својине, међукласни односи), политичка, религијска, философска, морална. Из овога се често закључивало да је по историјском материјализму економски фактор једино одлучујући, а да „идеолошки” фактори, нарочито морални фактор, су само врсте епифеномена без дејства. Очевидно је, завршава проф. Кивилије да се таква доктрина сукобљава са оним што ми знамо о важности психолошких елемената у социјалном животу, доктрина која би најзад учинила морал једном узалудном спекулацијом”.¹⁰

Последњих деценија револуционарна збивања у неким државама света била су инспирисана оваквим схватањима и развијала су се на много широј основи и на много енергичнији и систематичнији начин, него што је то био случај у француској револуцији. Поред осталог та збивања су имала за задатак да систематским напорима неограничене државне власти, најпре искорене из духовно-моралног живота тих народа религијска схватања и религијски морал, а самим тим и све оно што је готово дијаметрално опречно историјском материјализму. То је наравно изазвало хитну потребу стварања једне замене старог религијског морала, јер морални живот, како индивидуе тако и друштва, никада није био, нити икада може бити без свог критеријума истине и свог мерила моралних вредности, тј. без своје религије и свога морала. У том правцу су чињени, и непрестано се чине, бројни напори да се нови морални живот и јединке и друштва, усклади са новим антирелигијским схватањима смисла и циља живота. Ако се у томе не би успело, живот, који има своју логику, ићи ће својим током, по инерцији, током одређеним сплетом неодељивих духовно-моралних сила.

Отуда, није никакво чудо што и дискусија моралног проблема „заснована на историјском материјализму” заузима велики део простора у *Социологији морала* проф. Лукића. Само и овде, у самом почетку дискусије, њен писац указује на опасност социологизма коју „пружају извесне варијанте марксистичког објашњења морала” (које се често називају догматичким). По њима морал се своди на више мање непосредни одраз друштвене економске основе, тј. материјалне производње, и сходно томе, строго је класно одређен. Наравно, значај материјалне производње и класа као узрочника и детерминанти морала свакако је велики, каже проф. Лукић, али то још не значи да ту не играју (често врло знатну) улогу и многи други чиниоци.

¹⁰ Cuvillier, Manuel de Philosophie, 1946, pp. 370—371.

Чест је случај да морал има сасвим другојачији развојни правац него материјална производња. Моралне револуције се могу одиграти и независно од економско-политичких револуција... Узроци који изазивају одређене, па и револуционарне моралне промене, нису сви нужно везани за економско-политички и класни поредак (285). Исто тако, чест је случај да више класа има више мање исти морал, као и обрнуто, једна класа има више различитих морала итд. Најзад, неоспорна је чињеница да морал постоји и у бескласном друштву.

И међу марксистички усмереним етичарима и социолозима, наставља проф. Лукић, доста је распрострањено питање о могућности постојања марксистичке научне нормативне етике. То питање је тесно везано за питање могућности постојања марксистичке етике уопште. Посебно се расправљало да ли марксистичка социологија, а особито марксистичка социологија морала, могу пружити основу за научно извођење морала у етици као науци. У вези с тим се расправљало и колико је сам Маркс засновао један морални систем. Проф. Лукићу се чини да се и у одговору на ова питања међу марксистима могу разликовати два крајње опречна става. По једноме, Маркс је сам изградио свој сопствени систем морала, засновао нормативну етику; марксизам га може само следити у томе, разрађујући оно што је он учинио (70). Браниоци овог става обично заступају и мишљење да је Марксов морални систем истоветан са моралним системом пролетаријата, односно са социјалистичким (односно комунистичким) моралом. Ово гледиште данас најснажније заступа савремени антрополошко-хуманистички правац марксизма, али се оно, иако на друкчијим основама, и с нешто различитим разлозима, исто тако заступа и у Совјетском Савезу и другим социјалистичким земљама... Извесне упрошћености у тумачењу морала као чисто и непосредно класне творевине, која служи непосредно класном интересу, има и у таквих Марксових следбеника као што је био Лењин, а да се не говори о Троцком и другима. По Лењину, циљ пролетаријата је револуција, односно социјализам, а морално је само оно што служи том циљу, више или мање непосредно. С оваквог становишта било је релативно лако сићи на чисто утилитаристичко схватање и на став да циљ оправдава средство, што је и дошло до израза у периоду ткз. култа личности. Ради спровођења револуције, свако средство је било оправдано, што је на крају крајева, удаљеним и посредним последицама, у ствари угрожавало постизање циља (349). Несумњиво је, каже Лукић, да овај став данас преовлађује (71).

Критички размотривши још неке детаље у овом ставу проф. Лукић каже: „На основу свега овога, чини нам се основаним закључити да покушај да се докаже како из Марксове (односно марксистичке) социологије произилази научно истинит морал мора да се сматра неуспелим. Додуше, треба истаћи да ово гледиште о научној истинитости марксистичког односно социјалистичког морала (као и сваког морала уопште), не деле ни сви совјетски писци, односно писци из других социјалистичких земаља... Одречан одговор на питање могућности постојања марксистичке (и Марксове) нормативне етике преовлађивао је углавном до првог светског рата. Најистакнутији марксистички краја XIX и почетка XX века, социјал-демократи

разних врста, првенствено из Немачке и Аустрије, на челу са Бернштајном, Форлендером, Кауцким и другим, тврдили су да Марксу и марксизму недостаје етика, да се она и не може извући из марксизма као строго детерминистичког система и да је зато потребно да се марксизам „допуну” Дарвиновом или Кантовом етиком. Разни су и бројни разлози којима су браниоци овог гледишта поткрепљивали свој став, а теоријски је свакако најглавнији и најозбиљнији помениuti разлог о сукобу између неке врсте апсолутног детерминизма, који, по њима, заступа Маркс, и слободе човека, која је нужна претпоставка постојања морала. Тај разлог се и данас често износи. Уколико апсолутан детерминизам заиста постоји у друштву, онда, по том схватању, човекова слободна воља не игра никакву улогу, па и не може морално да одговара, и отуд је бесмислено постављати било какав морал. Тако је бесмислена и нормативна етика. На тај начин, заступници овог гледишта одбацују могућност да Маркс, односно марксизам, имају своју нормативну етику” (75).

После свих разматрања овог проблема, проф. Лукић додаје: „На основу свега реченог, може се закључити да наука уопште, а посебно социологија, односно социологија морала, не могу да саме створе никакав научни, објективни, истинит, за све обавезан морал. Морал стварају људи сами, сопственим субјективним судовима вредности” (84).

Из свега до сада реченог, јасно се види да је и проф. Лукић присталица правилног схватања, да се морални проблеми човекови не могу ни правилно поставити, ни правилно решити искључиво у кругу досадањег човековог научног искуства; да су они све до данас остали нерешени и у социологији и у историјском материјализму, и да су они и дандањи у центру духовно-моралне, културне проблематике атеистички-материјалистички настројеног света. Не буду ли они хитно и како ваља решени, они, и по мишљењу проф. Лукића, прете судбоносном моралном кризом његове целокупне културе и цивилизације. Јер су морални проблеми централна и највећа вредност те културе и те цивилизације.

НОРМАТИВНА ЕТИКА И СОЦИОЛОГИЈА МОРАЛА

Критичка анализа више социологистичких, социолошких и историјско-материјалистичких схватања моралног проблема довела је проф. Лукића до закључка да социологија морала не може да замени нормативну етику. Јер „социологија као узрочно објашњавајућа наука проучава само реалне појаве, тј. само оне које имају временску и просторну димензију. Она не проучава духовне појаве као такве, тј. без ових димензија. Ни морал као духовна појава, тј. као систем идеја, није предмет социологије” (27). Он припада не групи индикативних, већ групи нормативних и интелектуалних друштвених творевина. Морал непосредно не казује ништа о чињеницама било које врсте (искуственим или неискуственим). Он само казује шта треба чинити (130). Насупрот индикативним исказима, који не заповедају ништа, већ само описују то што јесте, морал заповеда. Зато инди-

кативне друштвене творевине остављају субјекту слободу да према њима заузме или не заузме став. Међутим, морал наређује одређено понашање и према њему мора се заузети позитиван или негативан став, он покреће на позитивну или негативну акцију, на извршење или кршење његових норми (131).

Шта су то моралне норме? Чиме се оне разликују од других норми, које нису моралне? *Каква је дефиниција морала?* Проф. Лукић, који је иначе против опширних и гломазних дефиниција, овако опширно и гломазно дефинише морал: „Морал је скуп друштвених норми које субјект, као сопствену безусловну, самоциљну обавезу, засновану на добром као самосталној врховној вредности, у моралној ситуацији осећа тренутно, целим бићем, а не само увиђа разумом, која често врши притисак на његове природне склоности и остварује његово човештво, а за чији прекршај он осећа грижу савести, док друштво на њега примењује спољашње санкције уз истовремени захтев да он осећа грижу савести” (20).

Ако расчланимо ову дефиницију видећемо да она своди човеков морал на делатност под притиском скупа друштвених норми. О човековој личној, слободној иницијативи у тој делатности нема ни помена. Обавезу засновану на добром као самосталној врховној вредности, која врши притисак на његове природне склоности, човек осећа као притисак споља. Но ако за прекршај те обавезе друштво примењује своје санкције, то је природно и логично: законодавац санкционише прекршај својих закона. Али није ни природно ни логично да човек осећа грижу савести за оно што није дело његове етичке слободне воље.

Оваква дефиниција морала није у складу ни са пишчевим мишљењем да је „друштвена и људска област у којој морал уопште може делати, — област слободе”. Морал је норма људске слободе, вели он, најпотпунија и најљудскија потврда њена. Он из ње произилази и у њој делује; без ње умире (496). Међутим, у самој Лукићевој дефиницији морала нема ни помена о тој слободи.

Да би тачно одредио појам људске слободе он је упоређује са верским нормама, које делују у области у којој, по његовом погрешном схватању, људи немају своју људску слободу. Јер вера проповеда управо да човек није слободан, сматра Лукић, да је његов верски задатак да се покори Богу, да буде смиран и слуша његову вољу, чак и онда када му изгледа сасвим бесмислена, сурова, противљудска... Мада је сам створио веру, што доказује чињеница да су оне различите, човек уколико је религиозан, то не зна већ замишља да је ствара нека виша надљудска сила. Ово уздизање верског извора изнад свега људског у ствари је израз људске немоћи, пре свега пред својом сопственом тешком људском судбином, пред својом пролазношћу пред смртношћу. Ту немоћ која прети бесмислом живота, човек помоћу вере хоће да уклони, и живот, а пре свега смрт, учини смисаоним. Веру ствара човек изражавајући тиме притисак више нужности и своју слабост, ограниченост, немоћ пред њом. Он преко ње наређује себи као апсолутна сила оно што произилази из нужности његовог људског положаја. Слаб човек не може да прими истину која је људска (ма била и неистина) и ослања се на божанску истину, макар и несхватљиву разумом (496).

Оваква конфузна аргументација проф. Лукића о вери потсећа далеко пре и далеко више на атеистичко — материјалистички, симплицистички лаички рационализам XVIII и XIX века и на утицај савременог, чисто партијског, схватања верског проблема, него на науку. Јер када наука говори о религији она мора да води рачуна о неоспорним чињеницама до којих је сама дошла, преко етнолошких и социјално-антрополошких проучавања различитих религија у току XIX и XX века. Али независно од свега тога, ничим се не може прећи факт да је и избор верских норми дело човекове слободе воље. И то не од скора, него од памтивека. Зар чак и процеси верских иницијација код урођеничких племена не говоре јасно о томе да се вери није приступало чисто механички, већ психолошки, после једне врсте теоријске припреме кандидата? У вери се човек свесно и вољно потчињава надприродним бићима и силама. До потребе таквог потчињавања он је увек долазио гоњен свешћу о својој људској немоћи, а пре свега „свешћу о својој тешкој људској судбини“, пролазности и смртности. Али која духовно-морална, културна делатност човекова у његовој историји нема међу главним узроцима и надахнућима њеног омогућавања и ове судбинске тешкоће човекове? Јер, шта је главни узрок настанка и постојања етичких, правних, философских па и научних система ако не човекова жеља да одгони многе животне загонетке и да се ослободи страха неизвесности судбине. Зар све то не налаже човеку један озбиљнији и мисаонији став према космичкој тајни, у којој се и дандањи мучи?

Излагање проблема етичке слободе код проф. Лукића није довољно јасно, одређено и доследно. Тако, на пример, после констатације „да морал произилази из људске слободе и у њој делује, а без ње умире“, он на другим местима у свом делу тврди нешто што је у пуној супротности са овим. Тако говорећи о Фрицхандовом тумачењу Марксовог детерминизма, Лукић дословце вели: „Додуше, ово решење, као што истиче В. Павићевић, има својих тешкоћа. Главна од њих је, по нашем мишљењу, у томе што су по њему и сам морал и све људске свесне и слободне одлуке детерминирани и не могу бити друкчији него што јесу. Отуда би излазило да људи стварно ништа сами, слободно, не чине, да преко њих делују само слепе силе детерминизма, а њима само изгледа да су слободни и да су они чиниоци историје. И то је тачно. Али тачност тога ни мало не чини бесмисленим постојање морала нити обеснажује тврдњу да људи својим одлукама и делатностима мењају друштво. Јер, чињеница је, да они својом вољом (макар та воља била детерминисана) бирају своју делатност, између осталог и под утицајем морала, и да се без таквог избора друштво не може мењати. Према томе, овај начин одбацивања нормативне етике у Маркса и у марксизму изгледа неуспешан. Ако Маркс и марксизам имају етику, ова није у супротности с њиховим детерминизмом. Сматрам да узрочност, па ни детерминизам, не може се прихватити половишно, као што многи покушавају, проповедајући ублажени детерминизам ... Најмање се може сматрати да је људска воља недетерминисана, па да услед тога човек и може бити морални субјект и подложен одговорности. Људска воља је такође детерминисана. Али из тога не излази да нема моралне одго-

ворности ... Основ моралне одговорности је потпуно независан од постојања или непостојања детерминизма" (483; ср. такође 498—499).

Сматрам да овде није потребан никакав коментар и указивање на очевидну логичку збрку и недоследеност. По себи је јасно да је једно овакво схватање све друго, само не схватање логички доследно повезано са тврдњом „да морал произилази из људске слободе и у њој делује, а без ње умире”. Овакво схватање неминовно води у ћор-сокак из кога нема логичког излаза. Та конфузија је неминовна код сваког који покушава да реши морални проблем ван метафизике и онтологије. Узалудно је тражити почетак и крај етичке човекове проблематике само у кругу његовог досадањег научног искуства. Изненађује чињеница да и један овако учен и познат правник и социолог, као што је без сваке сумње проф. Лукић, прима за своје овако опречне и нелогично повезане ставове. Откуд свест о слободном избору човековог животног идеала, свест о његовој етичкој слободи и сама слобода? Зашто у човеку постоји савест као врховни и неизбежни контролор и судија свих његових мисли, осећања, жеља и дела? Сваки систем, било религијски, философски, научни социолошки, мора наћи одговор јасан и недвосмислен на ова питања. Етички систем који нема задовољавајуће одговоре на ова питања, не може бити активна философија живота, јер се по њему не може живети. Проблем етичке слободе воље и проблем савести су жижа сваког система. Јер без етичке слободе човекове, његова етичка делатност не подлеже санкцијама његове савести, а без тога нема морала.

Наука све до сада није успела да реши ова два битна проблема. Зато све до сада, и поред свих напора, покаткад чињених и са очевидним притиском на нормалну логику, није било могуће изградити један етички систем на темељима науке. Јер основи оваквог система нису у нашем досадањем научном искуству, већ у трансцедентном. Етички проблеми нису само антрополошки, социолошки и историјско-материјалистички, него исто тако и пре свега, метафизички, онтолошки. Отуда сва досада позната социолошка и историјско-материјалистичка објашњења ових проблема у суштини нису ништа друго до празна, иако покаткад китњаста, вербална логомахија. Јер, од Конта преко Маркса и Диркема, па све до најновијег покушаја проф. Лукића, ова два битна етичка проблема остала су нерешена.

Видели смо да професор Лукић не даје задовољавајуће решење проблема етичке слободе воље. Да видимо сада како ствар стоји са његовим схватањем и решењем проблема савести и моралне одговорности. Морални субјект може имати не само тзв. моралне дужности према другим субјектима, него и према самом себи. Ту се јавља једна врста удвостручавања једног јединственог моралног субјекта у — два субјекта. И тада човек, по мишљењу Лукића, не стоји у моралном односу са собом, него са друштвом (215). И овом приликом он не може да се ослободи погрешног Диркемовог социологизма, по коме је двојство човекове природе дело социјалног притиска на индивидуу, што је сасвим погрешно. Јер оно што у поменутом случају изазива једну врсту „удвостручења једног јединственог моралног субјекта” није друштво већ човеков критеријум истине и мерило етичких вредности, који од човека траже, да не буде оно што је, него

оно што треба да буде, у складу са његовим животним идеалом. То је оно што ствара неку врсту „поделе личности”, њено „удвајање”, „тако да се над обичном личношћу јавља као нека више или мање одвојена, друга, виша личност, која првој безусловно заповеда да се понаша по норми, тако да она (прва) бива донекле пригушена и нејасна. Све се нормалне психичке радње мењају и потчињавају извршењу моралне дужности или се непосредно окрећу да служе том извршењу. Уколико је дужност тежа и важнија, утолико се појачава овако изузетно стање и субјект мање више све своје психичке снаге усредсређује на њено извршење, будући при том потпуно прожет осећањем ове дужности.

Довде је проф. Лукићев опис осећања моралне дужности углавном тачан. Али ако морални субјект при осећању моралне дужности, осећа у исто време „како неко трећи бди над њим” и гони га на поштовање норме, мора ли то неминовно да значи да је тај трећи друштво? Разуме се да за оне за које моралну обавезу „одређују свега две врсте узрока — особине човека и особине друштва, и нико више” (251), погрешна хипотеза о друштву је једини, какав такав, излаз из тешкоће. Али да ли би и сам проф. Лукић за решење својих личних моралних дужности, нарочито оних које су познате само њему, а не и његовој социјалној средини, као „оног трећег”, који бди над њим и гони га” на поштовање норме — признао само друштво чије врлине и мане он добро познаје? Верујем да не би. Јер он на једном месту каже: „У случају да субјект поступи противно свом моралном осећању и изврши прекршај моралне норме за њега наступа сопствена унутрашња морална санкција — грижа савести” (213). У њој се огледа аутономност морала. Њу сам себи изриче и сам је на себи примењује морални субјект који је прекршио моралну норму (117).

Грижу савести нису изједначили са притиском друштва ни Жан Валжан у Јадницима, ни Раскољников у Злочину и казни, ни кнез Нељудов у Васкрсењу, ни они многобројни покајници, који су своје злочине признавали пред властима једино под притиском гриже њихове савести. Број човекових поступака који подлежу искључиво санкцији савести је далеко, далеко већи од онога који санкционише друштво. Отуда је проф. Лукић у праву кад каже: „Ми смо одлучили да моралом назовемо само појаве где се појављује грижа савести . . . Она је потпуно аутономно осећање, које се појављује аутоматски, чим се прекрши морална норма, без обзира на вољу, односно, и против воље прекршиоца. То њено аутоматско наступање изазивало је и највише интереса у људи, па и дивљења и страхопоштовања” (118). Међутим, проф. Лукић дисциплиновано држи своја осећања у овом погледу и изван тог дивљења, и изван тог страхопоштовања. За њега савест није „глас Божији” у човеку. Кант није био у праву када је у њој видео „необјашњиво узвишено чудо”, исто онолико колико је и цео природни поредак („звездано небо над нама”). Он се не слаже ни са Максом Вебером „да је утицај вере пресудан за постанак и развој морала и саме особине моралне санкције — гриже савести”. Он није вољан да је „доводи у везу са верским санкцијама за грех” (477) као Вебер. Он се не слаже ни са Леви-Брилом, који пише: „На-

ша морална свест, ако је посматрамо објективно за нас је мистерија, тајна или, пре, скуп стварно необјашњивих тајни". На проф. Лукићево схватање проблема савести немају утицаја ни ова Диркемова признања: „Ми стварно не знамо, никако не знамо, не кажем само историјске узроке, већ ни телеолошке разлоге који стварно оправдавају највећи број наших моралних институција".

За разлику од свих њих, проф. Лукић је и при решавању проблема савести изнад научничких колебања и сумњи — „изнад метежа", јер има одређен аподиктичан одговор на питање: шта је савест? На тај начин он нас ослобађа: и дивљења, и страхопоштовања пред „аутоматским наступањем" гриже савести; и вере у то да је она „глас Божји" у човеку; и Кантовог схватања савести „као необјашњивог узвишеног чуда"; и Веберовог мишљења да је утицај вере пресудан за њен постанак и развој; и наведеног Леви-Бриловог мишљења да је савест „скуп стварно необјашњивих тајни"; и најзад, Диркемове уздрживости у доношењу дефинитивног суда о овом проблему. Јер нам проф. Лукић јасно каже: „Нема сумње да је савест једна од најистакнутијих специфично људских особина, каквом не располажу друга бића која су нам позната, па можда је чак и највише људска особина, с обзиром на то да осећања и зачетке разума налазимо већ и у животиња. Али свакако да она не представља никакву надприродну појаву. То је психичка појава као и свака друга" (118). На другом месту додаје: „У грижи савести ... као да одзвања судбинска вечита тешка брига људске врсте да се одржи као таква, да се не претвори у подљудску врсту. Да ли је та судбинска брига толико ушла у људе да је постала нека врста инстинкта, како сматрају многи? Чини се да ипак није, иако личи на то. Није, јер човек је свесно моралан, а не инстинктивно, тј. несвесно. Он је свестан да мора бити човек, да зато мора бдети над собом" (375).

То је целокупно објашњење, које о савести даје проф. Лукић. Какве везе оно има са науком — са психологијом? Зна ли ова наука за једну такву психичку појаву? Да ли су поставке и санкције те појаве (грижа савести и морална радост), судови реалности или судови вредности? И каква веза постоји између њих и историјског материјализма, на коме проф. Лукић жели да заснује свој спис? Најзад, не би ли проблем савести једном за свагда био скинут с дневног реда научних проучавања, ако би проф. Лукић, поред једноставне, аподиктичке тврдње, да је „савест психичка појава као свака друга", навео макар једног ауторитативног психолога, који је открио у човековом психичком животу једну психичку појаву, која је „најкарактеристичнији елеменат морала", која делује противу сопствене воље и разума, чисто ирационално, и не може се савладати никаквим рационалним средствима којима човек располаже, јер она није рационална, него ирационална појава (377—378). Само то и такво констатовање било би довољно да његово решење проблема савести учини заједничким благом универзалне позитивне науке. А дотле, без тог и таквог научног објашњења, тајна проблема савести и даље ће стојати отворена, мучити човеков нагон за сазнањем истине и чекати своје решење, до кога сви многобројни напори социологије и историјског материјализма нису могли да дођу. Јер без тог решења

ни један етички систем: ни верски, ни метафизички, ни научни, ни социолошки, ни историјско-материјалистички, ни икоји други не задовољава.



Правилна је констатација проф. Лукића да „морал обавезује апсолутно јер има самосталну вредност, али обавезује тек ако га човек сам усвоји” (500). Другим речима, без свесне, вољне и слободне етичке делатности човекове, нема ни моралне одговорности, ни санкције савести (гриже савести или моралне радости). Свест човекова о његовој слободи при избору свог животног идеала није „у знатној мери самообмана” како то мисли проф. Лукић, јер ако би било тако, онда би етичка делатност човекова престала да буде етичка (499). Оправдано је, међутим, мишљење проф. Лукића да постављање моралног идеала значи да морално идеалан човек није дат, него задат, да се мора остварити, градити (375). Отуда морални живот представља перманентно динамично кретање човекових напора ка остварењу његовог етичког животног идеала. Морална обавеза је тешка, она врши притисак на човека да по њој поступи, и он поступа по њој уз напор, често врло велики, који сузбија своје спонтане, природне жеље и склоности. У моралном доживљају по правилу постоји једна противречност и борба између добра и зла у човеку, између његовог осећања моралне обавезе и његових природних склоности и жеља (114). Све су ове тврдње проф. Лукића тачне. Отуда је неоспорна и чињеница да је морал „и средство ограничења људске слободе” и „да је он чинилац који доприноси тзв. отуђењу човека” (525).

Без обзира на то да ли је појам отуђења довољно или недовољно одређен, без обзира на то да ли се он, нарочито данас, правилно употребљава или се злоупотребљава, неоспоран је факат да у сваком човеку постоји процес отуђења из његове природе свега онога што омета остварење његовог моралног животног идеала. Природа тог отуђења зависи од природе тог идеала, од природе типа човека који се жели тим идеалом да оствари. Тако, на пример, остварење типа човека атеистичко-материјалистичког схватања живота неминовно захтева отуђење од човека идеје о Богу, души и трансцендентном свету. Јер те идеје су неспојиве са материјалистичким схватањем. По схватању материјалиста, оне стварају у човеку скрупуле, које ометају човекову пуну слободу у неограниченој пројави његових биолошких нагона. Ово схватање своди свет само на човекова чулна искуства, и искључиво у том свету налази сву његову проблематику и у њему покушава да реши сва судбинска питања његовог живота и смрти. Сва животна проблематика настаје, развија се и решава у кругу овог тзв. реалистичког, научног, лаичког схватања света. На супрот њему идеалистички, метафизички, верски животни идеал човека има свој корен, оправдање и крај у трансцендентном, духовном, онтолошком, божанском свету духа, као нематеријалног ентитета. Отуда, нпр., да би остварио свој хришћански животни идеал, човек је морално обавезан да од себе отуђи, искорени, све оно што се, по апостолу Павлу, у њој покоравља „закону греха”.

Бипартитно вредновање човеково свих његових манифестација — унутрашњих као и спољашњих, индивидуалних као и колективних — на добре и зле, на оне које доприносе остварењу његовог животног идеала, и оне које то остварење ометају, као и човеков перманентни напор да се једних ослободи, да их отуђи од себе, а друге да подстакне и развије, јесте процес стар колико и човекова свест о самом себи као посебном моралном субјекту. Сасвим је споредна ствар како ће се тај процес звати: отуђење, кљастрење, или по Еванђељу — „одбацивање старог човека и облачење у новог”, или некако другојачије. Тај процес има за задатак да човека изгради по једном моралном идеалу, а природа употребљених средстава у том послу зависи од природе животног идеала, постављеног за циљ. Отуда, може се слободно рећи да је у суштини сваки етички систем састављен из ослобађања од порока и отуђења од њих, и развијања врлина.

То „отуђење” од нагонског у човеку, искорењивање оних човекових деструктивних, асоцијалних инстинката и сила, које онемогућавају човеков живот у једној људској заједници, творац је свих досадањих култура и цивилизација. Без тога човечанство би било не културна заједница, него џунгла. Јер, лабављење тог и таквог процеса „отуђења”, неминовно води у кризу морала и културе. Зар је могуће и замислити постојање и нормално развијање једне људске заједнице у којој би била дозвољена неограничена пројава свега нагонског? Каква би, на пример, та заједница изгледала, ако би живот у њој текао на начелима једног Ничеа, једног Фројда или ма ког другог за кога је све „природно допуштено, неотуђиво добро”? Али досадања историја развоја човекове етичке мисли не зна ни за једну друштвену заједницу у којој пројава нагонског, антисоцијалног, није регулисана ма каквим законским прописима. Све до сада познате религије и културе са својим етикама биле су у знаку борбе против деструктивно-нагонског у човековој природи, противу „закона греха”, како би рекао богонадахнути Христов Апостол Павле. А како је хришћански животни идеал остао све до данас непревазиђен домет надмоћи духовног над нагонским, то „отуђење”, то искорењивање греха и зла, најсвеобухватније је и најрадикалније управо у хришћанству. Довољно је да обратимо пажњу само на то — кроз каква је све „отуђења” дошло до хришћанског схватања о љубави, па да нам буде јасно како је извршење узвишених моралних обавеза и стварање једне племените културе и цивилизације један мукотрпан и позитиван напор, који доводи до моралног успона. Од узвишености тог успона, како то оправдано каже проф. Лукић за савет Јевросиме мајке сину Марку: „боље ти је изгубити главу него своју огрешити душу”, — често пута „човека подилази језа” (38).

†
† †

После анализе проблема слободне воље и савести у социологији и историјском материјализму, да видимо какво мишљење има проф. Лукић о основу морала. Мишљење да је основ морала метафизички, схватање морала „као неке надискуствене чињенице”, одбацује се

као ненаучно. По другом мишљењу његов је основ емпиријски, он се схвата као искуствена чињеница, било као човек (антрополошки основ), било као друштво (друштвени основ). Лукићу је јасно да постојање метафизичког основа морала не може бити научно доказано, као што не може бити ни оборено. „Наука не може ништа рећи о метафизичким исказима пошто их не може проверити — она је према њима неутрална”, каже проф. Лукић. Он је свестан да искључивост у овом погледу представља опасност да се падне у сциентизам. Све научне тврдње важе само у границама искуства, а вера у тачност науке, одн. искуства не може научно бити потврђена, јер се заснива на философији, тј. неискуственом исказу” (290—292). Отуда произилази, додаје Лукић, „да научни искази о основу морала нису ништа тачнији од оних о метафизичком основу морала, јер се они сами заснивају на метафизичкој поставци да наука говори истину” (293). Чињеницом да се и сама наука темељи на једној метафизичкој поставци „одређен је и домаћај науке и вредност њених исказа, што треба да утиче да научници буду скромнији у свом уверењу да су они једини носиоци несумњиве, апсолутне истине”, оправдано констатује проф. Лукић (293).

Проф. Лукића не занимају „антрополошко-метафизичке теорије”, него само она схватања која имају „искуствен, научни карактер” (294). Он исправно подвлачи да „ваљда нема ниједне људске особине која није сматрана за основ морала”. Он лично не прихвата као основ морала ни инстинкт, ни емоције и осећања (како Шкотске школе XVIII века, тако и Фројдова и Вестермаркова схватања), ни интуицију, разум (294—328). Но и поред свега тога он сматра да „не треба напустити мисао да се у човеку налази и основ његова морала. И то у самој суштини човека, у његовој људској бити. Оно што човека чини човеком истовремено је и основ његова морала, а то је оно што је у њему људскост, човештво. Шта је то?” (367).

Од свих „разних схватања о суштини човека” проф. Лукић мисли да је најтачније оно „које човека одређује као биће праксе”, као „стваралачко биће” (367). Основ морала се може открити ако се схвати да је стваралаштво остварење сврха. А сврхе су вредности. Човек, дакле, ствара вредности и труди се да их оствари својом делатношћу. Пошто, пак, ове вредности нису исте, јер их има већих и мањих, виших и нижих, то он одређује и њихов поредак од кога зависи и ред њиховог остварења и величина напора који улаже да би их остварио. Свет вредности је идеалан свет, створен у људској глави и он постоји у њој, иако човек често замишља да постоји и ван ове, у неком идеалном невидљивом свету, и да није људско дело. За вредност је везана и појава норме. Свака норма је правило понашања, делатности човека и тиме средство за остварење вредности. Она своју вредност вуче из вредности коју остварује. Тако и свака морална норма остварује неку моралну вредност... Човек се од животиње, између осталог, разликује управо и тиме што има и друге потребе сем одржање живота, потребе за нечим вишим од хлеба. То је, кратко речено, потреба за идеалом, тј. за таквим уређењем свог живота и обликовања себе како он сам хоће, а не само како је одређено природним законима о одржању живота. Човек хоће да буде друкчији

него како мора по природи, да буде посебно, нарочито, а не просто живо биће. Човек се никад не задовољава простим опстанком — он увек тражи нешто преко тога. Врхунска култура се управо и одликује тиме што не служи само опстанку човека, иако јој је то вероватно основ — него остварује идеал човека који он себи поставља. Управо, суштина човека је у његовом идеалу, који сам ствара и чиме се ствара (368).

Овакво схватање суштине човека, за које проф. Лукић сматра да је најтачније, ни у ком случају не може се односити на човека као просто, органско, биолошко биће. За човека са својствима која му приписује он, биологија још не зна. Јер такав човек је већ потенцијално одређена етичка личност са свима битним својствима такве личности. Он као ставралачко биће дела по плану, чије су сврхе вредности. Те вредности су већ рангиране као веће и мање, више и ниже, што значи да тај човек осећа потребу за различитим вредновањем својих поступака, и има већ своје мерило вредности, и свој животни идеал. Њему не недостају етичке норме по којима ствара свој свет вредности, који га издиже изнад обичног животињског изживљавања и ствара у њему потребу за нечим вишим од хлеба. Он се напреже да превазиђе и савлада притисак природних закона, и постане „посебно, нарочито” уиће. Међутим, говорећи о неизмерној важности утицаја породице на дете, проф. Лукић као да и сам демантује тачност својих оваквих схватања о суштини човека, јер дословце вели ово: „Човек се не рађа као морално биће, с моралним инстинктом или нечим сличним, иако, вероватно, има урођену диспозицију, способност да постане морално биће, да оствари и усвоји морал. Он се, дакле, моралу учи, постаје моралним бићем тек својим поступним развојем од новорођенчета у човека” (429).

Природно је да нам се после једног оваквог схватања суштине човека наметне питање: зна ли психологија за постојање човека само као биолошког не социјалног бића са оваквим својствима и способностима? А ако и претпоставимо да такав човек постоји, могу ли се те његове особине — њихово порекло и карактер, објаснити историјско-материјалистичким схватањем света, живота и човека, које је идејна база *Социологије морала* проф. Лукића? Несигурност и нејасноћу Лукићевог става што се тиче овог проблема, повећавају и следеће његове речи: „Ако је несумњиво да морал има (и) антрополошку основу, то не значи да израста непосредно из човека”. Напротив, тај основ је „само једна диспозиција човека да буде морално биће, да има морал ...” На антрополошку основу се мора додати и друштвени основ (376).

Проблем односа антрополошког и социјалног, индивидуалног и колективног, јединке и заједнице је био, и све до данас остао отворен и врло актуелан и у социологији и у психологији. Према оваквом или онаквом решењу овог проблема разликовале су се читаве школе у науци — у социологији и психологији. Ми смо видели како тај проблем решава Диркем са својом социолошком школом. У њеном решењу тог проблема улога индивидуе, у суштини, сведена је на нулу. Друштво је једини творац њен и свега њеног: и двојства њене природе, и њене религије, етике, права, науке, па и економике — апсолутно

свега. Диркем је у суштини остао веран свом учитељу Конту и његовом схватању, да човека треба објаснити искључиво друштвом, а не друштво човеком. То и такво схватање се у социологији назива социологизмом. Тај социологизам данас не заступају ни сви припадници Диркемове школе. Као што смо већ видели, са њим се не слаже ни проф. Лукић. И по његовом мишљењу тај социологизам не решава морални проблем. Такво његово схватање је углавном оправдано, јер је неоспорна чињеница да је у стварању морала јединка најглавнији чинилац, поред свих ограничења које јој ствара социологисање, кога није потпуно ослобођен ни проф. Лукић. Наравно да у овом погледу не треба превиђати ни одређени утицај друштва.

Насупрот овом и оваквом социологизму стоји тзв. психологизам Габриела Тарда, једног такође врло познатог француског психолога и социолога. По њему, процес стварања социјалних феномена је психолошке природе. У њему престиж индивидуе игра пресудну, готово искључиву улогу. Разуме се да је Тард у праву кад нарочито наглашава улогу индивидуе у овом погледу, али греши кад социјалном фактору не даје оно место које му припада у формирању социјалних феномена уопште, па и моралних напосе. Проф. Лукић је у праву кад се и са овако искључивим психологизмом не слаже. Само и његов покушај да готово у сваком случају индивидуално објасни социјалним, као и што ћемо то доцније још јасније видети, убедљиво говори о томе, да се ни он, и поред свих његових до сада наведених ограда, није потпуно ослободио притиска престижа, ако не социоголистичког, оно, бар, претерано социологијског. Јер и код њега, покашто уз неприродно напрезање и натежање дискурсивне логике, социјално увек има превагу над индивидуалним, друштво над јединком, социјална скупина над њеним чланом. А то је, разуме се, погрешно, јер психологија таква однос између индивидуе и друштва не правда.

Али поред аутономног и хетерогеног основа морала, постоји, по Лукићу, и трећи његов основ. То је друштвена колективна свест (383). Из сучељавања и укрштања одговарајућих личних морала, које појединци намећу једни другима, ствара се један релативно јединствени друштвени морал, који се као објективна друштвена творевина издиже пред сваким појединцем, који је и сам учествовао у том његовом стварању. Различите садржине моралних норми које појединци — учесници у једној друштвеној ситуацији, једном друштвеном процесу, намећу једни другима, узајамно се поклапају, потиру, утичу једне на друге и тако се ствара један средњи, заједнички, објективан друштвени морал, који по правилу није истоветан ни са једним личним моралом, али који по правилу садржи понешто од сваког таквог морала. Тако је морал производ друштва, друштвене колективне свести (384). Лукић скреће пажњу на то „да учешће појединаца у стварању морала није једнако: има их који знатно утичу, и за које се може с правом рећи да су свој морал наметнули друштву, и оних који скоро не утичу и који свој лични морал у потпуности примају пасивно од друштва” (384).

Међутим, иако се проф. Лукић разликује од Диркема у објашњењу стварања друштвене колективне свести, које је, као што смо видели, чисто социологистичко, ипак његово објашњење те свести као

„низа појединачних свести чији се садржај више или мање поклапа” није сасвим јасно. Јер, као што и сам он признаје, низ појединачних свести само „изгледа као посебна свест, одвојена од појединачних”. Диркем је погрешно веровао да ће јединство друштвене колективне свести објаснити и обезбедити искључиво неодољивим притиском колектива на индивидуу. Проф. Лукић је избегао то, али није решио потпуно проблем.

Чињеница је да стварању друштвене моралне колективне свести нужно претходи сучељавање и укрштање личних моралних свести. А то сучељавање и укрштање је уствари борба вредносних скала, које собом носе индивидуални морални идеали. Улога појединца у тој борби, у том формирању друштвене колективне моралне свести је различита. Сам Лукић каже: „Морални активисти хероји, свец и пророци тако значајно утичу на стварање морала, да односан морал добија и њихово име” (172—173). Иако су то изузеци, мисли он, „друштвени морал стварају појединци, а друштво га само усваја, не учествујући у стварању” (166).

Хероји и свец, велики људи, који проглашавају и следују виши морал, „максимални морал”, сачињавају, по Бергсону, затворено друштво (147). Минимални облик моралне норме је онај који прописује апсолутно обавезно понашање, које важи за све чланове односне моралне заједнице и чији прекршај изазива одговарајуће унутрашње и спољашње санкције. Максимални облик моралне норме, међутим, њен је виши „моралнији” облик, који прописује само пожељно, препоручљиво, али не и обавезно понашање (147).

Оваква подела морала на понашање обавезно и необавезно, пожељно, препоручљиво, је вештачка, неприродна и нелогична. У једном етичком систему све су моралне норме морално обавезне, јер ту обавезу његови морални субјекти свесно, слободно и драговољно примају самим избором свог морално-животног идеала. Само, испуњење моралних норми, у већој или мањој мери, зависи од њиховог личног напора. Према том испуњењу се и врше санкције савести. Што се тиче друштва, оно може да санкционише само прекршај оног дела моралних норми, које је друштво усвојило, и у оној мери у којој су оне постале заједнички посед моралне свести једне људске заједнице. Само та и таква морална колективна свест је заједничка тековина једне друштвене заједнице. И та заједница има право да чини одговорним за прекршај њене моралне колективне свести само оне, који ту свест признају као своју. По степену развоја те свести мери се и ниво развоја моралног живота те заједнице. Али то ни у ком случају не обавезује моралне субјекте те заједнице да свој морални живот не издигну изнад нивоа њеног моралног живота. Нити та заједница има право да тај и такав живот њених чланова у име степена развоја своје моралне колективне свести — санкционише. Јер би је такав евентуални поступак могао покатакд навести и на злочин.

Отуда, сви они социолози, који деле морал на обавезан и необавезан, жртве су нејасног повлачења разлике између индивидуалних моралних схватања и минимума заједничких етичких схватања једне социјалне средине — заједничке моралне друштвене свести створене сучељавањем и укрштањем одговарајућих личних мерила. Међу такве

професор Лукић, поред Вестермарка, Леви-Брила и Диркема, убраја и себе. А има случајева у историји да су у име те минималне моралне, обавезне колективне свести једне етичке заједнице осуђивани и прогањани морални генији, пророци, свеци: њихова прогањана и осуђивана етичка схватања доцније су примана као етичка схватања те исте заједнице. И сам Лукић се слаже да има појединаца који су далеко моралнији од друштва, који постављају свој лични максимални морал далеко изнад максималног друштвеног морала. Морални хероји остају изузетне појаве и нужно се издижу изнад просечног друштвеног морала (390).

Зато подела морала на минималан и максималан, није ничим оправдана, ни теоријски ни практично. Јер не постоји двојни морал: минимални, апсолутно обавезан, и максималан, необавезан, препоручљив. Сваки је морал обавезан за онога који је одлучио да по њему живи. Критериј за минимално и максимално у моралу није материјалне, већ психичке природе. Овде се треба сетити лепте сироте удовице из Еванђеља. Ни један до сада познати живи етички систем не признаје овакву поделу морала. Сваки од њих ставља у дужност максимални напор за максимално остварење животног идеала. А норме хришћанског моралног закона у томе предњаче. Оне прописују хришћанима: „Будите савршени као што је савршен Отац ваш небески”.

У којој ће мери присталица једног етичког система бити у стању да оствари своје моралне обавезе, то је сасвим друго питање. Јер то често пута не зависи од његове добре воље и личних напора. Што се тиче друштва, оно је творац морала „само уколико се под моралом разуме морал као друштвена форма, а не индивидуални, тачније — лични морал”. Утицај друштва на индивидуални морал је толико посредан и далек да, по Лукићу, не може имати знатан непосредан утицај на моралне одлуке индивидуалних моралних субјеката. Примери индивидуалних твораца морала за широке и бројне друштвене заједнице различитих раса, боје коже, језика, културе и цивилизације, јако смањују и своде на праву меру друштвени утицај на стварање морала. Овакви примери не могу бити схваћени и објашњени само као резултати, творевине, различитих, специфичних социјалних средина. Напротив, те средине су у моралном погледу, у највећој мери, плодови утицаја индивидуалних морала. Отуда, настанак, постојање и делатност индивидуалних твораца социјалних морала, као и постојање генија, не само што су нерешиви проблеми за социологизам, него исто тако и за социологију уопште. При решавању ових проблема, Тардев психологизам је у далеко повољнијем положају од социологизма Диркема и његових следбеника. И проф. Лукић је приморан да призна да је „тешко и стварно немогуће, бар засад, рећи који су елементи садржине морала одређени друштвом, а који, опет, нису него другим чиниоцима, као и колики је тачно утицај друштва и тих других чинилаца. Друштвене науке уопште, и социологија посебно, нису још довољно развијене (а питање је да ли ће икад и моћи бити тако развијене) да могу постићи ове циљеве” (397).

Прича о „далеким антиципацијама будућег” као „творевинама усамљених духова”, које никад не постају позитиван морал већих заједница, јер су сувише далеко од стварности, само је — прича, чија

је тачност јасно и убедљиво демантована историјом. Јер, када је у питању и индивидуална етика, — који је њен етички идеал није ближа или удаљенија антиципација напора, којима он треба да се оствари? Али не само у области моралног живота човековог, него и у развоју његовог целокупног културног живота: који научни изум, која културна новина у човечанству није најпре била „антиципација будућег”, „творевина усамљених духова, појединаца?” (400). Истина је да друштва, на жалост, „иду споро и много поступније но изузетни духови”, али је исто тако истина да та друштва иду за изузетним духовима, а не обрнуто, ти духови за тим друштвима (400).

По мишљењу самог проф. Лукића, такви духови „имају посебно развијено морално чуло, најосетљивије чуло човека, за тежње развоја друштва, за друштвене промене, па и за револуције. Такав морал почиње побуну против једног датог друштва чак и кад нема још ни једног другог елемента побуне против њега, а најмање политичког. Најпре долази до моралне осуде једног поретка, па тек после до његове економске, политичке и друге друштвене осуде, а тек после ових и до организовања акције за његову промену и, на крају, до саме промене. Морал значајно утиче на све те касније осуде и акције. Он тиме игра револуционарну, а истовремено и антиципаторску улогу, јер својим новим нормама антиципира а чак делимично већ уводи нов поредак” (517—518).

Овако јасни, логични, природни и убедљиви описи процеса ширења једног моралног идеала су врло, врло ретки, ако овај није, бојим се, и један једини у волуминозном делу проф. Лукића. Разуме се да овакав опис парадоксално звучи и силно пада у очи у једној атмосфери објашњења морала, до загушљивости презасићеној социолошким натезањима са друштвеним скупинама, класама, слојевима, насељима, породицама, занимањима, буржоаским друштвима, револуционарним класама итд., итд. (140—144), као творцима безброј посебних морала. Не, овакав однос не само да звучи парадоксално, него доводи снажно у питање и престиж свих ових социолошких објашњења настанака ових безбројних специфичних морала, од стране безбројних људских групација.

У једном моралном систему све је антиципација, јер је сваки морални идеал неостварени план, чијем се остварењу перманентно тежи. Та перманентна тежња моралног субјекта ка остварењу његовог животног циља омогућава динамику његовог етичког прогреса и усавршавања. Разуме се, благодарећи његовим животним околностима, временско одстојање између морално антиципираног и стварно доживљаваног може бити различито у различитим моментима његовог живота. Али то ни у ком случају не значи да самим тим одлагањем ово антиципирање престаје да буде његов морални идеал. Отуда, сваки морални живот је по својој природи динамичан; он је постепено смањење одстојања између антиципираног и оствареног. Зато је нелогично говорити о стагнантним и конзервативним моралима, јер је сваки живи и активни морал у трајном покрету ка већем степену остварења своје скале моралних вредности; не у „конзервирању”, него у мењању старог. Стагнантни и конзервативни морали су иживљени и мртви. Они су предмет социолошког научног проучавања. Они

више нису нормативне етике, које су првенствено дело индивидуе, а не посебних људских скупина. Отуда утицај друштва као специфичног чиниоца морала треба свести на праву меру, и више подвлачити утицај морала на друштво, него друштва на морал.

Чини нам се да је у *Социологији морала* без стварне потребе дато више простора опису друштвеног утицаја на морал, него обрнуто — утицају морала на друштво што би било далеко позитивнији посао. Ово је можда пишчев „данак” престижу савремене маније социологирања. Међутим, претерано социологирање, доводи често пута његове заговорнике у отворен сукоб са стварним чињеницама. Иначе, како би се друкче могле објаснити следеће тврдње: „У извесним тренуцима своје историје, посебно савремене, човечанство се осећа као морална заједница, људи, као његови делови, осећају извесне обавезе према њему као целини, према свим људима као људима, без обзира којој ужој заједници припадали. Општечовечански морал постоји још у једном смислу речи. Наиме, као максималан морал и као антиципација будућег морала. Бројни максимални морали и антиципације морала у свету, ако не сви, у ствари су, бар делимично, општечовечанског карактера, тј. проглашавају човечанство за моралну заједницу и све људе за моралне субјекте, којима признају одређена морална права” (416).

Овакве, тзв. социолошке констатације нису ништа друго до доказ збрке, конфузије често пута дијаметрално опречних схватања, која јасно говоре о немогућности једног чисто социолошког објашњења оваквих појава. Јер, ко је овде пре кога, и шта је овде пре чега: структура друштва пре морала, или морал пре ње; индивидуа пре друштва, или друштво пре индивидуе? Разуме се, као морални фактор. Ко кога овде формира: друштво човека, или човек друштво? Ко ствара универзални општечовечански морал, човечанство, које не постоји као морална заједница, или човек који постоји као морални субјект и ради на томе да једног дана и човечанство као етничка заједница постане и морална заједница?

Треба бити интелектуално поштен и признати сложеност оваквих проблема и тешкоћа њиховог чисто социолошког решења. После свега овде реченог, неизбежно се намећу извесна питања. Зашто, како и у име чега се данас дешава оно што се дешава са ширењем општечовечанског морала? Какве је природе она морална сила, која повезује људе најразличитијих социјалних средина и типова друштвених заједница уједно, бар теоријски? Али, да ли само теоријски? Не постоје ли данас и морални заједнички скрупули, бар код извесног броја припадника свих тих средина, на које се апелује за правилно решење бар оних проблема, од чијег оваквог или онаквог решења зависи ништа мање, него и сама судбина човечанства? Да ли су и у овом случају моралне норме које морално уједињују људе само дело, производ, творевина утицаја етничких конфигурација друштава земљине кугле, или су те норме напротив, духовно-морална схватања независна од свих ових конфигурација које деле често пута људе у крвно завађене, непријатељске таборе? Шта је овде морална сила друштвеног морала, па према томе и целокупног културног живота друштва:

техника или етика? Шта је примарно а шта секундарно; шта је база а шта феномен: духовно или материјално?

Немојмо се врати. Та дилема је данас централни проблем човечанства. Хтели ми то или не, признавали ми то или не, савремена жучна борба за овакво или онакво решење овога проблема одредиће судбину живота човечанства за већи број, не година, не деценија, него — столећа.

КРИЗА МОРАЛА И КУЛТУРЕ САВРЕМЕНОГ ДРУШТВА И ИЗЛАЗ ИЗ ЊЕ

Социологија морала проф. Лукића жели: да буде научно дело а не препорука за овакав или онакав морал; да непристрасно утврди природу и улогу морала у друштву, чињенице које га стварају и јачају и које га слабе и разарају; да остане „изнад метежа“, да не проповеда никакав посебан морал, јер наука то није у стању да чини. Закључак њеног писца је „да је изградња морала у човековој руци, као и цела његова судбина. Од њега све зависи — и живот и смрт (XI).

Овакво ведро и непоколебиво схватање је свакако знак оптимистичког пишевог поуздања готово у свемоћ човека. Међутим, чињенице као да не иду у прилог том поуздању. Пре свега, какве стварне везе има човекова животна ситуација са пишевим закључком „да је и изградња морала у човековој руци, као и цела његова судбина“, и да од њега све зависи — и живот и смрт? Кад је то човек у својој историји, од његовог живљења у најпримитивнијим урођеничким заједницама до његовог садањег моралног и културног животног стандарда у најмодернијим друштвеним заједницама, био без свести о својој зависности од некога или нечега, што је пре њега, ван њега, изнад њега и јаче од њега? Другим речима, када је човек био без једне својеврсне религије, и без једног осећања потребе да свој животни однос доведе у склад са вољом те више силе, тј. без осећања потребе за својим посведневним моралом? Да ли је он икада био, својом судбином, одређен да буде „изнад метежа“, да не проповеда никакав посебан морал? И то не само некада, у далекој прошлости, него и дандањи?

Затим, није ли неоспорна чињеница да је целокупна досадања човекова култура и цивилизација стварана баш у том његовом религијско-моралном метежу? А ако се из те културе и те цивилизације избришу сви видљиви и опипљиви трагови његових безбројних покушаја и напора да на овакав или онакав начин реши свој проблем живота и смрти, шта ће остати од те његове културе и цивилизације. Јер, без религије, морала, права, уметности и других духовно-моралних манифестација човекова живота, шта су његова култура и цивилизација? А све те манифестације су створане и остварене у духовно-моралном метежу његовом. Зато је нереална и неостварљива жеља човека да остане „изнад метежа“ моралног живота, па ма ко и ма какав он био. Јер, „духовно-морални метеж“ човеков је његова перманентна стваралачка сила која га прати од момента буђења његове свести о себи као разумно-моралном бићу.

Најзад, када је човек у својој историји био без „своје науке“, без „свога искуства“ о свету у коме живи, макако та „наука“ и то „искуство мршави били“? Он је увек на основу њих изграђивао свој животни идеал и одговарао теоријски и практично на питање: зашто живи, и какав је циљ и смисао његова живота? Другим речима, он никада није изграђивао свој морал и своју судбину без икакве везе са том „својом науком“ и тим „својим искуством“. Отуда ни изградња његовог морала ни цела његова животна судбина нису били само у човековој руци.

А сада да се осврнемо на Лукићеву тврдњу „да је савремена цивилизација у кризи“, и да је „једна од њених врло озбиљних болести морална болест“ (XI).

Речи култура и цивилизација се врло често употребљавају и у нашој друштвеној средини. Но иако је употреба ових речи данас врло честа и код нас, ипак мали је број оних који знају праву садржину ових појмова. Отуда, не само у посведневним разговорима обичних људи, већ и у говорима и написима школованијих људи, често се не види јасна разлика садржине и значења ових речи. Зато је у овом погледу конфузија готово општа.

У научном свету није такав случај. Научници који пишу и говоре о култури и цивилизацији разних народа и друштвених средина, јасно разликују две различите њихове функције. Једна има за циљ духовно-морално култивисање човека, дисциплиновање нагонског у њему, владу човека над самим собом; друга, видљиву појаву тог његовог унутарњег стања, конкретно, материјално објективирање његово — власт човека над природом. Разлика је међу научницима у овом погледу само у томе што једни од њих духовно-морални развој човека називају културом, а видљиву манифестацију тог развоја цивилизацијом. Код других пак, обрнут је случај. У том погледу разлика међу представницима науке је само у терминологији, а не у мешању садржине термина.

Није потребно наводити бројна, различита мишљења о овоме. Довољно је нагласити да, како каже један познати енглески социолог, „постоји једна жалосна збрка у употреби ових речи“, и да има мало наде да ће се доћи до њихове заједничке дефиниције¹¹. За енглеске социологе „цивилизација“ је широк појам који укључује и морално самосавлађивање човека и његову власт над природом, а култура је ужи појам, који означава моралну изградњу¹². Паул аБрт каже о том истом проблему: „Данас се најчешће под културом разуме власт човека над природном материјом и природним снагама, а под цивилизацијом власт човека над самим собом, тј. над његовим ниским елементарним нагонима. Цивилизација означава више један унутарњи, а култура више један спољашњи процес¹³. И по Хумболту, „цивилизација је оплемењавање, већа власт над елементарним људским нагонима помоћу друштва, а култура, напротив, власт над природом помоћу науке и уметности“¹⁴.

¹¹ M. Ginsberg, *Sociology* p. 947.

¹² Paul Bart, *Die Philosophie der Geschichte als Sociologie*, S. 602.

¹³ Исто, стр. 601.

¹⁴ Исто, стр. 600.

Када, дакле, проф. Лукић говори о кризи савремене цивилизације и болести њеног морала, свакако да има на уму духовно-моралну кризу савременог човека и савременог друштва; он свакако мисли на унутарњи процес слабљења човекове контроле над својим нагонима. Међутим, у делу његовом има пасуса на основу којих се може закључити да он за исте или сличне унутрашње процесе човекове употребљава и реч култура. Тако он, на пример, на једном месту пише да је култура „скуп свих духовних друштвених творевина и одговарајућих им друштвених процеса” (26). А на другом месту, анализирајући и критикујући погрешну Фројдову тезу о темељу морала, он каже: „Култура мора да се бори против ових нагона (тј. нагона смрти) како би омогућила друштво и тиме и сам опстанак људи. Култура најпре врши „сублимирање” нагона, а онда, ограничава његово слободно испуњење само на брак. Она, исто тако, кроз грижу савести, окреће агресивни нагон против самог субјекта. Тиме она омогућава да људи буду срећни, јер се орећа састоји у задовољавању нагона (инстинката). Али тим „коначно утемељава морал као аутономну норму с грижом савести” (304).

Но, сем оваквих изузетних места, у научној номенклатури примењеној у делу проф. Лукића, реч цивилизација се сусреће далеко ређе, него реч култура. А то значи, да он речи култура даје онако широко значење какво енглески социолози дају речи цивилизација, што, наравно, није никакав грех, јер је врло тешко, ако не и немогуће, у овом погледу јасно одвојити теорију од праксе, идеологију од њене видљиве манифестације. Отуда је потпуно природно и логично говорити, како то проф. Лукић чини, о утицају морала на културу (веру, философију, науку, обичаје, право, уметност) и културе, тј. ових социјалних феномена на морал.

*

* *

А сада нешто о томе како проф. Лукић схвата природу кризе морала и кризе културе и цивилизације, и евентуалну њихову будућу судбину у животу човечанства.

Време моралне кризе, вели он, јесте „време моралне нестабилности и несигурности, када у извесном смислу настаје једно раздобље скоро без морала, јер се стари морал скоро престао примењивати, а нови није почео да се примењује. Тако се и друштвени односи које регулише врше на начин који није довољно чврст, те у њима долази до поремећаја” (188). Другим речима, морална криза настаје онда када престиж старог морала опада, а престиж новог морала још није такав и толики да замени стари. Међутим, дело проф. Лукића нам не каже какве су етичке норме старог, а какве новог морала.

Чини нам се да ово лишава проф. Лукића могућности одређивања моралне кризе савременог друштва, јер му одузима критеријум за одређивање старог и новог у сукобу — онога што трпи кризу и онога што је проузрокује. Зар је могуће знати који је од два сукобљена морала стари а који нови, и чије су етичке норме у кризи, без одређеног познавања природе тих норми. Другим речима, без овога

је немогуће одредити како природу и степен развоја морала једне индивидуе и једног друштва, тако и природу и степен развоја њихове моралне кризе. Али ако проф. Лукић из наведених разлога, не жели да изложи свој сопствени став у овом погледу, он свакако мора да јасно изложи своја схватања природе моралне кризе савременог друштва. Ако се жели да говори о моралној кризи читавог савременог друштва, онда се неодложно мора рећи какве су његове етичке норме, и зашто су оне у кризи. Другим речима, немогуће је говорити о сукобу старог и новог морала савременог друштва и кризи до које је тај сукоб довео, а не знати разлику њихових основних норми. Ако је човечанство свесно значаја морала у свом свом бурном преображају (који је по многим уствари опасна криза у његовој историји, која чак прети и опасношћу самоуништења), онда оно свакако треба да зна у чему је судбоносна криза његовог моралног живота. Оно треба јасно да зна шта је у сукобу и зашто.

Међутим, и после најпажљивијег читања *Социологије морала*, не зна се јасно по ком моралу или моралима живи савремено људско друштво, о коме говори књига проф. Лукића. А оно свакако живи по неким моралним нормама. Исто тако, ми ништа не знамо о томе, који је нови морал поткопао престиж досадањег морала нашег друштва, и изазвао његову савремену моралну кризу, па чак довео у питање и даљи опстанак његове цивилизације.

Сукоб морала је перманентна појава у свакој људској заједници. Он омогућава динамику моралног живота једне индивидуе и једне људске заједнице. Ни један човек и ни једно друштво нису никада без перманентног сукоба норми које воде остварењу индивидуалног и социјалног животног идеала, и оних негативних сила у човеку и ван њега, које то остварење отежавају и онемогућавају. Посведневно морални живот, и индивидуе и друштва, је перманентна динамика — позитивна или негативна, перманентни морални „метеж“, који иде, брже или спорије, напореда са усавршавањем човековог животног схватања, његовог погледа на свет. И код индивидуе и у друштву, сукоб између старих и нових етичких схватања, када се развија мирним и логичким сучељавањем њихових идеологија и одговарајућих скала моралних вредности, завршава се најчешће компромисом. А у случају употребе притиска и насиља, присилним преовладавањем једног над другим. Код појединаца тај процес је краткотрајнији, а у социјалним заједницама он може трајати и дуго. Какве су будуће перспективе човечанства у том погледу, по мишљењу проф. Лукића, видећемо мало доцније.

У закључку свог дела Лукић пише: „Пред нашим очима, морал се за последњих двадесет година, од другог светског рата наовамо, а особито за последњих десетак година, толико променио колико се раније није мењао ни за стотине година. Нема потребе овде набрајати све те општепонзате и очигледне промене. Морална вредност људских раса, нација, жена, омладине, богатства, власти, моћи, образовања итд., огромно је промењена. Скоро да нема области где нема значајних промена. Можда је ипак најдубља и најбржа промена која носи назив „сексуална револуција“, која је, пре свега, морална револуција.

Оно што се пре неколико година није могло ни замислити, данас је већ равнодушно прихваћена стварност. Битно својство тих промена може се сажети у две речи: једнакост и слобода. Морал све више потврђује једнакост свих људи и њихових заједница — он је уперен противу свих неједнакости између људи и нација, раса и занимања, класа и слојева, људи и жена, омладине и старијих итд. С тим упоредо иде и ослобођење човека од свих стега — почев од родитељских и суседских, до политичких, економских, правних и моралних. Тежи се потпуном ослобођењу — да свако ради што сам налази за сходно, без притиска било каквих правила, власти, ауторитета.

Да ли све ово значи, пита се проф. Лукић, стварање новог, људскијег, човечнијег морала, његово усавршавање? Па одговара: Тешко да се то може утврдити. У моралним променама се, нажалост, запажа једна основна противречност — поред ових промена које значе хуманизирање морала, постоји и други правац промена, које значе његово дехуманизирање: као врховна вредност све више избија тзв. животни (тј. материјални) стандард, уместо да то буде усавршен човек. Куда ће ова противречност одвести? Осиромашењу и поробљавању човека као човека, као особитог бића, или чему другом?" (569—570).

Ако је овако мрачна слика моралног живота савременог друштва реална, верна, истинита, онда су речи проф. Лукића о томе једна сурова, прозаична, социолошка јеремијада његова над мрачном будућом судбином не само морала, већ исто тако и целокупне културе и цивилизације беле расе. Јер по овој слици савременог друштва, у њему ништа није стабилно и солидно. Његова скала не само моралних, већ и свих културних вредности је у кризи. „Тежи се потпуном ослобођењу — да свако ради што сам налази за сходно ...”

Шта се може рећи о овој и оваквој тежњи, која постепено, све више и више продире у идејно морални свет савременог човека?

Најпре, морална криза савременог друштва није још захватила најшире слојеве његове. Она је најинтензивнија у површинским слојевима оних друштвених групација које су најизложеније деструктивном утицају атеистичко-материјалистичке пропаганде; антихришћанске, и уопште, антирелигијске лаицизације целокупног индивидуалног и социјалног живота. А дејство те пропаганде, поред свих напора оних који је директно или индиректно, тајно или јавно, помажу и врше, није данас онако утицајно како је доскора било. Јер, стварни живот, својом неумитном логиком, открива пороке и исправља злонамерне грешке. Реакција против моралне кризе, која нас притиска, све је приметнија и успешнија, иако недовољно енергична. А то су ипак симптоми, који наговештавају ефемерност и пролазност кризе у њеном садањем грубом и суровом облику, као сезонске духовно-моралне болести ненормалних, турбулентних периода људске историје. Али не стане ли се енергично на пут ширењу овога зла, оно ће једнога дана, пре или после, довести у питање и престиж битних основа сваког живота у нашој заједници. А то би била негација свих културних вредности, које је човек, у току миленија, често пута мученичким напорима стварао, да би могао да опстане са својом људском заједницом.

Затим, неограничена слобода и једнакост, у којима проф. Лукић види узрок савремених збивања, нису слобода и једнакост у неспутаној утакмици ка остварењу једног вишег моралног идеала, и јединке и њене заједнице, већ слобода и једнакост разарања свих духовно-моралних фактора, који су досад омогућавали трајни морални успон и човека и његовог друштва. А такву слободу и једнакост није допуштала ни трпела ниједна досада позната култура и цивилизација, Њу ће једног дана морати да ограничи и укине и наша култура и цивилизација, ако желе да и даље постоје.

Што се тиче једнакости као узрока и објашњења савременог моралног стања нашег друштва, она ни у ком случају није нека нова наука људима. Никада у досадањој историји развоја човековог духовно-моралног живота она није имала ни савршенију форму, ни несебичније побуде и мотиве, ни ширу примену од оних и онаких, које и какве јој је дало еванђелско схватање циља и смисла човековог живота на земљи. Хришћанско учење о једнакости људи било је упорено противу свих неједнакости између људи и нација, раса и занимања, класа и слојева, људи и жена, омладине и старца, и то не од јуче, нити од пре „последњих десет година“, већ од пре две хиљаде година. Само са разликом што то учење не изједначује људе у праву разарања свега онога што доприноси остварењу узвишеног хришћанског животног идеала. Та хришћанска једнакост свих људских бића није и не сме бити, „ослобођење човека од свих стега, почев од родитељских ... и притиска било каквих правила, власти и ауторитета“. Једнакост људи хришћанске културе и цивилизације огледа се у њиховом животу по Божјој вољи, за добро ближњих. Она је једнакост људи у слободној, свесној, драговољној њиховој борби противу притиска „закона греха“ у њима, чији је плод и савремена морална криза са „сексуалном револуцијом“ на челу. Само тако хришћанско учење о слободи и једнакости људи могло је створити хришћански идеал човека — светитеља, за кога нема: Грка ни Јудејина, обрезања и необрезања, варварина, Скита, роба, слободњака, него је све и у свему Христос (Колош. 3,11). „Ви сте, браћо, позвани на слободу“, пише Апостол Павле Галатима. „Само да та слобода не буде на жељу тјелесну, него из љубави служите један другоме“. Јер се сав закон извршује у једној ријечи, то јест: љуби ближњега својега као самога себе“ (Гал. 5,13—14). Колико су дубља, племенитија и убедљивија схватања изнета у ово неколико реченица од оних шупљих безсадржајних фраза о људској солидарности (каквој све и чијој све) које испуњавају дебеле социолошке томове и покушавају да собом надоместе дубљу истину о човеку као личности и о његовом живљењу у заједници. А временска разлика између једних и других је две хиљаде година!

Слобода и једнакост, које су по проф. Лукићу „својства свих савремених промена“ су појмови чија је садржина вреднована по мерилу вредности сасвим супротном не само хришћанском, већ и мерилима свих до сада познатих култура и цивилизација. То мерило не само што не тражи ограничење пројаве грубо инстинктивног у човеку, него управо у неограниченој слободној манифестацији тог гру-

бог, сировог, нагонског, види смисао и сврху човековог живота, и то једину и искључиву. Слобода и једнакост људи по том мерилу је не слобода и једнакост њихова ван зла, као у хришћанству, већ у злу, као у атеизму. Отуда је то ново атеистичко мерило, како правилно констатује проф. Лукић „огромно променило“ све до сада створене и стваране људске вредности, а тзв. сексуалном револуцијом заљуљало из основа темеље моралног живота и индивидуе, и породице, и целокупне људске заједнице. Оно што је некад било под моралном дисциплином чак и код урођеничких племена, сада је, свим средствима савремене технике, постало порнографски шоу (Show) и похлепа једног дела света: урођеничког, примитивног, полукултурног, културног и најкултурнијег. Смисао свега је задовољење нагона. А оно што је најопасније и најстрашније у свему томе, то је што је друштвена реакција против овог систематског обесвећења и проституисања норми освештаног морала и праксе, која логички из њих извире, није ни издалека онаква каква мора и треба да буде, ако желимо да сачувамо највеће културне вредности стваране вековима. Јер, како констатује и сам проф. Лукић, „ако се морал сувише брзо мења, човек доживљава неку врсту шока, његове основне вредности се мењају пред његовим очима, њихове претпоставке се из основе руше, и то непосредно прети његовој душевној и духовној равнотежи и на крају крајева угрожава све његове вредности уопште“ (369).

Сукоб између „старог“ и „новог“ морала је, дакле, у суштини сукоб између религијског (у случају беле расе хришћанског) и анти-религијског схватања смисла и циља човековог живота, тј. атеистичко-материјалистичког лаичког схватања његовог. Тај сукоб није од јуче: он се провлачи кроз читаву историју човечанства. Он је мењао свој облик и јачину према променама природе животних идеала људи, који су зависили од човекових схватања света и живота. У нормалном, слободном сучељавању тих схватања, тај се сукоб развијао мирно. Само већи социјални потреси: ратови, револуције, насилна покоравања људи, и слична збивања за време којих се духовно-морална равнотежа човекова колебала, реметили су нормални развој тог процеса. Такав процес не само није стран, него је нарочито интензиван у извесним социјалним заједницама савременог човечанства, и он, очевидно, представља велику опасност за његов даљи мирнији развој.

Аатеистичка борба против хришћанског схватања живота отпочела је, као што је већ наглашено, у позној Ренесанси, са обновом неопаганског псевдохуманизма. У Француској револуцији и после два светска рата у неким деловима света ту борбу води организована државна власт. И то често, не води је путем слободног, научног сучељавања супротних идеологија, него погдеде и државном принудом и притиском против непоћудне идеологије, што, наравно, онемогућава равноправну идеолошку борбу различитих животних схватања, а самим тим и нормални развој духовно-моралног живота друштва, доводећи често и до нежељених сукоба у њему.



Узрок свих промена које се дешавају у савременом свету, проф. Лукић налази у развоју науке и технике. „Најважнија промена која се дешава у савременом свету и од које потичу све остале бројне и далекосежне промене, пише он, јесте развој науке и, у следству тога, развој технике. Овакав развој науке и технике доводи људе до вртоглавице и сасвим је природно да многе хвата страх и да желе повратак натраг. Но „повратак натраг очито нема и не може бити“ (571—572).

По мишљењу проф. Лукића, овакав развој науке и технике двоструко утиче на морал савременог друштва. „С једне стране он даје све већу моћ човеку над природом, а делимично и над друштвом, и над сами мсобом ... То свакако потсеца све метафизичке и сличне корене морала, особито у ширим, полубразованим срединама. ... Сва то значи и слабљење морала, ослобођење од његових стега. Но, с друге стране, то свакако мора да изазива и појачање свести и одговорности човека за своју сопствену судбину, и о све већој међузависности човечанства. А оваква одговорност не може а да не изазове јачање морала као једног од израза људскости и средстава њеног развоја“ (572—573).

Шта је тачно а шта погрешно у овом и оваквом објашњењу савремених дубоких и брзих промена, које „изазивају вртоглавицу“?

Тачно је да се савремена наука брзо развија. Благодарећи бројним техничким научним средствима, човеков нагон за познањем истине данас има веће могућности него раније да у већој мери дигне вео са космичке тајне. И то није ништа неприродно и лоше. Све се то збива на линији судбом одређеног развоја човекових умних способности. Тај прогрес треба да боље објасни и обезбеди човеково место у природи, и у пуној мери оствари његов животни идеал; он треба да човека испуни радом и већим спокојством, а не да у њему изазива вртоглавицу. Због њега треба да буде човек захвалан оним даровитим људима, који му постепено осветљују мистерију света и човека и чине живот удобнијим. То је оно што је тачно о развоју науке уопште, и њеном савременом брзом развоју наполе.

Нетачно је, међутим, да је наука одговорна за савремене брзе промене које „изазивају вртоглавицу“ и „страх“. Те промене нису дело научних проналазака, него њихових злоупотреба од стране савремених људи, руководићених моралним нормама, чија је примена на штету човека и његовог нормалног, не само духовно-моралног него и биолошког развоја. Савремени научни резултати само су средства која човек, по свом критеријуму истине и мерилу моралних вредности употребљава, да би остварио свој животни идеал. Од тога човековог критеријума и мерила зависи и вредновање научних резултата. И у овом случају, као и увек, етика одређује вредност технике, а не обрнуто. Научни резултати су изражени у судовима реалности, и они човека обавезују овако или онако, тек пошто буду подвргнути његовом критеријуму истине и мерилу вредности. Према томе, за њихово вредновање, тј. за њихову правилну употребу, одговоран је

само човек. Он је једини и главни кривац за садању тешку ситуацију у свету, која изазива вртоглавицу и страх код неких малодушних људи. Иза те ситуације стоје човекови мотиви и побуде као њени узроци. Она је њихов плод. Она само њима служи. Иза њених мотива и побуда је човеково схватање смисла и циља његовог живота, његов поглед на свет.

Дела се хране идеалима, а идеали су феномени духа, а не епифеномени материје, како се та бесмислица шири данас међу наивне и лаковерне људе, покаткад и гдегде огњем и мачем. Дух је оно што оформљује материју, а није материја база духа. Такве заблуде су данас превазиђене свуда, где је развој научне мисли стварно слободан. А где није, те заблуде прете неспоразумима и сукобима. Научни резултати су благодет Божја, ако се употребе на добро човека и друштва, а ђавоље проклетство ако се употребе на зло. Наука, сама по себи, није нормативна категорија, зато она и није одговорна за људску злоупотребу њених резултата, постигнутих њеним поштеним и напорним радом на откривању истине.

Исто тако, неоправдана је, чини нам се, претпоставка проф. Лукића да развој науке „свакако потсеца све метафизичке и сличне корене морала”. Напротив, етичка схватања највећег броја најученијих људи обично су заснована ван уског круга атеистичко-материјалистичких, тзв. научних схватања света и човека. Историја филозофије даје убедљиве доказе о томе. Највећа философска и етичка схватања и системи, од Аристотеловог и Платоновог, до Бергсоновог, имају свој извор у метафизичком. Јер, објективна наука увек отвара шире перспективе за што верније сагледање космичке тајне, и правилније схватање и решење човекове животне судбине. Само ускогрудни, фанатички сцијентизам догматског карактера, чије су жртве недоучени полутани, сужава хоризонте слободног полета људског сазнања. Међутим, нагонски полет за сазнањем истине никад, нигде и ничим није могао бити уништен. Историја даје бројне доказе о томе. На крају крајева, истина победи све препреке на путу њеног ширења.

Проф. Лукић иако објективно констатује и правилно просуђује поједине слабе стране и недостатке искључивог социологизма, и у социологији и у историјском материјализму, ипак његова објашњења остају такође претежно социолошка: индивидуално се објашњава колективним, човек друштвом, психичко материјалним, социјално економским. Уосталом, он је у самом уводу свога дела поставио себи границе свог научног кретања, заснивајући свој спис на историјском материјализму, и тиме аутоматски прејудуцирао свој поглед на свет, па и на морал и његову социологију. Тај и такав његов идеолошки став, врло често му онемогућава и правилно схватање и правилно решење моралног проблема, као и кризе морала и кризе културе.



А сада да пређемо на анализу Лукићевог схватања моралне и културне кризе савременог друштва.

Није нова констатација да морална криза данас потреса цело човечанство, људе свих раса, свих народа, свих боја коже и свих континената. Она није мимоишла ни наше југословенско друштво. „Данашње југословенско друштво је типично друштво с оштрим сукобима морала” вели проф. Лукић (151). И, доследно својој основној социолошкој и историјско-материјалистичкој тези, да друштво мења морал, а не морал друштво, он спори тачност мишљења оних који сматрају да је „главни морални сукоб у нашем друштву, сукоб између тзв. буржоаско-капиталистичког и тзв. социјалистичког морала”. Јер, каже он, „буржоаски морал у нас није особито развијен ... и никада се у нас није развио, јер ми развијеног капитализма и развијене буржоазије нисмо имали” (152). Зато „слабост социјалистичког морала у нас не долази од снаге буржоаско-капиталистичког морала, већ од његове сопствене неразвијености. Нема сумње да се он развија с обзиром на повољне друштвено-економске и друге услове. Али се ипак не може рећи да је већ сада владајући морал” (152). И овде се, дакле, последица ставља испред узрока, а узрок иза последице, или како би Французи рекли — „плуг испред волова” (*Mettre la charrue devant les boeufs*).

Који су онда то морали, који су владајући у нас, и чији је сукоб са социјалистичким моралом главни морални сукоб? — пита се проф. Лукић, па одговара: „Чини нам се да су то, особито у балканском делу Југославије, с једне стране, сељачки, а с друге — малограђански, чаршијски, ћифтински морал” (155). Сва даља образлагања проф. Лукића у вези са овим проблемом, и идејно и терминолошки, крећу се, готово искључиво, у политичко-партијској атмосфери наше садашњице, и не објашњавају оно што је централно у проблему сваке, па и наше моралне кризе: која су животна схватања, критеријуми истине и мерила етичких вредности — које етичке норме — данас у сукобу код нас? Какво је идејно-морално залеђе наше савремене моралне кризе?

Изрази: сељачки, малограђански, чаршијски, ћифтински морал, нису на нивоу научне етичке терминологије, јер иза њих не стоје одређене етичке идеологије. Међутим, веома је интересантно и изненађујуће, зашто проф. Лукић у овом случају пропушта да помене једну етичку идеологију, која је, не деценијама, већ столећима била готово једини и искључиви духовно-морални основ нашег целокупног па и моралног народног живота и без које би тај живот био необјашњив. Зашто он не помиње хришћанство? Не ваља само зато што оно, по његовом мишљењу, у овој нашој савременој моралној кризи не објашњава ништа?

Рекли смо, да по нашем схватању, морална криза о којој је реч, како код нас тако и у другим срединама хришћанске културе и цивилизације, никла је не из развоја науке и технике, већ из сучељавања, сукоба хришћанског и антихришћанског, атеистичко-материјалистичког, лаичког схватања живота. Јер, иако проф. Лукић, из њему познатих разлога, то нигде не помиње, наш народни морал је био и све до сада остао претежно верски. Са једним малим незнатним изузетком, он је, и дандањи, једини морал огромне већине свих народа Југославије. Избришите утицај религије на начин живота тих

народа у току њихове историје, и ви ћете оставити без објашњења највећи део њихове историјске делатности и њиховог културног стваралаштва. Вековима је тај утицај био готово једина духовно-морална подлога њиховог целокупног живота. Без констатовања овог неоспоривог факта, и наша вишевековна култура и цивилизација су необјашњиве. Некада, у савету Јевросиме мајке сину Марку, да је „боље изгубити главу, него своју огријешити душу“, — када је у питању истина и правда, тај је морал изражавао такву снагу и издизао се на такву висину да, по поштеној констатацији проф. Лукића, „од његове узвишености човека подилази језа“ (38). Разуме се, и у току наше вишевековне мукотрпне историје, снага тог морала се мењала, што је сасвим природно, схватљиво и објашњиво, јер страшна искушења кроз која је наш народ пролазио и прошао у току његовог вишевековног ропства, таква су и толика да и данас сваког поштеног и објективног познаваоца наше националне историје „подилази језа“ када слуша и чита историјске доказе о њима. Али, зар и данас не постоје неоспорни докази о томе, да су не само у не тако давној прошлости, већ и у најновијој нашој историји, наши православни преци жртвовали своје животе за своју животну идеологију, за своју веру из које је и извирао један такав морал? Бакон Авакум, носећи колац, на који ће га Турци жива набити, изгласа је певао:

„Нема вере боље од хришћанске,
Срб је Христов, радује се смрти;
Страшни Божји суд и Турке чека,
Па ви чин'те што је вама драго,
А скоро ће Турци долијати,
Бог је сведок и његова правда.“

Бакон Авакум је, пише Владимир Ђоровић, то учинио као најсвеснији мученици хришћански, поносит што пре жртвује живот него веру и образ.¹⁵ А зар је набијање на колац једина мученичка смрт нашег православног човека за веру? „На Врачару, од Кали-мегдана до Стамбол капије, с обе стране пута стоји парада од људи на коље набијених. Има их шесдесет или седамдесет ... Међу овима има попова и калуђера. Многе су пси одоздо изели докле су могли дохватити“, пише један очевидац догађаја у Београду, непосредно после Хаци-Проданове буне. Нису ли и у нашој најскорашњијој прошлости на очиглед целог културног света многи православни људи мученички пострадали зато што нису хтели ни по коју цену да напусте своју веру. То су историјске чињенице, а не митолошке приче. И то кржаве чињенице, које су видели, запамтили и описали, покатак, још живи сведоци. Што је данас морална снага, која је оспособљавала наш народ на овакве подвиге и жртве, слабија него што је била, треба највише захвалити баш антихришћанској, атеистичко-материјалистичкој пропаганди. Но без обзира на све то, религијски морал је и данас најсилнија противтежа атеистичком, лаичком моралу.

¹⁵ В. Ђоровић, Историја Југославије, Београд 1933, стр. 448—449.

Криза морала која је настала услед сукоба атеистичког и религијског морала захватила је целокупно наше друштво, без обзира на његове специфичне одлике: националне, политичке, класне, језичке и друге. Постоје посведневни неоспорни докази да ниједан његов део није остао имун за неморалне поступке. Све тзв. врсте морала које помиње проф. Лукић: и сељачки, и малограђански, и ћифтински, и буржоаски, и социјалистички — нису посебни морали, већ су само докази различитих степена слабљења верског морала нашег друштва, различити степени моралне пробуђености или уснулости људи. Јер су у свим тим тобож посебним врстама морала, етичке норме исте, али им је примена различита. Иако ни једна врста тих морала не признаје лаж за истину, крађу, превару, убијство, прељубу и друге пороке за врлину, њихове присталице пате од свега тога и осуђују све то. Бар јавно ако не и тајно. Отуда, просто је несхватљиво зашто проф. Лукић, објашњавајући узроке кризе „данашњег југословенског друштва“, његову религију и не помиње. Интересантно је и то да он када говори о религијама као факторима социјалног живота, помиње све религије, а Православну Цркву превиђа (417, 419). Не ваља за то што се она не помиње у волуминозним социолошким расправама? Међутим, ко сумња у огромну моралну снагу Православља нека прочита бар Достојевског, или барем једну књигу Солжењициновог Архипелага гулага. Да и не помињемо огромно наслеђе византијско-словенске православне цивилизације у коме је укорењена сва наша историја.

Узрок моралне савремене кризе, свуда па и код нас, духовне је природе и не може се уклонити, док се не уклоне њени узроци: уско, атеистичко-материјалистичко схватање живота, које никада није било, нити икада може бити темељ једног социјалног истинског морала, који задовољава све потребе човекове природе, далеко комплексније и богатије него што је представља атеистичко-материјалистичка философија живота. Док се то не схвати, дотле неће бити лека савременој кризи морала и кризи културе и цивилизације, ни другде ни код нас. Ако савремени човек не доведе свој живот у везу са духовним, трасцендентним онтолошким, Божанским, тај ће се живот пре или после, брже или спорије, угушити у сопственој агонији. Јер је узрок савремене моралне кризе исти, свуда у свету: сучељавање и сукоб света са Богом и света без Бога. Стара дилема светске историје, живот са Богом или живот без Бога, коју су наглашавале све врсте религије, и данас је врло актуелна. Она је у центру судбине човечанства. Од тога да ли ће оно живети у свету високих моралних вредности, или у свету „закона греха“, ничим неограничене игре деструктивно-нагонског у човеку и друштву, зависи његова будућа судбина. Идеал будућности биће као и увек досад: или пагански човек, „коме је трбух бог, а слава у срамоти“, или човек хришћанин, „који се обнавља за познање — по слици Онога који га је створио“ (Рим. 8,7; 6,6; Филип. 3,19; Колош. 3,9).

Од самог почетка њеног историјског постојања и делања, хришћанска Црква је вредновала све човекове животне манифестације по еванђелском критеријуму истине и мерилу вредности: и мисаоне, и осећајне, и вољне и делотворне. А те вредности хришћанске културе

и цивилизације, благодарећи стицају историјских околности, постепено су продирале у духовно-морални свет појединих делова готово свих народа света. Али напоре са атеистичко-материјалистичким, антирелигијским нападима на њих. Данас је јачина и безобзирност тих напада на врхунцу, нарочито у државама, у којима је свака религија сујеверје, а званично схватање живота — атеизам. Та често пута свирепа борба, борба између верског животног идеала са Богом и атеистичког идеала без Бога, данас се, у неким земљама, води на живот и смрт. Ствар је будућности како ће се она на крају крајева завршити. По свему судећи њен исход неће угрозити досадањи ток културног развоја човечанства са вером у Бога.

Чини нам се да је наивно, ако не и глупо, схватање да ће се савремена морална криза нашег друштва решити техничким напредком и повећањем материјалног благостања. Освајање других небеских тела у циљу тог повећања благостања, о којима се говори у делу проф. Лукића, у најближу руку су приче за наивне људе. Криза морала и културе неће се уклонити не само освајањем месеца и Марса него ни освајањем наше целокупне галаксије, ако и даље искључив животни идеал човека буде стицање задовољстава неограниченим манифестацијама, инстинктивних, деструктивно-нагонских сила. Без преображаја, савлађивања и отуђења од тих деструктивно-нагонских сила у човеку, нема њему излаза из савремене моралне и културне кризе, ни сада овде на земљи, нити икада и игде у космосу. Јер су свака култура и сваки морал и цивилизација плод дисциплине тог нагонског у човеку и његовог преображаја. То је једна од битних, неоспорних, универзалних карактеристика развоја човечанства.

Покушај атеистичко-материјалистичког схватања живота да то оплемењивање и дисциплиновано усавршавање човека, најпре разлабави, а потом потпуно уништи, већ је почео да ствара морално и културно расуло код појединих друштвених група, и то у тој мери да су далековидији људи осетили у томе зачетак смртоносне кризе целокупног људског друштва.

Схватања природе те кризе и средстава за њено уклањање, различита су. Како површно и неозбиљно то уклањање кризе и излаз из ње, схватају неки модерни социолози, види се из једног схватања Дипрела, које наводи проф. Лукић. По том схватању „многе тешкоће у полним односима које су раније морале бити решаване помоћу морала, сада се решавају помоћу технике” (573). Оваква и слична схватања појединих научних радника збуњују својом површношћу и својим неразумевањем суштине природе сексуалне моралне кризе. По оваквом схватању овог социолога изгледа да се уклањање ове кризе састоји у техничком уклањању штетних последица неограниченог проституисања, а не у регулисању правилних полних односа као услова за оснивање морално здраве породице и друштва. Данас је битни морални проблем, свуда па и код нас, како онемогућити проституцију деце; како спречити да и малолетне девојчице постају превремене мајке. Сексуална проституција је плод моралне проституције. Чиме онемогућити ову другу? Јер док се не онемогући једна неће се спречити ни друга. У том послу техника је од слабе вајде. Сексуална криза се не лечи пилулама. Фројдизам са својом похотом

— libido — плод је и идејно-моралне дегенерације савременог човека. Јер, данас не постоји ни један нагон, чија неограничена пројава није теоријски оправдана савременим атеистичко-материјалистичким схватањем живота, — живота без душе и Бога, без моралне одговорности човека. Криза савременог морала и културе је, уствари, криза моралног и културног идеала човека без Бога. Није у кризи истински верујући човек, већ човек без вере, и човек слабе вере. И та криза је код таквих људи и најакутнија и најопаснија. Јер посведневни живот човека без једног одређеног, узвишеног животног идеала и једног одређеног критеријума истине и мерила моралних вредности је перманентни извор друховно-моралног трзања, кидања и мучења. Отуда и излаз човеков из тих мука је немогућ без његовог претходног изласка из његовог неодређеног, хаотичног схватања живота, његовог смисла и циља.

Овај излаз се не може наћи ни у социологији, ни у историјском материјализму, ни у садањој фази развоја позитивне науке, јер је одгонетка тајне настанка, смисла, циља и престанка живота, још увек ван уског круга човековог чулног искуства. То нам је јасно показао и проф. Лукић својом критичком анализом многих социолошких и историјско-материјалистичких схватања живота, света, човека, и различитих његових заједница. А његов лични закључак „да је и изградња морала у човековој руци као и цела његова судбина“, и да „од њега све зависи и смрт и живот“, остао је само ничим неоправдана наивна оптимистичка илузија и нада.

Слабост ових и оваквих схватања огледа се не само у њиховом постављању и решавању проблема моралне кризе, већ исто тако и у њиховим предлозима за излаз из ње. На питање: има ли наде да се изађе из садањег друштвеног стања, које доводи у питање и сам даљи опстанак друштва, и ако има, у чему је она? (583), дају се многи лаички, атеистички одговори. Али готово сви они предлажу средства, која су претежно и искључиво техничке природе. Доследно основној погрешној социолошкој и историјској материјалистичкој тези, да техника претходи етици, да је етика надградња технике.

Тако, на пример, по оптимистима, „промене у производњи треба да доведу до бескласног друштва ... када класе и класне борбе нестају, а људи живе у слози и љубави. Људскост се у пуној мери расцветавља“ (579). Међутим, ми данас видимо да су људски односи и у комунистичким, класно свесним друштвима, сасвим другојачији од оних о којима се сања у бескласном комунистичком друштву.

Даље, по мишљењу проф. Лукића, та боља будућност „није у враћању на старо, романтично, на примитиван живот, ма колико он изгледао привлачан, него у даљем напредовању у истом правцу“ (584). А у вези с тим, помињу се и електронски мозгови, и правилније функционисање демократије и самоуправљања, итд., итд. Само, нигде нема речи о промени оног људског схватања, које данас онемогућава боље односе у самом социјалистичком друштву.

Треће, вели се, да „у сваком случају, без уједињења у једно јединствено друштво, човеку је немогуће опстати. Морал овоме мора дати свој допринос“ (586). Али, како ће он то учинити, када он није

главни узрок уједињења људи — формирања друштва, већ друштвена творевина?

Четврто, промене у култури дају различите резултате. „Савременом човеку наука није у стању да пружи никакву целовиту слику света — научно огледало је разбијено у парампарчад и слика која се добија изломљена је и неразумљива”. И није чудо онда, вели даље проф. Лукић, што се људи све више обраћају мистици, тражећи тамо надокнаду за оно што наука не даје (587).

И тако све редом, техника пре етике, док, најзад, не наиђемо на један истинит и трезвен суд проф. Лукића о односу технике и етике који се, снагом здраве логике, најзад пробио кроз конгломерат тзв. научних, социолошких објашњења. Он, најзад, с правом каже: „Техника није сама себи циљ, него средство за остварење једног битног циља — а то је стварање потпунијег, савршенијег и срећнијег човека и друштва. А то опет значи да се њен развој мора усмеравати управо остварењу овога циља” (594). Сада је тек узрок дошао пре последице, „волови испред плуга”. У одговору, пак, на питање: каква је будућност морала? проф. Лукић не одступа од свог погрешног схватања да друштво ствара морал, а не морал друштво, што је основна слабост и осталих његових социолошких и историјско-материјалистичких објашњења социјалних феномена. Он каже: „Морал ће постојати као и досад, његова снага неће бити ни већа ни мања од садашње — он ће час јачати, час слабити, зависно управо од оних истих околности од којих то зависи и данас ... Овакво гледиште вероватно има највише присталица. Њему је најсклонији обичан разуман човек. Његова је основа мишљења да нема ничег новог под капом небеском, да су човек и његово друштво у суштини непроменљиви — мењају се само спољни облици” (595).

Да, морал ће и даље постојати, јер човек, свакако, има одређени циљ живота и трајну жељу да тај циљ оствари. Али зато тај циљ и ти напори ка остварењу тога циља никада неће бити исти: човеков морал ће увек представљати динамично кретање ка приближавању остварења његовог крајњег животног идеала. Снага његовог морала ће расти или опадати напоредо са рашћењем или опадањем његовог правилног или неправилног схватања животног циља. Морални развој човека и његовог друштва биће видљива манифестација развоја њихових духовно-моралних сила, које тај развој условљавају. На том путу моралног развоја, човек може, како каже проф. Лукић, „да или као во, легне на руду и вуче”, или да се „уздигне изнад телесног и материјалног, изнад стада и животиње” (489). Све зависи од његове духовно моралне снаге, и од тога, из ког је извора он црпи.

Ми смо видели какве су то снаге у социологији и историјском материјализму, и какав је, по њима, излаз из моралне и културне кризе савременог човека и друштва. Оне, уствари, не решавају ни морални ни културни проблем човека и друштва; оне неминовно и судбински доводе човека до духовно-моралног беспућа. Јер излаз из моралне кризе, племенит и узвишен морал, и истинска култура и цивилизација, не могу бити засновани и оправдани ван трасцедентног: ван вере у Бога.



А сада, после оваквог доста сумарног излагања моралног проблема, опширно третираног у обимном делу *Социологија морала* од проф. Лукића, да завршим моја излагања навођењем извесних одељака из дела чувеног руског филозофа Николаја Берђајева, који је био некад ватрени марксист, да би касније, разочаравши се у марксизам, посто ватрени хришћанин.

Пишући о савременој кризи културе, о крају Ренесансе, Берђајев, између осталог, каже: „Човек без Бога, престао је бити човек. У томе је религиозни смисао унутрашње дијалектике нове историје цветања и пропадања хришћанских илузија. Усамљен, празне душе, човек је постао роб не виших, надчовечанских, него нижих нечовечанских стихија. Дух човеков гаси се и над њим добијају власт неки нечовечански дуси. Стварање хуманистичке религије, обоготворење човека и човечјег јест почетак свршетка хуманизма, његова негација, исцрпеност његових стваралачких сила. Цветање човечности могуће је било само донде, докле је човек осећао и сазнавао још под собом и у дубини себе виша начела него што је он, док се сасвим није одвојио од божанске основе. Сад настаје процес варваризације европске културе. После утанчане декаденције на врховима европске културе, доћи ће инвазија варварства. У овом погледу светски рат има фаталан значај за судбину Европе. Културна хуманистичка Европа не може да се заштити од најезде унутрашњег и спољашњег варварства. Потмула хука подземног варварства и раније се чула. Али европско буржоаско друштво у опадању ништа није учинило да спасе старе и вечне светиње Европе: живело је безбрижно и веровало у вечно благостање. Почиње сумрак Европе. Европско друштво ступа у доба старости и трошности. Може да наступи нов хаос народа”.

Даље, Берђајев наглашава неминовност „потребе нове религиозне централизације живота, духовно удубљивање човека, који је до сада живео удаљен од религиозног центра. Он мора ићи или у дубину, или ће потпуно да се изветри и испразни. Он се мора дефинитивно ослободити хуманистичких илузија, јер је садање његово стање неиздрживо. А лик човека потпуно се изражава и чува само у хришћанству”. Берђајев продужује: „Људи нашег времена, говоре да хришћанство није успело, није остварило своје наде и да нема никаквог разлога нити смисла, да му се опет враћамо. Али то што европско човечанство није остварило хришћанство, него га је нагрдило и издало, не може се узети као оправдани приговор против његове истине и правде . . . Неистинитост хришћанског човечанства је неистинитост човечја, човекова издаја и падање, човекова слабост и грешност, а не неистинитост хришћанска или Божја. Човек је унаказио хришћанство, опустео га својим падањима, и, најзад, устао против њега, издао га, и за своје грехе и падања бацио одговорност на саму хришћанску истину. Стваралачки духовни живот није само дело Божје, него и човечје дело . . . Бог очекује од човека његова стваралачка дела и стваралачке приносе . . . И, уместо Богу да преда свој стваралачки лик и Богу да преда изобиље своје слободне снаге, човек је растурио

и уништио своју стваралачку снагу да учврсти своју независност од Бога, бежећи од центра духовног живота... Сада се може доћи до препорода човековог и стваралачке моћи његове само тако, ако се човек удуби у хришћанство, само ако се Христов лик у човеку за-
сија, ако се призна хришћанско откровење о човековој личности... Али је савремена Европа сасвим напустила хришћанско откривење о човековој личности и личност човекову предала стихијским вихорима да је растржу. Она је у своју културу примила хаотично начело, које може да баци Европу у период варварства. Али никакав вихор, никакве хаотичне стихије нису у стању да угасе светлост хришћанског откривења о Богу, о човеку, и о Богочовеку. Ми сигурно знамо да вечну светлост и вечну лепоту неће уништити никаква тама или хаос. Победа квантитета над квалитетом, овог ограниченог света над оним бескрајним светом, увек је илузорна", завршава ово своје историософско хришћанско схватање проблема даље судбине савременог европског човека, овај дубокомислени руски философ, раска-
јани марксист.¹⁶



И по мишљењу проф. Лукића, криза морала и културе савременог друштва је, и дандањи, нерешен, отворен и врло акутан индивидуални и колективни проблем. Ако његово обимно дело, и поред све добре воље, уложеног труда и коришћења богатог познавања материје, којим његов писац компетентно располаже, није дало жељене резултате, оно је, бар, јасно изложило сложеност и тешкоће проблема које третира. А то је од велике користи за расчишћавање, понекада врло конфузних и смућених схватања, која наша тзв. научна средина има о оваквим и сличним проблемима. Зато треба да будемо захвални писцу *Социологије морала* за јасно и научно образложење и подвлачење, иначе у научном свету познате чињенице, да је решење моралног проблема, индивидуалног и социјалног, немогуће на основу позитивне науке, ни у социологији, ни у историјском материјализму.

¹⁶ Н. Берђајев, *Савремена криза културе* (крај Ренесанса), превео Д. Ј. Васић, Београд, 1932, стр. 59, 64—65, 69.

Summary

Velimir Hajji-Arsich:

SOCIOLOGY OF ETHICS

The Author recognizes the extensive erudition of Professor V. Lukich in dealing with the thorny problem of ethics in a Socialist country today. However, the positivistic approach to the matter is vitiating, from the start, his methodology.

Since the ethics is a normative science, it cannot be built on a basis of a descriptive science such as sociology. That is the reason why the proposed ethical system of Professor Lukich is merely a wishful thinking without any firm metaphysical point of reference.

Otherwise, this voluminous work on *Sociology of ethics* produced by a widely reputed Professor V. Lukich merits our admiration for its, in many respects, pioneering quality.

